



Институт этнологии и антропологии
Российской Академии наук

122-13
20-1

Громыко М.М.
Буганов А.В.

О воззрениях РУССКОГО НАРОДА

*Книга рекомендована Центральным региональным отделением
Российской академии образования
в качестве учебного пособия для образовательных учреждений*

**Издание осуществлено при финансовой поддержке
АКБ «Национальный Резервный банк»
Авторы выражают искреннюю признательность
председателю правления АКБ
«Национальный Резервный банк»
Александру Евгеньевичу Лебедеву
за содействие в издании этой книги**

РОССИЙСКАЯ
ГОСУДАРСТВЕННАЯ
БИБЛИОТЕКА
2006

Эта книга — о взглядах, характерных для большинства русского народа, присущих ему в течение длительного времени. Авторы — специалисты по этнографии русских — привлекли обширный материал многообразных и мало известных источников. Они рассказывают о тех убеждениях, которые проявлялись повседневно, в самом образе жизни. Православная вера была основой отношения к живым и мертвым, поведения в доме, на сходке и в паломничестве, на крестном ходу и в бою. Вера формировала идеал монарха-Помазанника Божия, воздействовала на государственное сознание народа, пронизывала соборное решение дел в общине, определяла отношение к труду, богатству и нравственные устои семьи, очищающую силу покаяния и радость творчества. Рассматривается сохранение или возрождение этих традиций в современных условиях.

ISBN 5-87468-079-9



© «Паломникъ», 2000
© М. М. Громыко, А. В. Буганов, текст, илл., 2000
© Е. Б. Калинина, оформление, 2000

Об этой книге

Не слишком ли дерзновенно название этой книги? Воззрения целого народа, да еще такого необъятного, — чего только не найдете во взглядах отдельных лиц и разного рода групп и слоев, — своего и заимствованного, быстро текущего и устойчивого, мало значащего и великого. Это если взять даже очень короткий промежуток времени, а если уж рассмотреть побольше...

Ваши сомнения совершенно справедливы, читатель. Поэтому сразу же объяснимся.

Мы видим свою задачу в том, чтобы рассказать Вам на профессиональном уровне, опираясь на многообразные и достоверные источники, о тех представлениях русских, которые наиболее характерны для них, как народа, органично присущи им, как русским. Разумеется не обо всех представлениях такого рода, но о значительной и существенной части их.

«Русскость» более открыто выражена в так называемом простом народе (употребляя эпитет простой, мы исходим из того, что он отнюдь не является обидным, унижающим, напротив, простота — прекрасное свойство и отдельной личности, и крупной общности). В массе народной воззрения выражаются в самой жизни, а не в специально написанных трактатах. В этом их достоверность, подлинность. Они не выдуманы искусственно — ими живут. Они устойчиво проявляются в повседневности, входят в самые основания разных областей деятельности.

Наше время шатко и переменчиво, особенно легко поддаются изменениям внешние проявления образа жизни. Увидеть за этим суетным мельканьем устойчивые воззрения, присущие народу, можно только опираясь на предшествующий период: тот, кто изучил, как они проявлялись в старину, узнает их и под покровом современной одежды. Поэтому мы взяли за основу материалы XIX века (в особенности, последних его десятилетий) и начала XX века. Это период — до открытого целенаправленного и насильственного разрушения традиций и в то же время относительно близкий для современного человека и обеспеченный массовым материалом.

Исходя из этого периода, как основы, мы, по возможности, делаем экскурсы в последующее время — годы советской власти и последнее десятилетие, чтобы понять: остаются ли (в большей или меньшей степени) выявляемые особенности воззрений чертами сегодняшнего русского народа либо лишь историей его. В иных случаях бывает особенно важно увидеть устойчивость,

несомненную прочность каких-либо взглядов или подходов, тогда делаются экскурсы в более ранние времена — XVIII век и древнее.

Наш рассказ будет, прежде всего, о вере православной у русских, о том, как она проявлялась в гуще народной. Первая часть книги, как Вы уже видите из оглавления, читатель, охватывает многие явления народной жизни, связанные непосредственно с верой. Но вера в большей или меньшей степени пронизывала и сугубо социальную, казалось бы, и даже социально-экономическую действительность, о которой речь пойдет во второй части: от приемов хозяйствования до отношения к коммерции, от общинной демократии до семейного воспитания. К вере, как выясняется в третьей части этой книги, имели самое близкое отношение и воззрения на царскую власть, оценки исторических событий, военные традиции и представления о воинском долге.

Но как может исследователь узнать взгляды крестьянства, составлявшего большую часть нации, по всем этим вопросам? Да именно потому, что воззрения народные выражались не только в рассуждениях и высказываниях, а всем строем самой жизни, именно поэтому они описаны, отмечены, зафиксированы в самых различных текстах — историко-этнографических источниках: в ответах на программы научных обществ, ставивших специальную задачу всестороннего изучения народной жизни; в дневниках, заметках, воспоминаниях, письмах людей, смотревших извне на эту жизнь (благожелательно или критически — есть и то, и другое) либо, напротив, живших этой жизнью, наблюдавших ее изнутри; в обследованиях различных земских и государственных комиссий; в прошениях, переписке органов управления, решениях общинных сходов и волостных правлений; в жизнеописаниях крестьян — подвижников благочестия; в приходских и монастырских летописях, в откликах газет и журналов и других материалах — их всех не счесть. Одни из них были давно опубликованы и составляют ныне библиографическую редкость в наших лучших национальных библиотеках; другие — изданы совсем недавно малыми тиражами; третьи — хранятся в одном (одном на весь мир!) экземпляре рукописи в государственном или семейном архиве. (В наше время расцвета всех видов копирования, увы, многие ценнейшие тексты остаются уникальными — на разрушающейся от времени и условий хранения бумаге.)

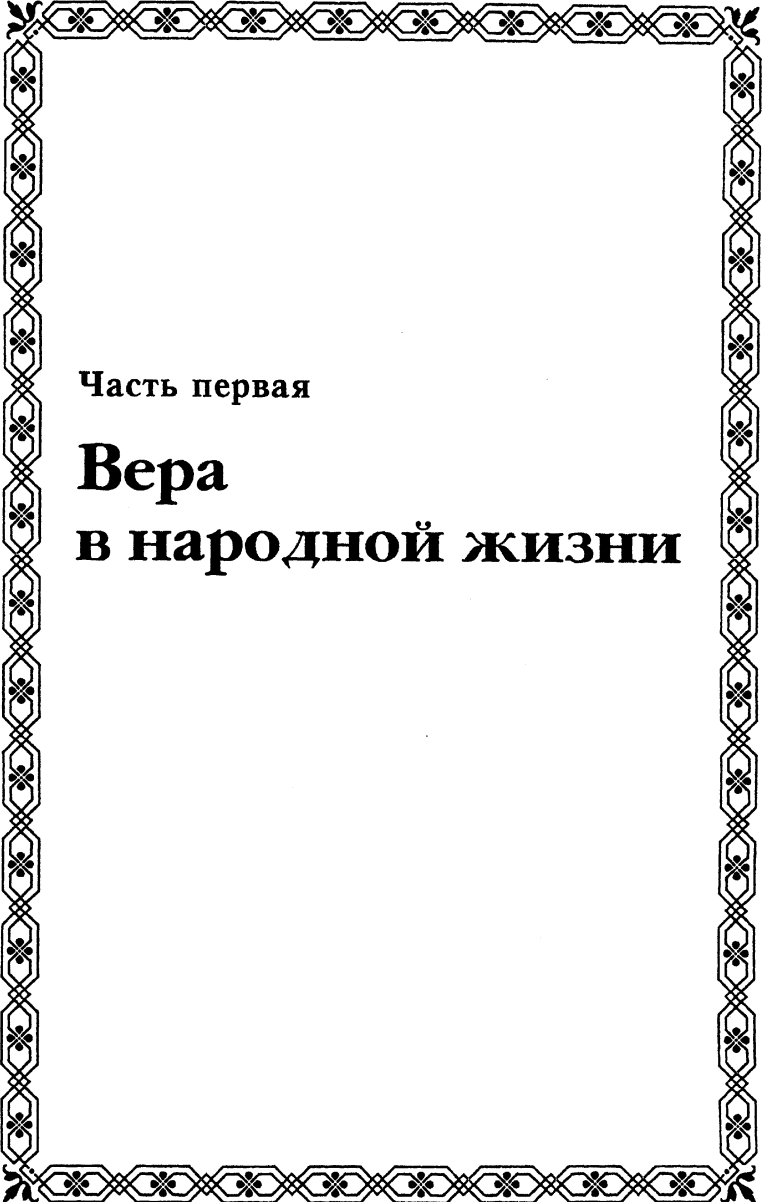
Вы реально оцените возможности этих источников, читатель, когда мы будем разворачивать их перед Вами в связи с конкретными вопросами. К этому и переходим.

Главы первая — четырнадцатая написаны М. М. Громыко; главы пятнадцатая — двадцатая написаны А. В. Бугановым.

Авторы выражают признательность заместителю председателя правления АКБ «Национальный Резервный банк» Юрию Андреевичу Румянцеву за содействие в издании книги.

Авторы благодарят кандидата исторических наук Светлану Александровну Иникову и кандидата исторических наук Татьяну Андреевну Воронину за предоставленные фотографии и слайды, а также Наталью Валерьевну Шляхтину и Ирину Тимофеевну Королеву, помогавших в компьютерном наборе текста.

В книге используются иллюстративные материалы, выявленные в архивах Татьяной Андреевной Ворониной и Илей Валентиновичем Ворониным.



Часть первая

Вера
в народной жизни

*«...Греческое вероисповедание, отдельное от всех прочих,
дает нам особенный национальный характер»*

А.С.Пушкин

Сейчас многих интересует вопрос, почему существовало понятие Святая Русь, что давало основания для такого названия и сохранялись ли основания эти вплоть до революции. Отвечать на эти вопросы, даже с весьма относительной полнотой, означало бы рассказать о всей русской жизни, пронизанной православной верой, и рассмотреть, что и когда менялось на Руси в делах веры. Наша задача неизмеримо скромнее: попробовать восстановить хотя бы некоторые из тех черт массового религиозного сознания русских, в которых и в XIX веке еще достаточно четко просматриваются особенности Святой Руси. Естественно, что когда говорят о святости не отдельного человека, а целой страны или народа, то речь идет именно о массовых признаках. Сразу же оговорим, что последовательность изложения явлений религиозного сознания не будет означать места их в иерархии ценностей, то есть, выделяя ту или иную черту, мы не беремся определять степень значимости ее по сравнению с другими признаками, но настаиваем на огромной роли их всех, реализующихся в совокупности.

Особенности того или иного народа, как уже отмечалось выше, более открыто проявляются в простонародье: в образованной части общества они как бы размыты за счет активного восприятия других культур, за счет сознательного прикровения некоторых взглядов. В образованном обществе «этничность» проявляется косвенно, менее поддается фиксации со стороны, если не заявлена самими носителями ее. Поэтому увидеть и особенности религиозного сознания русского народа как такового легче на материалах о крестьянстве, где они проявляются через самый образ жизни.

1. Вера в загробную жизнь

Поминовение усопших

Глубокая вера в загробную жизнь, в несомненность связи определенно поведения живых с судьбами умерших в потустороннем мире проявлялась в массовости поминовений усопших. Поминовения составляли обширнейший пласт духовности русских и выражались в четких традиционных формах, пронизывавших весь годовой цикл жизни и, сверх того, связанных с каждым конкретным усопшим в отдельности — непосредственно после смерти и в дальнейшем — в дни особо значимые для данного человека. В этом мы убеждаемся, обратившись к ответам с мест на запросы научных обществ — Тенишевского этнографического бюро, Географического общества, Общества любителей естествознания, археологии и этнографии.

Из деревни Рыбово (она же — Рыбки) Дорогобужского уезда Смоленской губернии писали в конце XIX в., что крестьяне часто по воскресным и праздничным дням подают в церкви *поминаньица* (поминальные записки), по которым священники и церковнослужители читают имена усопших. В этом же сообщении отмечалось поминовение умерших на Радуницу (то есть в первый Вторник после Светлой — Пасхальной седмицы) и в Родительскую субботу — перед днем св. Димитрия Солунского (26 окт. / 8 ноября)¹ году.

Поминания умерших родственников на праздники описаны в 1899 году наблюдателем из Карачевского уезда Орловской губернии. На Рождество, например, возвращаясь от ранней (до восхода солнца!) обедни говорили встречным: «С праздником, будьте здоровы, здравствуйте! Вот и просвилочка, родителей помянул; нам-то тут хорошо, праздничек, а им-то там каково — Бог весть, сердешным, Царство им небесное», — при этом крестились. Живая вера в загробную жизнь и теплое отношение к ушедшим очевидны в подобных замечаниях. Только Бог знает, какова посмертная судьба их, — наше же дело молиться за них, помянуть их в церкви.

¹ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1563, л. 21.

О Дулевской и других волостях Жиздринского уезда Калужской губернии в это время извещали, что четыре родительских дня соблюдают там очень строго. Речь идет о Радонице, субботе перед Троицей, Дмитровской родительской субботе и Вселенской родительской (мясопустной) субботе — накануне масленицы. В эти дни здесь курили в домах ладаном, зажигали свечи перед образами и молились об усопших. Принято было подавать в церковь на канун¹ поминальную пищу², часть которой несли потом на кладбище. Памяти родителей (под названием родителей в связи с поминовением подразумеваются все умершие родственники) посвящали также три Субботы Великого поста³.

Четыре родительских дня выделены и в информации из села Овстуг Брянского уезда Орловской губернии. Здесь прибавляется к сказанному выше важный факт: священник с причтом служит на кладбище на каждой могиле. По-видимому, речь идет все-таки не буквально о каждой могиле, но о тех умерших, чьи родственники приглашают священника⁴.

Среди дружного хора голосов из разных губерний, сообщающих о значении для крестьян дней особого поминовения усопших, прозвучало одно сожаление об ослаблении этого обычая. В материалах, собранных в 1901–1902 годах в Васьяновской волости Кадниковского уезда Вологодской губернии, записано: «В субботу перед днем св. Димитрия Солунского крестьянки ходят в храм к Богослужению и над принесенными ими в храм пирогами и лепешками отправляют панихиды по усопшим родственникам. Заметим, что этот прекрасный обычай, к великому сожалению, все более и более оставляется»⁵.

Повсеместно было распространено посещение могил на Светлой седмице (неделе). Местами оно совершалось сразу же после Пасхальной утрени. Так, в селе Берёзово Лихвинского уезда Калужской губернии между утрени и обедней, когда освящали куличи, в это же время шли на кладбище *христосоваться с покойниками*: катали на могилах красные яйца и произносили трижды «Христос воскрес!». Затем разбивали яичко и крошили, «чтобы птицы поклевали и помянули покойных родителей»⁶.

В сообщении из Щигровского уезда Курской губернии 1852 года объяснено, что в первые дни Святой недели сразу же после обедни идут на могилы христосоваться с покойниками в тех деревнях, где погосты устроены подле самих церквей. Произнеся три раза «Христос воскрес», кланялись, клали на могилу красные яйца или *писанки* (расписанные узорами яички) собственного изготовления. Здесь не принято было разбивать яйца —

¹ Поминальный стол в храме.

² Информатор сообщает и традиционный состав поминальных блюд: мед, называвшийся в этом случае *канун*; три пирога (*паникидники*); чашка творога, смешанного с молоком или сметаной; мясо или кусок свиного сала; стопа блинов.

³ РЭМ ф. 7, оп. 1, д. 495, л. 5–7.

⁴ Там же, д. 976, л. 23. В числе поминальных блюд в с. Овстуг — блины, пироги, мясо, студень, яичница. Угощают священника с причтом.

⁵ АИЭ, ф. ОЛЕАЭ, оп. 1, д. 363, л. 19.

⁶ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 536, л. 7.

их собирали нищие и поминали покойных. Во Вторник на Фоминой неделе, то есть на следующей после Святой седмицы, поминовение родителей совершалось на всех погостах. Это была, как мы уже говорили, Радуница, которую здесь называли *Проводы*. Служили панихиды на могилах и угощали духовенство и бедных принесенными кушаньями¹.

В иных местах в поминальном цикле Пасха — Радуница упор делался на первое воскресенье после Пасхи, то есть на Фомино воскресенье. Об этом писали из села Домнино Меленковского уезда Владимирской губернии: «В первое воскресенье по Пасхе крестьяне носят на могилы яйца и блины с той целью, что будто бы в этот день души умерших выходят из могил и невидимо беседуют с людьми». Яйца и блины подбирали нищие².

В Тульской губернии (село Верхотишанка) на праздник Преполовления (то есть посредине между Пасхой и Троицей — Пятидесятницей), отслушав обедню, шли в сопровождении духовенства на кладбище, где «бабы голосили» над могилами своих родных. И лишь после этого служили молебны на полях. Учитель, автор сообщения, подчеркивает, что никто из участников всего цикла служб (обедня — панихиды на могилах — молебны в поле у каждого колодца) ничего не ест до тех пор, пока не принесут образа обратно в церковь³.

Информатор из села Бежаница Ново-Ржевского уезда Псковской губернии, отмечавший распространение причитаний (плачей) в этой местности, выделил также из поминальных обычаев *опахивание* (обметание) могил родственников на Троицу. Могилы мели зелеными ветвями березы, с которыми стояли в храме (по-видимому, освященными кроплением), а затем втыкали эти ветки. По толкованию крестьян, это радостно для умерших — «душеньки их будут радоваться»⁴.

В последний Четверг перед Троицей (называемый в народной традиции Семик — седьмой Четверг после Пасхи — столь богатый обычаями, уходящими корнями в христианскую и дохристианскую древность⁵) было принято ухаживать за могилами для странников, не имевших в данном месте близких людей. Для Подмосковья этот обычай отметил Н. М. Карамзин в своей «Истории государства Российского»: «Близ Москвы было кладбище, называемое *селом скудельничим*, где люди добролюбивые в четверток перед Троицыным днем сходились рыть могилы для странников и петь панихиды в упокоение душ тех, коих имена, отчество и вера были неизвестны; они не умели назвать их, но думали, что Бог слышит и знает, за кого воссылаются к Нему сии чистые, бескорыстные, истинно христианские молитвы»⁶.

¹ АГО, р. 19, оп. 1, д. 47, л. 3–3 об. Состав поминальных блюд: крашеные яйца, блины, блинцы, жареная курица.

² РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 24, л. 27.

³ АИЭ, ф. ОЛЕАЭ, оп. 1, д. 45, л. 1 об.–2.

⁴ РГИА, ф. 1022, оп. 1, д. 20, л. 3.

⁵ Громыко М. М. Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М., 1986, с. 181–191.

⁶ Карамзин Н. М. История государства Российского, т. VII, М., 1903, с. 105.

Село скудельничье в переводе с церковно-славянского языка означает земля горшечника¹, то есть название передает преемственность этого христианского обычая от древнейших времен: ведь, согласно Евангелию, земля горшечника была куплена для погребения странников (Мф. 27, 7).

Также четко, как в обычаях родительских дней и в праздничных посещениях кладбищ, видна вера в загробную жизнь и возможность контакта с умершими в более частном случае выходов на могилы — поездках на кладбище невест-сирот за благословением от умерших родителей. Обычай этот был широко распространен по территории расселения русских в XIX веке. Так, из села Шельбово Юрьевского уезда Владимирской губернии писали в 50-х годах XIX века: «Если невеста не имеет родителей, то она после молебна прямо из церкви уезжает с большим в доме на могилу отца или матери. Как скоро выйдет из церкви, начинает вопить (причитать — М. Г.) пока едет на кладбище: “Не пчела летит, не в устах несёт, не в устах несёт мёду сладкого...”». У могил невеста причитала, просила благословения у умерших родителей. Когда отъезжали от кладбища, просила крестного отца (с которым чаще всего и ездили невесты-сироты) ехать помедленнее и снова причитала².

В Моршанском уезде Тамбовской губернии (1848) невеста-сирота отправлялась на кладбище накануне свадьбы с подругами — перед утренней зарей. На могилах родителей она «повергалась в слезах на землю», просила благословения. Возвращалась в дом «с сильным рыданием, в коем участвуют и подруги»³. В восточно-сибирском описании этого же обычая подчеркивается, что невеста за день до свадьбы идет на могилы *выть* (причитать), если даже отец или мать умерли очень давно⁴. Таким образом, вера в особую силу родительского благословения сохранялась и относительно умерших родителей.

Поминание каждого умершего начиналось со дня похорон. На поминках перед каждым блюдом молились и желали покойному Царствия Небесного. Местами было принято, чтобы каждый участник поминального обеда в течение шести недель полагал ежедневно один или два земных поклона за покойного и поминал его⁵. Совместно поминали умершего в шестой, девятый, двадцатый и сороковой дни, а затем постоянно — в день святого, имя которого он носил (именины), и в день смерти⁶. В этих сроках могли быть местные варианты. В сообщении из Тульской губернии сроки индивидуального поминания были определены несколько ина-

¹ Скудель — глина; скудельник — горшечник; село — земля.

² АГО, р. 6, оп. 1, д. 22, л. 16.

³ Там же, р. 40, оп. 1, д. 32, л. 10.

⁴ Громыко М. М. Трудовые традиции русских крестьян Сибири (XVIII — первая половина XIX в.), Новосибирск, 1975, с. 324; АГО, р. 57, оп. 1, д. 2, л. 10.

⁵ Скорняков В. Приангарский край в этнографическом отношении // Сибирский наблюдатель. Томск, 1902, кн. 2, с. 4.

⁶ Там же.

че: 3 недели, 6 недель, 6 месяцев, год¹. В другом описании Тульской губернии отмечено, что женщины ходят *голосить* над свежей могилой мужа или родственника каждое воскресенье и праздник в течение сорока дней².

В ответах на программу Географического общества из Бобровского уезда Воронежской губернии утверждали, что «сродники всегда ходят на могилу хотя бы и давно умершего и оплакивают его». Дома здесь служили панихиды до каждого поминального обеда и после него³.

Большое значение придавали раздаче милостыни в помин души усопшего, чтобы он благополучно миновал мытарства, да и позднее продолжали подавать, так как «по народным представлениям, до Страшного Суда участь умерших могла измениться»⁴. Начиналась подача милостыни с самого движения в церковь на отпевание. Так, в Шуйском уезде Владимирской губернии перед выносом покойника в церковь приготавливали пшеничный пирог — *встречник* и кусок холста. Пирог и холст отдавали первому встретившемуся по пути в церковь человеку, «чтобы душу покойника встретили на том свете также хорошо и ласково, как они (родственники — М. Г.) встретили первого человека — *встречника*»⁵. Широкое бытование обычая подачи милостыни при первой встрече отмечено И. А. Кремлевой в Ярославской, Владимирской, Костромской, Нижегородской, Новгородской, Пензенской, Оренбургской губерниях⁶.

В день похорон или на поминках старались одарить вещами умершего его родственников, а также тех, кто обмыл покойного. Всех, кто участвовал в молитвах, чтении псалтири, отпевании награждали деньгами; тех, кто нес гроб, и копальщиков — полотенцами⁷.

Нищим при похоронах повсеместно раздавали что-либо из вещей умершего; милостыня подавалась также холстом⁸. Зажиточные крестьяне в поминовение усопшего разносили по сорока домам сорок милостынь⁹.

Все знали, что взявший милостыню, должен молиться за покойного. Считали, что особенно угодна Богу тайная милостыня: в течение трех, а то и сорока дней ночью, потихоньку, стараясь остаться незамеченными, клали на внешней части подоконника или у дверей бедных домов хлеб, яйца, иногда деньги, ситец, платки, восковые свечи и др. Получившие милостыню в этом случае молились за безымянного («Бог-то знает, кто

¹ АИЭ, ф. ОЛЕАЭ, оп. 1, д. 45, л. 3.

² РГИА, ф. 91, оп. 1, д. 285, л. 186.

³ АГО, р. 9, оп. 1, д. 63, л. 52 об.

⁴ Кремлева И. А. Похоронно-поминальные обычаи и обряды // Русские. М., 1997, с. 523.

⁵ АГО, р. 6, оп. 1, д. 20, л. 7 об.

⁶ Кремлева И. А. Указ. соч., с. 524.

⁷ Там же.

⁸ АГО, р. 66, оп. 1, д. 1, л. 3 об.

⁹ Успенский Т. Очерки юго-западной половины Шадринского уезда // Пермский сборник, кн. 1, 1859, с. 35.

это»). Тайную милостыню о спасении души умершего остояли также у колодца и на крыльце церкви¹.

Приведенные нами факты далеко не исчерпывают всего богатства русских поминальных традиций. Но даже упоминаемые здесь описания говорят о многом. Они исходят из девятнадцати губерний, представляющих центр, север, юг, запад и восток России², и несомненно свидетельствуют о массовости веры в загробную жизнь умерших. Разумеется, вера в бессмертие души проявлялась не только в разных формах поминовения усопших и обращения к ним. Упованием на Царствие Небесное и стремлением спасти свою бессмертную душу пронизана вся религиозная жизнь православного человека. Но в многообразии и массовости поминаний наиболее отчетливо проявляются представления о связи живых и мертвых, о том, что «у Бога все живы».

В словаре В. И. Даля приводится характерное обращение нищих того времени (60-е годы XIX века): «Подайте, Христа ради, поминаючи родителей во Царствии Небесном!» В этом случае подающий должен был откликнуться не только на просьбу нищего, как таковую (согласно Евангелию, «просящему у тебя дай», — Мф. 5, 42), но и не отказать в милостыне о упокоении души умерших. Это хорошо сознавали и просящие и подающие. Интересна в этом отношении и русская пословица, звучащая как заповедь: «Живы родители, так почитай, а умерли, так поминай!»³. Здесь поминание возводится на уровень основных христианских заповедей.

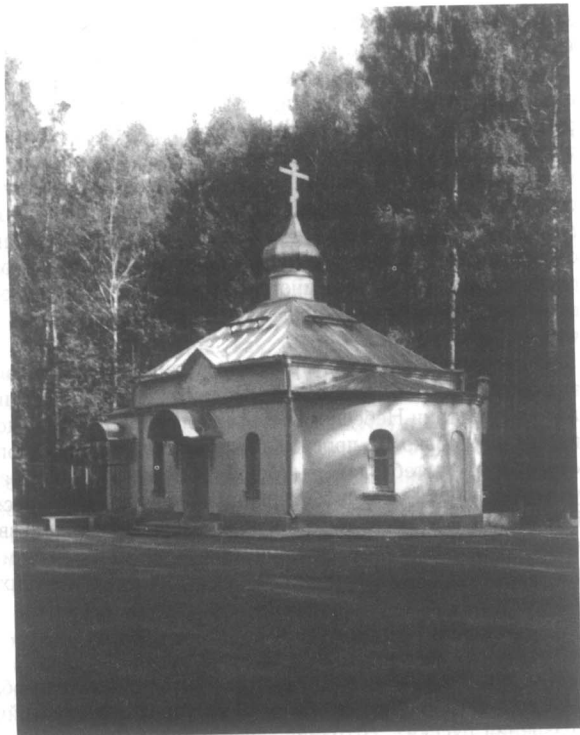
Традиции поминовения в наши дни

Сознание необходимости поминаний умерших для облегчения их участи и для того, чтобы они были нами довольны, — устойчивая черта мировоззрения русских, сохранившаяся в значительной степени и после десятилетий гонений на православную веру. Достаточно вам сегодня прийти в любой православный храм в воскресенье перед началом литургии, чтобы убедиться, как много подается записок с надписью «О упокоении» с перечнем имен поминаемых лиц. Это — записки, на основании которых священник в алтаре вынимает частицы из просфор на проскомидии (за каждого поминаемого по имени особую частицу) и влагает их затем в святой потир со словами: «Отмый, Господи, грехи поминавшихся зде Кровию Твою Честною молитвами святых Твоих». «Сам этот процесс погружения частиц в Кровь Христову символически означает соединение поминаемых лиц со Христом, то есть означает для них как бы заочное причащение Святых Таин Христовых, со всеми приистекающими от этого благами». Вынуть за

¹ *Кремлева И. А.* Указ. соч., с. 523–524.

² Выше изложены сообщения из Владимирской, Вологодской, Воронежской, Иркутской, Калужской, Костромской, Курской, Московской, Нижегородской, Новгородской, Оренбургской, Орловской, Пензенской, Псковской, Смоленской, Тамбовской, Тобольской, Тульской, Ярославской губерний.

³ *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка, т. III, М., 1954, с. 272.



*Кладбищенская
церковь во имя
прп. Даниила
Переяславского.*

*Построена
в середине
90-х годов XX в.
Московская
область,
г. Дубна*

литургией частицу о живом или умершем в Православной Церкви всегда считалось самым спасительным и плодотворным действием¹. В иных церквях записок бывает даже в обычное Воскресение так много, что священник не может прочитать их все сам и благословляет читать поминания дьякона и псаломщиков.

Не все подающие записки понимают их евхаристический смысл, так как среди пришедших ради поминания есть мало воцерковленные люди и даже просто неверующие. Но и таких привела сюда глубинная традиция православного народа: они выполняют чью-то просьбу — живого или мертвого — или сами считают, что об умершем верующем обязаны подать поминание, либо подают его «на всякий случай» — «а вдруг там все-таки что-то есть».

¹ Священник Михаил. Воспоминания: первые сорок лет моей жизни. О поминании усопших. М., 1996, с. 163–164.

Многие заказывают еще и панихиды — специальные службы об упокоении усопших, выполняемые около поминального стола — кануна — после литургии. Панихиды служат по всем церквям ежедневно — и в будни, и в праздники. При этом на кануне лежит пища, принесенная за упокой души конкретных людей. Она может быть специально приготовленной, поминальной — кутья, блины, но может быть и просто купленной или выделенной из собственного хозяйства: хлеб, печенье, мука, конфеты, яблоки, варенье и др. В народной православной поминальной традиции особый смысл придается хлебу (и в виде муки, и печеному; это перенесено теперь в какой-то мере и на покупное печенье): считается, что лучше всего принести на канун в поминовение усопшего хлеб. Несомненно, эта традиция связана с евхаристическим значением хлеба. В каждое приношение на кануне вставляется свеча, которая зажигается к началу панихиды.

Верующие, присутствующие на панихиде (это не только те, кто заказал панихиды, но и часть молящихся, оставшихся после окончания литургии), охотно подпевают *клиросным* (певчим), ибо хорошо знают некоторые из молитвенных песнопений об умерших: кондак «Со святыми упокой, Христе, душу раба Твоего...»; икос «Сам Един еси Безсмертный, сотворивый и создавший человека...»; тропарь «Со духи праведных скончавшихся душу раба Твоего, Спасе, упокой...»; припев «Благословен еси, Господи, научи мя оправданием Твоим». После окончания литургии что-то из пищи, стоявшей на кануне, забирают домой или раздают тут же, угощая присутствующих с просьбой помянуть такого-то. Так чаще всего поступают с кутьей и блинами, приготовленными в связи с поминками, девятым, сороковым днем или годовщиной смерти (на канун приносят для освящения, а потом подают дома к поминальному застолью). Остальное все остается в церкви и раздается самим священником или церковнослужителями, стоящими при кануне по благословию настоятеля. Раздают своим служителям, добровольным бескорыстным помощникам церкви, бедным прихожанам. Если при храме есть трапезная, поминальную пищу уносят туда. В обязанность стоящей при кануне *церковницы* входит также следить за свечками — ведь редкий посетитель храма не поставит свечку о упокоении.

В дни же *родительские*, особо благоприятные для поминовения усопших, храмы сейчас, как и некогда, переполнены. Для подачи записок стоят очереди, хотя во всех церквях выделяются на такой день дополнительные лица, принимающие поминания. Записки носят в эти дни от *ящичка* (деревянная стойка, где продают свечи, иконы, литературу) в алтарь тазами, и для чтения их священники благословляют не только церковнослужителей, но и нескольких прихожан из хорошо известных в храме, пользующихся доверием.

Возвращается постепенно в наши дни к православным русским людям обычай приглашать священников служить панихиды на могилах близких людей — в советское время это было запрещено, как религиозная пропа-

ганда вне храма. Заказывают панихиды больше всего на близких к церквям кладбищах, но иногда привозят священника и издалека. Заказывают и в общие родительские и праздничные дни, и в дни, значимые для данного усопшего¹.

Тема Страшного Суда и мытарств

Вера в загробную жизнь была связана в мировоззрении русских с темой Страшного Суда, интерес к которой зафиксирован в исследованиях разных сторон духовной культуры. Ф. И. Буслаев, выделяя те народные духовные стихи, которые не противоречат церковным преданиям, отмечает среди них тему о Страшном Суде. «Для изучения **обширного цикла песен** о последнем предмете (то есть о Страшном Суде — М. Г.; подчеркнуто нами) особенно полезно обратиться к житию Василия Нового, в которое внесены повествования о мытарствах и о страшном суде, оказавшие сильное влияние не только на книжную литературу древней Руси, но и на фантазию народную»². Хождения по мытарствам блаженной Феодоры, изложенные в житии преподобного Василия Нового³ не только вошли в популярные духовные стихи, но были известны почти каждому и в наши дни постоянно упоминаются в кругу верующих. Есть и современные рассказы о мытарствах⁴.

Профессор А. К. Бороздин, писавший о духовных стихах в начале XX века, утверждал, что наиболее распространенным является «стих новозаветного содержания, излагающий притчу о богатом и бедном Лазаре. Распространенность этого стиха была поводом возникновения известного выражения “петь Лазаря”»⁵. А ведь именно этот стих наиболее направленно рассматривает соотношение поведения в земной жизни с загробной участью, пребывание в раю и в аду.

«Исключительную значимость» темы Страшного Суда для русского религиозного сознания подчеркнул современный исследователь М. В. Мальцев в связи с образом Михаила Архангела в духовных стихах. Почти в каждом сборнике духовных стихов встречаются варианты текстов, рисующих Архистратига, как «строгого и неподкупного судию усопших, перевозящего праведные души в рай и наказующего грешников». В то же время «св. Михаил выступает как последняя надежда грешников на избавление

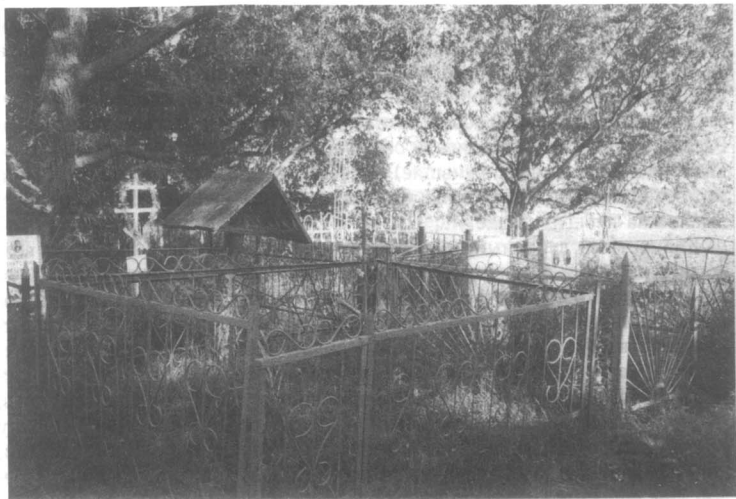
¹ Данные о современном состоянии поминаний усопших почерпнуты из постоянных наблюдений автора в 1980–1999 годах в Москве и Московской области и отдельных посещениях церквей в Санкт-Петербурге, Краснодаре, Нижегородской, Рязанской, Псковской, Владимирской, Калужской и Тюменской областях, в Карелии и в Алма-Ате.

² Буслаев Ф. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. СПб., 1861, т. I, с. 434.

³ Жития святых святителя Дмитрия Ростовского, март, М., 1906; репринтное переиздание, Введенская Оптина Пустынь, 1993 г., с. 530–549.

⁴ Православные чудеса в XX веке. Свидетельства очевидцев. М., 1993, с. 9–15.

⁵ Бороздин А. Духовные стихи // История русской литературы. Т. I, Народная словесность. М., 1908, с. 292.



Современное кладбище в селе Ижеславь Рязанской области.

Фото Т. Ворониной

от страшной кары», правда, согласно народному взгляду, на это можно рассчитывать только в том случае, если «не дюжа грешен грешник тот»¹.

Т. А. Воронина, специально исследовавшая тематику лубка XIX века, отметила широкое бытование у русских тиражированных картин «О пшенице и плевелах» (на тему евангельской притчи о конце света — Мф. 13, 24–30), «О богаче и бедняке Лазаре», «Аника-воин и смерть», «Крестьянин и смерть», «Ступени человеческого века» и др., связанных с размышлениями о смерти². Примечательно, что художник В. М. Васнецов, изобразив в 1876 г. торговлю лубочными картинками, в центре поместил фигуру крестьянина, рассматривающего литографию о Страшном Суде. Такие картинки помещали в Святой (Красный) угол рядом с иконами. Содержание их объясняли детям (изображение Страшного Суда включало надписи с перечнем основных грехов). Считалось полезным видеть постоянно перед собою такое напоминание.

Имевшая хождение в XIX веке поговорка — «кто чаще смерть поминает, тот меньше согрешает»³ — показывает, что популярность темы о Страш-

¹ Мальцев М. В. Образ Михаила Архангела в русском духовном стихе // Духовный собеседник, Самара, 1995, № 3, с. 67–71; *его же*. Почитание св. Архангела Михаила в русской православной традиции (опыт историко-этнографического исследования). АКД, М., 1994, с. 21. См. также: Коробова А. В. Эпические духовные стихи о Страшном Суде. Автореферат. М., 1997.

² Воронина Т. А. Русский лубок 20–60-х годов XIX века: производство, бытование, тематика. М., 1993. Серия «Российский этнограф», 5, с. 118.

³ Даль В. И., Указ. соч., т. III, с. 272.

ном Суде связана с вполне осознанным стремлением напомнить себе и другим о близком конце как отдельного человека, так и о конце мира всего, напомнить для исправления, улучшения души человеческой.

Представления о загробной жизни обогащались непосредственным духовным опытом, который обретали отдельные, особенно благочестивые люди. Рассказывали о том, что видели *обмирающие* (то есть умершие только по виду, на время, и снова ожившие) «в своих небесных похождениях»¹. И на этот счет бытовала поговорка, зафиксированная у Даля: «Кто обмирает, заживо на небесах бывает»².

Конкретный духовный опыт подвижников благочестия укреплял воззрения народа о связи земного поведения человека и загробной участи его души. Таков, например, рассказ известного старца Захарии (последним покинувшего Троице-Сергиеву лавру, когда ее закрывали безбожные власти) о посмертной судьбе его родителей. Родители схиархимандрита Захарии были крестьянами Калужской губернии, бывшими крепостными Нарышкиных. Оба были усердны в вере, часто посещали церковь, но отец сильно пил. Мать же была известна своей милостью и сыну привила любовь помогать всем бедным и страждущим. «Впоследствии, когда Захарушка стал старцем, он рассказывал, как, разговаривая с бесом, он спросил его: «Есть ли у вас в аду христиане?» — «Как же, — отвечает бес, — и твой отец был, да ты отнял его своими милостынями, творимыми за его душу, и молитвами». — «А мать?» — «Мать не была, она всю дорогу кусками хлеба забросала, мы не видели, где они прошла, хотя мы зорко смотрели»³.

Сообщения о кратком пребывании в потустороннем мире могли исходить не только от подвижников благочестия, сподобившихся созерцать при жизни небесное, но в некоторых случаях и от великих грешников, возвращенных к земной жизни (по чьим-то молитвам) для снискания спасения. Так, в наши дни большой интерес у верующих (и даже у части «неверующих») разных районов России вызывает излагаемое в деталях барнаульское чудо — воскрешение Клавдии Устюжаниной в феврале 1964 года в городе Барнауле. Эта женщина, по ее собственному утверждению, была безбожницей и, будучи коммунисткой, «гнала святую церковь». Она умерла во время операции по поводу злокачественной опухоли кишечника; после краткого пребывания в неземной жизни душа ее возвратилась в ставшее здоровым тело. Клавдия решительно переменяла весь образ жизни, стала православной христианкой и в назидание другим охотно рассказывала обо всем, что видела и слышала в ином мире⁴.

¹ Селиванов А. И. Этнографические очерки Воронежской губернии // Воронежский юбилейный сборник в память трехсотлетия г. Воронежа. Т. 2, Воронеж, 1886, с. 71.

² Даль В. И. Там же, т. II, с. 602.

³ Старец Захария (1850–1936). Житие: подвиги и чудеса. М., 1998, с. 8.

⁴ Православные чудеса в XX веке. Свидетельства очевидцев. М., 1993, с. 16–30.

Рассказы о явлениях умерших

После смерти лиц, имевших уже при жизни репутацию святых, обычно возникали рассказы о явлении их во сне близко знавшим их людям, а иногда и совсем не знавшим их, но получающим от них указание. Рассказы о таких явлениях относились не только к широко известным по всей России и позднее прославленным святым, но и ко многим подвижникам, известным преимущественно в своей местности. Так, по смерти блаженной Мелании (11 июня 1836), дочери однодворцев из подгородней слободы Ельца, было зафиксировано вскоре несколько явлений ее во сне, которые стали предметом обсуждения верующих людей. «Старец Сергей сожалел, что в последнее время не сняли портрета с затворницы Мелании и разговорами своими внушал и другим то же сожаление. Она снова явилась ему во сне и приказала ему хорошенько заметить черты лица ее. Видел он ее с большим сияющим крестом в руке, и по рассказу его живописец изобразил ее подобие столь удачно, что все знавшие ее лично находят портрет очень похожим. Только не могла рука художника изобразить той неземной уже красоты и славы, которая осиявала ее в этом сновидении»¹.

В другом случае сообщались подробности посмертной жизни этой же блаженной: «Некто старец Задонского монастыря, ученик схимонаха Агапита, видел ее в тонком сне в великолепном доме, среди необыкновенного прекрасного сада, и когда ему дозволено было взойти в дом, то в первой и во второй комнатах он видел одни богатства и украшения; далее в великой светлости за убранным столом увидел затворницу Меланию, сидящую благолепно с некоторыми монахинями. «Матушка Мелания! Как зашла ты сюда и чей это дом?» — «Благодатию Господа моего Иисуса Христа, это мой дом. И эти монахини из Елецкого монастыря. Господь повелел мне посещать мой монастырь, и я бываю в келии каждой сестры; и жду того времени, когда они все соберутся сюда»².

В 1832 году болящая девица Наталья Жмаева рассказывала о неоднократном явлении ей во сне умершего блаженного старца иеросхимонаха Алексия, подвижника Московского Симонова монастыря³. Широко были известны рассказы о явлениях после смерти (1841) игумена Филарета, настоятеля и возобновителя Глинской пустыни. Он давал некоторые указания своему преемнику; а иеромонаху, собравшемуся покинуть обитель, сказал: «уйдешь, — сгорит душа твоя, не оставяяй моего жилища, и благо тебе будет». Некоторые старцы, «достойные

¹ Жизнеописание девицы Мелании, затворницы Елецкого Знаменского, на Каменной горе, Девичьего монастыря. 4-е изд. Елец, 1901. См. портрет на с. 227.

² Жизнеописание девицы Мелании...

³ Жизнеописания отечественных подвижников благочестия XVIII и XIX веков. Март. Издание Афонского Русского Пантелеймонова монастыря, 1907; репринтное издание, Введенская Оптина Пустынь, 1997, с. 310.

духом созерцаний, неоднократно видели о. Филарета поющим на клиросе с братией»¹.

Через два дня после кончины (3 января 1884 г.) известного своими духовными подвигами схимонаха Пантелеймона, по происхождению крестьянина, основателя Костычевской Смоленской общины, приехал в Костычи крестьянин села Вязовый Гай (Николаевского уезда Самарской губернии) Козьма Прокофьев Казаков и рассказал, что он спешил на похороны по чудесному откровению и приглашению самого старца. «В ночь, двое суток тому назад,— рассказывал К. П. Казаков,— мне дважды повторился почти один и тот же сон, в котором одна из сестер общины (Костычевской — М. Г.) и сам старец приглашали меня к себе, и я получил бумажный билетик на дорогу. Получив бумажку, я говорил старцу, что я неграмотен и не знаю, что в ней написано, но он сказал только: «приезжай, там увидишь, что нужно делать». Я так сильно был встревожен двукратным повторением сна, что проснулся в слезах, наскоро собрался и вот, слава Богу, приехал вовремя». Козьма знал схимонаха Пантелеймона, был ранее исцелен им от пьянства, и в другой раз — от перелома ребер. Казаков питал «такую преданность и такую любовь к подвижнику, что нисколько не усомнился в виденном им сне, но тотчас же, в полночь, поехал за 120 верст в Костычи и, увидав старца лежащим во гробе, горько зарыдал»².

Не сомневались и слушатели подобных рассказов, ибо, будучи верующими, они не допускали мысли, что верующий человек может соврать в святом деле («побойся Бога!»). Живые рассказы о явлениях умерших служили не только к укреплению представлений о загробной жизни, почерпнутых в церкви, но и к утверждению правильности поведения в земном существовании или, напротив, призывали к изменению образа жизни. Кроме того, ими укреплялось и осознание необходимости поминовений и возможной помощи усопших. Так, монахиня Покровского Михайловского монастыря (Рязанская губерния) видела во сне старицу этой обители Евдокию под сороковой день после ее смерти. Евдокия сказала, что она обрела милость у Господа. «Вся она была дивно прекрасна, и лицо ее сияло неземною радостью». Когда же монахиня попросила ее молить, блаженная сказала: «За то, что вы поступили после моей смерти по-матерински, то и я не оставлю вас. И прибавила: только и сама постарайся подвизаться. В церкви всегда стой со страхом, помни, что это дом Божий; да и ночью встань да помолись!»³

¹ Жизнеописания отечественных подвижников благочестия XVIII и XIX веков. Март. Издание Афонского Русского Пантелеймонова монастыря, 1907; репринтное издание, Введенская Оптина Пустынь, 1997, с. 401–402.

² Жизнеописания отечественных подвижников благочестия... Июль, 1910, с. 502–505.

³ Жизнеописания отечественных подвижников благочестия... Октябрь. 1909, с. 706.

2. Молебны вне храма и крестные ходы

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

Молебны в связи со стихийными бедствиями, началом и концом работ

При засухе в Бобровском уезде Воронежской губернии (села Масаловка, Михайловское, деревни Сабуровка, Ивановка, Никольская) крестный ход на поля проходил следующим образом. «В назначенный день все собираются в церковь и, отстоявши утреню и литургию, поднимают образа и хоругви и обходят кругом все поле. Впереди идут с иконами, за ними — священник, облаченный в фелонь и епитрахиль, несет крест; сопутствующий клир поет богородичны гласовые и разные духовные песни; за клиром следует народ разного пола и возраста. В пяти местах, вперед избранных, весь ход останавливается и служат молебны с водоосвящением». Первый молебен посвящали Спасителю; по окончании молебна все прикладывались ко кресту, и священник кропил каждого святой водой; оставшуюся воду выливали на пашню. Второй молебен посвящали Божией Матери; третий — святителю Николаю; четвертый — пророку Илье. Пятым служили молебен о бездождии².

В иных местах молебен о дожде во время засухи строился несколько по-другому: останавливались не в установленных заранее местах, а по мере израсходования святой воды. Такой вариант подробно описан в 1856 году по Зарайскому уезду Рязанской губернии. Начиналось все с разговоров между собой крестьян, обеспокоенных состоянием хлебов. Религиозная основа этого предварительного обсуждения очевидна из записей современника события: «Плохо; не дает Бог дождя», — говорит один. «Видно, Господа Бога прогневали, — замечает другой, — недавно я ходил в поле: больно худо, и не смотрел бы. Овес от земли и на четверть не поднялся, а уж кистится, по буграм же и совсем пожелтел, сгорел». —

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

² АГО, р. 9, оп. 1, д. 63, л. 52 об. — 53. Описание предреформенного времени.

«Пора бы образа поднять,— говорит третий,— вон, третьего дня мухинские подымали». — «И в Рудневе подымали вчера», — замечает пятый, и пример соседей решает вопрос окончательно»¹.

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

Первая остановка все-таки в этом варианте делалась в определенном месте — на выгоне, возле часовни. Там служили молебен о дожде с водосвятием и коленопреклонением. После молебна крестный ход шел либо вокруг «всей дачи, по генеральным рубежам» (то есть обходили всю относившуюся к данной общине землю), либо шли только вокруг полей, находящихся в данное время под хлебами. Священник кропил поля святой водой, что сопровождалось пением молитв. Пройдя значительное расстояние, крестный ход останавливался, так как заканчивалась святая вода. Наполняли заново водосвятную чашу из ближнего водоема и снова служили молебен с водосвятием, после чего ход двигался далее. Когда обходили всю дачу, то служили три — пять молебен, а иногда и больше².

Если вблизи дачи какой-либо деревни находился перекресток или распутье дорог, то там ставили постоянные часовенки (в данном случае — столбик с образом под кровелькой), около которых останавливались крестные ходы, когда обходили поля. Образа нести во время крестного хода могли все желающие; таковых было много, поэтому часто менялись; но те, кто нес икону по обету, — не отдавали ее никому. Священнику эту службу оплачивали всем миром, делая раскладку по дворам общины³.

Подобные крестные ходы с молебнами совершались и в связи с другими причинами неурожая. Они могли включать освящение колодцев, обход самого селения и выход в поле, совершение водосвятий на распутьях. Иногда после молебна в поле делался обед⁴.

Молебен на полях о прекращении засухи, которому предшествует панихида на кладбище, описал в своих воспоминаниях митрополит Вениамин (Федченков). Он происходил из крепостных крестьян и, будучи сту-

¹ Селиванов В. В. Год русского земледельца. Зарайский уезд Рязанской губернии // Письма из деревни. Очерки о крестьянстве в России второй половины XIX в. М., 1987, с. 44.

² Там же.

³ Селиванов В. В. Указ. соч., с. 44.

⁴ АГО, р. 9, оп. 1, д. 4, л. 18, Бирючинский у. Воронежской губ.; там же, р. 15, оп. 1, д. 57, л. 11, Мещевский у. Калужской губ. 1848 г.



*Крестный ход о ниспослании дождя. Поволжье. 1921.
Из фондов РГАКФД*

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

И было оно... В тот ли день или на другой пошел дождь... И не помню я из своей жизни случая, чтобы такие молебны вообще оставались без исполнения»¹.

¹ Митрополит Вениамин (Федченков). На рубеже двух эпох. М., 1994, с. 43.

В иных сообщениях с мест по программам научных обществ были выделены «крестные ходы в поле для молебствия» по поводу засухи, *на зелена* (то есть для освящения молодых всходов зерновых) и во время засева. В последнем случае священник после молебна с водосвятием сам бросал на пашню первую горсть посевного зерна, взяв ее из *севалки*, где было смешано сборное зерно — от каждого двора. Затем он шел краем поля поперек всех полос в сопровождении дьячка с водосвятной чашей и кропил. И сразу же за ним двигался крестьянин, выбранный на сходке для почина сева¹.

Информаторы из Мосальского и Жиздринского уездов Калужской губернии отмечали в качестве поводов для молебнов в поле — запашку, за-сев и жатву. При этом писали, что служат «перед иконами», то есть молебну предшествовал здесь тоже крестный ход². Молебен в поле, связанный с севом, мог быть перед посевом хлебов, во время него и по завершении. Например, в сельце Почаево и относящихся к нему деревнях (Тарусский уезд той же Калужской губернии) после весеннего посева хлебов служили *общественные* молебны, то есть заказанные общиной. В этот день не работали³.

Молебны от стихийных бедствий местами совершались не только тогда, когда уже беда посетила данную местность, но служили их ежегодно в определенные, установленные по традиции дни, независимо от состояния погоды. Так, в деревне Мешкова (Орловского уезда одноименной губернии) бывали ежегодные молебны в поле в последнее воскресенье перед Вознесением — от засухи; на Казанскую (8 июля) — от градобития⁴.

По поводу молебнов, о которых просили крестьяне как в благополучное, так и в неблагоприятное время, Т. Успенский пояснял в 1859 году: «Крестные ходы на поля совершаются по древнему обычаю, преимущественно же во время засух, нечаянной и несвоевременной стужи и т. п.; молебствия совершаются умиловительные. Но не отлагаются ходы и тогда, когда все благоприятствует прозябению хлебных растений и обещает обильные плоды; но тогда молебствия бывают благодарственные»⁵.

Если крестные ходы и молебны, связанные с началом или концом определенных стадий земледельческих работ, назначались преимущественно по обстоятельствам, то молебен по случаю первого выгона скота повсеместно было принято приурочивать ко дню св. Георгия (Юрьев, или Егорьев день) — 23 апреля (6 мая н. с.)⁶. Так в Брянском уезде Орловской губернии в этот день, по утверждению корреспондента Тенишевского Бюро,

¹ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 536, л. 8–9. Село Березово, Лихвинского у. Калужской губ. 1899 г.

² АГО, р. 15, оп. 1, д. 67, л. 30. 1847 г.

³ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 556, л. 8.

⁴ Там же, д. 1103, л. 11. 1899 г.

⁵ Успенский Т. Указ. соч., с. 14–15. 1898 г.

⁶ Кузнецов С. В. Указ. соч., с. 142–143.



Крестный ход по полям с молебнем о дожде.

*Деревня Белокаменка Новошахтинского района Ростовской области. 1943.
Фото Евзерихина. Из фондов РГАКФД*

все крестьяне выгоняли **весь** скот в поле и служили молебен¹. В Зарайском уезде Рязанской губернии, по свидетельству очевидца, первый выгон приходил так: «23 апреля, в день св.Георгия, когда лист на березе должен быть в полушку, в первый раз выгоняется скот в поле. Во многих местах принято за правило в этот день призывать священника, чтобы отслужить молебен с водосвятием. С восхождением солнца сгоняется все стадо к часовне на выгон. Всякая хозяйка сгоняет свою корову вербой, которую нарочно для этого сберегает у образов с заутрени Вербного воскресения. У часовни служит молебен, и когда воду освятят, то прогоняют все стадо мимо священника, и батюшка, стоя у околицы, окропляет проходящий мимо него скот святою водою»².

Ходы со святынями и к святыням

Особое место в годичной системе крестных ходов и молебнов занимали службы, посвященные конкретным святым, а также связанные со святыми источниками или колодцами и часовнями. Ходы к местным

¹ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 976, л. 19. 1898 г.

² Селиванов Б. Б. Указ. соч., с. 42.

святыням могли быть обращены к определенному святому, но могли и не иметь такой связи. Рассмотрим некоторые варианты таких ходов с молебнами.

В приходе села Короцка (Валдайский уезд, Новгородская губерния) «в день мученицы Пятницы бывает крестный ход из церкви в часовню, отстоящую в 14 верстах и устроенную при болоте на Ключе. Часовня устроена в древнее время по следующему случаю, как гласит предание. Здесь явилась икона Великомученицы Параскевы; икона трижды была переносима из часовни в церковь, но обратно туда возвращалась, пока не сняли с нее копии и поставили в часовню. В этот день богомольцы, особенно женщины, по обетам или по вере в целительность вод, непременною обязанностью считают купаться в ключах, бьющих близ часовни»¹. Такой вариант был широко распространенным выражением народного благочестия: крестный ход к часовне, посвященной определенному святому и имеющей икону этого святого. Чаще всего сохранялось и местное предание о явлении иконы или о строительстве часовни. Такой ход приурочивали, естественно, ко дню этого святого.

В этом же приходе в день свт. Тихона совершался крестный ход из церкви на могилу его родителей (свт. Тихон Задонский родился в селе Короцко²) для служения литии. Установлен он был с 13 августа 1861 года³, то есть со дня прославления святителя.

В селе Куженкине этого же (Валдайского) уезда происходил ежегодно «в пяток пред Ивановым днем, иначе в Ивановскую пятницу» крестный ход на святой родник, «замечательный по своей чистой и приятной воде». О времени и причинах учреждения этого хода в селе уже в 60-х годах прошлого века не сохранилось никакого предания⁴. Пятница перед днем Иоанна Крестителя входила в число особо почитаемых в народе двенадцати пятниц в году⁵. Можно предположить, что некогда по молитвам, обращенным к Иоанну Крестителю, произошло какое-то событие, связанное с этим родником.

В других случаях коллективная память о подобных событиях сохраняла и в конце XIX века (а иногда хранит и доныне) даже подробности жизни

¹ Богословский Н. Материалы для истории, статистики и этнографии Новгородской губернии, собранные из описаний приходов и волостей // Новгородский сборник, вып. II, Новгород, 1865, с. 83.

² Схиархимандрит Иоанн (Маслов). Святитель Тихон Задонский и его учение о спасении. М., 1993, с. 21.

³ Богословский. Указ. соч., с. 83.

⁴ Богословский. Указ. соч., с. 102.

⁵ В XIX в. широкое хождение имели списки разных редакций апокрифического текста «Сказание о 12-ти пятницах», в котором перечислялись пятницы, требующие особого к себе внимания, с указанием, от каких бед спасает почитание каждого из выделенных дней. См.: Громыко М. М. Традиционные нормы... с. 127–128. В основе особого отношения к пятницам и желания усилить строгость поста, запреты на работу и другие ограничения в этот день несомненно лежал факт распятия Спасителя в пятницу. Заметное выделение почитания св. Параскевы-Пятницы во многих районах также связано с тем, что она носила имя, обозначавшее день распятия Христа, и считалась поэтому особенно святой.

святого, относящиеся к данной святыне. В селе Погорелове (на реке Уятме) Пошехонского уезда Ярославской губернии было известно, что колодец, вода которого считалась святой и, соответственно, целительной, вырыт собственноручно преподобным Корнилием. К колодцу ежегодно совершался крестный ход¹. В том же уезде в селе Покровском (на реке Кештоме) был колодец, выкопанный собственноручно преподобным Леонидом, сподвижником преподобномученика игумена Адриана, Пошехонского чудотворца. Каменная часовня, к которой ежегодно совершался крестный ход, была выстроена, по преданию, на том месте, где подвизался прп. Леонид. В часовне даже сохранялся камень, служивший изголовьем для святого².

Немало было таких крестных ходов, посвященных конкретной святыне, которые собирали тысячи богомольцев из разных мест. Обычно это было в тех случаях, когда святыня имела давнюю широкую известность, а самый ход насчитывал сотни лет от своего основания. Таков был, например, в XIX веке ход из Вятки в село Великорецкое с чудотворной иконою свт. Николая Чудотворца. «Кто не знает того, как у нас на Руси совершаются крестные ходы? — пишет А. Успенский, автор исследования о почитании свт. Николая Мирликийского в России, описавший, в частности, и этот ход. — В это время, посвященное особенному чествованию святыни, каждый из местных и приходящих богомольцев считает своим долгом не только поклониться святыне, но и воздать хвалу ей и испросить себе чрез нее милости у Господа и Его угодников в особом молебном пении. Итак, дня за два с этой целью начинают прибывать громадные массы и окрестных и самых отдаленных обитателей Вятской земли к крестному ходу. 21 мая³ после литургии вся накопившаяся многотысячная масса богомольцев-пришельцев с горожанами, с пресвященным, градским клиром и образами всех церквей во главе, с церковным пением и звуками военной музыки («Коль славен наш Господь») направляется по отлогому спуску от собора к набережной реки Вятки. Здесь совершается молебен Угоднику пред его чудотворной иконой: город как бы прощается на время с своей святыней-сокровищем, и затем образ на особой красивой лодке, под голубым балдахином, переправляется на ту сторону реки, чтобы проследовать чрез лежащие на дороге села: Макарьевское, Бобинское, Загорское, Монастырское и Гороховское, дальше в село Великорецкое»⁴.

В течение долгого времени этот крестный ход, как и некоторые другие вятские ходы, совершался водным путем на стругах или плотках — по ре-

¹ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1758, л. 3 об.

² Там же.

³ Крестный ход начинался в Вятке 21 мая, чтобы 24 мая — в день обретения образа — быть в селе Великорецком, т. е. на месте обретения чудотворной иконы.

⁴ Вознесенский А., Гусев Ф. Житие и чудеса св. Николая Чудотворца, архиепископа Мирликийского и слава его в России. СПб., 1899, с. 316.

кам Вятке и Великой; с 1778 года, по специальному решению, начали совершать его сухопутно¹, за исключением переправ, разумеется. В конце XIX века переправа людей с иконою через Вятку сопровождалась церковным пением и звоном колоколов, берега были усыпаны богомольцами. Большинство из них продолжало участие в крестном ходе до реки Великой; в селе Великорецком служили два молебна: в древнем храме Преображения, где и оставался образ Святителя с 24 по 26 мая, и в более новом храме Николая Чудотворца, имевшем свою местную чтимую икону его, называемую «Житель».

24 мая после литургии крестный ход направлялся к обширной каменной часовне, расположенной в лесу, на поляне, непосредственно на месте обретения образа. Посредине часовни — колодец над источником, происшедшим, по преданию, из-под корней той сосны, на которой когда-то был найден образ. Затем богомольцы шли служить панихиды на расположенном недалеко от часовни кладбище, где была своя деревянная церковь XVII века².

Возвращался крестный ход с иконою св. Николая Угодника из села Великорецкого (уходили 26 мая) в Вятку иным путем — через село Медянское. В семи верстах от Вятки его торжественно встречали у часовни села Филейки, где образа оставались и на следующий день. 28 мая ход вступал в Вятку, где происходили литургия с архиерейским богослужением и молебен. После этого начиналось движение чудотворного образа с другими местночтимыми иконами — Куринской Архистратига Михаила и Тихвинской Божией Матери — по домам тех горожан, которые хотели отслужить у себя молебен³.

Этот многодневный и многоступенчатый крестный ход, представлявший собою, в сущности, систему крестных ходов с молебнами, входил сам как часть в большую систему ходов с особо чтимым образом Святителя Мирликийского по Вятской губернии. Первого июня все три названные выше иконы отправлялись в новый крестный ход, называвшийся Куринским — по селам и деревням трех ближайших к Вятке уездов, из которого возвращались в центр епархии лишь 16 июля, посетив 1 город и 47 сел. Потом образа принимали другие города и села края: Вятский Низовой крестный ход включал в конце XIX века 6 городов, 1 слободу и 87 сел; а Верховой (Сарапульский) — 3 города, 8 заводов и 102 села. Традиция крестных ходов с Великорецким чудотворным образом Николая Угодника по другим городам Вятского края имела глубокие исторические корни: под 1569 год отмечены чудеса от этой иконы в городе Котельниче, а в 1572 году — в Слободском и пр.⁴.

¹ Прт. Кибардин. «О Великорецкой чудотворной иконе св. Николая...» с. 22; Вознесенский А., Гусев Ф. Указ. соч., с. 688.

² Вознесенский А., Гусев Ф. Указ. соч., с. 316–318.

³ Там же, с. 319.

⁴ Там же, с. 319, 688; Прт. Кибардин. Указ. соч., с. 24.

Вятская система крестных ходов с конкретным образом не представляла собой исключения. Аналогичные явления народной духовной жизни происходили и в других регионах. Крестные ходы с Иверской иконой Божией Матери из Валдайского монастыря охватывали многочисленные города и села Новгородской и Тверской губерний — вся система этих ходов занимала почти половину года¹.

Если чтимый образ везли на большие расстояния в карете, то все равно движение его сопровождалось многими встречными ходами. Таковы были, например, поездки к Калуженской иконой Божией Матери по Калужской и Тульской губерниям. Один из непреходящих участников этих поездок в середине XIX века — причётник Пётр Павлович Шанский (будущий схимонах Пётр) подробно описал их в письмах к своей дочери. Приведем здесь рассказ его о посещении с чудотворной иконой города Алексина и окрестностей. «Мы туда (из Алексина в Мышинку — М. Г.) отправились в экипаже, при звоне во всех церквах. Страшно вымолвить, сколько народу выступило на улицы, полагая, что икона выбыла совсем. Над рекою (Окою — М. Г.), лицом к Мышинке, гора представляла торжественное зрелище: вся буквально она была усеяна народом в праздничных нарядах. Народ стоял до тех пор, пока мы не приехали в Мышинку. На другой день мы возвращались обратно в город. Икону опять приветствовали звоном во всех церквах. Народ вышел навстречу весь — от мала до велика. Из-за моста взяли икону и несли точно по воздуху. Все устремляли свой взор на лик Пречистой Богоматери. По принесении иконы нам нужно было бы служить молебны на набережной, но для их торжества пошли за город, в последнюю улицу. И невозможно без слез описать это торжественное шествие. И в первом доме, где мы служили, цветов послано не было, но к нашему удивлению благоухание было неизреченное. По отслужении молебна, городские разошлись по домам, не уходили только приходящие из деревень; для них, чрез каждые 5 домов, мы служили молебны на улице. Хотел предводитель дворян просить св. Синод о разрешении посетить 40 волостей, но ответа еще нет ничего. Болезнь (холера — М. Г.) в городе прекратилась с 1-го же дня»².

По поводу духовных впечатлений, полученных П. П. Шанским в этих поездках, в его жизнеописании дается следующая оценка, касающаяся не столько самого причётника, сколько состояния народной веры: «Сколько он видел непререкаемых свидетельств торжества нашей веры и упования! В течение сорока лет он был постоянным свидетелем народной любви, благоговения и поклонения великому Богу и Его Пречистой Матери; в течение сорока лет он был свидетелем и неизреченного милосердия Царицы Небесной к этому народу, так чуткому к веяниям божественной благодати»³.

¹ Жизнеописания отечественных подвижников... Август, 1909, с. 595.

² Там же. Июнь, 1908, с.18-19.

³ Там же. Июнь, 1908, с.16-17.

Выше отмечалось движение крестных ходов, встречавших путешествующую святыню. Бытовала и иная структура сложных ходов, формировавшихся из многих простых шествий: из нескольких населенных пунктов — центров приходов, разбросанных на обширной территории, двигались в определенный день самостоятельные крестные ходы к одной точке, где находилась святыня или несколько святынь. Таким центром одновременного движения многих крестных ходов как бы по радиальным маршрутам мог быть монастырь. Например, в Белогорский Свято-Николаевский монастырь (Осинский уезд Пермской губернии), расположенный на одном из отрогов Уральских гор, в день Всех Святых шли крестные ходы из соседних сел и заводов. Торжественный молебен служили у Царского Креста, сооруженного из огромных мачтовых деревьев и освященного в память спасения императора Николая II от покушения. Здесь же особо почиталась Иверская икона Божией Матери — копия афонской¹.

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

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

¹ Православные русские обители. Полное иллюстрированное описание всех православных русских монастырей в Российской империи и на Афоне. СПб., 1910. Репринтное воспроизводство, СПб., 1994, с. 162.

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

На следующий день был праздник Преполовения, снова служил епископ и вышел с крестным ходом *на Иордан* к Волхову, «предшествуемый хоругвями и крестами и всей древней святынею Новгорода». Несли чудотворную икону Знамения Божией Матери. Мимо моста, «усеянного народом», спустились к Волхову, «покрытому судами». От Иордани крестный ход двинулся к северу, вокруг кремлевской стены и остановился для литии у часовни свт. Николая Чудотворца, а следующая лития была на площади перед собором. «Народ с усердием бросался под икону Знамения»¹.

Большое значение придавали в народе крестным ходам во время тяжелых эпидемий. В 1842 году, например, когда свирепствовала холера, икону Божией Матери, называемую Иерусалимской, носили из храма в селении Бронницы Московской губернии по многим приходам. Эта древняя икона еще в XVIII веке прославилась тем, что после общественного молебна перед нею и крестного хода с нею вокруг села прекратилась чума. В 1842 году в селениях, в которые входил крестный ход с Иерусалимской иконой, «больные выздоравливали, и вновь заболевших не оказывалось»².

В летописи местных церквей были занесены не только факты чудесных исцелений от холеры целых сел и деревень, но также случаи понесения кары за неблагоговейное отношение ко всему происходившему. Так, в 1848 году в селе Новлянском при приближении крестного хода больные холерой ложились вдоль дороги (более слабых вывозили и выносили), прося, чтобы чудотворная Иерусалимская икона Богоматери была пронесена над ними. «В это время одна старая девица старообрядка по имени Прасковья Кашаева стала издеваться над больными и поносить их веру, называя их отверженными никонианами и т. п. Но крепкая вера страдальцев не посрамила их, а вероломное глумление было поразительно наказано. Больные к вечеру того же дня стали все здоровыми, а изуверка Прасковья к вечеру заболела и ночью умерла»³.

В другом приходе один из жителей, не откликнувшись на приглашение односельчан идти навстречу шествовавшему к ним образу, продолжал заниматься уборкой сена. «Но вдруг поднялся сильный ветер, который рвал из рук убиравших сухое сено и разносил его далеко по лугу; крестьянин в досаде выругался скверным словом и в ту же минуту онемел и не мог произнести более не только бранных, но и ласковых слов и пребывал нем ровно год до следующего обычного внесения в их приход сей Св. иконы. На этот раз он первый поспешил навстречу иконе Богоматери; как только она была внесена и поставлена в церковь, он стал снова говорить».

¹ Муравьев А. Н. Путешествие по святым местам русским. СПб., 1846. Репринтное воспроизведение, М., 1990, с. 376–384.

² Толгская Н. Имена в поминании. М., 1998, с. 31–33.

³ Там же, с. 33.

В 1866 году жители города Подольска, где нарастала смертность от холеры, просили крестный ход из Бронниц с Иерусалимской иконой. Образ должен был быть принесен к вечеру, но уже с утра никто не умирал, эпидемия с этого дня закончилась. Крестный ход сопровождался молебнами на разных улицах города. С тех пор в этот день (12 августа) ежегодно благодарные жители Подольска носили Иерусалимскую Бронницкую икону в свой город. Подобное же событие записано в летописи Воскресенской церкви Павловского Посада Богородского уезда: после крестного хода в июле 1873 года, когда холера заканчивалась в каждом селении после приноса чудотворного образа, Иерусалимскую икону стали носить ежегодно по Богородскому уезду¹.

Представляют интерес правила поведения во время крестного хода, составленные св. митрополитом Филаретом по поводу конкретного шествия из Голутвина монастыря в Коломну в память о прекращении холеры, но носящие общий характер.

«Духовенство должно напомнить благовременно себе и прочим, — говорилось в этих правилах, — что, дабы сие благое начинание принесло благий плод, для сего надобно, чтобы дело Божие совершаемо было с глубоким и непрерывным благоговейным вниманием. Когда вступишь в крестный ход, помышляй, что идешь под предводительством святых, иконы которых в нем шествуют, приближаясь к Самому Господу, поколику немощи нашей возможно. Святыня земная знаменует и призывает святыню небесную; присутствие креста Господня и святых икон и кропление освященною водою очищает воздух и землю от наших греховных нечистот, удаляет темные силы и приближает светлые. Пользуйся сею помощью для твоей веры и молитвы и не делай ее бесполезною для тебя твоим нерадением. Слыша церковное пение в крестном ходе, соедини с ним твою молитву; а если по отдалению не слышишь, призывай к себе Господа, Божию Матерь и святых Его известным тебе образом молитвы. Не входи в разговоры с сопутствующими; а начинающему разговор отвечай безмолвным поклоном или кратким только необходимым словом. Духовенство должно быть примером порядка и благоговения, а мирские не должны тесниться между духовенством и расстраивать порядок. Не беда, если отстанешь телом: не отставай от святыни духом»².

Особый вид составляли одноразовые, не повторявшиеся крестные ходы, назначаемые по какому-либо исключительно торжественному случаю духовной жизни. Несмотря на то, что организовывались они «сверху» — церковными властями и согласовывались со светскими, тем не менее по типу поведения народа и в силу самого повода для торжеств, являлись выражением массовой религиозности. Таким был, например, крестный ход

¹ Толгская Н. Указ. соч., с. 33–35.

² Жизнеописания отечественных подвижников... Август, с. 378–379.

из Москвы в Свято-Троицкую Сергиеву Лавру в сентябрьские дни 1892 года: по случаю пятисотлетия со дня преставления преподобного Сергия Радонежского. К этому ходу прихожане московских храмов тщательно готовились, заказывали хоругви с изображением Преподобного, явления ему Богородицы, образами святых — последователей его. Во время хода впереди несли не только более семидесяти хоругвей, но и множество икон, в том числе «известные всем москвичам чудотворные иконы: Владимирскую икону Божией Матери из кремлевского Успенского собора, образ святителя Алексия из Чудова монастыря, копию Иверской иконы Божией Матери из Иверской часовни, иконы преподобных Андроника и Саввы из Спасо-Андроникова монастыря и святителя Стефана Пермского из храма при Первой Московской гимназии»¹.

21 сентября 1892 года с раннего утра толпы народа начали стекаться в Кремль, и в 8 часов утра, после краткого молебна, крестный ход двинулся через Спасские ворота по Никольской улице, в сторону Крестовской заставы. Один из участников так охарактеризовал состав и молитвенное настроение шествия: «Величественно, медленно и плавно двигался крестный ход, сплошной массой, запруживая самые длинные и широкие улицы Москвы. Простая крестьянка в оборванном зипуне шла вместе с элегантной дамой, одетой по последней моде; безграмотный мужик шел рядом с ученым профессором — оба с непокрытыми головами, оба с одинаковым благоговением к великому празднику... Одна мысль, одна молитва одушевляла эту неисчислимую толпу, придавала ей жизнь, сливала всех отдельных лиц в одно громадное целое, имя которому Русская земля»².

Очевидцы свидетельствовали, что в пределах Москвы в этом крестном ходе участвовало более трехсот тысяч человек. От Крестовской заставы Владимирская икона Божией Матери и часть хоругвей возвратились в Кремль, а ход двинулся далее, по Троицкому шоссе, и шел до Лавры с 21 по 24 сентября, с ночлегом в Больших Мытищах и Братовщине. Ночами у костров пели духовные песни. У часовни «Крест», в десяти верстах от Сергиева Посада, произошла встреча москвичей и присоединявшихся к ним по пути богомольцев с крестным ходом из Владимира, Суздаля и Коврова. Из Сергиева Посада навстречу вышли толпы богомольцев. «Многие стояли на коленях и горячо молились, иные от полноты охватившего чувства не могли удержаться от слез». У стен монастыря московских и владимирских богомольцев встретил большой крестный ход Лавры. В Троицком соборе, у мощей Преподобного, была совершена вечерня, и всю ночь шел поток богомольцев прикладываться к мощам³.

¹ Преподобный Сергий Радонежский. К 600-летию со времени преставления. М., 1992, с. 223.

² Там же, с. 225.

³ Преподобный Сергий Радонежский..., с. 225.



*Крестный ход из Москвы в Троице-Сергиеву Лавру в память 500-летия кончины прп. Сергия. 1892. На подходе к Сергиеву Посаду.
Фото Овчаренко*

Молебны в домах

Как Вы могли заметить, читатель, в описаниях крестных ходов, посвященных отдельным святым или святыням, упоминались молебны, совершаемые не только под открытым небом или в часовнях, но и в частных домах. Молебны в домах составляли важное событие в духовной жизни русских. В отчете по Курской епархии за 1907 году епископ Курский и Обоянский Питирим в числе положительных показателей религиозной настроенности народа назвал приглашения в свой дом духовенства для молебнов¹.

Повсеместно у русских бытовал обычай приглашения причта с молебном в свои дома на Пасху. На протяжении XIX века мы почти не встречаем таких описаний народной религиозной жизни, где не было бы упоминания или подробного рассказа о домашних молебнах на Светлой (Святой)

¹ РГИА, ф. 796, оп. 442, д. 2217, л. 32.



*На источнике св. Иоанна Богослова.
1991. Рязанская область, Рыбновский район, село Пощупово*

седмиче. Такая информация поступала отовсюду. В 1847 году в характеристике обычаев Мосальского и Жиздринского уездов Калужской губернии, направленной в Императорское Русское Географическое Общество, говорится: «В Светлое Воскресенье крестьяне поднимают образа и сопровождают в каждое селение»¹. В 1852 году из Щигровского уезда Курской губернии писали о том, что на Святой священники в сопровождении толпы *оброчников*, давших обет носить иконы, ходят по всем домам всех деревень своего прихода и служат молебны². Как мы видим, молебнам в домах предшествовал крестный ход из храма в деревню, продолжавшийся затем в виде переходов из дома в дом с последующим перемещением в другое селение. В приведенном сообщении обращает на себя внимание подчеркнутая всеобщность этого явления — по **всем** домам **всех** деревень данного прихода.

¹ АГО, р. 15, оп. 1, д. 67, л. 31 об.

² Там же, д. 47, л. 3.

В Щигровском известии описаны и некоторые детали, сопровождавшие, по местному обычаю, молебен в доме. Заранее приготавливали кулич, ковригу хлеба, солонку с солью, три сырых белых яйца — все это должно было быть освящено в ходе молебна. После молебна, если в избе было тесно (а ведь оброчники шли толпою, как выше было сказано), стол выносили на двор, накрывали его льняной скатертью, ставили кулич и «величали Пасху». Затем начиналось угощение. Хлеб отдавали причту; кулич расходился тут же на угощение; освященные яйца подкладывали под наседку; овес сохраняли до первого засева, когда добавляют его в семена; соль давали больной скотине; скатерть выбрасывали на крышу, где она лежала до тех пор, пока ветер не сдует¹.

Более подробную картину пасхальных молебнов вне храма в Зарайском уезде Рязанской губернии в 50-х годах XIX века оставил В. В. Селиванов, непосредственно наблюдавший их неоднократно. Священник — по желанию прихожан — назначал день на Светлой седмице для хождения с образами. Вся деревня готовилась к встрече. К заутрене из деревни шли *богоносцы* — «мужики и бабы, парни и девки, по большей части по обещанию, данному за исцеление болезни или минование другого какого горя, для исполнения святого дела, ношения образов». Как только стоявшие у околицы ребятишки закричат — «Идут! идут!» — вся деревня приходила в движение: «и старый, и малый и бежит, и едва плетется, опираясь на палку, все торопятся во сретение святых посетителей. Далеко еще заслушав пение причта, сердца ожидающих наполняются восторженным благоговением, и когда блеснут лучами солнца венцы на святых иконах и животворящий крест в руке священника, начинают молиться: иные крестятся, призывая про себя Имя Господне, другие, повергаясь ниц, творят земные поклоны»².

Если в имении был господский дом, то крестный ход двигался прямо на барский двор, где заранее был приготовлен накрытый скатертью стол. Под столом помещали немного сена, а на столе — меру с овсом, в которую укладывали несколько сырых яиц, и втыкали рогульку с прилепленной к ней свечой. Могли быть поставлены и другие зерновые — в четвериках, гранцах, полумерках: пшеница, горох, просо, ячмень, гречиха. Освященные зерна высыпали потом в закрома — в приготовленные семена. Богоносцы становились рядом со столом, перед образами зажигали свечи, священник начинал молебен.

После молебна на барском дворе *образа шли* (т. е. крестный ход двигался) по деревне. Молебен служили в каждой избе; после молебна иконы устанавливали в переднем углу, «а священник, дьячки и богоносцы непременно должны» были присесть к накрытому заранее столу и отведать, хоть немного, «хозяйской хлеба-соли». Поблагодарив хозяев, *поднимали образа* и с пением «Христос воскрес» выходили на улицу. Всякий приход

¹ АГО, р. 15, оп. 1, д. 47, л. 3–3 об.

² Селиванов В. В. Указ. соч., с. 29.

имел свой обычай — сколько давать клиру копеек за молебен в доме и сколько пирогов и кругов хлеба. «Бабы жертвуют на образа холст по своим недостаткам».

После обхода всех дворов крестный ход двигался к часовне, где служили заключительный молебен. При этом во время чтения Евангелия староста преклонял голову под епитрахиль, а по завершении молебна священник благословлял одного из двух крестьян, назначенных на сходке для почина пахоты, и давал им по кругу хлеба. Крестный ход уходил с пением канонов, провожаемый до околицы жителями селения. Если деревня была сильно отдалена от села, где стояла церковь, то образа могли остаться здесь на ночь — в доме помещика, или в избе, предназначенной для общинных сходов, или в другом помещении. Некоторые благочестивые жители оставались при иконах на всю ночь: молились, меняли догоревшие свечи¹.

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

На утро в училище совершался молебен, после которого причт и обрашники с образами снова ходили по домам. К позднему обеду все молебны обычно заканчивались и крестный ход уходил из селения. Только тогда начиналось праздничное веселье: до этого петь песни считалось грехом — «боги (иконы — М. Г.) ночуют в деревне»².

О Шадринском уезде Пермской губернии тоже сообщали, что «в неделю Пасхи и местные праздники крестьяне приглашают духовенство в свои дома для служения молебнов»³. В Томенском округе (материалы села Усть-Ницынского) на второй или третий день пасхальной седмицы в каждый дом приходила *Богородица* — так называли здесь обход домов причтом с крестом и двумя иконами — двенадцатых праздников и Пресвятой Богородицы; перед иконами ставили зерновой хлеб, предназначенный на семена, а на столе — печеный хлеб и яйца⁴.

¹ Селиванов В. В. Указ. соч., с. 29–30.

² РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1168, л. 10–18.

³ Успенский Т. Указ. соч., с. 14.

⁴ Зобнин Ф. Из года в год // Живая старина, 1894, вып. 1, с. 43–44.

В некоторых местах пасхальный обход домов с иконами соединяли с общим молебном в поле. Так, в Дмитровском уезде (Московская губерния), как отмечали в 1870 году, на Святой неделе крестьяне каждой деревни просили священника после совершения молебнов по домам отслужить молебен в поле, на озимом посеве. Туда сходились все жители деревни — «от мала до велика»¹.

На Вологодчине (Вельский уезд) хождение по домам на Светлой седмице называлось *ходить за Богоматерью. Богоносцы* (т. е. те, кто нес иконы и хоругви) шли с образами, покрытыми на время пути полотенцами, «в сопровождении народа». На ночь иконы оставляли в часовне, если она была в данной деревне, либо в частном доме. В крестном ходе участвовали и жители других деревень; они, как и причт (священник, псаломщик, а иногда и церковный сторож с просвирнёй), располагались на ночь в той деревне, где днем служили молебны².

Молебны по домам по просьбе крестьян служили также на храмовые (престольные) и обетные праздники (кануны). Иногда хождение с иконою начиналось дня за два до праздника, чтобы удовлетворить всех желающих³.

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

Вера укреплялась чудесными явлениями (преимущественно, исцелениями), которыми сопровождалась ходы со святынями. По вере укреплялась и сила самих ходов, увеличивались их масштабы. Нередко крестный ход, совершенный во время стихийного бедствия, и приведший к явному для всех желаемому результату, становился основанием для ежегодного шествия в этот день с чудотворной иконою по тому же маршруту. В городе Рославле 18 июля 1855 года вспыхнул пожар и быстро стал распространяться. Жители послали за чудотворным образом Николая Угодника, находившимся в селе Луги и известным во всем крае. До этого уже было два крупных события, когда приносили этот образ из Луги в Рославль и после усердного общего моления перед иконою на городской площади бедствие прекращалось — во время холеры 1831 и 1848 годов. Об общей молитве на площади Рославля в 1855 году сказано: «никогда не молились они с таким усердием, сокрушением и горячностью пред принесенным образом». Пламя утихло, пожар прекратился. Было решено (и согласовано с духов-

¹ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 637, л. 3.

² Там же, д. 108, л. 15.

³ Там же, д. 992, л. 3 об. — 4. Карачевский у. Орловской губ.

ными властями) ежегодно в этот день приносить чудотворную икону святителя из села Луги в Рославль, совершать перед ней «общенародный благодарственный молебен» и совершать крестный ход с ней вокруг всего города. В начале 90-х годов XIX века этот ход не только сохранялся, но представлял собой очень заметное явление духовной жизни, охватывающее широкий круг верующих и за пределами Рославльского уезда. За несколько дней многие богомольцы из разных мест прибывали в Луги. Те, кому не хватало мест в гостеприимных домах местных жителей, ночевали под открытым небом. 17 июля утром, после молебна *оброчники* (прибывшие заранее из Рославля) *поднимали* образ св. Николая Мирликийского в киоте и несли его вместе с другими иконами. Жители села Луги провожали их до ближайшего селения, а богомольцы из Рославля и дальних мест и далее участвовали в крестном ходе, который растягивался версты на две. Пели канон. В конце процессии следовали подводы, на которых могли передохнуть старые или малые.

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

На этом заканчивались общественные моления. «Город, однако, еще не растает с спасительной святыней: теперь только каждый приход, каждая семья жаждет принять милостивого Святителя в лице его образа у себя, начинается частное хождение образа. Поочередно в каждой церкви перед ним бывает литургия и молебен, и каждый дом принимает его у себя, причем ищут помощи и предлагают свое радушие Чудотворцу даже иноверцы. Так св. икона с молитвословием и хвалебным пением путешествует и гостит в городе до четырех недель и более, **пока не обойдет всех** (выделено мною — М. Г.), потом с тем же смирением, хвалой и благодарением, так же торжественно провожается обратно»¹.

И в городе, и в деревне в дома с молебном ходили без различия сословий и состоятельности — к дворянам, купцам, мещанам, крестьянам, разночинцам. Обход с молебнами всех церквей города и всех (или почти всех) домов был обычным явлением, когда приносили (привозили) особо чтимый образ из другого селения. Стремление жителей отслужить молебен в своем доме перед особо чтимой иконой относилось нередко и к образам местно чтимых святых. Так, икону преподобного Тихона Луховского, которая участвовала во всех крестных ходах Николо-Тихоновского Луховского монас-

¹ Вознесенский А., Гусев Ф. Указ. соч., с. 529–533.



Завершение в Иосифо-Волоцком монастыре крестного хода из села Спирово с резным образом свт. Николая Чудотворца. Московская область. 1997. Фото С. А. Иникиной

тыря (Костромская губерния), «жители не только местных, но и отдаленнейших сел и деревень часто с молитвами брали в свои дома»¹.

Чем более мы с Вами, читатель, рассматриваем крестные ходы и молебны на Руси — разные их виды и условия протекания (а перечень разновидностей может быть углублен и продолжен) — тем более убеждаемся в том, какое органичное и крупное по масштабу место занимали они в русской религиозности. Массовость православного сознания выражена в них зримо и убедительно. Но при этом может правомерно возникнуть вопрос: эта ярко выраженная потребность в общих молениях вне храма не сочеталась ли с ослаблением значения церковных служб в представлениях верующих, не означала ли она развития в XIX веке тенденции к утрате главного — евхаристического смысла храмового богослужения?

Для ответа на этот вопрос следует, прежде всего, установить, было ли это явление — общие моления вне храма — чем-то новым для конфессионального сознания, сопоставив с более ранними фактами, и затем попытаться выяснить, каково было отношение народа к храму в XIX веке — к посещениям его вообще и к принятию причастия, в частности.

По первому вопросу можно с уверенностью сказать, что общественные моления вне храма зафиксированы в многочисленных источниках Средне-

¹ Православные русские обители, с. 260.



Часовня на могиле святой Любушки. Рязань, Скорбященское кладбище. 1997. Фото С. А. Иниковой.

вековой Руси — летописях, житиях святых, сказаниях о чудотворных иконах, записках путешественников и др. Покажем на некоторых примерах, какой характер носят эти свидетельства.

В сказании о явлении чудотворной иконы Пресвятой Богородицы, называемой Тихвинской, — подробном и изобилующем достоверными конкретными датами и географическими названиями, проверяемыми другими источниками, — в связи с событиями 1382–1383 годов неоднократно упоминаются общие молитвы вне храма. Жители селения Вымоченицы на реке Ояти (новгородские земли, в районе Тихвина) и других деревень совместно молились под открытым небом: при чудесном явлении образа; затем — ниспослании его им (после исчезновения); при новом явлении этого же образа («Множество народа, из города Тихвина и окрестных селений, привлекаемого великим тем чудом, стеклось к месту явления; вместе с ними пришли также и священники с крестами и иконами. Долго молились они пред чудесною иконою, воспевая псалмы и священные песнопения...»); при новом исчезновении его; при сооружении часовни на месте явления; при обходе вокруг обители с чудотворным образом на виду у варягов, осадивших монастырь, в котором укрывались местные жители от врагов¹.

¹ Явление чудотворной иконы Пресвятой Богородицы, нарицаемой Тихвинской // Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней свт. Димитрия Ростовского. Кн. 10, июнь. М., 1913, с. 567–568, 571–572, 574, 587.

Неизвестна точная дата установления в Новгороде крестного хода в Хутынский монастырь в воспоминание чуда прп. Варлаама († 1193): он обещал приехать к архиерею в пятницу Петрова поста на санях, и, действительно, выпал снег, что не повредило посевам, а, наоборот, дало хороший урожай, т. к. погибли вредители. Чествование Варлаама Хутынского в Новгородской епархии отмечалось уже в конце XIII и начале XIV веков и не позднее середины XV века проникло в Москву; во всяком случае, ход был учрежден не позднее 1461 года, когда установлено было день святого праздновать 6 ноября. В этот день духовенство Новгорода делилось на две части: первая часть шла с крестами в Хутынский монастырь пешком — накануне с вечера или в самый праздник поутру; вторая часть, во главе с самим святителем, ехала в лодках. На берегу софийские кресты и святителя встречали архимандрит с братией. Объединялись обе части крестного хода на берегу Волхова. Здесь духовенство облачалось и шло в сопровождении народа в монастырь, где служили молебны. После обеда в трапезной та часть хода, которая прибыла первой, возвращалась в город «со кресты», а вторая половина, прибывшая на лодках, оставалась в монастыре. В середине XIX века крестный ход совершался уже только сухим путем¹.

Обобщающую картину крестных ходов в Москве и Новгороде (при сопоставлении с такими же шествиями во Пскове и некоторых других городах) в конце XIV—XVI веках дает современное исследование Г. А. Романова, опирающееся на свидетельства летописей, «чиновников» (книг записей последования богослужения), описания очевидцев и др. источников. Исследование выявило удивительно многообразную и широкую картину массовых ходов с крестами, иконами и хоругвями, охватывающих весь город. В нескольких местах движения ходов совершались молебны под открытым небом. Движение составляло сложную систему: сначала шли ходы от приходских храмов к главному собору, потом от него двигался крестный ход по городу, освящая все его районы. По пути исполнялись каноны, а на остановках служили молебны с водосвятиями. Г. А. Романов справедливо полагает, что городские крестные ходы принадлежат к числу самых массовых проявлений народной православной культуры средних веков². Таким образом, можно скорее говорить о частичном сокращении богослужений вне храма в XIX веке по сравнению со средневековьем, чем о нарастании этих явлений духовной жизни.

Массовое народное понимание молебнов вне храма было сугубо церковным по сути своей: оно отвечало желанию максимально освятить все стороны своей жизни. Молебны на полях сопровождались кроплением святой водою (домашних животных тоже кропили ею); на улицах пели каноны и другие церковные песнопения, освящали улицы и площади са-

¹ Зеленин Д. К вопросу о ходе древнейшей русской колонизации в Вятский край. Вятка, 1906, с. 9—10.

² Романов Г. А. Городские крестные ходы XIV—XVI вв. (по материалам Москвы и Новгорода). Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. М., 1997.

мим ношением крестов, икон и хоругвей, служили молебны в определенных местах городов и селений; освящали свои дома присутствием чудотворных икон и служением молебнов и т. д. Молебны служили даже на ярмарках¹.

Сравним эти факты массового религиозного сознания русского народа с церковно-богословской трактовкой позиций православия в этом вопросе в изложении о. Павла (Флоренского): «Но не только возведение на должности совершается молитвенно: вся гражданская организация пронизана символическими действиями, задача которых никакой стороны жизни не оставить *вне* ее ориентированности на высшем духовном начале и все связать со всем в единый духовный организм. Как остаток этой церковной культуры, этого священного устройства всей гражданственности, остаются и доныне многочисленные чинопоследования — на благословение путешествий, сухопутных и морских, на начатие торговых предприятий и всякого доброго (калос, т. е. отличного, прекрасного дела: как далеко это полножизненное понимание от интеллигентского гнушения и высокомерности к торговым предприятиям). Затем чинопоследование на наступление и обороны военные, на умиротворение нестроений, бунтов, восстаний, на прекращение гладов, эпидемий, землетрясений, моровых поветрий, общественных незадач всякого рода, на успокоение вражды, ненависти, ссор, на искоренение ересей и т. д., и т. д.»².

Каким было при этом народное отношение к богослужениям в самом храме — этот вопрос требует специального рассмотрения. К нему мы и переходим в следующем параграфе. Но прежде, чем расстаться с темой крестных ходов и молебнов вне храма, нам необходимо увидеть, как живет эта православная традиция в современности, сохранилась ли и в каком виде, ибо без этого экскурса представление наше о месте ее в религиозном сознании русских было бы неполным.

Крестные ходы и молебны в наши дни

При ныне прославленном патриархе Тихоне еще «неоднократно устраивались грандиозные крестные ходы» и патриарх «неизменно в них участвовал»³. Но вскоре все виды служения вне храма оказались под прямым запретом советской власти. Любая религиозная деятельность священнослужителя за стенами церкви расценивалась как антисоветская пропаганда и, соответственно, грозила духовенству тяжелыми репрессиями. Нельзя было даже вызвать священника к умирающему для соборования и причащения; нельзя было пригласить «служителя культа» освятить дом или другое помещение; нельзя было проводить покойного до могилы со священником... нельзя,

¹ См., напр.: РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 108, л. 14.

² *Священник Павел Флоренский. Параграфы 34, 35 и 36 из «Философии культа» // Regnum aeternum. I. М. — Париж, 1996, с. 196.*

³ *Житие святителя Тихона, патриарха Московского и всея Руси // Московские епархиальные ведомости, 1990, № 1, с. 20.*

нельзя, нельзя. Все это должно было совершаться в глубокой тайне, и не всякий священник соглашался, если к нему обращались отважные православные люди с такими просьбами, так как он рисковал в лучшем случае запрещением служения. Перестали почти повсеместно звонить колокола: звук колокола тоже несет свою «идеологическую» нагрузку! И, действительно, он ведь освящает всю окрестность.

В этой обстановке крестные ходы и молебны вне храма, как наиболее открытые (по самой своей сути) из всех видов служения за стенами церкви, прекратились почти совсем. Мы говорим «почти» потому, что в зависимости от времени, места и качеств конкретных властей очень редкие крестные ходы (например, только на Пасху) в пределах церковного двора (если он был!) — сохранялись. Местами и связанные с конкретными святынями более дальние ходы сохранялись до 1922, 1925 и даже 1929 годов. Был и позднее — летом 1947 года — уникальный многодневный крестный ход из Оренбурга на «Святые ключи» близ села Табынска, с чудотворной иконой Божией Матери, именуемой «Табынская» (оригинал известен с XVI века). Сохранился дневник участницы этого хода¹. Недавняя публикация дневника позволяет представить во всех подробностях удивительное для того времени шествие². Факты этого источника подтверждаются воспоминаниями других паломников³. В Никольском соборе Оренбурга раннюю литургию 3 июня (нового стиля) отслужил сам митрополит Мануил, который и благословил крестный ход. Толпа оренбуржцев, сопровождавшая святыню, редела по мере отдаления от города — осталось 33 основных участника, но километров за десять до первого хутора появились встречающие икону богомольцы из нескольких хуторов. «Встретили Владычицу с восторгом, с горячими слезами на глазах. Двигаемся все вместе по направлению к хутору, там уже все нас ждут, у каждого дома просят отслужить молебен, но время наше ограничено, приходится отказывать. Отслужив только два молебна, идем дальше». Такие встречи крестного хода и просьбы о молебнах в домах происходили на протяжении всего пути. Так, жители села Октябрьского (бывшее Дедово) встречали святыню за 27 километров до своего селения, к ним присоединились и соседние деревни. Участница передает настроение встречавших: «Дорога усыпана свежей травой и цветами. С порывом невыразимой радости стремятся они приблизиться к иконе Божией Матери. Взоры их устремлены к Владычице. Неудержимым потоком из глаз пришедших льются слезы. Но они не стыдятся своих слез, не смотрят по сторонам, в эти минуты забыв обо всем, и только к Ней одной обращаются они с горячей верой и упованием и надеются только на Ее материнскую помощь. За 6 километров до Октябрьского нас встречает батюшка,

¹ См. фонд митрополита Мануила (Лемешевского) в Архиве Самарской епархии.

² К источнику Воды Живой. Публикация подготовлена М. В. Мальцевым // Духовный собеседник, 1997, № 2 (10), с. 13–33; № 3 (11), с. 24–35.

³ Там же, № 3, с. 36–37.

его сопровождают верующие с иконами». На рассвете выходили из Октябрьского тоже в сопровождении жителей этого и соседнего селений¹.

Интересны свидетельства дневника о реакции на крестный ход нерусского населения этих мест. «Незабываемая картина представляется нашему взору — на дороге длинной вереницей, преклонив колена, стоят люди, ожидая, чтобы над ними пронесли икону Божией Матери. Стоят они не отдельными группами, а цепью, сплошной цепью, и так — на протяжении четырех километров. Это все мордва. Видно велика вера этого народа!..» И даже инославные татары с благоговением и радостью встречали движение святыни².

На протяжении всего крестного хода (движение в одну сторону продолжалось десять дней) возникали просьбы отклониться от маршрута, чтобы посетить то или иное селение. И если такая просьба была удовлетворена, то оказывалось, что в «непредусмотренной» деревне «все уже готово не только для встречи иконы Богоматери, но и для сопровождающих ее богомольцев. Ничего не забыто: ужин, ночлег, даже истоплены бани и при этом не одна, а целых четыре»³. Заслуживает внимания то обстоятельство, что жители всех селений были извещены о крестном ходе заранее (помните, читатель, что тогда невозможно было сделать это по радио или через газету: власти помешали бы осуществить шествие; владыка Мануил, благословивший ход, был смещен с должности, а вскоре и арестован).

Но более всего свидетельствует о живой традиции крестных ходов в конце сороковых годов XX века в Оренбуржье многочисленные характеристики благоговейного настроения участников. Ночами икону повсеместно не покидали молящиеся, а днем, по возвращении крестного хода в Чкалов «желающих припасть к святыне было так много, что они заполнили улицы нескольких кварталов, и по всему пути следования крестного хода стояли вереницы коленопреклоненных молящихся людей»⁴.

Сведения о крестных ходах послевоенного времени только сейчас начинают выходить из тайников памяти и личных архивов. Возможно, их окажется не так уж мало. Отдельные священники даже в 30-х годах совершали молебны на Пасху в домах. Так, в дневнике протоиерея Симеона Афанасьева, новомученика, служившего в Самарской епархии и расстрелянного в конце 30-х годов, под 15/28 апреля 1935 года записано: «Встретил сей пресветлый день, день Христова Воскресения с полным нескрываемым торжеством. Громогласных певчих набралось очень много. Куличи, сыр и яйца освящал на просторном дворе, как в ограде (церковной). Два дня (2-й и 3-й по Пасхе) ходил даже по домам с молебнами»⁵. И все же несомненно, что в целом этой православной русской традиции был нанесен самый тяжкий удар. Смогла ли, сможет ли она оправиться от этого удара, от этих десяти-

¹ К источнику Воды Живой..., № 2, с. 18–19.

² Там же, с. 15–19

³ Там же, с. 21.

⁴ Там же, № 3, с. 40.

⁵ *Протоиерей Симеон Афанасьев. Море житейское* (страницы из дневника) // *Духовный собеседник*, № 1, Самара, 1998, с. 40.

летиями длившихся и жестко соблюдавшихся запретов? Ответ отчасти можно найти в том, что происходит сегодня, после нескольких лет жизни церкви без запрета внехрамовых служб. Появляются сведения в печати и в устных рассказах богомольцев, исходящие из разных мест, о восстановлении крестных ходов — ближних и дальних, с молебнами и водосвятием, направленных к святыням и шествующих со святынями.

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

Святейший патриарх Московский и всея Руси Алексий II лично сопровождал св. мощам прп. Серафима. Движение чередовалось со службами в соборах — литургиями, всенощными бдениями, молебнами. Составляющими большого хода были крестные ходы внутри городов: от Золотых Ворот Владимира до кафедрального собора этого города (во главе с патриархом, епископом Владимирским Евлогием и духовенством епархии); в Нижнем Новгороде и Арзамасе — по два крестных хода по городу; в Дивеево — крестный ход в монастырь при встрече мощей и второй крестный ход в самый день памяти прп. Серафима Саровского — 1 августа¹.

Второе обретение мощей прп. Серафима Саровского и движение с ними из Москвы в Дивеево всколыхнули буквально всю православную Россию. На всех этапах величественного крестного хода (сложной системы крестных ходов) св. мощи сопровождалась множеством горожан и сельских жителей, местных и приезжих; еще большее количество верующих приходило в храмы на поклонение мощам в местах длительных остановок. Приходили днем и ночью (доступ к мощам был разрешен и ночами). «Люди встречали нас со свечами и слезами», — сказал патриарх в Сарове, после завершения торжеств по перенесению мощей прп. Серафима².

¹ См. специальные выпуски прессы тех городов, через которые двигался ход. «Жизнь Богородского края», июль 1991 года (Специальный выпуск пресс-бюллетеня Богоявленского Собора Ногинского благочиния, посвященный Преподобному Серафиму Саровскому Чудотворцу); Саровский Чудотворец (Специальный выпуск газеты «Нижегородские новости», подготовленный совместно с нижегородским епархиальным управлением русской православной церкви) и др.

² Слово патриарха Московского и всея Руси Алексия II перед общественностью Сарова // Угодник Божий Серафим. Т. I. Издание Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, М., 1993, с. 260.

Многие паломники заранее, когда мощи преподобного находились в Москве, отправились большими группами пешком по предстоящему маршруту крестного хода, чтобы встретить его в Дивеево. «Паломники повсюду, и повсюду они нашли радушный прием. На взгорках в окрестностях Дивеева выросли палаточные городки. Порядок поддерживают казаки, съехавшиеся сюда с Кубани, Дона, из Забайкалья»¹. Сформировали свои отряды для поддержания порядка также москвичи и жители Сарова.

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

Продолжение традиции подчеркнуто в рассказах свидетелей дивеевских торжеств 1991 года. А. Н. Стрижев, хорошо знающий по документам все обстоятельства прославления преподобного в 1903 году, пишет: «Опять радуется солнце, опять, как и 88 лет назад, когда проходили такие же Саровские торжества, радуются православные люди. У многих в глазах стоят слезы умиления. Божественную литургию совершают на монастырской площади. Пасха среди лета. Христос воскрес! Воистину воскрес! В сослужении Святейшего Патриарха двенадцать иерархов и многочисленные клирики. Потом молебен и крестный ход. Богомольцы прощаются с мощами Всероссийского святого. Раку износят внутрь Троицкого собора и ставят в величественную сень, изготовленную мастерами Свято-Данилова монастыря. Ночью у цельбоносных мощей святого неоднократно происходили чудеса по исцелению бесноватых, так жутко кричавших поначалу и постепенно затихших, приобретая спасительную благодать Духа»².

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

Возобновились ныне крестные ходы к святому источнику у села Кашпир под Сызранью (Самарская епархия) — на месте явления иконы Божи-

¹ Стрижев А. Н. Дивеевская Пасха // Там же, с. 265.

² Там же.

ей Матери, именуемой Феодоровская. Икона эта, по преданию, написана была самим евангелистом Лукой, а названа по нахождению в храме св. Феодора Стратилата в городе Городец, под Нижним Новгородом: «в 1239 году образ был явлен костромскому князю Василию Георгиевичу и хранился в Костроме». Список же с него был обретен в 1713 году у села Кашпир и после ряда чудесных событий доставлен крестным ходом в Христорождественский собор города Сызрани, а затем крестным же ходом (снова от источника) в Вознесенский мужской монастырь, где сохранялся до послереволюционного разорения монастыря. Святыня была при этом спрятана верующими, а в 1944 году, когда вновь начались службы в Сызранском Казанском соборе, перенесена в него. Сам источник до недавнего времени был засыпан. Теперь он расчищен; на нем поставлен сруб, и сюда-то совершаются крестные ходы из Сызранского собора¹.

Самый знаменитый из всех почитаемых в Самарской области источников, по мнению специально исследовавшего этот вопрос К. Серебренитского, — тот, из которого образуется озерцо у села Съезжего в Богатовском районе. В день Казанской иконы Пресвятой Богородицы 21 июля (н. с.) сюда собирается множество паломников. Среди них не только жители Поволжья, но богомольцы Москвы, Риги, Кавказа. Некоторые приезжают ежегодно и целыми семьями. Озерцо называется Богородицким, а местом поклонения оно стало с конца 50-х годов нашего века при следующих обстоятельствах. «В январе 1958 года работница свинофермы Зоя в четыре часа утра спускалась к проруби в безымянном тогда озерце — набрать воды. И вдруг увидела над озером в воздухе сияющий, чуть затуманенный образ Казанской Божией Матери. Богородица смотрела прямо в глаза Зое. Свинарка побежала по селу и с криком стучала в ворота — вскоре на берегу озера собралась толпа людей, но чудесный образ уже исчез. В последующие дни несколько человек снова видели над водой образ Богородицы»². Вот с этого времени и начались молебны у озерца в день Казанской иконы Пресвятой Богородицы.

Этой традиции молебнов под открытым небом, вновь рожденной в середине XX века, суждено было сохраниться, несмотря на борьбу против нее властей. В 1959–1963 годах на молебен к озеру собирались по несколько тысяч верующих. Их пытались разгонять. Ко времени молебна к озеру приезжали «председатель сельсовета Прокофьева, начальник районной милиции, суровые люди в штатском из Куйбышева. В Съезжеме несколько женщин были арестованы. Два раза, в 1959 и 1960 годах, толпа бунтовала, когда милиция пыталась схватить какого-то седобородого проповедника и женщину в черном платье, торгующую иконами. На крик «Православные, на помощь!» мужики стеной шли на милицию и вырывали из их рук арестованных. Власти пытались — по инициативе А. Прокофьевой — уничто-

¹ Хождение по самарским святыням. Самара, 1994 г., с. 27–28.

² *Серебренитский К.* Чудотворные источники Самарской епархии // Хождение по Самарским святыням, с. 45–46.



*Богомольцы
в восстанавливаемом
Авраамиево-Городецком
монастыре.*

*Владыка Александр
и паломники у колодца
преподобного Авраамия.
Костромская область.
1 августа 1992*



*Местные жители показывают московским богомольцам канавку
Пресвятой Богородицы. Дивеево. Нижегородская область. 1990*



*Крестный ход и лития в Оптиной Пустыни
в день прославления Собора Оптинских Старцев. 1996.
Калужская область. Фото О. В. Кириченко*

жить озеро: сначала в него стали сливать отходы свинофермы, а потом (в 1962 или 1963 году) травили озерную воду дизельным топливом, заливали туда бидоны карболки...»¹. Сейчас к водоему в Съезжем на Казанскую по-прежнему съезжаются люди. Говорят, что вода из озера особенно помогает параличным. В селе ходят слухи о том, что в озере была обнаружена чудотворная икона, и этот образ хранится сейчас у кого-то из жителей.

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

Недалеко от Иоанно-Богословского монастыря, расположенного в селе Пощупово Рыбновского района Рязанской области, находится в лесу источник, издавна считавшийся в народе целительным. Богомольцы, посещающие монастырь, с молитвами погружаются в источник; берут воду из него. Это происходит каждый день, в любое время года. На Крещение из монастырского храма направляется к источнику по заснеженным тропинкам величественное шествие с крестом, хоругвями и иконами. Вслед за монастырской братией идут миряне — местные и приезжие, многие с бидончиками. Ход далеко растягивается по пересеченной местности. На источнике обычно служит сам наместник монастыря при участии других иеромонахов и при большом стечении народа (приходят не только с крестным ходом)².

Всегда участвуют паломники в ежедневных крестных ходах, совершаемых в наши дни в монастырях вечером, когда обходят всю территорию обители. Автору этих строк довелось идти с таким ходом по широко известной «канавке» Серафимо-Дивеевской обители. Все паломники знают о чудесных событиях, при каких определился некогда маршрут этого хода. В 1829 году еще при жизни прп. Серафима Саровского († 1833) было дано официальное разрешение Баташевской конторы о жертве Дивеевской обители, которую, как известно, опекал преподобный, трех десятин земли «по просьбе батюшки Серафима и обещанию генеральши Постниковой». Преподобный благословил всех сестер обойти выделенную землю, запасясь камешками (в это время лежал глубокий снег), и класть их между колышками, поставленными землемером. Весною о. Серафим «велел опахать эту землю сохой, по одной борозде три раза, при чем должны были присутствовать Михаил Васильевич Мантуров, о. Василий и старшие сестры. Землю опахивали по положенным по меже камешкам, так как многие колышки действительно затерялись или оказались на других местах. Когда же земля высохла совершенно, то о. Серафим приказал обрыть ее канавкою в три аршина глубины и вынимаемую землю бросать во внутрь обите-

¹ *Серебринский К.* Указ соч., с. 46.

² См. фотографии С. Н. Иванова, подробно отразившие все этапы хода и водоосвящения. 1992 г. Институт этнологии и антропологии РАН, сектор этнографии русских.

ли, чтобы образовался вал также в три аршина. Для укрепления вала он велел на нем насадить крыжовник. «Когда так сделаете, говорит батюшка, никто чрез канавку эту не перескочит»¹.

Отец Василий Садовский, присутствовавший при закладке канавки, свидетельствовал в своих записках: «Много чудного говорил батюшка Серафим об этой канавке. Так, что канавка эта — стопочки Божией Матери! Тут ее обошла Сама Царица Небесная! Эта канавка до небес высока! Землю эту взяла в удел Сама Госпожа Пречистая Богородица! Тут у меня, батюшка, и Афон, и Киев, и Иерусалим! И как Антихрист придет, везде прейдет, и канавки этой не перескочит! Рыли сестры эту канавку до самой кончины батюшкиной; к концу его жизни, по приказанию его, и зимою рыть не переставали; огонь брызгал от земли, когда топорами ее рубили, но батюшка Серафим переставать не велел. Когда дело не шло на лад, то приказал хоть на один аршин или хотя бы на пол-аршина рыть, только бы почин сделали, а там после дорожат!»²

Старица Анна Алексеевна рассказывала: «Шесть лет жила я на мельнице, куда нас семерых избрал батюшка Серафим, где и поместил жить нас. Тут была я самовидицею следующего чуда. Самое это место, где теперь канавка, ровное и хорошее было место и на нем-то и приказывал батюшка вырыть канавку, дабы незабвенна была во веки веков для всех тропа, коею прошла Матерь Божия Царица Небесная, в удел Свой взяв Дивеево! Слушать-то сестры все это слушали, да все и откладывали исполнить приказание батюшкино и не зарывали канавку. Раз одна из них, чередная, по имени Мария, родная сестра покойной Акулины Ивановны Малышевой, ночью, убираясь, вышла зачем-то из келии и видит, батюшка Серафим в белом своем балахончике сам начал копать канавку. В испуге, а вместе и радости, не помня себя, вбегает она в келию и всем нам это рассказывает. Все мы, кто в чем только был, в неописанной радости бросились на то место и, увидев батюшку, прямо упали ему в ноги, но, поднявшись, не нашли уже его, лишь лопата и мотыжка лежат перед нами на вскопанной земле. С аршин была уже она на том самом месте вырыта; поэтому-то самому и называется это *началом канавки*, как сам батюшка, видя нерадение и небрежение наше к исполнению заповеди его, начал и закопал ее. Тут уже все приложили старание, и так как очень торопил этим делом батюшка, то даже и лютой зимой, рубя землю топорами, всю своими руками, как приказывал он, выкопали сестры эту святую, заповеданную нам канавку; и лишь только окончили, скончался тут же и родимый наш батюшка, точно будто только и ждал он этого»³.

¹ *Архимандрит Серафим (Чичагов)*. Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря Нижегородской губ. Ардаговского уезда с жизнеописанием основателей ее: преподобного Серафима и схимонахини Александры, уржд. А. С. Мельгуновой. 2-е изд., СПб., 1903, с. 255. Автор летописи пользовался рукописями непосредственных участников событий.

² Там же.

³ *Архимандрит Серафим (Чичагов)*. Указ. соч., с. 256–257.

Другие сестры тоже оставили свидетельства об этих событиях. Одна из них, старица Домна Фоминишна, будучи еще мирскою, пришла на Пасху в Саров к прп. Серафиму, благословившему ее и пославшему жить к своим дивеевским девушкам на мельницу, говоря: «Во, матушка, скажу я тебе, какая будет у нас там радость! Земля будет у нас своя и канавку оброем мы кругом обители! А когда мы ее оброем, будут к нам приезжать посетители, глинку-то с нее брать будут у вас на исцеление и будет нам она вместо золота! Потому радость-то такая, что эту самую землю-то, матушка веде Сама Царица Небесная избрала и нам исходатайствовала!»¹

И сегодня, спустя 170 лет (без малого) после рытья канавки, «посетители», предсказанные прп. Серафимом Саровским, берут глинку с канавки на исцеление и увозят в разные концы страны. С 1927 года, когда была закрыта Дивеевская обитель, сохраняли десятилетиями благочестивые жители Дивеево память о том, где проходит канавка Пресвятой Богородицы, местами уже и застроенная потом. Помогали хранить эту память остававшиеся еще в живых монахини, а также письменные свидетельства, и когда в 1990 году приехали паломники из Москвы на освящение Троицкого собора (монастырь еще не был восстановлен), их повели по невидимой для них канавке, точно указывая все ее повороты².

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

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

¹ Архимандрит Серафим (Чичагов). Указ. соч., с. 258–259.

² Свидетельствую, как член приехавшей тогда московской группы богомольцев — М. Г.

3. Посещение храма. Отношение к храму и священнику

В храме

В программе Этнографического бюро Тенишева (90-е годы XIX века) был вопрос о посещении крестьянами церкви. На него откликнулись почти все, кто писал в бюро из разных концов страны. Крестьянин Ф. Ф. Шутов из деревни Песья-Веретья на Вологодчине (Вельский уезд) сообщил, что в праздник его односельчане встают в пять часов утра и отправляются в церковь — на утреню и обедню. Церковь была в трех верстах от деревни. Одевались все празднично, несмотря на ранний час¹.

Посещение церкви в воскресенье и праздники отметили все корреспонденты. В будни же обычно ходили лишь те, кто заказал обедню по конкретному поводу: кончина близкого человека, девятый, двадцатый и сороковой день, сорокоуст. Либо же в Великий пост, когда служили в среду, пятницу и субботу. В это время ходили преимущественно те, кто говел, т. е. готовился к причастию².

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

Корреспондент из села Петушково Карачаевского уезда Орловской губернии, сообщивший, что в церковь у них ходят очень часто, подметил такое различие: на основные праздники «в церкви более бывают мужики, а по воскресеньям — более бабы и подростки». В оценке большего в целом количества посещений мужчинами или женщинами информаторы расходились. П. Каманин из села Домнино Меленковского уезда Владимирской губернии считал, что в церковь вообще больше ходят женщины. Ему вторил корреспондент из Лозичской волости Боровичского уезда (Новгородчина), утверждавший, что женщин в церкви всегда бывает больше, чем мужчин, что они вообще ревностнее относятся к вере, носят туда детей, поминают усопших. А Егор Иванович Иванов — учитель земской школы

¹ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 111, л. 5.

² РГИА, ф. 1022, Петровы, оп. 1, д. 27, л. 231–232 (Череповецкий у. Новгородской губ.); РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1563, л. 18 (Дорогобужский у. Смоленской губ.); там же, д. 699, л. 22 (Белозерский у. Новгородской губ.) и др.

из села Георгиевского Белозерского уезда Новгородской губернии — утверждал противоположное: «мужчины обыкновенно ходят в церковь чаще, нежели женщины»¹.

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

Идя в церковь на службу, все крестились и кланялись перед входом, затем снова, войдя в храм. «Некоторые старики, войдя в церковь, сначала кланяются на иконостас, а затем направо и налево присутствующим, те отвечают им тем же». Мужчины становились в церкви справа, а женщины — слева. Некоторые из прихожан прислуживали при богослужении².

Все сообщения сходились в том, что в церкви ведут себя «чинно», «степенно», «благопристойно». «Не было случая, чтобы кто-либо пришел в церковь нетрезвым», — писали из деревни Рыбово Дорогобужского уезда Смоленской губернии. **«Набожность выражается в усердии ко храму Божию»** (выделено мною — М. Г.). Здешний народ любит часто ходить в церковь для молитвы и непременно бывает у службы по воскресеньям и праздникам; не приходят только отсутствующие из селения и больные. Приходя в церковь, всегда ставят свечи многим святым иконам, и это же делают у себя дома, когда молятся; так, например, по утру или ввечеру затепливают перед домашними иконами свечу или две, или лампаду с деревянным маслом, а в праздник перед каждою иконою ставят по свече. На дому и **особенно в храмах Божиих молятся усердно** (выделено мною — М. Г.) и с благоговением, стоят в церкви с благочестием; часто служат молебны Спасителю, Божией Матери и многим угодникам, которых часто призывают на помощь³, — так рассказывалось о набожности крестьян Пошехонского уезда Ярославской губернии в описании, присланном в Географическое общество.

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

Мальчик из семьи крепостных крестьян Черниговской губернии Максим Кривуценко «отличался усердием к посещению храма Божия и хорошо

¹ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1024, л. 4 об.; д. 24, л. 31; д. 706, л. 2–8; д. 699, л. 23.

² Там же, д. 706, л. 8–9.

³ Там же, д. 1563, л. 18. *Архангельский А.* Село Давшино Ярославской губ. Пошехонского уезда // Этнографический сборник, СПб., 1894, с. 46–49.



*Церковь Рождества Богородицы. Село Дягилево Рязанской области. 1996.
Фото Т. А. Ворониной*

знал церковный устав». Он читал и пел на клиросе¹. Современница Максима Гликерия Семькина, дочь простого казака из станицы Михайловской (под Ставрополем), ослепла на четвертом году после оспы. Ее мать, «посещая сама неопустительно во все воскресные и праздничные дни храм Божий», стала водить всегда с собою и слепенькую дочку. После посещения храма Гликерия рассказывала своим братьям и сестрам, что там и «святой Боже» пели, и «Господи, помилуй», «подай, Господи», и «Тебе, Господи, и «Ангелов поминали», и о «херувимах пели» и т. д. В церковной сторожке перед службой, а также между утреней и литургией Гликерия с матерью слушали жития святых свт. Димитрия Ростовского, которые читал там один из прихожан².

Косьма Колотов, сын бедных крестьян-рыбаков из деревни Маляш Кавеской волости Бирского уезда Уфимской губернии в детстве часто посещал храм и с особенным вниманием слушал чтение и пение церковное, «слова которого глубоко западали в его чистое детское сердце и согревали его божественною любовью». Взрослым он стал известным блаженным бирским старцем Косьмой Ивановичем и наставлял обращавшихся к нему верующих непременно посещать храм. «Ох, ребята, ребята, ходите вы в церковь-то! В церкви-то из худой головы мед течет, а вы пейте мед-то не безгуйте, что из худой головы: мед-то все равно мед». Говорил это посе-

¹ Жизнеописания отечественных подвижников... Декабрь, ч. I, с. 237. Начало XIX в.

² Там же, с. 327–328.

тителям, которые пришли к нему с сомнениями относительно своего священника. Блаженный указывал, чтобы ходили в церковь и смотрели не на жизнь священника, а на благодать, которая всегда в церкви¹.

Крестьянин Никита Судьбицкий из деревни Потеряева прихода Судьбицы Череповецкого уезда Новгородской губернии «считал своею обязанностью каждую церковную службу водить своих детей в храм Божий. Если же, по какой-либо причине кто из детей оставался в праздничный или воскресный день дома без богослужения, то ему не давали есть до тех пор, пока не отойдет обедня и не принесет отец просфоры»². Каждому давали по просфоре, и только после этого приступали к трапезе.

Не только старшие в семье следили, чтобы молодежь не пропускала особенно важные богослужения, но и вся община наблюдала за этим. Соседи выговаривали матери, если сын был «ленив ходить к обедне»³.

Современная исследовательница духовной жизни сибирского и уральского населения XVIII–XIX веков Н. А. Миненко на разнообразном материале источников пришла к выводу, что «понятие праведной жизни и у крестьян, и у горожан, и у горнозаводского люда Урала и Алтая включало усердное посещение церкви (хотя бы по праздникам, если церковь отстояла далеко от селения), слушание слова Божия, активное участие в жизни прихода»⁴.

Отношение к храму

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

Из Дорогобужского уезда Смоленской губернии сообщали в Тенишевское бюро, что крестьяне с любовью относятся к своей церкви, заботятся о ее благолепии. Постоянное участие прихожан в расходах храма выражалось не только в подаче копеек на тарелку, с которой церковный староста обходил молящихся. Община отапливала церковь; нанимала двух сторожей; добровольцы подвозили строительные материалы и т. п.⁵

В селе Георгиевском одноименной волости Белозерского уезда Новгородской губернии каждый домохозяин ежегодно что-либо жертвовал на храм: хлебом, холстом, льном, овечьей шерстью, полотенцами⁶. Из Череповецкого уезда этой же губернии писали, что крестьяне охотно собира-

¹ Жизнеописания отечественных подвижников... Ноябрь, с. 180–181.

² Там же, с. 262–263.

³ Анохина Л. А., Шмелева М. Н. Культура и быт колхозников Калининской области, М., 1964, с. 237–238.

⁴ Миненко Н. А. Русское население Урала и Западной Сибири и православная церковь (XVIII–XIX века) // Религия и церковь в Сибири. Сборник научных статей и документальных материалов. Тюмень, 1995, с. 42.

⁵ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1563, л. 18.

⁶ Там же, д. 699, л. 24.



Освящение куличей. Московская епархия. Щелковский район. Деревня Гребнево. Храм во имя свт. Николая. 14 апреля 1990. Фото М. Пшенова. Архив Московской Патриархии

ют на нужды церкви, и отмечали крупные пожертвования отдельных крестьян на иконостас¹. Среди жертвуемых зажиточными крестьянами предметов церковного обихода упоминаются и такие, как посеребренное паникадило, такой же запрестольный трисвечник, бронзовая позлащенная люстра и др. Некоторые закупали свечи к Пасхе на свой счет².

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

Специально исследовавшая этот вопрос по архивным материалам Каргопольского уезда Олонецкой губернии Г. Н. Мелехова пишет: «И в XIX веке все церкви создавались почти исключительно на собственные средства крестьян, но по разрешению епархиального начальства. Сразу после пожара (а они все еще случались нередко) начинались хлопоты о

¹ РГИА, ф. 1022 Петровых, оп. 1, д. 27, л. 232–238.

² Жизнеописания отечественных подвижников... Ноябрь, с. 493.

строительстве новой церкви: соби́рался сход, на котором принималось прошение за подписями всех или большинства домохозяев прихода. Таких прошений, написанных в разные годы, сохранилось множество»¹. Отношение к строительству храма явственно проявлялось в том, что многие (а иногда и все) работы крестьяне выполняли сами, «безмездно»: заготовку и вывозку к месту строительства камня для фундамента, бревен, осинника на лемех и пр. Если храм строился кирпичный, то и кирпич нередко делали сами. Вот как рассказал о возобновлении в 1908 году храма свт. Николая в селе Тихманга местный житель: «Стройка, можно сказать, была народной. Все население волости принимало в ней участие. Сдавали свои ценности, деньги. На лошадях возили из лесу бревна, добывали глину, песок, известь, изготовляли кирпич. Каждый житель обязан был сдать полагающееся количество яиц, сметаны, которые шли как компоненты для приготовления скрепляющего раствора. И все работали безвозмездно. Механизмы были самые примитивные: веревка, блок, аншпуг-рычаг». Церковь возобновили за одно лето².

Население боялось остаться без храма. Если не могли быстро построить своими силами новую церковь, то просили разрешение на перенос (перевоз) «праздного» храма из другого места; временно служили в часовне на кладбище или в приходском училище. В переписке общины с властями по поводу разрешения на строительство церковью крестьяне горячо убеждают, берут на себя новые и новые обязательства (если сверху получены возражения). Самый характер переписки свидетельствует о неформальном отношении прихожан к этому вопросу, о искренней заинтересованности населения³.

К подобному же выводу пришли Л. В. Островская и Н. А. Миненко по сибирским и уральским документам XVIII–XX веков. «Уральцы и сибиряки проявляли неустанную заботу о сооружении в их селениях церквей». Н. А. Миненко считает, что большинство храмов возводилось на пожертвования местных жителей⁴. И даже во второй половине XIX века, когда заметнее стали антицерковные влияния на крестьянство, «готовность, с которой крестьяне-сибиряки ради строительства храма шли на всевозможные тяготы и жертвы», позволяет говорить о высокой приверженности их к церкви. Храм, выстроенный своими трудами или на собственные средства либо трудами и средствами отцов, становился неотъемлемой частью их существования. На это крестьяне указывали сами в своих прошениях в консисторию: «Где отцы и деды наши украшали наш храм и погребены на том же приходском кладбище, тако же и мы желаем <...> легчи костями вместе с прахом наших предков». И из другого прошения (по поводу наме-

¹ Мелехова Г. Н. Как строили храмы в XIX веке? (По материалам Каргополья) // ПРНК, кн. 6, М., 1996, с. 110.

² Там же, с. 111.

³ Там же, с. 112–114.

⁴ Миненко Н. А. Указ. соч., с. 41.

рения перенести церковь в другую деревню): «Мы привыкли видеть ее (церковь — М. Г.), молиться, тут крещалось и умерло уже целое поколение, и вдруг нас хотят лишить этого дорогого храма <...> Не давайте творить беззаконие, иначе мы все погибнем у этого святого места»¹.

Как видно из этих текстов, храм в представлениях массы русских был священным центром того, что теперь нередко называют малой Родиной. Солдаты слободы Пестравки Николаевского уезда Самарской губернии, прибыв в родное селение (начало XX века), прежде всего помолились перед храмом: «Храм Божий! Я в тебе родился, я в тебе женился; на твоих руках Храм Божий, я и умереть хочу»².

В материалах Синода, где давалось последнее заключение по прошению о строительстве церкви, и фондах консисторий всех епархий России отложилось множество дел XIX века о вновь строящихся или возобновляемых храмах. Иногда в одном деле — в донесении владыки — концентрируются сведения о постройке многих церквей. Например, в донесении епископа Пензенского и Саратовского от 1826 года речь идет о постройке церквей в нескольких слободах, сельцах и деревне³. Не всегда инициаторами были приходские общины; обращались за разрешением частные лица, в том числе крестьяне. Так, в 1889–1893 годах в Омской консистории рассматривались документы о строительстве деревянной трехпрестольной церкви на каменном фундаменте в деревне Низовой Малокрасноярской волости; храм этот строили на свои средства торгующие крестьяне братья Севастьяновы⁴.

В новейшем исследовании Т. В. Йенсен, посвященном источникам и методам изучения общественного сознания пореформенного крестьянства, осуществленном на материалах Костромской губернии отмечается: «Мирские приговоры содержат немало “суждений” (термин источников — М. Г.) об устройстве церквей, часовен, ассигновании сумм на их ремонт и содержание». Автор приводит текст характерного приговора общины по таким вопросам: «1861 года 25 дня Костромской губернии и уезда Шунгенской волости прихожане села Самети, вышедшие из-за Божественной вечерни службы имели суждение об устройении украшения при нашей церкви как-то часовни, иконостаса, обелить церковь, покрасить крышу и прочих принадлежностей...»⁵. Примечательно, что крестьяне придают значение тому, в каком духовном состоянии принималось решение: в протокол внесено

¹ *Островская Л. В.* Прошения в консисторию и Синод как источник для изучения социальной психологии крестьянства пореформенной Сибири // Источники по культуре и классовой борьбе феодального периода. Новосибирск, 1982, с. 172–174.

² *Тулъцева Л. А.* Престольный праздник в картине мира (мироколище) православного крестьянина // Расы и народы. Ежегодник за 1998 г. М., 1998.

³ РГИА, ф. 796, Канцелярия Синода, оп. 107, д. 28.

⁴ ГАОО, ф. 16, Консистория, оп. 1, д. 7.

⁵ *Йенсен Т. В.* Источники и методы изучения общественного сознания пореформенного крестьянства (на примере Костромской губернии). Диссерт. на соискание ученой степени кандидата историч. наук. М., 1999, с. 78.

указание на то, что суждение вынесено прихожанами, присутствовавшими на вечерней службе.

В воспоминаниях крестьянина А. Г. Моисеева подробно описано по рассказам очевидцев строительство в 1871 году церкви в родном его селе Кузьмино Хатунской волости Серпуховского уезда Московской губернии. Крестьяне участвовали и деньгами, и выполнением подсобных работ, и подвозкой строительных материалов. По этому поводу А. Г. Моисеев замечает: «Все перечисленные и не перечисленные расходы и труды, совершаемые при строительстве, а также все те благоустройства храма, которые происходили впоследствии, делались не из тщеславия и личной выгоды, а во имя Бога и для общего блага»¹.

Благодарное отношение к храму распространялось и на столь многочисленные на Руси часовни. «Не было такого уголка на Руси,— пишет современная исследовательница Л. А. Тульцева,— в котором, наряду с храмом, не было бы нескольких часовен. В каждой волости их было по несколько десятков. Лишь в одной из волостей Кадниковского уезда, называвшейся Троичиною, насчитывалось до 70 часовен». Автор приводит сообщение конца XIX века из Псковской губернии: «По разбросанности приходов в некоторых деревнях, далеко отстоящих от приходского храма, устраивались часовни в честь какого-либо праздника или святого, особо чтимого простым народом»².

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

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

¹ Моисеев А. Г. Прошлое села Кузьмина. Хроника семьи Моисеевых. М., 1999, с. 22.

² Тульцева Л. А. Указ. соч., с. 161.

Отношение к священнику

Живому, естественному включению забот о храме в крестьянскую жизнь, крестьянское сознание способствовала также близость сельских приходских священников к простому народу. А. В. Балов, один из активных корреспондентов обществ и журналов этнографического профиля второй половины XIX века, объяснял свою близость крестьянству, понимание его обычаев тем, что он вырос в семье сельского священника. Отец его служил в селе Давыдовском, «что в Яловце», Пошехонского уезда Ярославской губернии. В своей автобиографии Балов пишет в 1894 году, что в детстве близко видел жизнь местного крестьянина. «Прислуга наша, набиравшаяся из местных крестьян и крестьянок, считалась по прежнему патриархальному обыновению почти вполне членами нашей семьи: она обедала, ужинала, пила чай и т. д. вместе с нами: она обсуждала вместе с моими родителями различные местные общественные вопросы и пр. Нас, детей, заставляли обходиться, как с прислугой, так и с крестьянами, как можно ласковее: работниц и работников мы должны были называть не иначе как ласкательными именами: Марьюшка, Фёклушка или тетя Марья, дядя Иван. Десяти лет я уже ходил «славить» вместе со своим отцом по приходу, состоявшему более чем из сорока деревень»¹. Позже, учась в Пошехонском духовном училище (где квартировал у местного священника, «так что жизнь моя во многом напоминала мою домашнюю жизнь»), а потом — в Ярославской духовной семинарии, он «на пасхальные и летние каникулы ходил домой пешком за 60—80 верст, ночуя по дороге в харчевнях, на постоянных дворах и в деревнях <...> В это же время много раз посещал местные крестьянские беседы». Балов женился на местной небогатой крестьянке, имевшей «во многих деревнях родственников и знакомых»².

Случалось, что сельские священники собственными руками обрабатывали землю, трудились на пасеке. Этому соответствовал и их внешний облик вне церкви и стиль поведения. «Жизнь ведет воздержанную, без прихотей, ничем не отличающуюся от крестьянской», — так о священнике села Пянтежского Чердынского уезда Пермской губернии писали в середине прошлого века. «В обыкновенное время одежду носит простую, крестьянскую, равно жена и дочери их вполне подражают крестьянскому обычаю...»³. Последняя фраза указывает на сознательное стремление приблизить свой образ жизни к крестьянскому.

«Ежедневными нашими посетителями были крестьяне, прихожане отца, приходившие за советом к нему по случаю какого-либо несчастья, болезни, горя или радости или с какими-нибудь требованиями», — вспоминала А. В. Якимова, дочь священника из села Буйно-Архангельского Вятской губернии. — «Отец был очень общительный, добродушный человек и любил подолгу и

¹ АИЭ, ф. ОЛЕАЭ, д. 366, л. 3.

² Там же, л. 3 об. — 4.

³ Миченко Н. А. Указ. соч., с. 38—39.

⁴ Там же, с. 39—40.

обстоятельно побеседовать со своими посетителями. Мне кажется, что он знал семейное и материальное положение каждого из 1000 своих прихожан и был любим ими»¹.

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

Таково было, например, отношение народа к о. Георгию (Коссову), служившему в «захолустном безвестном» селе Спас-Чекряк Болховского уезда Орловской губернии. Когда отец Егор (так его называли в народе) приехал на свой приход, то обнаружил, как он потом сам вспоминал, что «жить не в чем, служить не в чем. Дом — старый, престарый; церковь, пойдешь служить, того и гляди — самого задавит. Доходов почти никаких... Прихожане удалены и от храма, и от причта. Народ бедный; самим в пору еле прокормиться... Что мне было тут делать?! Священник я в то время был молодой, неопытный, к тому и здоровьем был очень слаб, кровью кашлял». Но по благословию старца Амвросия Оптинского отец Егор остался на приходе. Начал служить в одиночку, в пустом храме. «Смотрю: так через недельку, другую — один пришел в церковь, стал себе в уголку да со мной вместе молится: так — другой, третий, а тут уже и вся церковь полна стала набираться». Вскоре отец Егор Чекряковский стал известен «не в одной только Орловской губернии, и толпы богомольцев разного звания потекли потоком отовсюду <...> Поток этот вот уже лет двенадцать не только не иссякает, но с годами все более и более усиливается»¹. Народ безошибочно определил в о. Георгии прозорливца. Поток богомольцев особенно возрос после смерти о. Амвросия Оптинского. «Батюшки Абрисима наследник», — говорят про него в простом народе. «Милость Илии на Елисею», — говорят от Писания кто поначитаннее. И идет и едет к нему русский человек с полной верой, не мудрствуя лукаво, и с удовлетворенным сердцем возвращается от него по домам, разнося великую и добрую славу про «своего» батюшку по всему простору Руси великой. «Свой» он русскому человеку»².

Любовью и уважением верующих пользовались и такие священники, которые не снискали широкой известности и не принимали потока богомольцев, но вели строгое служение и неустанно заботились о духовном просвещении всех в рамках своего прихода. Отец Иоанн (Бережков) скончался в Борковой общежительной пустыни Владимирской губернии с име-

¹ *Нилус Сергей*. Великое в малом. Записки православного. Сергиев Посад, 1911, с. 239–274.

² Там же, с. 240.

нем иеромонаха Илариона, но большую часть своей сознательной жизни провел сельским священником. «Всех своих прихожан учил он и в доме, и в церкви, и не выходил ни из одного дома не сказавши какого-либо поучения. Как неокончивший курс семинарского образования, он своих поучений не писал, а нужные назидания, по окончании большей части утренней службы, говорил, как умел, экспромтом. И удивительно, до какой степени прихожане привыкли слушать просто сказанные, бесыскуственные нравоучения своего священника, прилагать их к сердцу и по ним вести свою жизнь. Такими бесыскуственными поучениями отец Иоанн внушил своим духовным детям много хорошего и искоренил в их душах много дурного. Он приучил прихожан все воскресные и праздничные дни непременно приходить к богослужению, исповедываться и приобщаться Св. Таин, по крайней мере, однажды в год, сколько можно чаще помнить о упокоении всех усопших родителей и родственников и проч.»¹.

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

Наблюдатель подчеркивает тщательную подготовку отца Иоанна к службе, прочитывание им «со вниманием, а часто и со слезами» всех положенных по уставу канонов и акафистов. Самое «богослужение всегда совершал он с благоговением, сердечным умилением, даже почти всегда со слезами, особенно литургию. Сердечное умиление и благоговение при богослужении были у него столь велики, что, при взгляде на него, и самый рассеянный редко не приходил в сознание своей рассеянности». Отец Иоанн обратил в православие всех старообрядцев своего прихода. Он часто ходил для этого в их дома и принимал их у себя дома. Весь образ жизни этого священника соответствовал тому, чему он учил прихожан: молился очень много и днем, и ночью, а во время других занятий читал Иисусову молитву; кормить нищих было его любимым занятием — на большие праздники редко обедало у него менее тридцати человек нищих; тайную милостыню разносил сам по ночам или посылал кого-либо из своей семьи; всячески старался избегать похвал и наград начальства; был примерным отцом семейства и, оставшись вдовцом, воспитал пятерых детей². Вот такого-то батюшку народ любил и ценил.

Священник отец Петр из села Беклемишева Корсунского уезда Симбирской губернии отличался, по мнению знавших его, «особенной способностью любить в крестьянине своего брата» и «особенным умением привязать его к себе, научить вере и благочестию». Он вырос в этом селе в

¹ Жизнеописания отечественных подвижников... Ноябрь, 1910, с. 488–489.

² Там же, с. 489–491.

семье священника, получил домашнее образование и был записан в причетники этого же прихода. Надо заметить, что некоторые священники Симбирской губернии отправляли своих детей в Казанскую духовную академию, но большинство (это был конец XVIII века) поступало так, как сделал отец Петра — готовило их к священству дома и в своем храме, подключая по мере взросления к разным видам церковного служения. «Много было невыгод от такого образования,— пишет автор жизнеописания отца Петра, собравший на месте сведения о нем после его смерти,— но нельзя умолчать и об одной его пользе! Учение и жизнь тут были неразъединенными: простота и цельность жизни сообщали простоту и цельность настроению и мыслям юноши. Благодаря этому, юный Петр рано приобрел ту крепость сил духовных, которая теперь для нас, отдаленных от того времени только шестидесятилетием, кажется баснословною, и ту самостоятельность ума и жизни, которая не подчиняется случайным условиям и непроверенному чужому образу мыслей и действий. Вместе с тем от близкого соприкосновения с живою, благочестивою жизнью в нем развилась неподражаемая теплота и доброта души!»¹

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

Отца Петра часто видели на сходках, на крестинах и свадьбах — «среди густой толпы в горячем и оживленном разговоре». К нему шли бедствующие крестьяне, которым срочно нужны были деньги, и всегда получали их. Кто мог — потом отдавал, кто не отдавал — с него не спрашивали. Он

¹ Жизнеописания отечественных подвижников... Октябрь, с. 723–725.

был предстателем за обиженных и перед исправником, и перед помещиком, и перед самим «миром» — общиной. Бесприютных сирот священник Петр воспитывал в своем доме, обучал ремеслу и пристраивал к месту. Перед своей смертью он сказал, что лучшими часами его жизни были те, которые он провел у одра болезни своих духовных чад, «как отец, как врач и как истинный друг их», беседуя с ними о вечности или помогая и утешая в болезни¹. Надо ли говорить о том, каким уважением и любовью пользовался этот священник в крестьянской среде.

Позволю себе, мой терпеливый читатель, привести здесь портрет еще одного сельского священника, соответствовавшего представлениям православных русских о святенстве. Протоиерей Андрей Семенович Щеголев родился в 1829 году в селе Лугани Мещовского уезда Калужской губернии в семье пономаря, который сам был сыном священника и дочери дьячка. Семья вела благочестивую и труженическую жизнь. Андрей грамоте научился от отца и рано начал в храме читать и петь на клиросе. Потом — Мещовское духовное училище и Калужская духовная семинария. «Юноша был замечательно богомолен, и не пропускал ни одной праздничной церковной службы. Квартирюя близ Успенской церкви, он всегда бывал в ней и, приходя, становился на клирос, пел и читал с причетниками и вместе с тем учился у них церковному уставу, который впоследствии знал отлично. Товарищи иногда над ним подшучивали, называя его монахом, что однако не мешало ему быть с нравственно хорошими в добрых отношениях, а от тех, которые держали себя свободно, он со смирением уклонялся и вообще со всеми был всегда вежлив, ласков и добр»².

После окончания семинарии Андрей Семенович в течение четырех лет служил домашним учителем у разных лиц в Калуге, потом женился на дочери священника, был рукоположен в сан в 1856 году и получил приход в селе Ильинском Перемышльского уезда, где прослужил тринадцать лет «во славу Божию до самоотвержения, не щадя себя и не жалея сил на труды пастырские». Службу вел неспешно, любил проповедовать, все требы выполнял с любовью. Частенько можно было встретить батюшку, идущего со Св. Дарами пешком довольно далеко, чтобы приобрести больного, у которого не было лошади либо единственная была занята в это время срочной работой. С бедных не брал плату за требы. Жил он по-монастырски и так же воспитывал свою единственную дочь. В доме своем открыл школу на тридцать деревенских мальчиков, которые его горячо полюбили.

Особенно подвижническим было служение о. Андрея на Великом Посту и на Светлой седмице. В течение первой недели поста служил ежедневно и исповедывал очень медленно, внимательно; во весь Великий Пост не пропускал ни единой литургии — все выполнял по уставу; всю Страстную седмицу служил, а Евангелие вычитывал все за три дня, как положе-

¹ Жизнеописания отечественных подвижников... Октябрь, с. 726–732. См. также «Страник», 1861, т. IV.

² Жизнеописания отечественных подвижников... Ноябрь, с. 418.

но по уставу. На Светлой седмице литургисал каждый день; по деревням ходил с молебнами по избам «с точным исполнением молитвословий». Было замечено, что отец Андрей не любил садиться за стол с праздничным угощением, а если уж очень просили хозяева, то присаживался очень ненадолго, «а потому возвращался домой всегда голодным, причту же не возбранял,— только по очереди: один ходил с ним, а другой садился кушать». В 9 часов вечера батюшка возвращался домой после обхода домов и начинал молитвенную подготовку к завтрашнему служению. Так продолжалось всю Светлую седмицу¹.

Прихожане, по свидетельству современников, «очень любили и уважали батюшку», и когда дьякон, которому не нравились долгие службы о. Андрея и, особенно, его бескорыстие, пытался склонить прихожан к недовольству, крестьяне не поддались. Богатые духовные возможности священника еще более раскрылись, когда он перешел служить в Казанскую женскую Белокопытовскую общину, впоследствии ставшую монастырем. Здесь на службах «чтение св. Евангелия и некоторых молитвословий он сопровождал большими слезами; тогда голос его прерывался, и он на некоторое время даже замолкал; стоящий народ, видя плачущего батюшку, заражался его примером и тоже начинал плакать... И любил же его народ, имел великую веру в его святые молитвы! Откуда только не шли к нему люди и откуда не писали, особенно в последние годы его жизни?!»²

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

Таких священников выделяло религиозное сознание народа. «Крестьянский люд очень любил батюшку о. Андрея. Шли к нему со всеми скорбями; приводили больных; если скот болел, то тоже обращались не нему, он давал св. воды, велел окропить скот, двор и корм, отслужить свящ. мученику Власию молебен и сам молился, говоря «помилуй Господи всех от скорби и бед». По вере просивших болезни после этого скоро проходили и шли прежде скорбевшие с радостной душой, славя Господа, благодарить батюшку за его молитвы и милости»³.

Сельские священники из разных губерний (Орловская, Владимирская, Симбирская и Калужская), о которых рассказано выше, наиболее отвечали массовому представлению русских верующих о том, каким должен быть батюшка. В их лице реализовался народный идеал священни-

¹ Жизнеописания отечественных подвижников... Ноябрь, с. 419—421.

² Там же, с. 434.

³ Там же, с. 438—449.

ка — об этом четко говорят источники. Соответствующим было и отношение к ним крестьян.

Но и по поводу батюшек, не столь выделявшихся своей подвижнической жизнью, местные отзывы на программы научных обществ показывают уважение, внимательность прихожан. Из Вельского уезда Вологодской губернии писали в 1899 году, что к священнику (речь идет о селе) здесь почтительны, боятся чем-либо оскорбить его, любят беседовать с ним о своих заботах, не стесняясь, обращаясь к нему на «ты», «батюшко». Разговорчивость и простота в обращении с крестьянами считаются положительными качествами священника; ценится, если он при встречах сам заговаривает, здоровается за руку (*ручкается*), т. е. ценится доступность батюшки для общения. Крестьяне охотно откликались на предложения священника помочь — в улучшении здания школы, в приобретении нового Евангелия для церкви и других нуждах¹.

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

Крестьяне этого прихода (Усть-Подюжской Успенской церкви Вельского уезда) были очень довольны, когда дозволили школьникам носить стихари* в церкви. На обряд освящения стихарей собрались все прихожане. Трех лучшим ученикам одели стихари, и они прислуживали во время вечерни, вызывая умиление взрослых. Одобряя обучение грамоте, здесь ставили в разговорах в пример священника — «не учись и в попы не ставят». «Вон, топеречи, наш батюшка, как простукал тринадцать-то годков (духовное училище и семинария — М. Г.), дак и живет, не как наш брат. Што ему? Всем доволен (во всем довольство**), ото всех ему почет, у автаря стоит, у престола»². В этом разговоре (а наблюдатель записал его и послал в ответ на программу в Тенишевской бюро как типичный, характерный для крестьянской среды разговор) особый интерес для рассматриваемого нами вопроса представляют слова «ото всех ему почет». Они относятся не к конкретному священнику, которого можно было бы считать исключением, а к собирательному, общему представлению о батюшке, как человеке всеми почитаемом. Он освящен — у алтаря стоит, у престола.

¹ РЭМ, ф. 7, оп. 1, л. 108, л. 12.

* *Стихарь* — длинное с широкими рукавами облачение.

** Комментарий того, кто записал разговор.

² РЭМ, ф. 7, оп. 1, л. 108, л. 11.

Тем не менее известно и немало фактов отрицательного отношения к священникам. В советское время было принято извлекать из прошлого именно эти факты, в том числе из фольклора — критические пословицы или частушки, умалчивая при этом о массе материалов противоположного характера. Да, бывало и критическое, осуждающее отношение к священникам, именно к тем из них, кто не соответствовал народным представлениям о священнослужителе, о его служении Богу, о его долге в отношении пасомых. Л. В. Островская, исследовавшая религиозную жизнь Западной Сибири второй половины XIX века, пришла к заключению, что проявления неприязненного отношения к священникам в народе «носили не принципиальный, а личностный характер: настаивая на удалении одного клирика, они просили заменить его другим»¹.

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

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

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

Молодой пастырь сразу же привлек прихожан к храму истовостью и неспешностью своих служб (без сокращений). Сверх служб он устраивал регулярно собеседования в храме и дома, организовал хор из детей-школьников под собственным регентством. Особенным вниманием батюшки пользовалась школа, которую он открыл в своем доме и на свои средства,

¹ Островская Л. В. Указ. соч., с. 168.

насмотря на то, что бедный приход не обеспечивал его семью. «Не на что было купить книг и бумаги, — вспоминал позднее сам о. Василий, — так мы по вечерам всей семьей усаживались, бывало, за вырезку крупных букв из старых газет. Затем наклеивали их на картон». В школе дети обучались по передвижным буквам, «а писали, за неимением бумаги, заостренными палочками по просеянному сухому песку, рассыпанному ровным слоем на столах»¹.

Неудивительно, что прихожане горевали, когда полубившегося священника перевели в 1872 году в родной его приход — в погост Дорки Бронницкого уезда², где он и прослужил до 1900 года. И здесь о. Василий истово и неустанно служил в храме, беседовал с духовными чадами — их становилось все больше, строил школу и преподавал в ней. Его дети росли вместе с детьми его прихожан, работали в поле, на сенокосе. Сыновья (их было четверо) с малых лет приучались к крестьянской работе и по мере сил участвовали во всех трудах отца по хозяйству (у о. Василия был огород, корова и лошадь). Три девочки помогали матери: стряпали, стирали, убирали, шили, вязали, вышивали и пр. Но в страду и те, и другие трудились вместе. Сам батюшка и его матушка Мария Петровна, дочь священника Петра Казанского, служившего в Москве в храме Христа Спасителя, и внучка магистра богословия М. П. Языкова, профессора Московского университета, работали «от зари до зари»³.

Три сына о. Василия Толгского стали московскими священниками, а четвертый батюшка пришел в семью в качестве зятя. Самого отца Василия, умершего в 1909 году, провожала в последний путь многотысячная толпа народа. Его любили. Дети продолжили традиции духовной близости с прихожанами в городских условиях и, что было особенно трудно, — в условиях гонений⁴.

Исследовательница И. В. Спасенкова, проанализировавшая большой пласт вологодских архивных материалов за 1917–1930-е годы, пишет об отношении пасты к священникам в это время: «Вместе с тем, наметившиеся процессы не изменили отношения верующих к своим приходским пастырям. Они по-прежнему оставались весьма авторитетными в среде пасомых. В этой связи показательны факты защиты духовенства в условиях начавшихся гонений и репрессий (постоянство в выборе настоятеля, материальное содержание штатных и заштатных священников и пр.)»⁵.

Вывод И. В. Спасенковой о Вологодчине перекликается с фактами по другим регионам, опубликованными иеромонахом Дамаскиным (Орловс-

¹ Толгская Н. Указ. соч., с. 5–6.

² Приход храма Архангела Михаила объединял четыре деревни (ныне Раменский район Подмосковья).

³ Толгская Н. Указ. соч., с. 18–19.

⁴ Там же, с. 37–40; 47–150.

⁵ Спасенкова И. В. Православная традиция русского города в 1917–1930-е гг. (на материалах Вологды). Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Вологда, 1999, с. 20.

*Новомученик о. Александр
Зверев*, пользовавшийся
любовью и глубоким
уважением прихожан,
священник сельского храма
Московской губернии,
а позднее — храма
свт. Николая в Звонарях
в Москве, с женой Марией,
сыном Серафимом и
дочерью Ариадной
в своей комнате
в Звонарском переулке.
Примерно 1926–1927 годы.
Архив автора*



ким), использовавшим недавно открытые архивы КГБ и сведения, полученные при широком опросе населения на местах. Вот, например, священник нижегородского села Майданы Вячеслав Леонтьев, приглашенный прихожанами к служению в 1927 году. Крестьяне помогли ему купить дом и обзавестись хозяйством, но власти отняли дом, и о. Вячеслав с матушкой «скитались, переходя из дома в дом». «Священник никому не отказывал в просьбе помолиться или отслужить молебен, посещал дома прихожан, в каждом доме говоря проповедь». Власть запретили ему проповедовать, но он продолжал. Наложили на него контрибуцию — сдать лен; крестьяне выполнили это за своего батюшку. Тогда потребовали сдать бочку меда, затем — льняное семя. Снова и снова выполняли все это крестьяне, понимавшие, что грозит священнику. С проповедником решили покончить, но крестьяне узнали об этом и «окружили о. Вячеслава плотным кольцом, а женщины повисли на руках убийц, не дав им воспользоваться оружием». После этого прихожане не оставляли батюшку одного. В 1933 году он был арестован, через три года выпущен, а в 1937 году снова арестован. Прихожане собрались у сельсовета «в последний раз спросить своего пастыря, как им жить и получить благословение. — По Богу живите, — ответил священник. Теперь всё. Храмы закроют. А вы сидите за трубой и молитесь. Я

* За Христа пострадавшие: Гонения на Русскую Православную Церковь. 1917–1956: Биографический справочник. М., 1997, с. 453. См. также с. 381 нашей книги.

*Новомученик священник
Преображенской церкви
села Усолье
под Соликамском
Михаил Накаряков
с женой
и сыном Николаем*.
Начало XX в.*



от вас ухожу навсегда, а вас всех благословляю». Вскоре о. Вячеслав Леонтьев был казнен¹.

Как правило, «духовные дети не оставляли своего духовника и после ареста, кто-то ехал к нему поближе к месту заточения или ссылки, пересылали посылки, письма, — словом продолжал поддерживаться порядок существования духовной семьи»².

В материалах об отношении к священнику, приведенных выше, упоминались неоднократно проповеди и внимательное восприятие их крестьянами. Об интересе русских прихожан к проповедям и живой реакции на них существует немало и других свидетельств. Житель Пошехонского уезда Ярославской губернии отмечал в 1854 году, что крестьяне хорошо понимают содержание религиозно-нравственных поучений и долго помнят их³. Умение произнести понятную и важную для слушателей про-

* Из книги: *Иером. Дамаскин (Орловский)*. Мученики, исповедники и подвижники благочестия Русской Православной церкви XX столетия, т. 2

¹ *Иеромонах Дамаскин (Орловский)*. Мученики, исповедники и подвижники благочестия Российской Православной Церкви XX столетия. Жизнеописания и материалы к ним. Кн. I, Тверь, 1992, с. 18–21.

² *Кириченко О. В.* Некоторые особенности традиции духовничества в Русской Православной Церкви в советское время // Исторический вестник, М.— Воронеж, 1999, № 1, с. 126.

³ *Архангельский А.* Указ. соч., с. 46–49.

поведь считалось неотъемлемым качеством хорошего батюшки. Многих священников поражала реакция простых людей — прихожан, которую они чувствовали и видели во время своей проповеди. Это свойство православных верующих России было пронесено через десятилетия безбожной власти. Митрополит Вениамин (Федченков), побывавший на родине в январе — феврале 1945 года после двадцатипятилетнего перерыва, так написал об этом: «Я достаточно мог наблюдать родной народ и понять его. И скажу прямо: впечатление от народа — самое сильное, самое важное, что я увожу с собою с родины за границу. И прежде всего скажу о верующих. Боже, какая горячая вера в них!.. Я давно не молился так усердно, с такой «зрячей верой», как здесь, среди этого духоносного «дома Божия», Церкви Христовой. Тела Его... А что было, когда говорились слова живой проповеди. Какое внимание! Какая жажда духовная! А нередко — и слезы, текущие по щекам и мужчин, и женщин. Горяча вера у русского православного народа»¹.

4. Исповедь и причащение. Покаяние

«Неисполнение таинства покаяния и причащения у не раскольников встречается сравнительно редко», — написал А. В. Балов, свидетельства которого относились, как мы уже знаем, преимущественно к Пошехонскому уезду. Большинство крестьян «говеет аккуратно раз, а то и два в год». Упущения позволяют себе люди торговые или живущие на отхожих промыслах. «Не говеет человек год, два, три, но затем все-таки постарается исполнить христианские обязанности»².

В этом сообщении настаивают не столько упущения отдельных людей, сколько взгляд на частоту причащения — один—два раза в год, как на норму. Однако этот же Балов в другом своем сообщении (1887—1890) пишет об этом несколько иначе. «В течение Великого поста все взрослые стараются хотя один раз поговорить, т. е. исповедаться и причаститься Св. Таин». Приготавливаются постом и молитвою³. Здесь уже частота причастия другая: «хотя бы один раз», т. е. возможно причащение и два или более раз только на Великом посту.

Исповедь и причащение детей

У Балова сказано о говении «всех взрослых», из других источников узнаем об отношении к причащению детей в деревне. В «Записках русского крестьянина» Ивана Столярова, относящихся к Воронежской губернии (село Карачун Задонского уезда) конца XIX века, читаем: «Я прекрасно помню мою первую исповедь, — пишет И. Я. Столяров. — Мне было семь

¹ Митрополит Вениамин (Федченков). Указ. соч., с. 35.

² РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1783, л. 8.

³ АИЭ, ф. ОЛЕАЭ, оп. 1, д. 361, л. 74 об.

лет. Мать моя мне говорит: «Теперь ты уже не маленький, когда дети не знают грехов и могут причащаться без исповеди. Надо тебе поститься, ходить в церковь целую неделю каждый день, потом исповедаться и на другой день причаститься». Мать Ивана Столярова была простой крестьянкой, поэтому для нас особенный интерес представляет ее четкое, точно соответствующее церковному уставу определение и сроков, и причин необходимости исповеди для ребенка, и условий поведения его. «Это известие меня испугало, — сообщает далее Иван Яковлевич, — и в то же время я был горд считаться большим и вести себя как взрослые. Но я боялся священника, который всегда мне казался строгим. Кроме того, я слышал, что есть верующие, на которых священник накладывал епитимию, например, велел им сделать сто поклонов. Кому-нибудь еще мог запретить приходиться в церковь, пока он не раскается в своих грехах и не вернется на путь праведный. В особенности я боялся епитимии, наверное потому, что я не знал, что это такое. Взрослые говорили, что епитимию накладывали за очень важные грехи, но знали ли, за какие? Они никогда не говорили об этом при мне. Я уже думал, что священник найдет совершенный мной какой-либо важный грех. Наказание отбить сто поклонов не очень-то пугало меня. Что же касается запрета ходить в церковь, я сразу же принял решение: я признаюсь во всех грехах, раскаюсь и пообещаю исправиться. Тогда священник сейчас же отпустит мне все грехи и освободит от запрета. Но другое — епитимия; даже после раскаяния священник не отменит ее. Тогда я сам наложу на себя епитимию, а чтобы получить отпущение грехов надо много молиться, выполнять долгое время то, что священник велит»¹. Какой обширный набор понятий, связанных с духовной жизнью мы видим у семилетнего крестьянского мальчика! При этом следует учесть, что И. Я. Столяров отнюдь не склонен был идеализировать жизнь русской деревни. В его записках постоянно подчеркиваются отрицательные стороны крестьянской жизни (автор ушел из этой среды в революционное движение).

Из приведенного отрывка видно, что в семье велись разговоры на духовные темы. Мальчик опасается запрета ходить в церковь, заранее обдумывает, как избежать его. Понятие раскаяния уже хорошо известно ребенку. Но вот исповедь, вызвавшая большие волнения, прошла. «Я понял, что исповедь кончена. Я положил пять копеек, которые мне дала мать, на тарелочку, стоящую перед священником около аналоя, и тихонько отошел, не совсем уверенный, что все прошло благополучно; может быть священник не заметил грехи, которые требовали наказания. Все же первое испытание прошло, оставалось второе: ничего не есть и не пить до причащения. Я возвращаюсь из церкви и забираюсь на печку, стараясь ни о чем не думать и заснуть как можно скорее. Все избегают разговаривать с тем, кто пришел от исповеди. Ночь проходит благополучно. Утром я проснулся

¹ Столяров И. Я. Записки русского крестьянина. Paris, 1986, с. 83–84.

успокоенный. Все прошло хорошо. Я отправляюсь в церковь с одной только мыслью, чтобы Господь Бог допустил до причастия. Возвращаюсь я домой радостный, довольный всем. Вся семья поздравляет меня с причастием Святых Таин и смотрит на меня, как на существо, носящее в себе благодать Божию. Особенно радуется моя мать, что ее маленький сынишка удостоился благодати Господа Бога. Она воспринимает очень живо все, что относится к религии»¹.

Начавшийся в радости день причастия кончился для Вани Столярова печально: расшалившись на улице с товарищами, которые тоже причащались, он забыл о наставлении матери — не плевать после причастия. Вечером мальчик «погружался в свои думы и не мог забыть совершенного греха, спрашивал себя, простит ли меня Господь Бог?»²

Детская исповедь и причастие не только производили сильное духовное воздействие на ребенка, но оставляли след на всю жизнь. Примечательно, что верующие люди, обратившиеся к воспоминаниям о детстве в пожилом возрасте, охотно и с любовью включали в них этот момент. Вот второй пример такого рода — воспоминания сына крепостного из Тамбовской губернии о своем деревенском детстве.

«Вот Великий пост. Медленно заунывно зовет колокол. Сначала церковь пустовата, а к концу недели — не протолкаться. Мы, школьники, после семи лет должны уже тоже исповедоваться. Маленькие грешники! Батюшка исповедует нас целой группой, человек по пяти-десяти. Какие уж там грешки?! Но каждого прощает особо. И мы радостно бежим домой. Есть не полагается после исповеди. Мать также радуется с нами, тихо улыбаясь:

— Ну, вы уже скорее ложитесь спать, чтобы не согрешить перед Причастием.

И мы ложимся и спим счастливо как безгрешные ангелы. На другой день все причащаются: и господа, и крестьяне — из одной Чаши. И все становятся такими добрыми, милыми, тихими, ласковыми, спокойно-радостными! Все поздравляют друг друга: «Со Святými Тайнами!» Приезжаем домой, а там мама, торжественно настроенная, целует нас, ухаживает за нами и угоджает чем-нибудь особым, не будничным <...>. Мы ныне — «причастники». Даже и пословица была такая: «Что ты как именинник!», а иногда: «Как причастник».

И как отраднó было мне смотреть на исповедников в храме, очередь тянувшихся к батюшке. Иных он отпускал скоро, а другие почему-то задерживались»³.

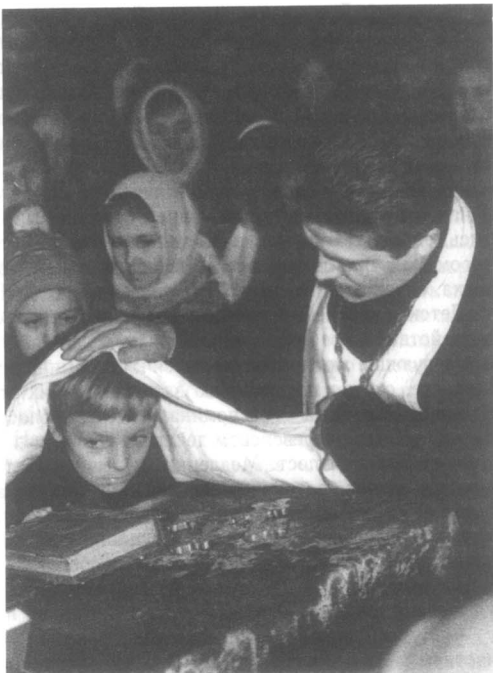
«Даже с младенческих лет наши сердечки уже чувствовали что хорошо, что худо,— продолжает автор воспоминаний. И приводит случай осознанно-го осуждения себя ребенком: Ваня отказался выполнить просьбу мамы —

¹ Там же, с. 84.

² Там же, с. 84.

³ Митрополит Венцамин (Федченков). Указ. соч., с. 105.

*Исповедь. 1988.
Фото Рзянина.
Архив Московской
Патриархии*



посмотреть, что происходит с цыплятами, но вскоре мгновенно откликнулся на поручение соседки воротить теленка. «Моя маленькая совесть тогда же спросила меня: «Почему так?» И я понял: перед чужим человеком мне хотелось выхвалиться, вот-де я какой хороший! Тщеславие уже работало тогда... Воротился я опять под окно за «наградой» и получил спасибо... А факт запомнился совестью на всю жизнь. И другие грехи детства помню, ярко доселе. А значит, не я же один был такой, а и другие...».

Автор этих воспоминаний — митрополит Вениамин (Федченков). «После сам уже исповедовал. Сколько бриллиантовых слез, живительных, очистительных видел я! <...> А от слез маленьких кадетов-казачков в Сербии* плат, лежавший на престоле для утирания после причащения, был такой мокрый, что пришлось сушить. И как все это было отраднo и нам, и кающимся! Как прекрасно!»¹

* Речь идет о русской белой армии в эмиграции.

¹ Митрополит Вениамин (Федченков). Указ. соч., с. 106.

Для нашей задачи очень важен итог, к которому пришел ставший митрополитом крестьянский мальчик, переживший революцию, гражданскую войну, эмиграцию и возвращение в Россию: «А чего стоит одно сознание своей греховности в нашем народе, чему дивился Достоевский даже в каторге!» И рядом: «Да, в народе было глубокое сознание греха и **зрение своей души!** (выделено мной — М. Г.)»¹.

И еще третий Ваня, который, как и первый (Столяров), отнюдь не стал духовным лицом, и даже пережил в молодости некоторый период отхода от церкви, но пожилым, в эмиграции, дал такую щемяще-прекрасную картину своего московского православного детства! Этот мемуарист — писатель Иван Шмелев, вероятно, более известен Вам, читатель, чем первые два. В его воспоминаниях — не деревня, а Первопрестольная, но та среда, которая была очень близка к крестьянам по своим традициям. «Как же ты так, не поймешь? — говорят Ване Шмелеву. — Нонче говеть будешь, уж отроча... семь годков скоро, а сокрушения не знаешь! Значит, смирение докажь, поплачь о грехах, головку преклони — воздохни: «Господи, милостив буди мне грешному!» Вот те и сокрушение». (Почему мы с Вами, читатель, не научили этому своих детей, когда им было семь лет?)

А когда мальчик пугается возможной *питимбы* (как и первый Ваня), благочестивый Горкин — работник в доме отца — утешает: «Бояться нечего, говенье душе радость. Даст Бог, вместе с тобой поговеем, припомним с тобой грешки, уж без утайки. Господу ведь открываешься, а он все о нас ведает. Душенька и облегчится, радостно ей будет». И дальше: «Все на нашем дворе говеют. <...> Все спрашивают друг дружку, через улицу окликают даже: «Когда говеете?.. ай поговели уж?..» Говорят весело так, от облегчения: «Отговелись, привел Господь». А то — тревожно, от сокрушения: “Да вот, на этой неделке, думаю... Господь привел бы”»².

О частоте причащения

На Великом посту *говеют* почти все, т. е. готовятся постом, молитвами, частым посещением церкви к причастию, затем исповедаются и причащаются. Немало крестьян стремилось говеть Великим постом в монастырях: с этой целью отправлялись на богомолье в ближние или дальние обители³. А что же в остальное время? Принято было причащаться в особых случаях: во время тяжелой болезни; в день святого, чье имя дано при крещении, — именины; по особому благословению старца; перед сложными и долгими поездками; при посещении святых мест (Троице-Сергиевой и Киево-Печерской лавры, Иерусалима, Соловецкого монастыря и др.). Однако представление о том, что причащаться раз в год — достаточно, все-таки оказывало

¹ Митрополит Вениамин (Федченков). Указ соч., с. 104, 106.

² Шмелев И. С. Лето Господне. Праздники. Радости. Скорби. СПб., 1996, с. 310–322.

³ Об этом см. ниже в разделе «Паломничество».

несомненно влияние на частоту причастий массы верующих в XIX веке, от которых большинство духовенства не требовало, по-видимому, частых причастий или даже возражало против них. В этом отношении несомненно отрицательную роль сыграли указы Петра I 1716 и 1718 годов о ежегодном обязательном хождении к исповеди. Должны были раз в год составляться и представляться в Консистории исповедные росписи по трем рубрикам: о бывших у исповеди; о небывших у исповеди и о раскольниках.

Н. В. Алексеева, исследовавшая вопрос об исповеди и покаянии по материалам Европейского Севера России, пришла к выводу, что «основная масса крестьян шла на исповедь в Великий пост»; более всего, — в первую, крестопоклонную и страстную седмицы. При этом многие в течение Великого поста ходили *на дух* (т. е. на исповедь) по два раза и больше. «В остальные посты, — пишет исследователь, — без особой причины исповедывались и причащались либо престарелые, либо особо благочестивые прихожане». Обязательны были исповедь и причастие перед свадьбой, в опасной болезни и перед смертью¹.

Не беря на себя смелость судить о необходимой частоте принятия Святых Тайн, обратимся к труду о евхаристии авторитетного современного богослова — священника Михаила (Труханова), где специальное приложение посвящено этой проблеме. «Общее причастие за каждой литургией было нормой в Древней Церкви», — пишет этот автор. Если литургия совершалась по воскресеньям, то оно было еженедельным, а в некоторых общинах и более частым. Так, св. Василий Великий (IV век) писал: «причащаемся 4 раза каждую седмицу — в день Господень, в среду, в пяток и в субботу; а также и в иные дни, если бывает память какого святого», но «хорошо преполозно каждый день приобщаться и принимать Святое Тело и Кровь Христову»². Церковь принимала специальные решения против небрежения к евхаристии своих членов «утративших крепость и теплоту веры и предавшихся делам и заботам мирским»: правила Ельvirского, Сардикийского и Трульського соборов извергали из клира и отлучали мирян, «не приходящих к литургии в три воскресные дня в продолжении трех седмиц»³. Автор приводит предостережения отцов церкви, призывающих верующих не лишать себя священных и духовных сил, получаемых от Святых Тайн, и не устраниваться от причастия из-за сознания своего недостойнства.

Но обратимся к России и приблизимся к изучаемому нами времени. Русский святитель, недавно прославленный Феофан Затворник (Георгий Васильевич Говоров, † янв. 1894) обстоятельно высказался по этому поводу: «Много нас теребят по поводу частого причастения. Не смущайтесь...

¹ Алексеева Н. В. Покаяние в православной традиции русских крестьян XVIII–XIX вв. (по материалам Европейского Севера России). Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Вологда, 1998, с. 13.

² Цит. по: Священник Михаил. Дивны дела Твои Господи. Слово о шестодневе. Евхаристия. О промысле Божиим. М., 1995, с. 132.

³ Там же.

И всем следовало бы так желать, но не вошло это у нас в обычай. На Востоке христиане часто причащаются, не в одни великие посты, но и кроме их. Первоначально же в Церкви Христовой за всякою литургиею все причащались. На всякой литургии священнослужитель приглашает: «Со страхом Божиим и верою приступите». — Следовательно на всякой литургии можно приступать... У нас иные говорят, что грех часто причащаться; иные толкуют, что нельзя раньше шести недель причащаться... Не обращайтесь на эти толки, и причащайтесь так часто, как потребность будет, ничтоже сумняся. Старайтесь только всячески готовить себя как должно, и приступать со страхом и трепетом, с верою, сокрушением и покаянными чувствами»¹.

Свт. Феофан Затворник был епископом и хорошо знал аргументы тех, кто был против частого причащения. Из его высказывания видно, что отношение русского духовенства XIX века к частоте причащения не было однозначным. Сходную со свт. Феофаном позицию занимал, например, иеромонах Иоанникий, орловский крестьянин по происхождению, ставший потом духовником настоятеля Святогорского Успенского монастыря. Его точка зрения на частоту причащений представляет для нас интерес потому, что, будучи сам выходцем из крестьянской среды, он имел множество духовных чад в миру, которым он советовал «как можно чаще готовиться и приступать к причащению Святых Христовых Таин». Настоятель часто посылал о. Иоанникия в мир по делам обители, и он излагал свои взгляды «в вагоне железной дороги, и в вокзале, и на постоялом дворе, и в крестьянской избе». «Кто часто готовится, — говорил он, — тот невольно делается лучшим по внутреннему человеку, и это уже немалое приобретение. Соединение же человека со Христом, чрез причащение святых Его Таин достигаемое, венчая наше убогое и недостаточное приготовление, делает нас и по благодати лучшими, обновляет нас, претворяет из плотских в духовных, что каждый, часто готовящийся и причащающийся Святых Таин не замедлит увидеть и ощутить в самом себе».

В ответ на доводы о неготовности или недостойности о. Иоанникий решительно протестовал: «Не говори мне, что ты не готов и не достоин причащаться часто: не готов; потому что ленишься приготовить и тем делаешь угодным врагу, которому ничто так не претит, как человек часто готовящийся и приступающий к трапезе Господней, ибо таковой страшен ему и недоступен; не достоин, — но кто из нас может признать себя достойным быть причастником Тела и Крови Господа нашего? Все мы не достойны сего дара милосердия Божия; но если ради недостойности своего будем лишать себя его, то тяжко согрешим и Бога от себя отдалим. В недостойности нашем, если сознаем его, каемся и жаждем в приобщении святых Таин получить помощь свыше, и состоит достоинство к неосужденному причащению нашему Святых Таин»².

¹ Там же, с. 134.

² Жизнеописания отечественных подвижников... Февраль, с. 153.

Св. Иоанн Кронштадтский причащался ежедневно и, будучи приходским священником, а сверх того окормляя еще множество приходящих к нему из разных мест богомольцев, он и других наставлял причащаться как можно чаще: «одни у него причащались ежемесячно, другие — еженедельно, а отдельные лица — каждые два — три дня; монашествующие же — ежедневно. В лице св. праведного Иоанна Кронштадтского, — пишет далее о. Михаил (Труханов), — мы усматриваем того, кто по Промыслу Божию, возвращает нас к полноте христианской жизни, которой не может быть без более частого причащения, без стремления к нему. Вошедшее в обычай редкое причащение всегда сознательными христианами почиталось как упадок церковной жизни. Что же касается недостойнства, то — достойных ведь нет! И было бы пагубой для человека, если бы он вдруг признал себя достойным причащаться»¹.

Некоторые священники XIX века с тревогой связывали отрицательные явления в духовной жизни крестьян с редким причащением. Так, иерей Дмитрий Флоровский, которому Екатеринбургское духовное правление поручило в 1839 году расследовать явление массового кликушества в селении Нижнем Уткинской волости, писал в рапорте, что большие «у святого Причастия два года уже не бывали; богоявленской воды при домах не имеют, и, в навечерии Богоявления Господня, почти все жители селения Нижнего для окропления домов своих и питья Оной не получают из Церкви»².

Государственное требование об обязательном причащении раз в год, вошедшее в «Устав о предупреждении и пресечении преступлений», имело в виду лишь официально предлагаемый минимум. Частота причащений в значительной мере зависела, как мы видим, от установок конкретных священников. Для характеристики же состояния религиозности в народе нам важно увидеть **отношение** к исповеди и причастию, а оно было несомненно благоговейным и органично соединялось со склонностью к покаянию, о которой речь пойдет ниже.

Н. В. Алексеева, к результатам исследования которой мы уже обращались выше, пришла к следующему выводу по поводу соотношения в этом вопросе государственной политики и народной религиозной жизни: «Государство в XVIII–XIX вв. попыталось поставить под свой контроль практику церковной исповеди. Однако коснулось это только процедуры ежегодной обязательной исповеди, но ни в коей мере не духовной основы, побуждающей прибегать к исповеди. Исповедь продолжала оставаться главным средством очищения души. Лишь внешнюю сторону исполнения таинства покаяния (явку) могли контролировать государственные и церковные власти»³.

¹ Священник Михаил. Указ. соч., с. 134.

² Голикова С. В. Кликушество глазами священника // Религия и церковь в Сибири. Вып. восьмой, Тюмень, 1995, с. 107.

³ Алексеева Н. В. Указ. соч., с. 15.

Прощать и просить прощения

Благочестивые обычаи, связанные с причащением, были распространены повсеместно с некоторыми вариантами. В Ярославской губернии исповедавшегося родные и знакомые поздравляли «с очищением совести», а причастившегося — «с принятием Святых Таин». В некоторых местах считалось непозволительным приступать к таинству причащения в старой одежде. Принявший св. Тайны не должен был плевать весь день¹. Особенно широко был распространен и устойчиво сохранялся обычай перед исповедью кланяться в ноги всем домашним и просить прощения за причиненные обиды. Просящему прощения отвечали: «Бог простит». Потом уже в церкви, прежде чем подойти к священнику для исповеди, делали «земной поклон перед иконами и три поясных поклона перед молящимися, испрашивая у них прощения в своих грехах»².

Исполнение таинства исповеди — покаяние — несомненно наложило благотворный отпечаток на русский национальный характер. Человек, который с детства бывает на исповеди, пусть даже очень редко, по нашим понятиям, — один раз в год (но ведь зато каждый год с семи лет до глубокой старости), готовится к исповеди, вспоминая свои грехи и каюсь в них сначала мысленно, стремится примириться с обиженными им и обидевшими его («первое примирился ты опечалившим»^{*}) и затем приносит покаяние Богу, стоя перед священником, — такой человек умеет и прощать, и просить прощения. С другой стороны, и в самом национальном характере было заложено расположение к пониманию евангельской идеи покаяния, к восприятию ее.

«Мшения русский народ почти не понимает», — записал С. Я. Дерунов — один из очень внимательных собирателей этнографических материалов в конце XIX века. Признавалась непосредственная и открытая реакция на обиду либо — прощение вины. В умении простить некоторые крестьяне достигали больших нравственных высот³.

Заметным средством очищения нравственной обстановки в деревне служили обычаи просить прощения при определенных обстоятельствах. Обычаи эти были приняты как в личных и внутрисемейных делах, так и в общине в целом. Сила этих обычаев была в том, что за ними стояла вера, искреннее и горячее желание очиститься перед Богом, хотя признание вины произносилось перед людьми. Благодаря этим обычаям покаянием сопровождалось многие жизненные события и отношения.

Если крестьянин уезжал куда-то надолго, при расставании с близкими он просил у них прощения. Нередко при этом низко кланялись каждому из провожавших. Смысл обычая — добиться, чтобы в разлуке не тяготило

¹ АИЭ, ф. ОЛЕАЭ, д. 361, л. 74 об.

² Там же, л. 75; РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1789, л. 9; 1101, л. 1 и др.

^{*} Из стиха в «Последовании ко святому причащению».

³ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 896, л. 5; д. 1794, л. 35 об.— 37.

сознание вины, а оставшиеся «не поминали лихом», очиститься от грехов перед испытаниями, которые, возможно, ожидали в дальнем пути.

Такой же смысл вкладывался в обычай, принятый у женщин, чувствующих приближение родов,— просить прощения у всех членов семьи, низко кланяясь им в ноги. «Как только женщина почувствует приближающееся рождение дитяти,— сообщал священник села Масаловки Бобровского уезда Воронежской губернии о. Василий (Емельянов) в Этнографический отдел Географического общества в предреформенное время,— прежде всего она испрашивает прощение у своего семейства, не исключая и мужа, в тех оскорблениях, которые им когда-либо причинила, и у посторонних лиц, которые питают на нее зло; потом очищает свою совесть исповедью во грехах». В некоторых местах (материалы Орловского уезда) и муж и жена считали нужным просить прощения у мира в том случае, если женщина долго не могла родить. Собирали ближних соседок — только женщин; муж молился перед образом, потом обращался к пришедшим: «мирушка, православный народушка! Простите меня!» Потом просила прощения у всех роженица. Им отвечали: «Бог простит и мы туда же»¹.

Сходка общины придавала значение тому, попросил ли виновный прощения у обиженного или у мира в целом. Если человек, совершивший проступок, сознается и просит у «общества» (общины) прощения, то с него взимали штраф по приговору сходки. Если же он отрицал свою вину, то штраф назначали в двойном размере. Отмечалось частое прощение на сходке грехов и даже преступлений².

Широкую возможность помириться после скрытых или явных ссор, простить друг другу большие и малые обиды, снять напряжение, возникшее во взаимоотношениях в семье или между соседями, давал обычай просить прощения в конце масленицы, в последнее воскресенье перед Великим постом. Воскресенье это потому и название получило «прощенный день» или «прощенное воскресенье».

При наиболее полном проявлении этого обычая прощения просили буквально у всех, с кем могли повидаться в этот день, а также и у умерших близких людей. Называлось это «прощаться». В той или иной форме обычай был распространен у русских крестьян повсеместно.

Четко описал обычай просить прощения в конце масленицы Василий Кузьмич Влазнев — крестьянин села Верхний Белоомут Зарайского уезда Рязанской губернии. Влазнев был одним из активнейших корреспондентов Этнографического Бюро князя Тенишева. Мне удалось обнаружить в фонде бюро четыре дела, состоящие из материалов, присланных Влазневым, но, возможно, это еще не все его тексты. Василий Кузьмич в 80–90-х годах XIX века собирал сведения о народных обычаях «в больших бывших

¹ РЭМ, там же, д. 1078, л. 31; АГО, р. 40, оп. 1, д. 31, л. 26; р. 9, оп. 1, д. 63, л. 47 об.; *Иваницкий Н. А.* Материалы по этнографии Вологодской губернии // *Известия ОЛЕАЭ*, М. 1890, т. LXIX, с. 62.

² РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1101, л. 1; д. 1794, л. 37; 683, л. 6.

государевых дворцовых селах: Дединово, Любичи, Ловцы, Белоомут и др.». Влазнев, отвечая на многие вопросы тенишевской программы, рассказал о разных сторонах крестьянской жизни. По поводу интересующего нас обычая у него сказано в записи 1899 года буквально следующее: «На сырной неделе в Воскресенье («прощенное», как здесь называют) народ ходит на могилы своих родных «прощаться с умершими», а после ужина **в каждой семье** (выделено мною — М. Г.) друг с другом прощаются; дети родители кланяются в ноги, причем все целуются и на слова «прости меня» отвечают: “Бог тебя простит, меня прости”».

В Пронском уезде Рязанской же губернии «прощаться» начинали с субботы: в этот день полагалось зятю с женой и детьми идти «прощаться» в дом тестя. А в сам «прощенный день», т. е. в воскресенье, здесь принято было ходить всей семьей с угощением (в этом случае обычно крендели или булки) «прощаться» к куму и потом к куме (т. е. к крестным родителям своих детей). В Егорьевском уезде Рязанщины в «прощенное воскресенье» после бурного катания на лошадях, качелях, салазках и ряженья вечером все «прошались».

Резкий переход от масленичного гулянья к строгим «прощальным» посещениям родственников и соседей отмечен и в описании, присланном из Козельского уезда Калужской губернии учителем Александром Лебедевым. Он рассказывал, как в «прощальный» день вечером веселье кончается и «поселяне ходят по домам, испрашивая прощенье друг у друга». В этот день «непокорный сын предан воле своего отца, враждующая невестка — в повиновении своей свекрови». Лебедев хотел, видимо, этим пояснением подчеркнуть примиряющую роль обычая в семейных конфликтных ситуациях.

Во многих найденных нами в архивах описаниях «прошеного воскресенья» (Костромская, Тверская, Ярославская и др. губернии) есть указание на всеобщность обычая — ходят «ко всем» «для прощанья», «ходят один к другому прощаться» и пр. Но в Сургутском (Западная Сибирь), например, уезде обычай сохранился к концу XIX века лишь относительно старшего поколения: «А в прощенный день <...> ходят прощаться к старшим, а также и на могилки к родственникам». «Прощанье» со старшими обычно состояло здесь в том, что молодые супруги (всегда вместе) к вечеру, после катанья, заворачивали к своим старшим родственникам, или к родителям, если жили от них отдельно, или к крестным отцу и матери («здесь очень уважаемым», замечает наблюдатель), или к дядьям и «вообще к почтенным и пожилым людям». После непродолжительного угощения молодые вставали, кланялись в ноги хозяевам и произносили: «Прости ты меня, Павел Николаевич» (имя-отчество хозяина или хозяйки). На это старшие отвечали: «Бог тебя простит, и ты меня прости». Затем целовались и расставались¹.

¹ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1439, л. 11; д. 1436, л. 40; АГО, р. 15, оп. 1, д. 27, л. 18; РГИА, ф. 1022, оп. 1, д. 11, л. 105; РГИА, ф. 1024, д. 20, л. 25; АИЭ, ф. ОЛЕАЭ, оп. 1, д. 150, л. 20 об.; д. 361, л. 73; д. 45, л. 9; *Болотов А. Т.* Памятник протекших времен или краткие исторические записки о бывших происшествиях и носившихся в народе слухах. М., 1875, ч. I, с. 80.

У обычая просить друг у друга прощения в конце масленицы в разных краях России сложились свои оттенки, сохранялся свой склад, но суть всюду была одна — духовно-нравственное очищение через примирение, через взаимное прощение прегрешений. К сожалению, в широко распространенных у нас представлениях о масленице и особенно в современных попытках воспроизводить какие-то ее элементы этот прекрасный обычай совершенно не присутствует, учитывается лишь развлекательная сторона. Развлекательная часть масленицы очень интересна и богата как яркое проявление народной праздничной культуры. Но именно после бурного веселья последней перед Великим постом недели, во время которой как бы прощались с обильным столом и другими мирскими радостями, обычай просить прощения заставлял ощутить переход к духовным задачам, к строгим семи неделям, продолжавшимся до Пасхи, к повышению нравственных требований к самому себе.

Закрепленные длительной традицией особенности образа жизни русских располагали к естественному органичному восприятию покаяния, столь существенного для христианина. «Здесьшний народ имеет добрые качества», — писали в середине XIX века о русских Новосильского уезда Тульской губернии. «Его набожность в простоте веры и гостеприимство достойны подражания. Не говоря о хождении в церковь, **об усердном и добровольном исполнении христианских обязанностей — исповедания и причастия** (выделено мной — М. Г.), — набожность крестьян видна и в их частной жизни. Они не сядут за стол, не помолясь, не начнут и не окончат никакого дела, не перекрестясь; по окончании уборки хлеба почти всякий старается выказать особенное усердие и набожность, приглашая священника со святыми иконами в свой дом для благодарственного молебна»¹. Среди черт, которые выделил наблюдатель, в той «набожности в простоте веры», какая и составляла суть народного благочестия, нас сейчас интересует усердное и добровольное исполнение таинств исповеди и причастия. О неформальном характере этого усердия свидетельствует тяга прихожан к исповеди у тех священников, которые отличались особым призванием к духовному руководству.

В условиях, когда выбор был возможен, буквально толпы верующих безошибочно устремлялись к таким батюшкам. В жизнеописаниях популярных в народе священников немало таких свидетельств. Когда протоиерей Валентин (Амфитеатров) был переведен в Москву, в маленькую и мало известную церковь свв. Константина и Елены (позднее стала называться по чудотворной иконе Пресвятой Богородицы «Нечаянная Радость»), то народ очень быстро узнал о нем и двинулись в этот храм люди не только из Московской губернии, но из отдаленных мест. «Иногда по семнадцати часов стоял он и исповедывал, с утра до ночи пребывал в храме, духовно врачую заблудшие грешные сердца <...> тысячи людей рвались в храм «Нечаянной

¹ Руднев А. Села Голунь и Новомихайловское Тульской губернии, Новосильского уезда // ЭО, 1854, вып. II, СПб., с. 109.

Радости», толкались, мучились, лишь бы только подойти к пресветлому батюшке, получить его благословение, а **главное вымолить у него разрешение придти на исповедь** (выделено мной — М. Г.)».

Тот, кто бывал на Ваганьковском кладбище в Москве, знает, какую любовью и почитанием пользуется могила о. Валентина (Амфитеатрова) и сейчас. Советские власти, желая прекратить поклонение о. Валентину, устроили на месте его захоронения одну из нескольких общих могил бойцов. Все равно это место было известно богомольцам (на кладбище вы в любое время найдете человека, который охотно проводит вас туда), там всегда есть свечи и цветы. Рядом, на свободном местечке, почитатели поставили в недавнее время памятный крест с надписью и фотографией о. Валентина, а теперь восстановлена и могила. Такова сила истинных духовных традиций.

Укреплению православных понятий о покаянии способствовала практика назначения церковного покаяния за серьезные проступки. Решения такого рода становились известны, вокруг них формировалось определенное общественное мнение. Попробуем, читатель, представить себе характер таких приговоров по конкретным делам, сохранившимся в фондах Синода. Так, в деле 1822 года читаем, что солдатка «за блудодеяние и прижитие младенца» поручается «духовному ея отцу — приходскому священнику для духовного внутреннего испытания в отношении к сказанному прегрешению и для духовного ее приватного суда»¹.

Обычно дело такого рода поступало от светского судебного учреждения в консисторию*, которая и конкретизировала решение. В делах этого же 1822 года видим, что Владимирская палата уголовного суда приговорила к церковному покаянию крестьянина села Алексейшева (Владимирской округи) Ивана Андреева и крестьянскую женку Марфу Никитину «за блудное их сожитие». Консистория поручает подготовку к покаянию их духовному отцу — приходскому священнику; Владимирский владыка утвердил это решение и рапортует об этом Синоду². При назначении церковного покаяния вся ответственность за осуществление этого тонкого духовного дела возлагалась на приходского священника. Отсюда явствует, насколько было важно, чтобы простые сельские батюшки оказывались истинными пастырями, способными к решению сложнейших задач обращения грешников, в том числе и закоренелых в своих отступлениях от заповедей.

И все же покаяние по приговору — исходно принудительное, даже если священнику удастся превратить его в результате контактов с преступником в искреннее. Другое дело публичные покаяния по инициативе самого верующего, который хочет придать как можно большую силу осуждению своего греха. Свидетельство о таком покаянии находим в воспоминаниях митрополита Вениамина, к которым мы уже обращались. Речь идет о сель-

¹ РГИА, ф. 796, оп. 103, 1822 г., д. 819, л. 1.

* Консистория — учреждение, ведающее управлением и судом епархии.

² Там же, л. 2.

ской церкви. «А однажды мне пришлось быть свидетелем жуткой картины публичной исповеди. Одна красивая женщина лет сорока, а то и меньше, худая, опрятно одетая, вышла на амвон, обратилась к народу и вслух стала рассказывать про все грехи свои... Какой ужас охватил меня! А народ нагнул головы и молчит <...>. Такие публичные исповеди были в церкви в первые века, но потом их заменили теперешней тайной практикой: тяжка была открытая исповедь, а для других — соблазнительна»¹.

Общее расположение к покаянию сочетается в некоторых характеристиках русских с чертою твердости в отстаивании своих традиций, образа жизни своего народа. «Дедовские предания и вообще старину так уважают, — писал в 1848 году священник Ковыленского прихода Мосальского уезда Калужской губернии в Этнографический отдел Географического общества, — что нововведения всякого рода нетерпимы — тщетно и бесполезно будем доказывать», что в других странах что-то лучше. Не поверят. «Этот народ думает, что он ведет себя так, как нельзя лучше». По-видимому, батюшка был сторонником новшеств и потерпел неудачу в этом отношении. Тем более ценно его признание, записанное здесь же, в следующей фразе: «Не стыдятся и сами обнаруживать свои гнусные поступки», — так он определяет в несколько раздраженной форме готовность к покаянию. Противоречие этих двух черт, как нам видится, лишь кажущееся. В первой части характеристики речь идет об отстаивании образа жизни своего народа, о его достоинстве, о нежелании принимать непроверенные и, возможно, сомнительные по существу заимствования. Во второй части — покаяние в личных проступках, склонность признавать свои грехи. Здесь же приходской священник отмечает незлобие (по его определению) народа: после брани и даже побоев возможна улыбка².

Незлобие наряду со смирением отмечает В. Иванов, писавший в Этнографическое бюро кн. Тенишева из Белозерского уезда Новгородской губернии. Он называет эти свойства в числе тех, которые служат здесь основанием для уважения. Приведем весь набор качеств, какими приобретает, по его мнению, уважение среди местных жителей: умом, грамотностью, обходительностью, незлобием, честностью, правдивостью, смирением, сочувственным отношением к ближнему, некорыстолюбием, трезвою правильною жизнью, чистоплотностью, благотворительностью, трудолюбием, смелостью постоять за себя и за других в правом деле перед начальством, знанием закона³. Уважают за смирение, но уважают и за смелую готовность постоять за правое дело. В современной жизни это реализуется нередко в разных лицах. Но в обществе, где господствовало христианское воспитание, именно глубоко смиренный человек нередко обнаруживал непоколебимую твердость в отстаивании истины, в готовности пострадать за нее.

¹ Митрополит Вениамин (Федченков). Указ. соч., с. 106.

² АГО, р. 15, оп. 1, д. 32, л. 3—3 об.

³ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 683, л. 7—8.

Упоминания о смирении, теснейшим образом связанном с предрасположением к покаянию, присутствуют во многих ответах на вопросы программ научных обществ, касающихся нравственности. В перечне, например, качеств, которые ценятся в невесте, представленном из села Крестовоздвиженского Болховского уезда Орловской губернии, названы смирение и послушность¹, а из Дорогобужского уезда Смоленской губернии писали, что девушки «стараятся казаться» скромными и послушными² и т. д.

Глубокое понимание таинственного смысла покаяния и действительности его во врачевании душевных недугов проявляли отдельные крестьяне, достигшие высокого уровня в своем внутреннем духовном развитии. Расскажем здесь лишь об одном из них — благочестивом старце Семене Климыче, известном в народе под прозвищем Климчонок († 1837). Он родился в семье зажиточных крестьян села Алмазов-Яр, в семидесяти верстах от уездного города Саратовской губернии Балашова. Семен осиротел в раннем детстве, рос из милости добрых людей, самоучкой выучился грамоте и рано проявил способности: помогал причетникам своего села в церковном чтении и пении, изучал церковный устав и уже в отроческом возрасте постоянно читал Библию. Круг чтения его вскоре расширился; кроме Библии и богослужебных книг в него вошли: Кормчая, «Камень веры» Стефана Яворского, творения св. Иоанна Златоустого и свт. Дмитрия Ростовского, толковое Евангелие Феофилакта и др.³

«Семен Климыч принимал читаемое не одним голым разумом, но по силе простирался и на делание читаемого, старался об усовершеннии самого себя, и о приложении читаемого к жизни. Все знавшие его свидетельствуют о его строгой и воздержанной жизни, о неуклонном выполнении им постов и других предписаний церкви», — говорится в жизнеописании Климчонка. Со временем «слава благодатных его дарований и добрых дел все росла и разносилась дальше и дальше. Отовсюду к нему шли и ехали люди разных званий, пола и возрастов пользы ради и совета духовного, а страждущие болезнями душевными и телесными — ради исцеления. Семен Климыч всех принимал со смирением и христианскою любовью». (Заметим, что Семен Климыч имел благословение на свою деятельность от владыки Пензенского и Саратовского Ириней.)⁴

Лечение покаянием

В основание своего лечения больных Климчонок положил покаяние. Обычно он вопросами «вызывал больного на воспоминание того греха, в котором таился корень болезни, т. е. в котором не было принесено

¹ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 937, л. 8.

² Там же, д. 1566, л. 4.

³ Сведения о благочестивом старце Семене Климыче // Житие неросхимонаха Илариона, Калуга, 1897. Репринтное воспроизведение, 1993 (Серия «Преподобные оптинские старцы»), Приложения, с. 279–280.

⁴ Там же, с. 280–283, 303–304 и др.

совершенного покаяния, или который, по долговременному коснению в нем обратился в злой навик и чрез то давал врагу вход в душу больного. Искусно возбудив воспоминание о таком грехе, Семен Климыч доводил больного до сознания в оном и сердечного в нем сокрушения, и преподав ему приличный духовный совет, немедленно отсылал к священнику, пред которым он должен был принести церковное покаяние и, получив соответственную епитимию, дать обещание отселе жить благочестиво, сообразно с заповедями Божиими, по учению и уставам Православной церкви¹.

Известны были многочисленные случаи исцеления им людей при помощи покаяния. Некоторые из них описаны, и это дает нам возможность представить себе, хотя бы внешнюю сторону этих исцелений, за которой стоит глубокий внутренний смысл. Один купец страдал припадками непреодолимого стремления покончить с собою, лишить себя жизни. Не в силах справиться с этим, он сам попросил родственников сковать его и так везти к Климчонку. На вопрос Семена Климыча, почему это с ним случилось, купец отвечал, что не знает — так, мол, «без всякой причины сделалось». «Не может быть без причины; есть причина!» — возражал подвижник. Беседуя с приезжим, он расспросами своими вызвал в нем важное воспоминание: двенадцатилетним ребенком будущий купец однажды пришел в такое состояние злобы на обидевшего его человека, что решил отомстить ему, покусившись на собственную жизнь. Мальчик не покаялся потом в этом тяжком грехе. Позднее в сходной ситуации в сильном порыве гнева он вторично хотел покончить с собою; и опять не покаялся в этом духовному отцу. «В третий раз несчастный почувствовал уже насильственное влечение к самоубийству, при том уже без всякого внешнего к тому повода, и влечение это в нем по времени все усиливалось и усиливалось». Приведенный Семеном Климычем к осознанию всего происходившего с ним, купец, по его совету, очистил совесть исповедью перед священником и навсегда освободился от своих грозных припадков².

По поводу «порченных», утверждавших, что их испортил такой-то или такая-то, Климчонок считал, что они так думают по внушению возобладавшего над ними врага, который укреплялся в них на основе питаемой ими в помыслах большой злобы и самооправдания. Лечение их подвижник начинал с того, что разоблачал козни вражды, указывая на действительную причину болезни — конкретные грехи — и приводя к сокрушению о грехах своих. Он требовал, чтобы больной как можно скорее попросил прощения у того человека, которого подозревал в наведении порчи; а если этот человек уже умер, — отслужить на могиле панихиду; затем принести покаяние перед священником и «положить начало доброй жизни».

¹ Сведения о благочестивом старце Семене Климыче... С. 283–284.

² Там же, с. 284–285.

Относительно некоторых больных женщин Семен Климыч выявлял из бесед с ними, что начальной причиной болезни было притворство, обратившееся затем в навязчивость и «поработившее их врагу». (Заметим, что в этой трактовке содержится и ответ на постоянные разногласия в определении того, притворяются ли кликуши. И да, и нет. На первом этапе болезнь может быть и притворной, потом уже человек не властен в этом.)

Все это и многое другое подвижник умел разъяснить самим больным и их близким. Приемы приведения к покаянию были различны в зависимости от причины, породившей болезнь, характера течения болезни, свойств больного и т. п. Но основание его слов и действий во всех случаях одно: «Полное искреннее покаяние в содеянном и примирение с враждующими есть лучший врач многих болезней» (собственное определение целителя).

Иных больных привозили к Климычу в цепях. Побеседовав с ними, обнаружив причину болезни, Семен Климыч приказывал расковать и выдавал их родным кроткими и послушными. А иных, хотя они и не были в цепях, с трудом удерживали близкие в течение всей дороги к Климычу. Так было с женой известного балашовского купца Филиппа Александровича Туркина, который подробно описал всю поездку к Климычу в своем письме к оптинскому старцу о. Илариону. О Семене Климыче прослышала мать Туркина, и Филипп Александрович поехал с нею и с больною женою, Татьяною Михайловною, в деревню к подвижнику. Последний, введя их в избу, сначала долго молча смотрел на больную, потом заговорил с нею, взяв ее за руку. Жена Туркина, порывавшаяся в дороге убежать, теперь положительно отвечала на вопросы Семени Климыча о том, хочет ли она исцелиться и будет ли исполнять все, что он прикажет. Говорила со слезами: «во всем, батюшка Семен Климыч буду слушать, что скажешь». И тогда целитель перешел к тому главному, что она должна была осознать. «Это неправда, что тебя испортили люди. Если человек не подает повода к порче, люди не могут его испортить, а ты испортила себя от своего зла, и против всех ты сама виновата, и всех ты сама обидела! Будешь меня слушать?» «Буду», — отвечала больная со слезами. «Во-первых, проси прощения у свекора, и у свекрови, и у мужа, и у всех своих родных, и у прислуги проси прощения». Последнее напутствие его было таким: «Ступай домой, с завтрашнего дня начни ходить в церковь говеть; говей целую неделю и во всем раскайся священнику и приобщись Святых Тайн. Потом и еще поговей».

«Как только кончил Семен Климыч свои слова, тотчас же больная начала кланяться в ноги свекрови, просит уже прощения со слезами и целует руки; потом кланяется мне, мужу своему и также со слезами просит прощения, а потом кланяется Семени Климычу и просит прощения со слезами. Больная выздоровела совсем и всех нас много благодарил, а приказания Семени Климыча исполняла до самого гроба. Кроме говения, исповеди и причащения Св. Тайн, она по совету Семени Климы-

ча, читала Псалтырь, а потом и Благовестник* и чрез это была всегда здорова»¹.

В числе исцеленных Климchonком через покаяние была мать недавно прославленного оптинского старца, иеросхимонаха Илариона. Преподобный был тогда еще мирским человеком, Родионом Никитичем Пономаревым, занимался портняжным мастерством. Уезжая учиться ремеслу в Москву из Новохопёрска (Саратовская губерния), где жил с родителями, он «оставил мать нездоровую ежемесячными припадками, которые у нас в простонародье называются “порчею”». А вернувшись, нашел ее совершенно здоровой и узнал, что отец возил ее в село Алмазово к Семену Климычу, «который внутрь ей ничего не давал, а пользовал только словом Божиим, велел покаяться и приобщиться Св. Тайн». Позднее будущий монах сам ездил к Климchonку (семья Пономаревых жила в это время в Саратове) и «откровенно и подробно рассказал о своих душевных и других нуждах, о тяготившем его унынии и тоске, о своей боли в груди и о своем затруднительном положении среди раскольников». Он получил от Семена Климыча обстоятельные рекомендации о том, как лучше вести диспуты со старообрядцами, и после того неоднократно посещал Алмазово².

Дошедшие до нас в свидетельствах современников факты — лишь крупницы того великого дела, которое творил подвижник Семен, исцелявший покаянием. Иногда он «улавливал» «силою своего слова в сети покаяния» сразу двоих: и того, кто совершил проступок, и того, кто приехал жаловаться на совершенное. «При всей кажущейся простоте и естественности слово его отличалось особенной убедительностью». Он был твердо уверен в том, что причина наших болезней душевных и телесных — грехи наши. «Сообразно с сим и врачество, предлагавшееся Семеном Климычем против всех немощей и болезней — одно, именно: страждущий человек **должен внимательно рассмотреть себя** (выделено мной — М. Г.), припомнить все грехи, совершенные им с семилетнего возраста, и сознать в особенности тот грех, в котором заключается причина болезни. Потом он должен все эти грехи искренно исповедать пред священником, примириться с ближними, оставить всякую против них злобу и положить твердое намерение и начало, не обращаться вновь на старые грехи, и, наконец, с сокрушением приступить к принятию Св. Христовых Тайн. Побудить к чему больного, облегчить ему рассматривание себя, силою своей опытности, любви к ближнему и особенно присущей ему благодати прозорливо разгадать составляющий собственно корень болезни грех и побороть противудействие сему делу диавола, побуждающего в таких случаях больного к упорному и упрямому противлению своему излечению, — вот в чем заключалась задача деятельности Семена Климыча, по благодати Божией, всегда увенчивавшаяся успехом³.

* Евангелие с толкованиями.

¹ Сведения о благочестивом старце Семене Климыче... с. 285–288.

² Там же, с. 46–47; 74–86.

³ Там же, с. 294–295.

Разумеется, людей, имевших дар прозорливо видеть то, в чем нужно особенно покаяться конкретному человеку для его исцеления, было очень немного. Но, как видно из изложенного, понимание значения покаяния и способность приносить его были массовыми свойствами православных русских в XIX веке. Это понимание и эта способность связаны теснейшим образом с глубоко укоренившимися в народном сознании понятиями греха и кары Божией. К ним мы и переходим, читатель. Но прежде — несколько слов об отношении к исповеди и причастию в послереволюционное время.

Исповедь и причащение в современности

В советский период в деревнях регулярные исповеди и причащение сохранялись многими там (и до тех пор), где ближайшие церкви не были закрыты. В недавно опубликованных воспоминаниях крестьянки П. П. Молокановой (1909 г. р.) — жительницы деревни Часовня (Чапаевка) Шароповской волости Звенигородского уезда Московской губернии, по этому поводу говорится: «Исповедовались и причащались Великим постом один раз, а старушки — на первой неделе и на последней. На Петровки, Успенским, Филипповским постами — некоторые причащались, некоторые — нет. Между постами не причащались. Если больной, то соборовались. Обычно раз в году причащались и исповедывались»¹. Женщина, которой в 1917 году было восемь лет, говорит обо всем этом, как о само собой разумеющемся. Наиболее благочестивые и после закрытия храмов в своей волости ездили причащаться в отдаленный город или в другой район.

По мере сокращения числа действующих церквей, входит в религиозную практику приобщение к Святым Дарам на дому. Немногие священники решались причащать в своем или в чьем-то доме. Для этого нужна была не только смелость, готовность пострадать за веру, но и наличие благословенного епископом антимиона, на котором совершалась евхаристия. Иногда это могли быть так называемые запасные Дары, то есть освященные прежде в другом месте. Служение литургии на дому и причащение верующие так тщательно скрывали, что лишь сейчас, в самые последние годы, подобные факты выходят наружу. Они упоминаются, в частности, в воспоминаниях тех священников (и в воспоминаниях о них), которые, вернувшись из заключения, не были допущены к служению в храмах. Так, в дневнике протоиерея Симеона Афанасьева среди записей 8/21 мая 1930 года читаем: «По такому примеру (речь идет о примере епископа Уфимского Вениамина — М. Г.) я и сам еще 2 дня продолжал служить в доме Ирины, приобщать и приобщаться Святых Христовых Таин вне Сергиевской церкви по староцерковному порядку. Аминь»².

¹ Молоканова П. П. Воспоминания // Марьино. Православный историко-краеведческий альманах. Вып. 3, 1998 г., с. 129.

² Прот. Симеон Афанасьев. Море житейское // Духовный собеседник, 1997, № 3 (11), с. 75–76.

В этом же дневнике под 14/27 мая 1934 года (Троица) помещено подробное описание такого служения литургии на дому (в селе Сорочинском Бузулукского района Самарской области, когда участники и не стремились скрываться: «Как хорошо, как радостно во славу Божию совершается у меня служба. Какое ныне было богатое пение! Пели три хора: из своих — Настя — канонарх и Уляша, Мавруша — регент с подругой из с. Ивановка, а также три лучшие кодяковские певицы. Наше жилище к Троице побелено и убрано. Вся келья — светлая, украшена зеленью и цветами и благоухает ландышами. Святой уголок сияет золотом. Здесь помещены 4 кипарисных образа афонского письма, иконы дванадцати праздников и другие. Большой литой крест с изображением Богочеловека как бы покрывает все святыни, размещенные в строгом порядке наподобие церковного иконостаса. Рядом с этой красотой — старая лубочная картина с видом Киево-Печерской Лавры — моей незабвенной духовной школы <...> И вот теперь я на торжественном Богослужении: в светлом облачении и камилавке, в свете множества горящих свечей, **в окружении полусотни богомольцев** (выделено мною — М. Г.). Мы дерзко нарушаем гражданские законы, и я не скрываю этого, ибо «слово Божие не вяжется». И далее, в связи с литургией 13/26 августа (воскресенье, день памяти свт. Тихона Задонского) сказано: **«На литургии было много жаждущих приобщиться Св. Тайн»**¹ (выделено мною — М. Г.).

При всем при этом не было разрыва с официально признаваемой церковью — ни у священника, ни у мирян, причащающих на дому. Отец Симеон пишет по этому поводу: «Мы — по благодати апостольские преемники — ныне рассеяны и разъединены, «яко овцы, не имущия пастыря». Кто разрешит наши сомнения, кто утешит нас доброй надеждой в претерпеваемой нами жизни? Но прав ли я, ища наставников и старого строго-церковного порядка? Разве не очевидное дело, что мы живем в предпотопное время? И уклоняться от церкви Христовой, хотя и управляемой митрополитом Сергием, нельзя, ибо другой церкви у нас нет»². Сам о. Симеон нередко причащался в эти годы в официально признаваемых храмах, поддерживал отношения с владыкой Самарской епархии и, более того, получил сан протоиерея от заместителя Патриаршего местоблюстителя. Епископ Самарский Петр знал о домашних службах в Сорочинске³. Подобные ситуации возникали не только в Самарской епархии.

В наши дни для всякого, посещающего храм более или менее регулярно, очевиден неуклонный рост как числа причащающихся, так и частоты причастий каждого прихожанина в отдельности⁴. Поражает массовость

¹ Прот. Симеон Афанасьев. Море житейское // Духовный собеседник, 1997, № 4 (12), с. 114–115, 117.

² Там же, с. 115.

³ Там же, с. 95, 115, 116.

⁴ Наши соображения основаны на многолетних наблюдениях «методом включения» в храмах разных районов г. Москвы и Подмосковья: Николая Угодника в Пыжах (на Ордынке); образа Пресвятой Богородицы Живоносный Источник (в Царицыно); прп. Пимена Великого (у м. Новослободская); Благовещенья Пресвятой Богородицы (в Петровском парке, у м. Динамо); образа Пресвятой Богородицы Знамение в деревне Захарьино; Св. Троицы в г. Щербинке (пос. Остафьево) и других.

причащения в отдельные дни: на праздники; на первой, Крестопоклонной и Страстной неделях Великого Поста (особенно, в Великий Четверг); в дни особо чтимых святых. Исповедуют в таких случаях несколько священников, и причастие совершается из двух или трех, а иногда даже четырех чаш. Кроме того, много причастников бывает каждое воскресенье.

Те, кто недавно еще робко спрашивали у прихожан, что нужно сделать, чтобы причаститься, через некоторое время оказываются в числе часто причащающихся и уже сами дают аналогичные советы. Этот процесс особенно заметен в тех храмах, где служат сильные в духовном отношении священники и где настоятель, а соответственно и весь клир, положительно относятся к частому причащению мирян. В таких приходских общинах формируется, сохраняется и расширяется определенный круг верующих, принимающих Святые Дары не только каждое воскресенье, но и чаще.

На глазах расширяется возрастной состав причащающихся. Все большее число младенцев подносят к причастию родители (часто — отцы) или бабушки. Все большее число детей всех возрастов толпится впереди очереди верующих, желающих исповедаться: малыши, направляемые старшими, лишь подходят под благословение; а те, кому семь лет и более, — исповедуются. Иные школьники (и девочки, и мальчики) вынимают из кармана листок с пространном перечнем своих проступков, и священник, склонившись к ребенку, терпеливо беседует с ним, несмотря на обширную очередь взрослых. К детям наши батюшки бывают, как правило, особенно внимательны.

Заметно расширяется возрастной состав исповедников и причастников за счет притока в храмы молодежи. Юношами и девушками стали те дети, которых мало еще воцерковленные родители не очень уверенно привели впервые в храм в конце 80-х годов. А рядом с ними — молодежь, остро переживающая сегодня противоречие между задачей исполнения заповеди о почитании родителей и отстраненностью от веры и церкви старшего поколения их семей. Нередко совместно приходят к пониманию необходимости причастия пары, переживающие предбрачный период отношений. Немало и молодых семей (супруги с ребенком или несколькими детьми). Часть из них чувствует за собой непрерывную православную традицию многих поколений. У большинства — православная традиция возрождается после перерыва в одном, двух, а то и трех поколениях. Им помогает выработать отношение к причастию авторитет духовного отца либо крстных.

В связи с причащением, как и во всем процессе воцерковления в современных условиях, отмечается обратное воздействие русской православной молодежи на старшее поколение: взрослые дети, уверовав, приводят своих пожилых или престарелых родителей в храм. Иногда пожилые родители, принадлежавшие ранее к верующим, но мало воцерковленным людям, под воздействием книжной православной культуры своих детей,

а также проповедей священника приходят к необходимости исповеди и причастия. Перед принимающим исповедь священником ребенка 10–12 лет, имеющего уже некоторый опыт покаяния, нередко сменяет старый человек, впервые приступающий к таинству исповеди; он растеряно повторяет лишь «грешен, батюшка» не потому, что невозможно перечислить грехи за всю долгую жизнь, но потому, что плохо представляет себе, что такое исповедь. Однако он уже считает необходимым причаститься.

Понятия греха и кары Божией

Мы отмечали выше, насколько эти понятия были присущи уже детским представлениям (в связи с исповедью с семилетнего возраста). Далее они развиваются и совершенствуются из наставлений родителей, собственного духовного опыта, из поучений и проповедей священников, из посещений монастырей, из коллективного опыта всей своей православной среды, чтения Священного Писания и других книг, рассказов паломников и пр. Тема греха постоянно присутствовала и в мимолетных упоминаниях в разговорах и в серьезных обсуждениях событий, обстоятельств, поступков, а главное — в сознании каждого верующего.

Общие представления о грехе в том виде, в каком они жили в массе русских, не расходились с церковным православным учением. Но при конкретизации их в повседневной жизни, в применении их к определенным случаям эти представления могли несколько отклоняться от канонических: иногда в сторону усиления осуждения греха, расширительной трактовки того, что осуждается, как грех; иногда же, напротив, в сторону послабления в осуждении и даже полного отрицания греховности некоторых поступков.

Например, по наблюдениям в Моршанском уезде (Тамбовской губернии), в середине XIX века отмечалось, что крестьяне считают непростительным грехом поссориться с кумом или кумою. Это было связано с особым уважением духовного родства. Желая исключить возможность совершения такого греха, предпочитали крестных братья из другого дома и не вступать в отношения кумовства с теми, кто непосредственно входил в свою семью, т. е. с теми, кто жил в одном доме¹.

Сложный набор понятий о степени греховности того или иного проступка был связан с постом. Так, нарушить Великий пост считалось великим грехом; тяжкими считались и нарушения Успенского поста и некоторых однодневных постов — крещенского сочельника, дня Ивана Постного (усекновение главы Иоанна Крестителя 29 августа*) и Воздвижения (14 сентября). Нарушения же других постов и постных дней оценивались как менее тяжкие грехи. Но и в пределах одного и того же поста

¹ АГО, р. 40, оп. 1, д.31, л.26.

* Все даты старого стиля.

нарушения отличались по степени греховности: поесть в Великий пост рыбы — не такой тяжкий грех, как съесть молока или мяса¹. Некоторые крестьяне считали грехом даже говорить про скоромную пищу во время Великого поста².

В то же время в конце XIX века существовали заметные различия в оценке греховности нарушения постов даже в соседних волостях. Разумеется, степень строгости аскетического подвига была всегда делом индивидуальным, так что различия могли быть даже в пределах одной семьи. И все-таки складывались и общие представления о допустимости отклонений, характерные для конкретной местности. В Дулёвской волости Жиздринского уезда (Калужская губерния) на несоблюдение постов смотрели снисходительно, как выделось корреспондентке Тенишевского бюро Варваре Зориной — дочери священника. Молодые, которые ходили на заработки, ели по постам скоромное, ибо «голодным много не наработаешь». Последнее объяснение, столь распространенное в наши дни для оправдания отхода от постов, живо свидетельствующее об ослаблении веры и, соответственно, об отсутствии благодатной поддержки в несении аскетического подвига, — это объяснение было, как видим, в ходу у части русских уже в конце XIX века. Но эта же наблюдательница сообщала, что в деревне Ивашковичи Будчинской волости (тот же Жиздринский уезд) на соблюдение постов смотрят иначе. Там даже больной не станет есть скоромное, если врач ему предпишет³.

Повсеместно сношение с женщиною во время поста считалось грехом. Если у супругов рождался ребенок в первой половине декабря, его называли насмешливо «постником», подчеркивая, что зачатие произошло в Великий пост. Отца такого ребенка священник «усоветил за невоздержанность». Тем не менее «постники» бывали не такую уж редкостью⁴.

Такой же богатый, как в отношении постной пищи, набор оттенков и местных особенностей предстает перед нами из источников в оценке греховности работы в воскресные и праздничные дни. Наиболее распространенным отклонением было следующее: не выполняя в эти дни работ в своем хозяйстве, ходить работать к другим — на *толоку* (*помочи*) или по найму. «Этот грех Бог нам простит, потому что, если мы не пойдем — хлеб пропадет; хлеб не должен пропасть — это дар Божий». Но в зимнее время и на подёншину не ходили в праздники и воскресенья, т. к. дело не шло уже о гибели урожая, — оправдывающее обстоятельство отпадало. Местами в воскресенье обычай разрешал после обеда шить (церковное воскресенье заканчивалось примерно к середине дня), но прясть нельзя было. Печь хлеба в праздник считалось грехом (т. к. это будничное,

¹ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1783, л. 7.

² Там же, д. 485, л. 42.

³ Там же.

⁴ Там же, д. 1783, л. 7.

обязательное дело), а печь пироги — допускалось (соответствующее празднику дело)¹.

Вообще послабления в оценке греховности нарушения тех запретов, которые имели духовные причины, связаны были более всего с особенностями основных хозяйственных задач крестьянства, с уважительным отношением к своему труду, как делу Божию. Так, под рож озимую не пахали в пятницу: это грех, и земля не уродит. Под яровой же хлеб пахали и в пятницу, т. к. посев яровых — дело срочное, нельзя запоздать².

Нетерпимое отношение к греху в народе обнаруживается, когда речь идет о прямом нарушении заповедей. Здесь облегчение самому грешнику и оправдание в глазах других дает лишь глубокое покаяние. Семен Иванович Антонов, крестьянин Тамбовской губернии (Шовская волость, Лебедянский уезд), как-то в праздник (дело происходило в 80-х годах XIX века) заметил, что один его односельчанин средних лет играет на гармошке и пляшет. Между тем Семен знал, что этот мужик некогда убил человека в пьяной драке. Антонов отозвал его в сторону: «Как же, Степан, ты можешь играть и плясать, ведь ты же убил человека?» Степан, в свою очередь, отвел юношу еще далее от хоровода и объяснил: «Знаешь ли, когда я был в остроге, то много молился Богу, чтобы простил меня, и Бог мне простил; потому я теперь спокойно играю». «Семен, который незадолго перед тем и сам чуть не убил человека, понял, что у Бога можно испросить прощение грехов, понял и спокойствие своего односельчанина — прощенного убийцы. Случай этот ярко рисует и ясное осознание греха, и сильное покаянное чувство, и глубокую религиозную интуицию русских крестьян»³.

В другом случае Семен Антонов, видя, что один парень очень небрежно относится к тому, что девушка из соседнего села забеременела от него, стал убеждать его жениться на ней. При этом говорил: «Иначе будет грех». В конце концов убедил парня.

Сам Семен не женился на девушке, с которой был близок. Объяснил он это так: «Когда мне захотелось пойти в монахи, то я много просил Бога устроить так, чтобы я мог спокойно это сделать, и Бог все так хорошо устроил. Я ушел в солдаты, а за это время один купец-хлеботорговец приехал в наше село для закупки хлеба; увидав ту девушку в хороводе, что она красивая, стройная, хорошо поет и очень веселая, он полюбил и взял ее. Они были счастливы и имели много детей». Семен горячо благодарил Бога, но «преступления своего не забыл»⁴.

Семен Иванович Антонов — будущий старец Силуан, известный русский подвижник на Афоне († 1938). Рассказы о его деревенских детстве и молодости на Тамбовщине записаны непосредственно с его слов о.

¹ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 485, л. 43.

² Там же, д. 491, л. 7–8.

³ Старец Силуан. Жизнь и поучения. М., Ново-Казачье, Минск. 1991, с. 18.

⁴ Там же, с. 18–19.



*Канун в храме. Рязанская область.
Касимовский район, село Ардабьево.
1997. Фото С. А. Иниковой*



*Обетный праздник в честь
свт. Николая Чудотворца.
Богомольцы проходят под резным
образом святителя.
Рязанская область. 1997.
Фото С. А. Иниковой*



*Крестный ход с резным образом свт. Николая Угодника на шестое воскресенье
после Пасхи. Московская область, село Спирово. 1997. Фото С. А. Иниковой*



*Престольный праздник целителя Пантелеимона. Крестный ход. Село Виленка.
Рязанская область. 27 июля/9 августа 1997 года.
Фото Т. А. Ворониной*



*Престольный праздник целителя Пантелеимона. Молебен с водосвятием.
Село Виленка. Рязанская область. 27 июля/9 августа 1997 года.
Фото Т. А. Ворониной*



У святого источника на месте обретения чудотворной иконы Божией Матери Феодоровская близ пос. Новокашпирский. Сызранский район. Самарская область



Часовня на Скорбященском источнике. Рязанская область. Касимовский район. Деревня Баженово. 1997. Фото С. А. Иниковой

Софронием, который провел рядом со старцем семь последних лет его жизни¹. Таким образом, достоверность источника не вызывает сомнений. Но мы понимаем, что далеко не каждый русский крестьянин имел такое острое чувство греха, как будущий подвижник. К этому времени, к которому относятся его разговоры с односельчанами о грехе, он уже ощутил «глубокий стыд за свое прошлое», коренным образом изменил свою жизнь, принявшую было «недобрый уклон», и принял решение по окончании военной службы уйти в монастырь.

Однако обращение к массовым источникам — ответам на программы различных обществ (в этих ответах наблюдатели стремились дать общие, характерные определения явлений) — также обнаруживает отнюдь не поверхностное отношение к понятию греха. Оно естественно и органично связано с представлениями о загробной жизни и Страшном Суде, о которых речь шла выше², и о каре Божией вообще. «До сих пор еще существует в народе убеждение, что ненаказанного преступника всегда покарает Бог, что Бог является мстителем оставшихся безнаказанными преступлений», — сообщалось по материалам Ярославской губернии в 90-х годах XIX века³.

«Основную причину бездетности при отсутствии видимых нарушений здоровья видели в наказании Божиим за свои грехи и даже за грехи родителей» — к такому выводу пришла Т. А. Листова, рассмотрев народную религиозную концепцию зарождения и начала жизни на многообразном материале полевых и письменных источников⁴.

Очень четко понятие греха прослеживается в массовом сознании русских в связи с отношением к насильственному прерыванию беременности. «Нет греха больше, чем вытравить плод, это душегубцы, проклятые Богом»⁵. Глубокое понимание встречают рассказы тех, кто увидел в обычном или летаргическом сне души детей, убитых в утробном состоянии. За такой тяжкий грех нужно положить 500 земных поклонов и молиться всю жизнь (если не будет извещено, что младенец отмолен)⁶.

Однозначны оценки, поступавшие из разных губерний, на вопрос об отношении в народе к добрачным связям: «Потеря девственности считается большим грехом»⁷.

В рукописи из Ярославской губернии, к которой мы обращались выше (автор ее — А. В. Балов), находим и ответ на вопрос программы о том, как в народе различали понятия преступления и греха. Корреспондент пишет,

¹ Отец Софроний (Сахаров), архимандрит, — недавно скончавшийся.

² См. первую главу.

³ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1760, л. 11 об.

⁴ Листова Т. А. Народная религиозная концепция зарождения и начала жизни // Русские, М., 1997, с. 685.

⁵ Там же, с. 686.

⁶ Православные чудеса в XX веке. Свидетельства очевидцев. М., 1993, с. 11–12. А также полевые материалы автора — Подмоскowie, 1990-е годы; архив автора.

⁷ См. подробнее об этом в параграфе «Девичья честь».

что «преступление и грех в народных понятиях стоят довольно близко». Большая часть преступлений считается в то же время и грехом, но не все. Например, «сбор грибов и ягод в чужих лесах, охота и рыбная ловля в чужих владениях, порубки леса в чужих дачах», хотя и являются преступлением, но грехом не считаются (в этом сказывалась длительная традиция отношения к лесу как к ничьей, Божьей земле). С другой стороны, «деяния по существу не преступные» иногда преследуются как преступления, например, работа в праздники¹.

Балов замечает при этом, что принятие таких *зарок* (в других местностях — *залогов*, т. е. принятие на сходе волостной, сельской или деревенской общины решения об обязательности для всех членов общины запрета на работу в воскресенье, в праздники вообще или в конкретный праздник или в пятницу) становится все более редким. Но из других источников мы знаем, что подобные зарок принимались во многих местах в течение XIX века, и нарушение их наказывалось нередко штрафом в пользу общины², следовательно, оценивалось как преступление, касающееся общества, а не как личный грех, за который человек сам в ответе перед Богом. В основе этого подхода лежало представление, что за нарушение одним человеком принятого общиной решения духовного порядка может пострадать от кары Божией вся община. *Положив залог*, т. е. приняв решение такого рода, всей сходкой молились перед часовней, после чего залог вступал в силу, хотя и не был письменно зафиксирован³.

«В особенности общество строго следит, чтобы в заказной день кто не поработал бы, не нанялся бы где в подёнщину <...>. Крестьяне создали себе такой закон, что если запретит общество работать, то никто позволить не может. В воскресенье работай, тебе никто запретить не может, это для своей души, заказный же день ты всему обществу нагадишь, если поработаешь! Отчего засухи бывают, градом хлеб побивает и пр. Это “угодники наказывают, что их не почитают”»⁴. Подобные ограничительные постановления могли касаться также сбора или употребления в пищу некоторых видов овощей или фруктов до церковного их освящения⁵.

Юристы, изучавшие специально обычное право во второй половине XIX века, отмечали отличие в подходах к определению преступлений в государственном законодательстве и в народных обычаях. «С точки зрения юриста-криминалиста,— писал С. Л. Чудновский, хорошо знакомый с обычным правом у русских на Алтае,— многое нравственное может быть преступным, и не всё, что преступно, должно быть безнравственным; с точки же зрения обычно-правовых понятий народа, и в том числе алтай-

¹ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1760, л. 6 об.

² См. подробнее об этом со ссылками на архивные дела: Громыко М. М. Традиционные нормы... с. 125–129.

³ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 99, л. 9–10. Вологодская губерния.

⁴ РГИА, ф. 1024 (П. И. Покровского), оп. 1, д. 20, л. 19 об. Тверская губ.

⁵ РЭМ, там же, д. 99, л. 7–8 и др. дела.

ского населения, все преступное обязательно безнравственно; все, что нравственно, не может быть преступно!»¹

Богохульство и кощунство оценивались в народе как преступления, подлежащие наказанию. В то время как грех вообще считался делом личным — «кто в грехе, тот и в ответе», а ответ имелся при этом в виду перед Богом, а не перед обществом. Так относились, например, к неисполнению таинств покаяния и причастия или к напрасной божбе. Но общественное мнение осуждало человека, грех которого был у всех на виду. «Напрасная божба встречается, но далеко не у всех, преимущественно у тех, кто приторговывает. У них постоянно на языке: «вот те крест», «вот те пятница», «провались я сквозь землю» и т. п. Про такого человека говорят: «он божится, так лоб трешит», «он всех богов со стены снимет» (здесь «богов» в смысле икон), и словам и божбе такого человека придают очень мало веры»².

Нарядиться на Святках нечистью с надеванием на лицо «чертовой рожи» считалось тяжелым грехом, от которого надо было очиститься омовением в «Иордани» — проруби, где совершалось крещенское водосвятие. Г. Успенский, писавший в самом начале XIX века «О обычаях Россиян в частной жизни», отмечал: «По прошествии Святков, в день Богоявления Господня, простолюдины, а наипаче те, кои в продолжении Святков надевали на себя хари, несмотря на суровость зимы и лютость морозов, купаются...»³ Такое же отношение к ношению масок, как делу греховному, описано в ряде ответов на программы научных обществ в самом конце XIX века. Местами оно распространялось и на ряженье, как таковое. Так, информатор из Костромской губернии, сообщавший, что на Святки рядятся во всевозможные костюмы, подчеркивал, что на Крещение купаются в освященной реке, «чтобы очиститься от греха ряженья»⁴. Ф. Зобнин писал о своем родном селе Усть-Нищынском Тюменского уезда: «Говорят еще, чтобы смыть с себя грехи, сделанные на Святках, следует в Крещение окунуться в Ердани»⁵.

Для значительной части крестьянской молодежи с ряженьем была связана определенная религиозно-нравственная проблема: ношение масок нечести, в первую очередь, а также масок вообще и, наконец, любое переодевание — принятие несоответствующего своей Богом данной сути образа — воспринималось как грех, требующий очищения в освященной воде. Молодежь из семей со строгим религиозным воспитанием совсем не принимала участия в карнавальной части развлечений.

Отношение к молодежным святочным гаданьям было более снисходительным, чем к ношению масок и отчасти ряженью. Оно воспринималось

¹ Чудновский С. Л. Очерки народного юридического быта Алтайского горного округа // Русское богатство, 1894, № 8, с. 210–212.

² РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1783, л. 8.

³ Успенский Г. Опыт повествования о древностях русских. Ч. I, Харьков, 1818, с. 49.

⁴ Громыко М. М. Мир русской деревни... с. 328.

⁵ Зобнин Ф. Из года в год // Живая старина, СПб., 1894, вып. 1, с. 63.

многими как невинное развлечение. Однако в более благочестивых семьях гаданья были запрещены, как греховное занятие. Строгий пост крещенского сочельника и само Крещение с его службой и Великим освящением воды помогали всем очиститься от вольных и невольных, осознанных и неосознанных грехов, случившихся на Святках. В храме на водоосвящении все пели тропарь: «Глас Господень на водах вопиет глаголя: приидите, примите вси Духа премудрости, Духа разума, Духа страха Божия, являшего Христа». А в домах щедро кропили крещенскою водою.

Массовым было представление о том, что совершению грехов препятствует страх Божий. Поэтому очень важной задачей воспитания детей считалось научить их страху Божию. В некоторых ответах на программы среди основных обязанностей родителей в отношении детей называют именно эту. Так, в сообщении из Болховского уезда Орловской губернии (Знаменская волость) обязанности родителей, по представлениям местных крестьян, перечислены в таком порядке: кормить, содержать, **учить страху Божию** (выделено мной — М. Г.) и грамоте, приучать к домашней и полевой работе, женить и выдавать замуж¹.

Предание себя воле Божией

Понятие страха Божия, кары Божией в массовом сознании русских неразрывно были связаны с готовностью предать себя на волю Божию. «На всё воля Божия», «Твори (суди) Бог волю свою», «Божьей воли не переволишь (не переможешь)»; «Выше Божьей воли не будешь (не станешь)»; «Власть Господня, воля Божья, святая воли его»; «На волю Божью просьбы не подашь» — все эти словесные формулы, широко бытовавшие в народе, соответствовали самой сути религиозного сознания.

Последовательный православный взгляд в народе на значение воли Божией в жизни людей нередко встречал в XIX веке непонимание чиновников, занимавшихся в той или иной мере деревней, а также части дворянской и разночинной интеллигенции, стремившейся предложить какие-то новшества и усовершенствования в сельской жизни либо собиравшей статистическую информацию о сельском хозяйстве. Будучи маловерами, почти отошедшими от церкви, а в иных случаях уже и атеистами, они воспринимали крестьянское упование на волю Божию, как некое препятствие к активной деятельности.

Между тем крестьяне в массе своей были очень внимательны, ответственные, старательны и трудолюбивы в хозяйственной деятельности и, опираясь на длительный коллективный опыт, располагали прекрасным знанием особенностей земледелия, скотоводства, промыслов именно в той местности, где они жили. Не понимая значения трудовых традиций, приемы которых учитывали тончайшие связи природных явлений и хозяйственной практики не только что района, но и микросреды, иные внешние

¹ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 935, л. 1.

наблюдатели, уверовавшие в новшества, почерпнутые из литературы, иногда даже других стран, относили специфику крестьянского подхода к лености и пассивности. И тем более уж недоступно было пониманию таких энтузиастов перемен, заимствованных из зарубежных журналов, главное — то, что верующему, уповающему на волю Божию, Господь открывает многое в любой области деятельности. Сделав с молитвою все необходимое, что диктовал ему богатый опыт предков и собственные обширные эмпирические знания, крестьянин в то же время смиренно, безропотно принимал неожиданные стихийные бедствия, как происшедшие по воле Божией. Когда он объяснял все это заезжему образованному горожанину, то встречал нередко раздраженно-поучающую реакцию либо просто молчаливое непонимание, которое выливалось потом в осуждение в соответствующих отчетах или статьях.

В XVIII веке еще были такие администраторы, которые вступали в дискуссию с крестьянами на языке веры, стремясь выявить соотношение человеческой деятельности и Божьей воли. Такие могли и научить чему-то полезному. В 1786 году генерал-губернатор Е. П. Кашкин в указе, направленном в Енисейский нижний земский суд, возражал по поводу падежа скота крестьянам, относившим «все сии несчастные случаи на власть Божию и оговариваясь во всех делах упустительного своего небрежения, яко бы на то была неминуемая воля Божия, между тем как следовало бы знать, что хотя власть Божия есть и будет над всем, что ни есть на свете, но человек одарен от Бога понятием и разумением к отличению, что ему вредно и что полезно, и свободен предпринимать то или другое; следовательно, каждый разумевающий, что наилучшее и то не исполняющий, творит грех перед Богом, не употребляя полученные дарования ни себе, ни другому на пользу, — в чем состоит первейший и главнейший долг истинного христианина»¹. И хотя Е. П. Кашкин тоже раздражен и несправедливо представляет позицию крестьян (ибо они-то, как правило, стремились выполнять то, что «разумевали как наилучшее»), все же он говорит по существу на общем с ними религиозном языке, излагая мысль только более развернуто и богословски обоснованно, чем они это делали. В XIX веке, особенно во второй половине его, подобная аргументация казалась уже лишней и даже невозможной (за редким исключением) в официальной переписке, да и при непосредственном общении рационалистическое мышление определяло по большей части характер разговора интеллигента с крестьянином и делало первого глухим к естественным для верующего мыслям о воле Божией.

«Несмотря на очевидную бедность, я не слышал никогда, чтобы отец или мать жаловались на свою судьбу», — пишет И. Я. Столяров о своих родителях — крестьянах Воронежской губернии. Если кто-нибудь из детей «выражал иногда сожаление о тех или иных недостатках в нашей

¹ Цит. по: кн. Костров. Онские селения // Москвитянин, 1851, декабрь, № 23–24, с. 251.

жизни <...>, мать говорила: «Нечего Бога гневить. Многие хуже нашего живут. Мы же, слава Богу, с голоду не умираем и живем не милостыней, у чужих людей хлеба не просим, живем с Божьей помощью уж не так плохо». И этот взгляд Столяров относит не только к своей семье. «Нужно сказать,— пишет он далее,— что у крестьян нашей местности вообще не было привычки жаловаться на жизнь, какой бы она не была, и не было чувства зависти к более богатым, живущим лучше других, богатство и бедность принимались, как дар или наказание, ниспосланные Богом. На Бога же жаловаться нельзя. Бог волен наградить милостью своей или наказать гневом своим. Его пути неисповедимы. Он может послать тяжкие испытания и праведнику и обогатить, осчастливить недостойного»¹.

Смирненное предание себя воле Божией проявлялось в народе в том, как относились к смерти своей и других. «Со дня на день слабеет больной; родные и чужие, приходящие проведать, говорят ему открыто, попросту: «Видно уж ты не встанешь: знать уж тебе помереть, родимый»,— и больной спокойно выслушивает приговор этот. Более всего торопятся вовремя пригласить священника исповедать и приобщить больного св. таин, забывая о душе гораздо больше, нежели о здоровье или жизни»².

Не всегда посетители больного в крестьянской среде вели себя таким образом. По Вельскому уезду Вологодской губернии (Устьподюжский приход) описан иной вариант поведения. Здесь обычно старались тяжелобольного уверить в возможности выздоровления. «Жить еще тебе надо». Говорили, как нужен он семье или указывали на возраст и т. п. На что сам больной отвечал, что «смертонька уж близко», придется скоро «расстаться с душенькой» и пр. Существо же отношения и самого больного, и окружающих было таким же: если Господь определил этот срок, то не о чем тужить и нечего печалиться, а нужно подготовиться к переходу в другой мир. «Умиравший всегда обнаруживает твердую веру в загробную жизнь, выражая перед присутствующими радость по поводу предстоящей встречи с родными. Представление о наказании за грехи вызывает в больном страх. В этом случае окружающие стараются вселить в умирающего надежду, говоря о благодати Божией, очищающем значении предстоящей исповеди и т. д. На исповедь больной соглашается охотно и после нее чувствует себя легче»³.

Крестьяне различали предание себя воле Божией — к этому имел отношение каждый верующий — и предание себя на служение Богу, осуществлявшееся лишь немногими, но ценное почти всеми. А. К. Аристархов писал из Фетиньинской волости Вологодского уезда в конце XIX века: странников и сборщиков на святые места «почти все пускают ночевать и оказывают им более, чем хороший прием. Крестьяне почитают <их> чуть не святыми за то, <что> те бросили поле житейской суеты и **предали**

¹ Столяров И. Я. Указ. соч., с. 22.

² Селиванов В. В. Указ. соч., с. 140.

³ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 107, л. 8–9.

всецело себя на служение Богу (выделено мной — М. Г.). Часто беседы умных странников производят в душе крестьян переворот большой нравственной жизни и разумному пользованию своими имуществами, трудами и временем»¹.

При всем «практическом складе ума», отмечавшемся у крестьян в светской литературе, они на самом деле высоко ценили в человеке способность бросить мирские заботы ради служения Богу. Это проявлялось не только в общении со странниками, но в оказании помощи ушедшим от мира старцам и обращении к ним. Ниже мы рассмотрим это подробнее в связи с судьбами и деятельностью подвижников благочестия из крестьян. Здесь же нам важно отметить различие предания себя воле Божией, с одной стороны, и полного отдания себя на служение Богу — с другой, как характеристику массового религиозного сознания. Первое можно осуществлять при любых мирских занятиях (кроме заведомо порочных, противоречащих заповедям): для этого нужно помнить о Боге, о всемогуществе воли его, стараться не противоречить ей и со смирением принимать то, что Бог посылает — и горести, и радости.

Не каждый умел объяснить это развернуто в общей форме и, тем более, увидеть связь повседневных событий с определенной направленностью воли Божией, увидеть промыслительность происходящего. Нередко в практике народной духовной жизни толкователями глубинного смысла обыденных событий становились Христа ради юродивые. Казенный крестьянин Черниговской губернии Григорий Акиндинович Мирошников, прозванный Золотым Грицем, объяснял, например, разорившемуся купцу, желая удержать его от ропота и предостеречь от отчаяния, что все, с нами случающееся бывает по соизволению Божию, таким образом: «ну, подавай жалобу на Бога, а когда видишь сам, что это невозможно, лучше молись Ему почаще и поусерднее, Он не оставит тебя и даст тебе утешение в детях»². Или вот поучения молодым суздальской блаженной Марфы Яковлевны Сониной, насчитывавший 60 лет юродства Христа-ради: «всё терпите, не гневите Бога ропотом, от трудов рук своих питайтесь и уповайте на Бога»³.

Как известно, Христа ради юродивые высказывали толкования свои преимущественно в иносказательной форме. Эта древняя православная традиция была продолжена в XIX веке такими широко известными подвижниками подвига юродствования, как св. блаженная Ксения Петербургская, Филиппушка из Пещер Гефсиманского скита, Паша Саровская и многие другие. Традиция сохранялась и в XX веке — в период гонений советской власти на православную церковь. Обильно представлена эта традиция в недавно опубликованных воспоминаниях об орловском Христа ради юродивом крестьянине Афанасии Андреевиче Сайко (1887–1967). Как видно из этого и других источников, толкования воли Божией, кото-

¹ Там же, д. 117, л. 6.

² Жизнеописание отечественных подвижников... Сентябрь, с. 449.

³ Там же. Август, с. 223.

рые давали юридические, для человека непривычного к их стилю и не соединенного с ними тесной духовной связью, нередко нуждались в разъяснениях. Обычно таковые разъяснения и давали хорошо знавшие юридического близкие к нему люди. Приведем здесь лишь один из рассказов о толкованиях Афанасия Андреевича, отослав в остальном Вас, читатель, к интереснейшему первоисточнику¹. У жительницы города Орла Александры Степановны случилась беда: дочь ее Шуру оклеветали и осудили на 10 лет. Большая Александра Степановна осталась с двумя внуками — 6 и 4 лет. Женщина не знала, на что решиться: подавать ли в Москву на пересмотр дела или нет. Она была верующая и спросила, как ей быть, у Афанасия Андреевича. Блаженный ответил, но Александра Степановна не поняла его. Тогда она попросила Марию Николаевну Кириллову (1906–1986, автор воспоминаний) пойти к старцу вместе с ней — «Вы его больше понимаете». Когда пришли вдвоем к Афанасию Андреевичу, женщина повторила рассказ о своем горе и свой вопрос, подавать ли на пересмотр дела. Юридический ответил: «Не надо. Что Москва? Москва не поможет. Ее Отец принял, чтобы мать не беспокоила. Вместе — вы бедные, а врозь — богатые». Но Александра Степановна, по-видимому, опять не поняв его, снова спросила: «Подать или не подать?». Тогда блаженный **«повторил те же слова»** (выделено мною — М. Г.) и ушел. Точное повторение слов юридическим свидетельствует о том, что в иносказательной формуле нет ничего случайного.

На обратном пути М. Н. Кириллова разъяснила: «Да что же здесь непонятного, проще простого. Афанасий Андреевич вам ясно сказал, что Москва не поможет потому, что ее Отец принял, чтобы она мать не беспокоила. Значит, у вас были большие ссоры и виновата она. Вместе вы — бедные, когда люди ссорятся, грешат, они беднеют душой. А врозь богатые, т. е. в скорбях. Она в тюрьме, а вы с детьми несете заботу и ругаться не с кем».

Тогда вопрошавшая призналась в том, что было открыто прозорливцу. «Шура последнее время стала ругаться с отцом, со мной, что ни слово — то хуже, что ни слово — то гаже, а я совсем стала нервная и больная. Один раз Шура так меня оскорбила на праздник Знамения Божией Матери, что я побежала к святому углу и закричала: «Мать Божия, помоги мне, чтобы я ее не прокляла!» А в скором времени ее арестовали. Судил трибунал и, долго не разбирая, дал 10 лет по статье 58 (агитация против советской власти). Все правильно. Мать-то тоже власть на своем месте, а она ее оскорбляла. А Афанасий Андреевич видел и сказал, что Москва не поможет. Кто же может отвести карающую руку Отца Небесного? Никто!»

Такова глубина народных понятий о воле Божией и о необходимости смиренного принятия ее. Для непредвзятых наблюдателей казалась очевидной твердость преобладавших в массе народной представлений о про-

¹ Орловский Христа ради юридический Афанасий Андреевич (Сайко). Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1995.

мыслительности происходящего в мире. В «Материалах для географии и статистики России», собранных офицерами Генерального штаба, находим такое заключение подполковника В. Михайлевича, обобщившего данные по Воронежской губернии: «Простой класс народа особенно отличается твердую и непоколебимую верою в промысл Божий»¹.

5. Почитание Пресвятой Богородицы, святых и святынь

В вере все взаимосвязано, цельно, едино. Поэтому, рассматривая другие вопросы, мы уже касались и будем еще касаться почитания Богородицы, святых и святынь, но и не выделить особо эту великую тему, рассказывая о религиозности русских людей, — невозможно. Всем, можно сказать, известно и в то же время, по-видимому, для всех непостижимо то огромное место, какое занимает поклонение Богородице и святым в духовной жизни народа. И не найдем бы слабым пером пытаться описать это, но есть определенный вопрос, подсказанный противниками веры, скептиками и инославными верующими, на который должно хоть в какой-то мере здесь ответить, опираясь на материалы источников: не было ли это почитание в массе народа чисто внешним, формальным и даже отвлекающим своею пышной подчас формой от сути веры, от ее содержания? И другая сторона этого же вопроса: не было ли поклонение иконам языческим обожествлением предметов, превращением их в идолов?

О сути почитания

Обратимся к ответу на этот вопрос, данному человеком XIX века, отлично знавшим аргументацию скептиков и в то же время основательно вошедшим в силу обстоятельств своей жизни в крестьянскую среду. Декабрист А. П. Беляев (1803–1887), серьезно занявшийся во время сибирской ссылки земледелием и на этой почве много общавшийся с простым народом, написал в своих воспоминаниях: «Несмотря на неразвитость нашего простого народа, беседы с ним (речь идет о рабочих в хозяйстве Беляева из ссыльно-поселенцев) были очень занимательны. Кроме того, что они чрезвычайно практичны во всем, что касается их быта, но им доступны по простому здравому смыслу и более серьезные, даже отвлеченные идеи, конечно, более из бытовой или религиозной сферы, так как православие глубоко проникло во весь наш народный организм, и проникло незаметно, несмотря на то, что народ наш не имел воспитания и, к сожалению, редко слышал даже и проповедь, но он как бы с молоком

¹ Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. Воронежская губерния. Составил Ген. штаба подполковник В. Михалевиц. СПб., 1862, с. 275.

матери всосал веру, и веру правую и крепко держится ее. Проведя много лет моей жизни в близком сообщении с простым народом, я убедился в этом. Наши реформаторы обыкновенно говорят, что русский крестьянин, как дикий, поклоняется иконам, как идолам, что ставят в упрек ему и даже православию. Но **наши мыслители реформаторы, не имеющие понятия о своей церкви и своем народе**, основывают свои мнения всегда на каком-нибудь непременно извращенном факте. Сколько я видел из разговоров с ними, я убедился, что **народ наш поклоняется иконе не как доске или холсту, вмещающему в себя силу, а поклоняется изображенным на них Спасителю, Богородице и тем прославленным самим Богом святым, в которых он обитал при жизни их во времена, как обитает в вечности**. Что в народе развито суеверие и иногда весьма грубое, то это справедливо; но суеверие есть достояние большинства людей, многих очень образованных и даже самих безбожников (выделено мной — М. Г.)»¹.

Как участник декабристского движения, Беляев достаточно наслушался «реформаторов», ложность суждений которых стала ясна ему позднее. Заметим, что рассуждения о вере иных интеллигентов, «не имеющих понятия о своей церкви и своем народе», — явление еще более характерное для нашего времени, чем для XIX века.

Мнение А. П. Беляева о сути народного почитания икон сложилось по наблюдениям преимущественно первой половины XIX века. Воспользуемся теперь свидетельством человека тоже принадлежащего к другому словию, т. е. смотрящего на народную религиозность как бы извне (извне в социальном отношении, но отнюдь не в религиозном, как Вы сейчас увидите, читатель), относящееся к самому концу выделенного нами периода — к началу XX века. Князь Н. Д. Жевахов, которому было поручено сопровождать в 1915 году в Ставку Песчанский образ Божией Матери, записал свои впечатления при встрече и проходах этой иконы в Харькове. Икону привезли из села Пески и от вокзала должны были нести крестным ходом в ближайшую церковь.

«Огромные толпы двигались по направлению к вокзалу, и скоро вся предвокзальная площадь была запружена народом. Лишь немногие счастливыц могли пробраться на перрон; все же прочие терпеливо ждали прибытия святыни на площади... Крыши домов, балконы, заборы и даже деревья были усеяны народом, охваченным тем настроением, какое и непонятно, и не может быть объяснено не испытавшим его... В полном облачении ожидало духовенство прибытия святыни. Вот показался поезд. На перрон вышел архиепископ Антоний, в сопровождении своих викариев и прочего духовенства, и встретил святыню, благоговейно приложившись к чудотворному образу. Шествие началось... Народ почтительно расступался, давая дорогу. Еще момент, и дивный образ Богома-

¹ Воспоминания декабриста Александра Петровича Беляева. В кн. «Своей судьбой гордимся мы», Иркутск, 1973, с. 123 и др.

тери показался народу, стоящему на площади. Я никогда не забуду этого момента... Я чувствовал, как волна религиозного экстаза захватила меня и уносила все дальше и дальше от земли... Я не видел ни чудотворного образа, ни людей, которые несли его и шли за ним; я видел только Божию Матерь, ея Пречистый Лик, Ея безмерную любовь, изливаемую на грешных, немощных людей... И то, что испытывал я, то испытывали, вместе со мною, все эти десятки тысяч народа, и я понимал, почему эти люди плакали, почему оглашали воздух громкими стенаниями и рыданиями, почему эта огромная толпа, всегда живая и жизнерадостная, всегда гордая и самоуверенная, вдруг смолкла и приникла... Потому что в этой толпе не было ни одного человека, который бы не содрогнулся при встрече со святынею, озарившей его внутреннюю, греховную скверну и смилившей его; потому что все вдруг почувствовали тот страх Божий, который обесценил в их глазах все земное и напомнил о Страшном Суде Господнем... И слезы раскаяния смывали эту скверну и делали человека смелее и дерзновеннее, и он, с надеждою, простирая свои грешные руки к Богоматери и тянувшись к ней, и покорно шел за толпою, сосредоточенный и смиренный...»

Крестный ход двигался медленно и только к полуночи (поезд прибыл в 5 час. вечера) дошел до намеченного храма, где в течение всей ночи служили молебны о ниспослании победы на фронте. На другой день образ был также торжественно, крестным ходом, перенесен на вокзал. «Момент прощания с иконою,— продолжает Н. Д. Жевахов,— вызывал такие сцены, каких я никогда не видел, каких никогда не могло себе представить никакое воображение. “О, русский народ,— думал я, глядя на эти душу раздирающие сцены,— до какой высоты ты способен подниматься, в какие заоблачные, небесные дали способна залетать душа твоя...” Там была та бесконечная любовь русского народа к Матери Божией, та несомненная вера в Ея небесную помощь, какая ждет чуда и творит чудо; там было такое раскаяние и самобичевание, какие изгоняют всякую стыдливость, и робость, и смущение, какие с корнем вырывают всякий грех, все то, что мучило и терзало человека, о чем напоминала совесть...».

Под свежим впечатлением от увиденного князь размышляет: «Как неправы те, кто видит в крестном ходе только церемонию, а высокий религиозный подъем, какой в этих случаях всегда наблюдается, приписывает массовому гипнозу... Природа этого подъема совсем иная... Здесь не только выражение собирательной воли к добру, но и момент массового пробуждения от греха, когда раскаяние одного заражает другого, когда вдруг вся внутренняя скверна озаряется каким-то небесным светом, и видна даже пылинка греховная, где-то глубоко спрятавшаяся; когда требования совести настолько обостряются, что даже малейший грех тяжелым камнем давит сознание, и является потребность очиститься...»¹

¹ Жевахов Н. Д. Воспоминания. Т. I, М., 1993, с. 29–31.

крестный ход вокруг города, а при завершении хода увидели посреди Хлебной площади, на каменном столбе, явившуюся Тихвинскую икону Божьей Матери¹.

В 1820—1821 годах в городе Славянске происходили частые пожары — явно от преднамеренных поджогов. Найти поджигателя не удавалось. Благочестивой старушке Бельницкой, пострадавшей от поджога, во сне было сказано, что пожары прекратятся тогда, когда перед вновь написанным образом Неопалимой Купины совершат молебен. Икона была написана, молебен перед ней отслужили, и в тот же день раскрыли виновницу преступлений — «малоумную девицу Мавру, которая тотчас созналась и пожары прекратились»².

Чаще всего иконы прославлялись исцелениями. Обычно после первого случая, послужившего к прославлению образа, исцеления от него продолжались и в дальнейшем. Первый случай становился широко известен не только в данной местности, и икона привлекала богомольцев из разных мест. Так, Тихвинская икона Пресвятой Богородицы из Благовещенской церкви села Павловского Звенигородского уезда была прославлена в 1849 году исцелением припадочной бесноватой крестьянки этого прихода Федосьи Васильевой. Однажды Федосье привиделось, что в руках у нее — образ Божьей Матери, несколько поврежденный, и послышался голос, призывающий возобновить икону, которая будет помощницей христианам. Потом ей было указано, что образ находится в паперти приходской церкви. Федосья нашла икону и дала свои деньги на реставрацию ее; когда возобновленная в Москве икона возвратилась в Павловское, Федосья Васильева отслужила у себя дома перед ней молебен, тоже согласно указанию свыше, и тогда полностью исцелилась. После этого события происходили и другие случаи исцелений от этого образа³.

Исцелениями прославилась в середине XIX века и другая Тихвинская икона Богородицы. Она принадлежала брату и сестре Ивановым. По крайней бедности они уступили образ за долги мешанке Троице-Сергиевского Посада Востоковой. Сильно потемневшую икону, имевшую трещину сверху донизу, Востокова реставрировала и собиралась пожертвовать ее в сгоревшую церковь села Павелец Скопинского уезда Рязанской губернии. Тогда к ее племяннице пришла неизвестная женщина и велела не отдавать икону, а купить в Павелец новую — на что и дала денег. Когда Востокова захотела заказать киот для старого образа (он был большого размера), но не имела для этого средств, неизвестная женщина принесла ей деньги на киот, на лампадное масло, на ризу и венец. Каким-то образом в Петербурге многие узнали о Тихвинской иконе у Востоковой и стали приезжать для поклонения; тогда стали совершаться от иконы «исцеления, особенно от беснования и падучей болезни». Востокова попросила духовенство своей приходской

¹ Там же, с. 86.

² Там же, с. 154.

³ Там же, с. 85.

Рождественской церкви на Песках взять образ в церковь. При перенесении многие больные исцелились, а через год, в 1859 году, по распоряжению митрополита Григория образ переместили в новоосвященный кафедральный Исаакиевский собор.

Пребывание в соборе ознаменовалось новыми чудесами. Среди них особенную известность получило исцеление дочери медика-протестанта Лесветама. Дочь его с детства страдала страшными припадками. Иногда они были так сильны, что ее некая сила подбрасывала «вверх от постели почти на аршин»; при этом тело больной или изгибалось назад настолько, что затылок прикасался к пяткам, или вперед так, что голова находилась между коленями. Примечательно то, что страдальца «без ропота переносила болезнь и усердно молилась ко Господу, Богородице и святым Православной Церкви». «Во сне явился ей старец-монах с крестом в руке и велел поехать в Исаакиевский собор, чтобы помолиться Тихвинской иконе, святителю Николаю и всем святым и, по выходе, удовлетворить всех нищих». Больную доставили в собор с большим трудом, но уже во время молебна она получила полное исцеление¹.

В Москве широко был известен случай исцеления в 1880 году от глухоты тоже инославного человека — протестанта, учителя музыки. По происхождению протестант, он, в сущности, был почти неверующим. Потеряв слух и прожив все свое имущество, учитель решился на самоубийство. О дальнейшем он рассказал в газете после исцеления. «Проходя мимо Иверских ворот, я увидел толпу народа, собравшегося вокруг кареты, в которой привезли в часовню икону Божией Матери. Во мне явилось неудержимое желание помолиться вместе с народом и приложиться к иконе. И вот я, дожив до 37 лет, в первый раз искренно перекрестился и упал на колени пред образом; — и что же случилось? Случилось поразительное чудо: я, считавшийся доселе врачами неизлечимо глухим, приложившись к иконе, в тот же момент получил способность слуха, так что не только резкие звуки, но и тихий говор стал слышать совершенно явственно...»²

Предвижу некоторое Ваше недоумение, читатель. Какое же отношение имеют два последних случая к почитанию Богородицы и связанных с Нею святынь у русских? Да самое прямое. Происходило-то все это среди русского народа, на глазах, распространялось потом из уст в уста, проверялось комиссиями Синода, подтверждавшими подлинность чудес и т. д. Принадлежность больных к иной вере только усиливала впечатление, ибо подтверждала в глазах самих исцеленных и всех других преимущества веры православной.

Такое же воздействие — подтверждение истинности веры православной — имел, например, случай исцеления в 1848 году от копии иконы Богоматери «Споручница грешных», оригинал которой находился в Николаевском-Одрине монастыре. Крестьянин Егор Куренков из деревни Нагатиной, близ

¹ *Протоиерей И. Бухарев. Указ. соч., с. 84–85.*

² Там же, с. 178–179.

подмосковного села Коломенского, хотя и исповедовал православие, но «постоянно мучился тяжкими сомнениями относительно веры». Стремясь разрешить свои сомнения, он ходил в стародубские раскольничьи монастыри и слободы. Ходил и на поклонение святым в Киев, в Соловецкую обитель, «вступал в беседы с отшельниками о вере и благочестии», однако «искренно и глубоко увериться» не смог. Его сын Семен был поражен внезапной и странной болезнью — не двигался, никого не узнавал, не принимал пищу — зубы его невозможно было разжать. Местный священник не смог его ни исповедовать, ни причастить. Тогда священник посоветовал родителям взять больного в московский Николо-Хамовнический храм, где, как сообщил им батюшка, «уже две недели как от святой иконы Богоматери Споручницы грешных, новой, живописной, не более трех лет написанной, очень многие больные, с верою к ней притекающие, получают исцеления». Священник знал, что Егор Куренков признает, вслед за старообрядцами, лишь иконы «древнего темного письма». Когда больному Семену стало еще хуже, родители поехали с ним в Хамовники. Примечательно, что у Серпуховской заставы они, как сообщает современник событий, остановились в сомнениях: «а что, если сын умрет в Москве, оттуда не дозволят увезти, и придется сына похоронить на чужом кладбище?» Но, помолившись, отправились дальше. В Никольской церкви в Хамовниках, где звонили в это время к ранней обедне, причетник и отец подвели больного к аналою с чудотворным образом Богоматери. Перекреститься сам он не мог, и мать, сложив троеперстие на его руке, перекрестила Семена его рукою и вместе с отцом наклонила его до земли. Как только больной коснулся иконы, он явственно сказал — «я здоров» — и сам перекрестился. В деревню он вернулся совершенно исцеленным, а родители — укрепленными в православной вере¹. Рассказы об этом случае, разумеется, получили широкое распространение.

Исцеления происходили от прикладывания к конкретным иконам, от личных молитв перед ними, от служения молебнов перед ними, но для самих исцеленных, и всех участников события, и тех, кто рассказывал потом о нем, — для всех православных верующих ясно было, что исцелила Пресвятая Богородица через Свой образ. Такое убеждение укреплялось чудесными явлениями Божьей Матери и святых, сопровождавшими иногда исцеление от образа, часто предшествовавшими ему. Так было, например, в 1890 году при исцелении отрока Николая Грачёва от иконы «Всех скорбящих Радость (с грошиками)»². Болезнь Николая Грачёва была признана врачами неиз-

¹ Сказания о чудотворных иконах Богоматери и ее милостях роду человеческому. Коломна, 1993, ч. I, с. 188–191.

² Икона впервые прославилась незадолго до случая с Грачёвым, в 1888 году, во время сильнейшей грозы. Образ был пожертвован С.-Петербургскому стекольному заводу купцом Матвеевым и стоял в небольшой часовне около завода. Молния ударила в часовню, обожгла стены, икона же «Всех скорбящих Радость» в этот момент обновилась, просветлела и без повреждений спустилась на землю — шнур, на котором она висела, был обожжен. При этом к ней плотно прильнули двенадцать грошиков из разбитой кружки для сбора подаяний.

лечимой, и его уже приготовили к смерти. Ночью, во время сна, мальчик услышал, как его окликнули: «Николай!» — и «увидел пред собою Пресвятую Богородицу, святителя Николая Чудотворца и еще неизвестного святителя в белом клобуке с крестом, и Пресвятая Богородица сказала ему: “Николай, поезжай в часовню, где упали монеты; и ты получишь исцеление, но раньше никому ничего не говори”». Проснувшись, Николай стал просить близких отвезти его в часовню. Больного отвезли туда, и во время молебна он получил исцеление¹.

Выздоровление неизлечимой больной Петровой в селе Ивановском Московской епархии произошло от другой иконы «Всех скорбящих Радость», которая до этого случая не была известна как чудотворная. Петровой «явилась во сне Сама Пресвятая Богородица и повелела отыскать икону Скорбящей, обещая исцеление». Больная нашла образ в церкви села Ивановского и после молебна исцелилась. После этого от иконы получали исцеление и другие богомольцы².

В многочисленных фактах, связанных со свт. Николаем Мирликийским, относящихся к разным, практически ко всем, регионам России, столь же явственно присутствует вера в **самого святого**, в его помощь и обращение именно к нему, хотя помощь и приходит от конкретного образа. В описаниях некоторых из этих событий сохранилось множество существенных подробностей, рисующих религиозный быт и конфессиональное сознание XIX века, поэтому не пожалеем, читатель, места в книге и Вашего времени, чтобы воспроизвести здесь хотя бы небольшую часть из них.

К 80-м годам XIX века относятся несколько зафиксированных случаев исцелений от чудотворного образа Николая Угодника из известного Бабаевского Николаевского мужского монастыря, расположенного на границе Ярославской и Костромской губерний и посещаемого в XIX веке большим количеством богомольцев.

В деревне Свечкино (Даниловского уезда, Ярославской губернии) «с давних лет» принимали чудотворный образ святителя из Бабаевского монастыря. «Жители этого селения усердствуют к этой святыне,— писал в 1889 году настоятель Николо-Бабаевского монастыря архимандрит Иустин,— и некоторые дают обеты сходить помолиться Святителю в монастырь». Такой обет принял на себя и Константин Чекряков, крестьянин деревни Яхробола, живущий в деревне Свечкине, но некоторое время не исполнял его. 21 декабря 1887 года в сонном видении Чекряков увидел, как в дом принесли образ свт. Николая и перед ним братья монастыря служила молебен. Константин решил, что это напоминание ему о неисполненном обете. В ближайшее воскресенье, 27 декабря, он услышал от товарища о случившемся в Бабаевском монастыре чудесном исцелении больного от паралича, поведал о своем сне и сказал, что «нужно сходить помолиться Святителю Христову». 29 декабря вечером Чекряков почувствовал

¹ Протоиерей И. Бухарев. Указ. соч., с. 189–190.

² Там же, с. 191.

боль в горле, усиливавшуюся час от часу, а в ночь на 1 января пережил три сильных удара, сопровождавшихся потерей памяти. К нему пришли родственники и соседи; придя в сознание Константин стал со всеми прощаться и «выразил желание исповедаться и приобщиться Христовых Таин». Был призван священник и напутствовал больного. Сосед Гунин, прощаясь, посоветовал ему помолиться святителю Божию Николаю. Чекряков ответил: «как бы я желал и был бы очень рад, если бы принял икону Угодника Божия в дом». Взглянув в окно на Бабаевский монастырь, он заплакал и добавил: «вот святое жилище Угодника Божия. Вот домок, в котором обитает он. Дай, Господи, дожить мне до утра, чтобы увидеть святой образ его». После этих слов крестьянин ощутил восстановление своих сил и, встав с постели, начал ходить по комнате, прославляя Бога и святителя. 2 января около 5 часов вечера была привезена из монастыря в дом Чекрякова чудотворная икона Николая Угодника, перед которой служили всенощную, а затем — молебен. «Исцеленный со слезами и теплою верою молился святителю Николаю и с благоговением лобызал святое изображение его». Теперь он был совершенно здоров. «Все вышеозначенное удостоверено свидетельством общества деревни Свечкина, за подписом старосты и других односельчан Чекрякова, а также и приходского священника Петра Орлова, напутствовавшего больного»¹.

Рядом с этой искренней верой и полноценной религиозной жизнью чего стоят «трезвые» рассуждения неосведомленных людей о том, нет ли в почитании икон языческого идолопоклонства! Как видим, крестьяне Чекряков и Гунин совершенно четко имеют в виду обращение к святому угоднику, которого горячо почитают, т. е. к самому свт. Николаю, хотя в событиях участвует конкретный Бабаевский образ святителя, с которым были связаны и хождения на богомолье в монастырь из деревни Свечкино. Обращает на себя внимание также свидетельство деревенской общины о происшедшем чуде исцеления; община принимает на себя определенную религиозную функцию. В печати сообщалось, как правило, только о тех чудесах, которые были подтверждены основательными свидетельствами; Синод следил за этим.

Упомянутый в истории с Чекряковым случай исцеления в самом монастыре от паралича, происшедший на несколько дней раньше, тоже зафиксирован письменно. Крестьянин Буйского уезда Костромской губернии отставной солдат Филимон Васильев Отвагин пришел в Николо-Бабаевский монастырь перед Рождеством. Он страдал расслаблением всей правой стороны тела, совсем не владел правой рукой и волочил правую ногу. Добираться до монастыря ему помог специально сопровождавший его человек. Впоследствии, после исцеления, он даже предъявил свидетельство, выданное ему Вологодской земской больницей 31 мая 1887 года за № 145, подписанное ординатором Снятковым и удостоверенное старшим врачом Ульрихом. Там значилось, что «Отвагин с 1 февраля по 1 июня 1887 года находился на излечении в означенной больнице от неполного полупарали-

¹ *Архим. Иустин. Чудесное исцеление // Церковные ведомости, 1889, № 41.*

ча правой половины тела (paresis), происшедшего от эмболии головного мозга сосудов (embolia cerebri), болезни совершенно неизлечимой и препятствующей ему заниматься личным физическим трудом». В ночь с 25 на 26 декабря в сонном видении ему явились Пресвятая Богородица и Николай Чудотворец, стоящими у изголовья его постели. Св. Николай сказал Отвагину: «потрудишься и помолитесь у меня, тебе Господь дарует исцеление». Царица Небесная, по свидетельству больного, сказала то же самое. Проснувшись, солдат ощутил силу в расслабленных ранее членах и смог осенить себя крестным знамением правой рукой (раньше крестился только левой). Придя 26 числа к ранней литургии, он почувствовал себя совершенно исцеленным «и пожелал окончить дни своей жизни в Бабаевском монастыре»¹.

Важным событием духовной жизни города Ярославля в 1889 году явилось поразившее всех исцеление крестьянки села Красного (на реке Шекне), Мологского уезда, Наталии Степановны Гусевой, проживавшей с семьей в этом городе. В течение сорока лет Гусева страдала мучительными припадками, свидетелями которых бывали многие жители Ярославля и окрестностей: во время церковных служб и особенно в те моменты, когда она намеревалась приложиться ко кресту или чудотворной иконе, у нее начинались ужасные конвульсии. Если Вы, читатель, бываете в церкви или монастырях, то Вам случалось, наверное, наблюдать таких больных. У Наталии Гусевой это было выражено настолько сильно, что она не могла переносить спокойно даже упоминания при ней имени Божия. А если кто-либо ограждал ее даже издали крестным знамением, желая ей помочь, или про себя творил о ней молитву, то она приходила в неистовство и судорожное состояние. Лицо ее искажалось, и вид припадков этих был так страшен, что все от нее убегали. Жила она подаянием и побиралась по всему городу, поэтому многие ее знали не только по случаям припадков в церкви.

Свое состояние Наталия Степановна сознавала и «искала средств освободиться от него». Заслуживает внимания то обстоятельство, что и сама Гусева и дочери ее, несмотря на столь длительное время болезни и столь тяжкий ее характер, сохраняли упование на Бога. Крестьянка посещала многие святые места, прославленные чудотворениями. В этот раз, когда в Ярославль принесли из Бабаевского монастыря чудотворный образ святителя Николая, она пожелала принять его у себя дома, на окраине города, называемой «Таборы». Как она потом объяснила, к этому решению ее побудило троекратное явление ей во сне самого Святителя, обещавшего ей избавление от болезни. Икона находилась в доме по соседству с жилищем Гусевой, и больная послала 13 сентября 1889 года туда свою дочь, чтобы попросить иеромонаха, состоявшего при образе, посетить и ее нищенское обиталище. Когда несли к ним икону, Наталия Степановна пришла в обычное болезненное состояние — с искаженным лицом «она поносила ругательствами святую икону и самого Угодника

¹ Архим. Иустин. Указ. соч.

Божия». Дочери насильно положили ее на землю на пути вносимой иконы. Как только образ перенесли через больную, Гусева, по ее словам, почувствовала, что с нее «как бы свалилась какая-то тяжесть». Ей стало легко, лицо ее изменилось, сделалось радостным, «она свободно и с большим умилением молилась во время совершения молебна, затем приложилась к святой иконе, исповедуя совершившееся чудо, и с тех пор уже охотно посещает храм Божий, усердно молится и всем пересказывает о своем исцелении». Билезнь совершенно оставила Гусеву. Событие это было письменно засвидетельствовано церковным старостой Ярославского кафедрального собора Михаилом Михайловичем Литовым, ярославским купцом Арсением Григорьевичем Смоляковым и другими жителями города, а также иеромонахом Рафаилом, служившим в доме Гусевой молебен. 24 октября этого же года Н. С. Гусева сама заявила о происшедшем настоятелю Николо-Бабаевского монастыря архимандриту Иустину, когда прибыла специально для этого в монастырь вместе с возвращающейся туда чудотворной иконой¹.

Вот какими событиями сопровождалась нередко те длительные многоступенчатые крестные ходы с чудотворными иконами по разным городам и весям, о которых мы говорили выше в специальном параграфе. Как мы видим, даже и в данном случае, когда речь идет о человеке, временами совершенно теряющем контроль над собою, тем не менее и большим и окружающими ясно осознается обращение к самому святому, хотя непосредственным источником исцеления является икона Чудотворца.

Известностью пользовались в XIX веке и чудеса, происходившие от образа свт. Николая, хранившегося в Николо-Радовицком монастыре, в Рязанском крае. Так, в августе 1869 года в этот монастырь пришел семидесятилетний старик, крестьянин деревни Клишевой, села Раменского, Бронницкого уезда, Ермолай Гаврилов Скворцов и рассказал архимандриту Владимиру и братии о происшедшем с ним некогда исцелении от чудотворного образа. Скворцов еще отроком, когда «шел на Москву француз» был поражен «младенческим ударом» так, что «потерял язык и перестал владеть левою рукою и ногою». Он все понимал, но говорить не мог. Так продолжалось в течение года. Потом родители повезли подростка в Николо-Радовицкий монастырь. «Я рад был этому,— вспоминал он стариком,— и всю дорогу просил Угодника Божия возвратить мне хоть один язык, чтоб я мог говорить». После молебна «батюшка приложил меня к чудотворному образу св. Николая, в ту же пору я стал владеть и ногою, и рукою и возвратился домой уже пешком. Языком своим сначала говорил с трудом, все как будто мешало ему что-то поворачиваться, но затем мало-помалу оправился язык мой и стал говорить, как следует, ясно и твердо. Грехом считаю, что я доселе здесь не заявил вам о сем»². В этом случае даже подросток «всю дорогу» обращается с молитвою к святому, хотя везут его

¹ *Архим. Иустин. Указ. соч., № 5.*

² *Вознесенский А., Гусев Ф. Указ. соч., с. 361.*

к определенному образу. Стариком же он осознает необходимость заявить о происшедшем с ним чуде именно там, где находится икона, от которой произошло исцеление. Каждый случай свидетельствует о глубине религиозного сознания народа, хотя внешне оно может проявляться в действиях, кажущихся неосведомленным людям поверхностными.

В 1890 году Средняя Россия переживала бездожде, засуху и неурожай. Жители города Карачева (Орловская губерния) приняли решение совершить общественное богомолье святителю Николаю перед явленным его иконою Одринскою. 25 августа образ был принесен из Одрина монастыря и совершено перед ним всеобщее бдение. «Тогда испытующий сердца людские Господь послал городу новое бедствие». В ту же ночь в одном строении случился пожар. В условиях засухи и сильного ветра опасность угрожала всему городу. «Но когда и в этом несчастье граждане с живою верою притекли к заступничеству Угодника, Господь дал им по молитвам их». Икону святителя обнесли вокруг пожарища, и огонь далее не пошел. А затем пошли здесь и дожди¹. Таким образом, чудотворный образ несут из монастыря, служат перед ним, обносят его вокруг пожарища, но во всех этих действиях со святою иконою молятся всем обществом Угоднику Божию и сознают, что милость посылает по молитвам святого Сам Господь.

Иногда по полученному во сне или в видении указанию больной человек и его близкие должны были потрудиться, чтобы найти конкретный образ и перед ним помолиться, дабы получить исцеление. Дочь крестьянина погоста Тульзы (Повенецкий уезд Олонецкой губернии) Тихона Харлампиева девица Мария долго страдала тяжелой болезнью. В 1843 году, на Великом посту, «однажды ей явился св. Николай в том виде, как он изображен в церкви села Никольского (речь идет о резном образе святителя в Никольском храме под Петербургом, с серебряным мечем в правой руке и градом, или храмом, — в левой — М. Г.), и велел, отыскав его образ, отслужить пред ним молебен». Сразу же почувствовав облегчение, Мария отправилась с отцом разыскивать икону. После долгих расспросов они попали в село Николькое и обнаружили там знакомый ей образ².

Мария Харлампиева была далеко не единственной и не первой из богомольцев, приходивших в село Никольское, кто разыскивал образ по видению. Еще в 1800 году больному ногами стряпчему города Кронштадта явился во сне старец и сказал: «если дашь обещание сходить в село Никольское, поклониться чудотворному образу св. Николая, и исполнишь это обещание, то получишь исцеление». Стряпчий дал такой обет, выздоровел, а прибыв в Никольское «в резном изображении Угодника узнал старца, являвшегося ему во сне». В 1819 году сам император Александр Павлович специально посетил село Никольское для поклонения

¹ Вознесенский А., Гусев Ф. Указ. соч., 1899, с. 393.

² Историко-статистическое описание Санкт-Петербургской епархии... Вып. VIII, с. 301.

чудотворному образу. Судя по нарочитости поездки, Александр I, возможно, тоже имел соответствующее видение. В 1835 году странник Леонтий Иванов, живший в Троицко-Сергиевой лавре, «два раза видел во сне Угодника Николая, который говорил ему: “вот ты готовишься выступить в путь, но прежде отыщи меня в резном виде на Плитной Ломке и потом уже отправляйся”». Плитная Ломка — второе название села Никольского, связанное с добычей бутовой плиты для получения извести. Странник исполнил волю Святителя¹.

Кого почитают особо

Почитание святых столь многообразно — как по обилию угодников, к которым обращаются, по бесчисленности поводов, какие вызывают молитвенное обращение, так и по разнообразию форм почитания — что практически никакому учету не подлежит. Тем не менее в ответах на программы Этнографического бюро князя Тенишева и Географического общества, а также в общих обзорах религиозно-нравственной жизни отдельных территорий наблюдатели выделяли наиболее почитаемых святых.

Александр Андреевич Иванов из Лозичской волости, Боровичского уезда Новгородской губернии отмечал, что «более всех святых почитают» Николая Чудотворца, Георгия Победоносца и Илью Пророка (в Ильинскую пятницу, по его утверждению, большинство крестьян не работало)².

Во многих ответах были выделены также наиболее чтимые образы Богородицы. Так, в Карачевском уезде Орловской губернии священник, отвечавший на программу Тенишева, отметил почитание Казанской и Смоленской икон Божией Матери, а из святых выделил пророка Илью, Иоанна Воина, «Предтечи праздники», св. Георгия, свв. Косьму и Домиана. Применительно к конкретному селу Петушково он подчеркнул особое почитание Курской иконы Божией Матери и девятой пятницы, а для деревни Яблочковой — святых мучеников Флора и Лавра³.

Некоторые черты этого сообщения говорят о том, что автор исходит из отношения к определенному дню церковного календаря: он говорит не о почитании Иоанна Предтечи вообще, во всех формах, а об особой значимости посвященных ему праздников; выделяет почитание в отдельных поселениях — здесь имеются в виду, по-видимому, престольные праздники. Разумеется, посвящения престолов в местном храме, возникшие некогда из особого отношения общины или отдельных лиц к какому-либо святому или чтимому образу, вели впоследствии к постоянному обращению к этим святым и святыням и выделению их в данной местности. Таким образом,

¹ Историко-статистическое описание Санкт-Петербургской епархии... с. 300–301.

² РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 706, л. 14.

³ Там же, д. 1024, л. 5.

выделение дня празднования означало, как правило, и особое отношение к этому святому вообще.

Требует комментария упоминание (и не только в этом сообщении) дня девятой пятницы среди особо почитаемых в селе Петушково. Девятая пятница — на девятой неделе (седмике) от Пасхи, т. е. на первой неделе Петровского поста; церковь относила к этому дню три *переходящих* (т. е. меняющих свое место в календаре в зависимости от передвижения Пасхалии) праздников: прп. Варлаама Хутынского, Табынской и Курской-Коренной икон Божией Матери. В данном случае очевидно, что особое почитание, по словам информатора, девятой пятницы связано с Курской иконой Богородицы, т. к. она выделена им для этого селения. Однако этим вопрос о девятой пятнице не исчерпывается, т. к. встречаются еще и такие сообщения, где она упоминается вместе с десятой пятницей. Например, из Тульского уезда Д. П. Садовников (деревня Пугещово) писал, что «из неустановленных церковью праздников празднуют: девятую и десятую пятницы по Пасхе...»¹. На десятой пятнице после Пасхи по церковному календарю нет никаких переходящих праздников. Кроме того, в самом сообщении подчеркивается, что речь идет о неустановленных церковью днях.

Самое понятие почитания, отнесенное к определенному дню, в народе нередко употреблялось для обозначения полного или частичного отказа от работы в этот день и соблюдении поста. Широкое хождение в крестьянской среде, как мы уже отмечали выше, имели списки разных редакций апокрифического текста «Сказание о 12-ти пятницах» с указанием, от каких бед спасает *почитание* каждого из выделенных дней². В основе этого явления — отношение православных к пятнице, как дню распятия Спасителя — все пятницы в течение года (за исключением немногих *сплошных*, т. е. не имеющих поста, недель) отмечаются постом. Особое выделение из них двенадцати не признавалось церковью, но частью верующих соблюдалось. Почти все информаторы, отвечавшие на вопрос программы Тенишева о рукописях, бытовавших в крестьянской среде, называли в их числе «Двенадцать пятниц». Не все двенадцать пятниц в разных редакциях текста совпадали, но все были связаны с церковным календарем: «пятница перед рождеством Христовым», «пятница перед Благовещеньем», «пятница на первой неделе Великого Поста», «пятница перед днем усекновения головы Иоанна Предтечи», «Ильинская пятница» (перед днем Ильи Пророка) и другие³. В этой связи девятая (после Пасхи) пятница может быть выделена, как предшествующая дню Всех святых, в земле Российской просиявших, и всех преподобных и богоносных отцов Святой Горы Афонской.

¹ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1742, л. 5.

² РГИА, ф. 1022 (Петровы), оп. 1, д. 7, л. 235–236 об. (Пошехонский у. Ярославской губ.); д. 21, л. 1–2 (Зарайский у., Рязанской губ.); д. 5, л. 147 (Тотемский у. Вологодской губ.); АГО, р. 40 (Тамбовская губ.), оп. 1, д. 34, л. 12 об.—13.

³ РГИА, ф. 1024, оп. 1, д. 20, л. 19 об. (Тверская губ.); *Селиванов А. И.* Указ. соч., с. 73–74.

И все же широкое распространение особого отношения к девятой и десятой после Пасхи пятницам, сохраняющееся местами и доныне, требует поиска причин его в древних и особо значительных явлениях духовной жизни. В этой связи позволю себе обратить внимание исследователей-этнографов и всех читателей на тот факт, что в Библии упоминается оплакивание египтянами умершего Иакова в течение семидесяти дней (Быт. 50, 3). И в этом же месте оговаривается особое семидневное оплакивание Иакова Иосифом на Иордане (Быт. 50, 10). Десятая после Пасхи пятница — семидесятый день после крестной смерти Христа; а девятая — начало семидневного оплакивания, которым все завершалось. По-видимому, традиция особого отношения к девятой и десятой пятнице связана с поминанием древними христианами Спасителя. Некоторые раннехристианские обычаи сохранялись в народе и после того, как церковь от них отходила.

Праздник — от слова праздность, освобождение от работ. Чем более почитаем данный образ Божьей Матери или святого в этой местности, тем более полным было освобождение от работы. В этом же сообщении из Карачевского уезда, которое мы выше рассматривали, сказано: совершенно не работают на Казанскую, на Смоленскую, на пророка Илью и Иоанна Воина¹. А в тексте, поступившем из Зарайского уезда Рязанской губернии, отмечалось, что безусловно нельзя работать в такие праздники, как Благовещение, Петров день, Казанская, Ильин день². Но запрет работать в праздники соблюдался в это время (конец XIX века) далеко не всеми. Некоторые корреспонденты это оговаривали, другие — ничего не писали об этом. О деревне Тульского уезда говорилось, что многие не соблюдают праздников и в летнюю страду работают даже на Петров день, Казанскую и Преображение. «Повод к этим работам подают большей частью помещики, которые не разбирают никаких праздников»³. Как видно из этого и других свидетельств, небрежное отношение к благочестивым обычаям часто шло от образованной части общества.

Освобождение от работ использовалось, прежде всего, для посещения церкви. Поэтому в дни двенадцатых, престольных, обетных праздников и особо почитаемых богородичных икон и святых в храмах бывало особенно много народа.

В иных сообщениях находим указания и на другие способы выражения особого почитания. И. Гринёв из Дорогобужского уезда Смоленской губернии, выделяя почитание свт. Николая Чудотворца, св. Георгия Победоносца, великомучениц Варвары и Екатерины, св. Пантелеймона и Иоанна Воина, пишет, что именно им чаще всего служат молебны и акафисты в церкви и дома (имеется в виду хождение священника по домам для служения молебнов на Пасху и перед Николиным днем)⁴.

¹ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1024, л. 7.

² РГИА, ф. 1022, оп. 1, д. 21, л. 1.

³ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1742, л. 5.

⁴ Там же, д. 1563, л. 21.



*Богомольцы на Святом источнике в день Николая Угодника.
Ульяновская область. Сурский район. Поселок Сурское. 22 мая 1999.
Фото С. А. Иниковой*

В Пошехонском уезде Ярославской губернии особенно чествовали св. великомученика Георгия, Николая Чудотворца, св. Параскеву-Пятницу, Илью Пророка, Иоанна Крестителя (перечисляем в той последовательности, как дает их А. Балов, хорошо знавший народную жизнь этого края)¹.

Автор довольно обстоятельного ответа на программу из Череповецкого уезда Новгородской губернии (указана только его фамилия — Васильев) трижды обращается к вопросу об особо чтимых святых. Сначала сообщает, что особенно чтут «Николая Чудотворца, Иоанна Крестителя, Петра и Павла, Козьму и Домиана, Илью Пророка, Бориса и Глеба, Варвару Великую». Работать в эти праздники считается грехом; ходят в церковь. А в некоторые из этих дней служат в каждом доме молебен — на Николая Чудотворца, Иоанна Крестителя, Козьму и Домиана. Затем наиболее чтимые в данной местности иконы и святые выступают через перечень отмечаемых праздников. Помимо Пасхи и двенадцатых называют: Казанская, Покров, Владимирская и Иверская иконы Божьей Матери, Николай Чудотворец, Козьма и Демиан, Илья Пророк, апостол Петр и Павел, великомученик Георгий Победоносец, Иоанн Креститель и другие. «В эти дни воздерживаются от работы, считая ее грехом». И, наконец, Васильев еще

¹ Балов А. Следы древних верований в народном иконопочитании // Живая старина, 1891, вып. III, отд. V, с. 219.

раз выделяет несколько из этого числа: «особо святыми днями считаются, — пишет он, — Воскресение Христово, двенадцатые праздники, свт. Николая Чудотворца, Козьмы и Демиана и Ильи Пророка. Празднуются они обыкновенно: крестьяне сходят в церковь, помолятся и затем целый день не работают, а собираются на улице или у кого-нибудь в доме и беседуют о чем-либо»¹.

Нетрудно заметить устойчивость состава (с небольшими вариациями) наиболее чтимых святых в сообщениях, поступавших из разных регионов. Об исключительности места святителя Мирликийского в духовной жизни русских говорят и многочисленные посвящения храмов, монастырей, скитов, престолов по всей стране и соответствующие им бесчисленные Никольские селения; и крестные ходы и молебны с его образами; и свидетельства об исполнении самых разнообразных молитвенных прошений, к нему адресованных; и рассказы о чудесах, им явленных². Уже на страницах этой книги Вы встретили, читатель, немало фактов, говорящих об особом почитании Николая Чудотворца в XIX веке. К нему обращались, как к скорому помощнику в трудных обстоятельствах, ибо богатый духовный опыт народа призывал верующего к этому.

Св. Илью Пророка почитали и боялись его гнева. К нему обращались миром в молебнах о дожде и вёдре и считали его «споспешником в хлебопашестве», который «испрашивает у Бога обильный урожай хлеба»³. Местами испеченный хлеб нового урожая приносили в церковь для освящения в день Пророка Ильи⁴. Подобным образом св. Георгия считали покровителем скота. Ко дню св. Егория старались приурочить первый выгон скота⁵. Не меньшее, если не большее значение в возникновении особого почитания этого святого имело победоносное воительство его против силы вражьей. Для русских, у которых воинский долг и воинская доблесть всегда занимали существенное место в общественном сознании, не мог не быть близким святой Победоносец. То же можно сказать и о св. Иоанне Воине, которого «почитают как Угодника грозного и защитника угнетенных»⁶.

В отношении помощи в воинских делах особую роль играл для русского народа со времен Древней Руси Архистратиг Божий Михаил как глава воинства сил бесплотных. Первое упоминание в летописи о помощи сил бесплотных в сражении относится к началу XI века, когда «многие верные видели ангелов, помогающих Ярославу». Специально исследовавший этот

¹ РГИА, ф. 1022, оп. 1, д. 27, л. 234, 238.

² Подробнее об этом см. *Вознесенский А., Гусев Ф.* Указ. соч.

³ АГО, р. 9, оп. 1, д. 50, л. 4 об.; там же, р. 15, д. 27, л. 5.

⁴ Там же, р. 15, оп. 1, д. 67, л. 30.

⁵ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1096, л. 22–23; д. 495, л. 4–5; АГО, р. 15, д. 27, л. 5; *Шоповалова Г. Г.* Егорьевский цикл весенних календарных обрядов у славянских народов и связанный с ним фольклор // *Фольклор и этнография: Обряды и обрядовый фольклор.* Л., 1974, с. 130–131; *Громыко М. М.* Традиционные нормы... М., 1986, с. 119–120.

⁶ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1055, л. 1.

вопрос современный ученый М. В. Мальцев выявил множество таких свидетельств из русских средневековых источников и показал почитание Архистратига князьями, выражавшееся в молитвенном обращении о помощи «в минуты опасности, перед началом решающих сражений, в ходе войн», а также в создании и украшении храмов его имени, в испрашивании именно в этих храмах благословения при венчании на царство, при крещении наследников, перед своей кончиной. Изображения св. Архистратига помещались «на княжеских боевых шлемах, личных печатях, гербах, знаменах». Все это определялось особым отношением к Архангелу Михаилу как защитнику русской государственности.

Позднее традиция находит продолжение в изображении этого святого на гербах родовитых семей и боевых знаменах XVIII–XX веков, в частности, в казачьих войсках¹. «Образ св. Архангела Михаила нашел широкое отражение в апокрифах, рассказах, бывальщинах и духовных стихах». Но в фольклоре его имя встречается преимущественно в связи с темой Страшного Суда, о значении которой для русского религиозного сознания мы говорили выше². Примечательно, что традиция обращения к Архистратигу Михаилу, великомученику и Победоносцу Георгию и св. Иоанну Воину о помощи в жизни воинов и о спасении их сохраняется и в наши дни³.

В XIX веке сохранялось представление об апостоле Андрее Первозванном, как первом проповеднике христианства на Русской земле, основанное не только на соответствующем указании летописи, но и на непрерывной устной традиции⁴.

Обращение к конкретным святым по определенным поводам повсеместно распространено было в народе. Так, А. Балов в конце прошлого века собрал материал о том, что в народных представлениях св. апостол Андрей и св. великомученица Екатерина (дни их — близкие по срокам: 30 и 24 ноября ст. ст.) являются устроителями и покровителями брачных союзов, а св. Екатерину призывали также как помощницу при трудных родах. В некоторых местах девушки, стремившиеся выйти замуж, налагали на себя особый пост накануне дня ап. Андрея Первозванного или в самый этот день, а также и в день св. Екатерины и молились этим святым «о ниспослании им хороших женихов». Широкое хождение имела в XIX веке в народе рукопись «Сказание каким святым каковы благодати исцеления

¹ Мальцев М. В. Почитание Св. Архистратига Михаила в русской православной традиции. 1. Явления св. Архангела Михаила в Русской Земле // Православие и русская народная культура. Кн. 2, М., 1993, с. 6–43; *его же*. Почитание Св. Архистратига Михаила в русской православной традиции. 2. Св. Архистратиг Михаил — небесный покровитель русских князей // Там же, книга 5, М., 1995, с. 90–131; *его же*. Почитание св. Архангела Михаила в русской православной традиции.

² См. с. 16–18 этой книги. Мальцев М. В. Образ Михаила Архангела, с. 66–71.

³ Молитвы православного воина. Приложение к журналу «Духовный собеседник», Самара, 1996, № 4 (8), с. 18–24.

⁴ Петрова Т. В. О почитании св. ап. Андрея в России // Живая старина, № 3, 1994, с. 23–25.

от Бога даны и когда памяти их». В ней значилось: «о освобождении жестокого при рождении труда — Пресвятой Богородице Феодоровской и св. вмц. Екатерине»¹.

Такие представления укреплялись на основании народного духовного опыта. Человек, получивший **по вере своей**, рассказывал об этом другим, личный опыт превращался в коллективный, а затем и в устойчивые представления о важности обращения к конкретным святым при тех или иных скорбях. Но эти воззрения не противоречили и догматам богословия: церковь признавала и признает, что разные святые угодники могут иметь благодать помогать в разных болезнях и других нуждах².

Особое почитание некоторых из святых Земли Русской, в том числе живших в XIX веке либо прославленных только в XIX веке, наиболее было выражено в рассматриваемое время в паломничестве к их мощам. Об этом мы будем говорить в следующем параграфе, специально посвященном хождению на богомолье.

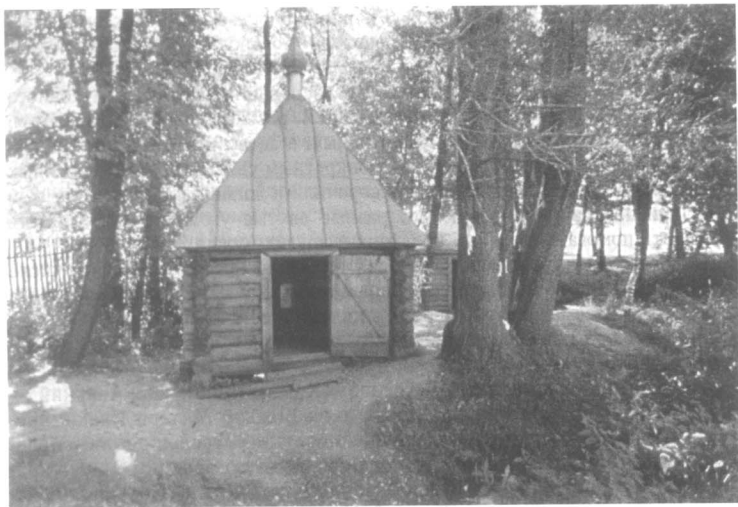
Известный православный богослов XX века — епископ Аверкий — выделял из многочисленных чтимых икон Божьей Матери Владимирскую и Казанскую, как «две главнейшие святыни русской земли, оправдывающие ее наименование «Домом Пресвятыя Богородицы»». «Но кроме того, — пишет он, — на русской земле явилось еще столько замечательных чудотворных икон Божией Матери, от которых было множество дивных знамений и чудес», что пересказать все это нет никакой возможности. Епископ выделяет, однако, еще «несколько наиболее прославленных и чтимых русским народом икон». В их числе еп. Аверкием названы: Знамя Божией Матери, Курская-Коренная, Тихвинская, Смоленская Одигитрия, Иверская и, наконец, Державная, явившаяся в день отречения от престола Государя Николая Александровича — 2 марта 1917 года³.

Представляет интерес рассказ о Аверкия о судьбе Курской-Коренной иконы Божией Матери за границей. Мы не будем здесь обращаться ко всей замечательной истории этого чудотворного образа, начавшейся в 1295 году, заметим лишь, что список с этой иконы был послан в 1812 году в действующую армию к Кутузову «для ободрения русских войск». И вспомним также чудо 1898 года, когда злоумышленники пытались взорвать святыню — подложили к ней сильный взрывной снаряд с часовым механизмом; взрыв произвел страшные разрушения, но сама икона осталась невредимой — даже стекло на киоте уцелело. В 1920 году епископ Феофан Курский вывез этот образ за границу. До 1944 года святыня пребывала в Белградской русской церкви. При этом, соответственно сло-

¹ Балов А. Св. Андрей Первозванный и Св. Екатерина в народных русских верованиях. Историко-этнографический очерк // Живая старина, вып. I, 1899, с. 536.

² См., например, современное издание: Молитвы святым угодникам Божиим, имеющим благодать помогать в разных болезнях и других нуждах. М., 1995.

³ Аверкий, еп. Россия — дом Пресвятыя Богородицы. Jordanville, N.Y. 1954, с. 13–20.



Часовня на Скорбященском источнике. Рязанская область. Касимовский район. Деревня Баженovo. 1997. Фото С. А. Иниковой

жившейся в России традиции, совершались с нею посещения разных мест русского зарубежья. Икона была прозвана Одигитрией (т. е. Путеводительницей) русского зарубежья. «Русские люди в Белграде много видели от нее чудес исцеления, а в особенности много замечательных случаев спасения во время страшных бомбардировок города». Ряд чудес был отмечен и в Мюнхене, где образ пребывал в 1945–1951 годах, с выездами в другие города и лагеря. «Многих она исцелила от затяжных болезней, — пишет еп. Аверкий о Курской-Коренной иконе этого периода, — многих соединила с пропавшими без вести во время войны родственниками. И вот с 5 февраля 1951 года святыня сия находится здесь в Америке, где также от нее было уже много чудес»¹.

Этот автор, хорошо знавший духовную жизнь многих стран по непосредственному соприкосновению с нею, а не только по литературе, полагал, что почитание Богородицы в России превосходило другие страны. «Сердцу русского человека, глубоко воспринявшему евангельское учение, особенно близки и дороги были возвышенные добродетели Пресвятой Девы: Ее девственная чистота и целомудрие, Ее смирение и послушание, преданность воле Божией. За эти добродетели русский народ особенно нежно и благоговейно чтит ее, преклоняясь пред Нею, как

¹ Аверкий, еп. Указ. соч., с. 13–15.

перед достойнейшим сосудом великой тайны воплощения Сына Божия, а она в ответ на это благоговейное почитание Ея являла знамения своего особого благоволения и покровительства русскому народу, сделавшись для него воистину «Необоримой Стеной», «Источником чудес» и «Заступницей усердной», как именует он Ее в своих молитвенных песнопениях». В этой связи епископ отмечает, что русский народ после праздника Светлого Воскресения Христова больше всего чтит праздник Успения Пресвятой Богородицы, сердцем своим живо ощущая «великую истину слов тропаря этого праздника: “Во успении мира не оставила еси, Богородице”».

В то же время о. Аверкий, переживший революцию, понимал, что отход многих от веры в целом и от истинного почитания Богородицы начался задолго до самых революционных событий. Он вспоминает слова свт. Феофана Затворника с горечью и ужасом писавшего: «Следует наказать нас. Пошли хулы на Бога и дела Его гласные. Некто писала мне, что в какой-то газете «Свет» № 88 напечатаны хулы на Божью Матерь. Матерь Божья и отвратилась от нас; ради Ея и Сын Божий, а Его ради Бог Отец и Дух Божий, кто же за нас, когда Бог против нас? Увы».

«Удивительно ли после этого,— продолжает еп. Аверкий,— что русскую землю постигли такие страшные невероятные кровавые бедствия». Велико было духовное падение значительной части народа. «Вот почему так наз. Белое Движение не имело успеха <...> Только путем тяжких страданий мог очиститься русский народ от страшного грехопадения своего». Матерь Божия «со скорбью смотрит на тяжкие страдания русского народа, неизбежно вызванные его беснованием, и терпеливо ждет, как истинная Мать, его покаяния и обращения к Богу»¹.

Народное почитание, как правило, опережает прославление святого церковью. Нередко в числе оснований для прославления бывает названо фактическое признание его святым массою верующих, уже совершающее обращение к нему с молитвою, свидетельства об исцелениях на его могиле. Такое почитание до прославления могло продолжаться веками, как это было со св. благоверным князем Дмитрием Донским, или десятилетиями, как это было со св. Иоанном, Кронштадтским чудотворцем². Русь знала и знает множество чтимых народом святых, чье прославление так и не произошло.

В годы гонений советской власти на православную веру сохранялась традиция ходить на могилу к известному своей святой жизнью подвижнику и обращаться там к нему с молитвами. Ходили и осиротевшие после его

¹ Там же, с. 18–20.

² К мощам святителя Иоасафа Белгородского обращались с молитвами до прославления с 1756 по 1911 год. См.: *Поселянин Е.* Русская церковь и русские подвижники XVIII века, СПб., 1905, с. 93. Опубликовано множество фактов о почитании св. Ксении Петербургской задолго до ее прославления. *Белорус Ф.* Юродивый Андрей Федорович, или раба Божия Ксения, погребенная на Смоленском кладбище в Петербурге. СПб., 1893; Раба Божия Ксения. Лондон, 1986 и др.

смерти духовные чада его, и местные жители, знавшие об особенных его дарах, и приезжие из дальних мест, прослышавшие об исцелениях: поклонялись мошам, заказывали панихиды, брали с собой песочек с могилы. Подобные факты освещены в недавно вышедших жизнеописаниях Феодосия Северо-Кавказского, Блаженной Матроны, Блаженной Дуни, расстрелянной коммунистами вместе со своими келейницами, о. Валентина Амфитеатрова, о. Алексея Мечева и многих других¹.

В недавнее время многие москвичи и приезжающие в Москву верующие посещали могилу чтимой ими, но еще не прославленной Блаженной Матроны на Даниловском кладбище; в мае 1999 года старица прославлена как местно чтимая московская святая. Поток богомольцев посещает в Москве могилы старца Сампсона — на Николо-Архангельском, о. Алексея Мечева, старца Зосимы и митрополита Трифона — на Немецком, о. Валентина Амфитеатрова — на Ваганьковском кладбище.

Украшение святынь

Часто исцеление или получение помощи в каких-то грозных обстоятельствах происходило после того, как был дан обет построить для иконы часовню или украсить икону — сделать киот, оклад или ризу, нередко из драгоценных металлов и камней, с украшением жемчугом. В результате обетов такого рода и просто благодарности за услышанную мольбу возникало в храмах много богато украшенных икон, убранство которых вызывает обличения и недоумения тех, кто хочет в поступках верующего видеть холодные рационалистические основания. Зачем святому дорогие украшения? Конечно, святому украшения не нужны, но горячая любовь к нему человека, которому хочется как-то воплотить свою благодарность, чем-то зримым ответить на помощь и заботу, — важнейшее свойство искренней веры. А выделение средств на это (в ущерб своим материальным потребностям и задачам, которые существуют и у богатых людей, не говоря уж о бедных, выделяющих из необходимого) — есть благая жертва Богу, ибо означает победу духовного над телесным, хотя внешне и воплощается в материальных вещах.

Но обратимся к конкретным фактам такого рода. В 80-х годах XIX века в скромной Никольской церкви погоста Кусяги Новоладожского уезда на образе свт. Николая появилась новая среброзлащенная риза. Что это? Ненужная роскошь бедного прихода? Пристрастие к внешнему местного священника? Нет, икона эта стала для всех особенной святыней после случая, в результате которого появилась богатая риза. Местный житель,

¹ Старец Феодосий Иерусалимский, Северо-Кавказский чудотворец. М., 1994; Сказание о житии блаженной старицы Матроны. Составила и записала Жданова З. В. Свято-Троицкий Ново-Голутвин монастырь, 1993; *Иеромонах Дамаскин (Орловский)*. Мученики, исповедники и подвижники благочестия Российской Православной Церкви XX столетия. Жизнеописания и материалы к ним. Кн. 1, Тверь, 1992; Кн. 2, Тверь, 1996; *Протоиерей Валентин Амфитеатров*. Подвижники веры и благочестия. М., 1995.

Тимофей Филиппович Луковицкий, промышленявший лесом, приступил весной, как обычно, к сплаву его вниз по реке Кусяге. Но из-за мелководья, вызванного малоснежностью зимы, лес верст за 10 до реки Сяси остановился. Никто из людей не мог помочь в этой беде, и Тимофей Филиппович горячо молился святителю Николаю, прося о помощи. Пошел проливной дождь, вода поднялась высоко, и лес двинулся по течению. Луковицкий в благодарность заказал ризу на икону Чудотворца и пожертвовал 300 бревен на строительство храма¹.

В 1831 году был поновлен и украшен дорогою ризою древний образ Николая Угодника в селе Сивки Острожского уезда при следующих обстоятельствах. У местного крестьянина заболел холерою сын; отец «прибег с молитвою о помощи к милостивому Угоднику и дал при этом обет, если сын выздоровеет, поновить истершийся от древности лик его чудотворного образа и украсить его серебряной ризой». Сын выздоровел, и крестьянин «с радостью и благодарностью украсил образ нынешним его украшением»².

Мы оставляем сейчас в стороне вопрос о том, нужно ли закрывать икону хорошего письма ризою или окладом. Речь идет о другом: и украшение образов дополнительными ценностями имело в виду обращение к самим Спасителю, Богородице или святому, но не обожествление предмета. Из благоговейного отношения к святыне возникала потребность изготовить раку для мощей из драгоценного металла и как можно лучше отделать ее. Все, что соприкасается со святынею, должно быть самым лучшим, самым красивым, самым искусным и самым ценным — вот та идея, тот подход, которым руководствовались русские люди в массе своей. Если человек себя украшает жемчугом, разве он может пожалеть жемчуг для украшения изображения святого? При этом он помнит, что это лишь изображение святого; но изображение святого тоже уже есть святыня. И святой может именно от этого изображения дать исцеление. Может явиться сам в таком виде, в каком изображен на данной иконе. Может направить верующего в него и любящего его человека, обращающегося к нему, святому, с горячей молитвой, к другому своему изображению: дабы испытать веру этого человека, закалить его душу в дополнительных трудностях, а тот, другой, образ прославить новым чудом для укрепления в вере многих. Такие представления выступают из многочисленных фактов, связанных с почитанием икон.

Приход икон в село

Для религиозности русских XIX века характерно паломничество к святыням — ближним и дальним. Оно было массовым явлением. (Об этом движении к святыням — паломничестве, или хождении на богомолье —

¹ Историко-статистическое описание С.-Петербургской епархии... вып. IX, с. 309.

² Вознесенский А., Гусев Ф. Указ. соч., с. 503—504.

мы специально будем говорить в следующем разделе.) Наряду с этим, духовной жизни прошлого века присуще было и движение самих святынь — по разным территориям и населенным пунктам. С этим мы уже столкнулись выше, рассматривая крестные ходы с иконами, в том числе дальние, многоступенчатые с какою-либо одной чудотворной иконой. Теперь попытаемся представить себе религиозную жизнь конкретного населенного пункта именно в этом плане: какое место в ней в течение одного года могли занимать приходы одной или разных особо почитаемых икон из разных мест. Поскольку, как правило, встречи особо почитаемых образов, возникнув в связи с определенным событием, становились ежегодными, то интересно выяснить, как они входили в церковный календарь. С этой целью привлечем материал такого сельского населенного пункта, в котором *принимали* несколько святынь в течение года.

Такого рода сводные данные для всего года сохранились, например, по селу Павлову (Горбатовского уезда, Нижегородской губернии) на 1899 год. В субботу первой недели (седмицы) Великого Поста *приходила* в Павлово чудотворная икона Владимирской Божией Матери из Оранского монастыря. При *встрече* ее собиралось несколько тысяч человек — жители самого села, окрестных деревень, приезжие и пришедшие с образом богомольцы. Образ оставался в Павлове до Вербного воскресенья (т. е. в течение пяти недель), затем его также торжественно и благоговейно *проводжали* в монастырь¹.

На Петровском посту принимали икону Казанской Богоматери из Ворсменского Островоезерского монастыря. На Успенском посту приходил чтимый образ Нерукотворного Спаса из часовни при селе Тарке. На Рождественском посту принимали икону Феодоровской Божьей Матери из Городецкого Феодоровского монастыря. Все эти иконы жители Павлова принимали в свои дома и у многих служили молебны с водосвятием. Кроме встреч и проводов особо чтимых образов в Павлове еще в течение года было 9 своих крестных ходов².

Как мы видим, участие святынь, приносимых извне, в конфессиональной жизни села Павлова, было весьма интенсивным и приурочивалось к четырем длительным постам. Для более полной характеристики этого явления важно рассмотреть и те духовные центры, из которых исходили эти иконы, а также, по возможности, выявить ходы с этими образами в другие населенные пункты, дабы ввести годовой цикл посещения особо чтимыми святынями Павлова в общую картину духовной жизни района.

Ближайший из тех монастырей, откуда привозили в село Павлово святыни, — Островоезерский Троицкий, расположенный на озерном острове вблизи села Ворсмы в 18 верстах от уездного города Горбатова. В монас-

¹ РГИА, ф. 1290 (Центральный статистический комитет Министерства Внутренних Дел), оп. 4, д. 35, л. 22 об. Рукопись называется «Село Павлово. Статистическое и экономическое описание». Сост. земским начальником В. Д. Обтяжковым.

² Там же, л. 22 об. — 23 об.

тыре было три храма, в которых богослужение совершалось по афонскому образцу; общежительный устав Ворсменского монастыря также был близок к афонскому. Главными святынями обители почитались Нерукотворенный образ Спасителя и икона Казанской Божией Матери, которая и бывала в Павлове. Оба образа были вручены основателю монастыря — схимнику Макарию братом царя Михаила Федоровича — князем Борисом Черкасским и впоследствии прославились многочисленными чудесами. Примечательностью обители являлась также шитая золотом, серебром и красными шелками высокохудожественная, по отзывам начала XX века, Смоленская икона Божией матери. Особенно много богомольцев собиралось в монастырь на Крещение, когда совершался крестный ход на озеро, и на летнюю Казанскую (8 июля), когда с этим образом шел крестный ход вокруг монастыря¹.

Оранский Богородицкий монастырь располагался в соседнем уезде — Нижегородском, около деревни Оранки, в 50 верстах от Нижнего Новгорода. Основанный в первой половине XVII века, он был центром христианского просвещения мордовского народа и местом притяжения русских паломников. С главной святыней обители — Владимирской иконой Божией Матери, которая бывала в Павлове, совершались дальние крестные ходы и в другие места. В Нижнем Новгороде святыня бывала в субботу на Светлой седмице и оставалась там до 19 июня. В городе Горбатове бывала 24 июня — на рождество Иоанна Крестителя; в Арзамасе ей поклонялись 26 августа, т. е. в самый день Сретения Владимирской иконы Пресвятой Богородицы (празднество это, как известно, установлено в память спасения Москвы от нашествия Тамерлана в 1395 году). Совершались с этим образом дальние ходы и в другие города Нижегородской епархии².

Городецкий Феодоровский монастырь относился уже к Балахнинскому уезду. Эта древняя обитель, основанная в XIII веке, всегда привлекала множество богомольцев, стремившихся поклониться чудотворной иконе Божией Матери. В этом монастыре Александр Невский принял иночество с именем Алексия. К концу XIX века здесь было три каменных храма: в честь Феодоровской иконы Богоматери (соборный), в честь св. Александра Невского и во имя св. Феодора Стратилата. Монастырь имел еще вторую церковь св. Александра Невского вблизи Нижегородской ярмарки, возле вокзала железной дороги. В Городецкой Феодоровской обители активно действовало братство во имя св. Александра Невского; им было основано здесь училище, рассчитанное на 40 мальчиков³.

Все три монастыря, с которыми село Павлово было связано через общее почитание конкретных святынь, жили, как видим, активной духовной жизнью и, в свою очередь, через дальние крестные ходы и постоянный

¹ Православные русские обители... с. 358–359.

² Там же, с. 357–358.

³ Там же, с. 356.

поток богомольцев имели устойчивые особого рода контакты с другими городами и селениями обширной территории, выходящей и за пределы епархии. Такие православные духовные связи, основанные на почитании святынь, могут быть выделены практически для любого региона России. В этом Вы можете убедиться, читатель, не только вспомнив параграф о крестных ходах, но и читая следующий раздел о паломничестве.

6. Паломничество (хождение на богомолье)

«Приходит множество богомольцев», «собирается много богомольцев», «бывает множество богомольцев» — с этими выражениями мы уже неоднократно сталкивались, привлекая материалы о дальних крестных ходах в разных губерниях, о почитании Пресвятой Богородицы, святых и святынь и др. Как же возникало это множество? Откуда они являлись? Кто они были и что подвигало их преодолевать просторы России во всякое время года, нередко старыми или большими ногами, оставляя семью и все необходимые дела и заботы? Попробуем хоть немного разобраться в этом массовом проявлении состояний православной веры, исходя опять-таки не из абстрактных рассуждений, а из реальных жизненных материалов.

Человек оставляет свое обычное место жительства и отправляется в дальний или не очень дальний путь для того, чтобы помолиться в другом месте: у конкретной чудотворной святыни, в особенно благодатном храме, с особенно духовными людьми. Часто к этому подвигала болезнь и упование на то, что особо чтимый святой поможет — через мощи свои или прославленный чудесами образ. С богомольцев, ищущих исцеления, и начнем: попытаемся восстановить причины паломничества конкретного человека, основные обстоятельства его бытия на постоянном месте жительства, условия ухода, образ жизни на месте богомолья и, главное, по возможности, состояние веры, те религиозные воззрения, которые выявляются в ходе всех событий.

Паломник в Свято-Троицкой Сергиевой Лавре

Наш выбор падает на паломника знаменитой Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, одного из самых посещаемых монастырей России. В Российском Государственном историческом архиве, в фонде Синода, автору этих строк встретилось дело, особенно замечательное тем, что рассказывает о таком богомольце сам Митрополит Московский и Коломенский, недавно прославленный свт. Филарет (Дроздов). Рапорт митрополита Синоду от 12 марта 1833 года основан на донесении Собора Свято-Троицкой Сергиевой Лавры «о благодатном исцелении немого при мощах Преподобного отца нашего Сергия Радонежского Чудотворца, совершавшемся 23 дня прошедшего февраля в четверток второй недели настоящего поста». Прежде чем сообщить о чуде исцеления митрополиту, Собор — коллегиальный орган монастыря — специально расследовал этот случай, как тогда это было

принято. Поэтому донесение Собора содержит прямые показания самого исцеленного и свидетелей. Речь идет о молодом крестьянине Тульской губернии, Веневского уезда, села Щучьева Сергее Иванове. Будучи приглашен на заседание Собора, он, после крестного целования рассказал, что ему сейчас девятнадцать лет; «по немощствованию» своему он каждый год «разрешаем был глухою исповедью и приобщался святых Таин». На десятом году начал обучаться грамоте у своего приходского священника. «На первом году учения моего,— продолжал Сергей свои показания,— во сне сделался со мною припадок, от которого при пробуждении моем оказался лишенным языка». Отрок стал немым, но слух у него сохранялся. Припадки же повторялись ежемесячно — в новолуние; за полутора суток случалось три припадка — утром, вечером и снова утром; свело левую руку. Несмотря на болезнь, Сергей подрабатывал у себя в селе и на Нанковой фабрике. После Пасхи прошлого года он ходил «молиться к Святым Угодникам Божиим в Москву и к Преподобному Сергию». Потом направился на богомолье в Киев¹. Так крестьянский юноша из Тульской губернии вошел во «множество» паломников, посещавших святыни Москвы, Троице-Сергиевой Лавры и Киева. Но главное его богомолье было еще впереди.

Через неделю после возвращения домой из Киева Сергей увидел ночью во сне, что кто-то говорит ему: «Ты был у Преподобного Сергия; сходи и опять к нему; может быть, ты будешь и говорить». Сразу же стал собираться в дорогу. Дядя и младший брат спрашивали его, куда направляется. Он показал движениями, что идет молиться, и, указав на серьгу в ухе, объяснил, что к Сергию. Тогда дядя выпросил у волостного старосты для него билет на отлучку. Этот билет упоминается потом при расследовании подлинности чуда на Соборе Лавры, т. к. в нем указывалось, что Сергей Иванов немой. В Троице-Сергиевой Лавре он помогал поварам на кухне; при кухне и жил, питаясь остатками братской трапезы. Ходил на службы и бывал у о. благочинного, который наставлял Сергея молиться «и верить благодати Преподобного». По словам самого немого, он укреплялся «в уповании на Преподобного». Так прошло две недели. В мясопустную неделю наступило новолуние, и Сергей опять пережил обычный припадок — при всех, в кухне, повторившийся, как и прежде, три раза. Юноша принял это со смирением и стал собираться домой. Окружающие уговаривали остаться и еще помолиться. О дальнейших событиях предоставим слово самому Сергею.

«В одну же ночь опять вижу во сне, что кто-то тихо и радостно говорит мне: “что ты спешишь домой-то? Поживи еще; может быть, Господь даст тебе языка; ты станешь и говорить”». Стал молиться еще усерднее, добавил ночные молитвы, ходил в храм, прося милости Угодника Божия. «В четверток на второй неделе (Великого Поста — М. Г.), когда я стоял у главы Св. мощей Угодника, подле гробового иеромонаха о. благочинного,

¹ РГИА, ф. 796, оп. 114, д. 247, л. 1-2.

«Когда вместе с разнообразной, набожно крестящейся народной волной вступаешь в ворота Сергиевой Лавры, иногда думаешь: почему в этой обители нет и не было особого наблюдателя, подобного древнерусскому летописцу, который спокойным неизменным взглядом наблюдал и ровной бесстрастной рукой записывал, «еже содеяся в Русской земле», и делал это одинаково из года в год, из века в век, как будто это был один и тот же человек, не умиравший целые столетия? Такой бессмертный и не умирающий наблюдатель рассказал бы, какие люди приходили в течение 500 лет поклониться гробу Преподобного Сергия и с какими помыслами и чувствами возвращались отсюда во все концы Русской земли. Между прочим он объяснил бы нам, как это случилось, что состав общества, непрерывною волной притекавшего ко гробу Преподобного, в течение пяти веков оставался неизменным. Еще при жизни Преподобного, как рассказывает его жизнеописатель-современник, многое множество приходило к нему из различных стран и городов, и в числе приходивших были и иноки, и князья, и вельможи, и простые люди, «на селе живущие». И в наши дни люди всех классов русского общества притекают к гробу Преподобного со своими думами, мольбами и упованиями, государственные деятели приходят в трудные переломы народной жизни, простые люди в печальные или радостные минуты своего частного существования. И этот приток не изменялся в течение веков, несмотря на неоднократные и глубокие перемены в строе и настроении русского общества: старые понятия иссякали, новые пробивались или наплывали, а чувства и верования, которые влекли сюда людей со всех концов Русской земли, бьют до сих пор тем же свежим ключом, как били в XVI в. Если бы возможно было воспроизвести писанием все, что соединилось с памятью Преподобного, что в эти 500 лет было молчаливо передумано и перечувствовано перед его гробом миллионами умов и сердец, это описание было бы полной глубокого содержания историей нашей всенародной политической и нравственной жизни»¹.

Таково было место почитания св. Сергия Радонежского в воззрениях русского народа и, соответственно, место паломничеств в Троице-Сергиеву Лавру в жизни русских. Замечательный русский писатель Иван Сергеевич Шмелев, будучи в эмиграции, пожилым уже человеком, написал целую книгу о том, как в детстве ходил на богомолье к Преподобному Сергию. Иван Шмелев рос в родительской семье замоскворецкого подрядчика, корнями уходившей в крестьянское сословие. На богомолье он ходил с любимым им плотником Горкиным, жившим у Шмелевых, — важным человеком в духовном развитии будущего писателя. «И на дворе и по всей даже улице известно, что мы идем к Сергию Преподобному, пешком. Все завидуют, говорят: «Эх, и я бы за вами увязался, да не на кого Москву оставить!» Все теперь здесь мне скучно, и так мне жалко, что не все идут

¹ *Ключевский В. О. Значение Преподобного Сергия для русского народа и государства // Очерки и речи. Второй сборник статей В. В. Ключевского. М., 1918, с. 199–200.*



Очередь богомольцев за крещенской водой в Троице-Сергиевой Лавре. 1985

с нами к Троице. Наши поедут по машине, но это совсем не то. Горкин так и сказал:

— Эка, какая хитрость, по машине... а ты потрудись Угоднику, для души! И с машины — чего увидишь? А мы пойдем себе полегонечку, с лесочка на лесочек, по тропочкам, по лужкам, по деревенькам, — всего увидим. Захотел отдохнуть — присел. А кругом все народ крешеный, идет — идет (это о богомольцах — М. Г.). А теперь земляника самая, всякие цветы, птички тебе поют... — с машиной не поравнять никак <...>.

К нам напрашиваются в компанию — веселее идти будет, но Горкин всем говорит, что идти не заказано никому, а веселиться тут нечего, не на ярмарку собрались. Чтобы не обидеть, говорит:

— Вам с нами не рука, пойдем тихо, с пареньком, и четыре дня, может, протянемся, лучше уж вам не связываться». В конце концов с ними идут кучер Антип (отец Вани дает им старую лошадку с телегой — на всякий случай она будет сопровождать их) и бараночник Федя «из себя красавец, богатырь парень, кудрявый и румяный. А главное — богомольный и согласный, складно поет на клиросе, и характер у него — лён. С ним и в дороге поспокойней», хотя «идти не страшно, народу много идет». Еще идет Домна Панфёровна из бань, «женщина богомольная и обстоятельная», с внучкой, ученицей-белошвейкой. Так сложилась эта небольшая артель для движения на ближнее богомолье. «К нам приходят давать на свечи и на масло Угоднику и просят вынуть просвирки, кому с Троицей на головке, кому — с Угодником. Все надо записать, сколько с кого получено и на что. У Горкина голова заходится, и я ему помогаю. Святые деньги, с записками, складываем в мешочек. Есть такие, что и по десяти просвирок заказывают, разных — и за гривенник, и за четвертак даже. Нам одним — прикинул на счетах Горкин — больше ста просвирок придется вынуть — и родным, и знакомым, а то могут обидеться: скажут — у Троицы были, а «милости» и не принесли»¹.

Это — устойчивый и повсеместно распространенный обычай православной Руси: тому, кто отправляется на богомолье многие несут поминальные записки, деньги на свечи и другие благочестивые поручения. В советское время, когда действующих церквей оставалось совсем немного и обычное посещение храма превращалось для большей части России в дальнюю поездку, этот обычай даже усилился: каждый отправлявшийся в районный центр или какой-то город помолиться в церкви получал множество подобных поручений, многие из которых передавались тайком. В наше время тоже принято среди верующих людей просить богомольцев поставить свечи в монастыре, подать поминальные записки, иногда сорокоусты, годовые или вечные поминания, привезти благословенного елея, масла от лампы у чудотворной иконы или у мощей. Сейчас, как и некогда, многие паломники, побывавшие в известных своею святостью местах, считают своим долгом не только выполнить поручения, но при-

¹ Шмелев И. С. Богомолье. М., 1994, с. 55; 62–66.

везти для раздачи духовную литературу, буклеты, календари, иконочки, масло, святую воду, кусочки камней (например, от Святых Гор, что на Северном Донце, — Святогорская Успенская пустынь, где подвизался Иоанн Затворник; или от ручья прп. Серафима Саровского и пр.), землю (песочек) от могил известных подвижников и др. Иные современные странники и странницы совершают буквально подвиг, доставляя издалека тяжелейшие сумки на колесах или рюкзаки, явно превышающие их физические возможности: ибо очень много в окружении каждого из них таких людей, кому хочется обязательно привезти *святыньку*. Иногда и таким, кто совсем не ждет этого, но паломник надеется, что через доставленную им с трудом святыню Господь тронет Своею благодатью зачерствелое в безверии сердце.

Но вернемся, читатель, к шмелевской артели богомольцев. «Мы — на святой дороге, — вспоминает Иван Сергеевич, — и теперь мы другие, богомольцы. И все кажется мне особенным. Небо — как на святых картинках, чудесного голубого цвета, такое радостное. Мягкая, пыльная дорога, с травкой по сторонам, не простая дорога, а святая: называется — Троицкая. И люди ласковые такие, все поминают Господа: «Довел бы Господь к Угоднику», «Пошли вам Господи!» — будто мы все родные».

Разговоры в пути — на духовные темы. Вот рассказывают, как старец Варнава из Лавры обнаружил себя как провидец даже в небольшом, бытовом деле, и Горкин говорит на это, что «для святого нет пустяков, они до всего снисходят». Вот Домна Пантелеевна говорит об Алексее — Божием человеке — царский сын был, а в конуру ушел от свадьбы, от царства отказался, и Антипушка крестится и говорит: «До чего ж хорошо-то, Господи!... Какие святые-то бывают, а уж нам хоть знать-то про них, и то радость великая». Вот соседи по беседке, в которой останавливаются перекусить в пути богомольцы, рассказывают, что на Таганке сын богатого мучника взял на Крещение у дворника полушубок, шапку да валенки — и пропал! А «на самый день матери Елены» письмо пришло с Афонской горы: «Тут я нахожусь, на веки веков, аминь»; отец-мучник три тысячи на монастырь выслал и пр.

На местах, известных как остановки идущих в Лавру богомольцев, ходят разносчики со *святым товаром* — крестиками, образками, картинками духовного содержания, книжечками с житиями. «Крестиков и образков Горкин покупать не велит: там купим, окропленных со святых мощей, лучше на монастырь пойдет». И тут же объясняет, почему нужно, чтобы деньги их, отданные за покупки, шли на монастырь: «в монастыре, у Троице-Сергия, три дня кормят задаром всех бедных богомольцев, сколько ни приходи». Федя покупает книжечку в розовой бумажке — «Житие Преподобного Сергия» — это он будет читать вслух в дороге. Здесь же монашка собирает на бедную обитель¹.

¹ Шмелев И. С. Богомолье... с. 86–92.

В посещении Лавры у Горкина, как и у многих богомольцев, задача помолиться у мощей Преподобного тесно связана и с другой — исповедаться у старца в особо тяжких грехах — давних или нынешних, да спросить старца о чем-то самом важном. Горкин исповедует давний грех и испытывает утешение, облегчение, а Федя получает от о. Варнавы отрицательный ответ на свой вопрос, уходить ли ему в монастырь.

Перед отъездом берут у старца благословение. «После ранней обедни прикладываемся к мощам, просим благословения Преподобного, ставим свечу дорожную. Пригробный иеромонах все так же стоит в возглавля, словно и никогда не сходит. Идет и идет народ, поют непрестанные молитвы, теплятся негасимые лампы». Все отъезжающие получают еще благословение хлебом. В хлебной всегда толпится народ. Отец хлебник — высокий старик, весь в белом, ласково говорит: «Как же, как же... благословитесь хлебом. Преподобный всех провожает хлебом, отказа никому нет». Молодцы-послушники режут ковригу за ковригой; ломти укладывают в корзину, уносят к двери и раздают чинно богомольцам. «Выходим из палаты — богомольцы и богомольцы, чинно идут друг за дружкой, принимают «благословение хлебное». И все говорят:

— И про всех хватает, и Господь подает!...

Даже смотреть приятно: идут и идут все с хлебом; одни обертывают ломти в чистую холстинку, другие тут же, на камушках, вкушают. Мы складываем благословение в особую корзинку с крышечкой, Горкин купил нарочно: в пути будет вкушать кусочками, а половинку домой снесем — гостинчик от Преподобного добрым людям¹.

Куда ходили богомольцы из разных мест

Уход на богомолье был устойчивой и широко распространенной причиной для отлучек крестьян из сельской общины по всей территории расселения русских. Если крестьянин отправлялся, например, на поклонение особо чтимой в Сибири Абалакской иконе Богородицы (в Абалакский Знаменский монастырь под Тобольском), то конкретная цель поездки указывалась в одобрении, которое давала община для получения покровительного паспорта: «пообещал помолиться и молебен отслужить <...> образу пресвятыя Богородицы Одигитрии что на Оболаке»; отпущен «на срок за поруками»². Абалакский Знаменский монастырь (в 26 верстах от Тобольска, на правом берегу Иртыша, при селе Абалакском) имел три церкви; главная из них, где хранилась чудотворная икона, имела, кроме основного алтаря во имя Знамения Пресвятой Богородицы, два придела — свт. Николай Чудотворца и св. Марии Египетской. Обитель была хорошо приспособлена к приему паломников: гостиница для богомольцев, бесплатная

¹ Шмелев И. С. Богомолье... с. 251–261.

² ГАТО, ф. 521 (Уртамский острог), оп. 1, д. 2, л. 25–25 об.; ф. 61 (Тутальское волостное правление), оп. 1, д. 18.



Беседа с настоятелем, о. архимандритом Авелем. Иоанно-Богословский монастырь. Рязанская область, 1997

лечебница для всех проходящих (помимо больницы для братии). А для того, чтобы постоянный поток мирян не смущал тех насельников монастыря, кто хотел большей изоляции, — обитель имела скит во имя св. архистратига Михаила, куда женщины не допускались. В скиту ввели древний чин пения двенадцати псалмов¹.

Из деревень Егорьевского уезда Рязанской губернии в Москву на богомолье ходили многие, по обетам, группами по 10–15 человек, весной и осенью, посещали московские храмы и Свято-Троицкую Сергиеву лавру. В Киево-Печерскую лавру выбирались немногие; в местные монастыри — Николо-Радовицкий, Сезеновский (Сазоновский) Казанский, Александро-Мариинский Евлевский — ходили, по сведениям жителя этих мест, «почти все крестьяне», тоже, большей частью, по обету. Из Зарайского уезда Рязанской губернии сообщали в Тенишевское Бюро о том, что «за последнее время» (конец 90-х годов) в приокских селах большие размеры принимает паломничество в Кронштадт к отцу Иоанну Кронштадтскому, портреты которого «обязательно находятся в каждой избе», иногда в нескольких экземплярах².

В Орловском уезде Орловской губернии (данные Тальцинской волости) крестьяне «много ходили на богомолье»: в Одрин-Николаевский монастырь в Карачевском уезде для поклонения чудотворной иконе свт. Николая Угодника и получения советов от прозорливого старца — о. Модеста;

¹ Православные русские обители, с. 697–698.

² РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1436, л. 29; РГИА, ф. 1022, оп. 1, д. 21, л. 1.

в село Старое Болховского уезда к колодцу с явленной иконой Казанской Божией Матери; в Клитель Брянского уезда к старцу — о. Стефанию, говорившему притчами, и, по утверждению крестьян, проникавшему в их мысли. В Троице-Сергиеву лавру ходили отсюда «по обещанию» отслужить молебен прп. Сергию; отдельные крестьяне отпраплялись и в Киев¹.

Из Змиевской волости Орловского уезда на богомолье отпускали весной — в Киев или в Белобережскую пустынь (в Карачевском уезде, в 150 верстах от села Змиево). Ходили партиями по 5–10 человек. Из Села Петушкова и окрестных деревень (Карачевский уезд Орловской губернии) крестьяне ходили на богомолье тоже в Белобережскую пустынь, отстоящую на 60 верст от этих селений (в дни Иоанна Крестителя и «по особым обетам»), а некоторые — в Киев².

Крестьяне Калужской губернии больше всего посещали знаменитые монастыри своего края: Боровский Пафнутьев монастырь, где в соборной церкви под спудом находятся мощи основателя обители прп. Пафнутия (в обители ежегодно совершалось не менее десяти больших и малых крестных ходов); Оптину Введенскую пустынь (близ Козельска), особенно известную в XIX веке строгостью иноческой жизни и традициями старчества; Тихонову пустынь около Калуги, куда привлекали богомольцев мощи основателя — прп. Тихона Калужского и колодец этого святого с выстроенным над ним храмом в честь иконы Божией Матери «Живоносный источник»³.

Существует довольно распространенное ошибочное представление, что Оптина пустынь в XIX — начале XX века посещалась преимущественно городской интеллигенцией, а в массе народной была мало известна. В опровержение этого суждения приведем здесь свидетельство кн. Н. Д. Жевахова, товарища обер-прокурора Св. Синода, посетившего Оптину накануне революции. «Подле келии о. Анатолия толпился народ. **Там были преимущественно крестьяне, прибывшие из окрестных сел и соседних губерний** (выделено мной — М. Г.). Они привели с собою своих больных и искалеченных детей и жаловались, что потратили без пользы много денег на лечение... «Одна надежда на батюшку Анатолия, что вымолит у Господа здравие неповинным». В некотором отдалении от них стояла другая группа крестьян, человек восемнадцать, с зажженными свечами в руках. Они желали «собороваться» и были одеты по-праздничному. Я был несколько удивлен, видя перед собой молодых и здоровых людей, и искал среди них больного. Но больных не было: все казались здоровыми. Только позднее я узнал, что в Оптину ходили собороваться совершенно здоровые физически, но больные духом люди...»⁴.

Представляют интерес суждения самих оптинских старцев о состоянии религиозности массы богомольцев, посещавших обитель. Иеросхимонах

¹ ГАТО, ф. 521, оп. 1, д. 1166, л. 11–22.

² Там же, д. 1055, л. 2; д. 1024, л. 5.

³ Православные русские обители, с. 244, 247–250; Житие оптинского старца Иосифа, Введенская Оптина пустынь, 1993, с. 87–88.

⁴ Жевахов Н. Д. Воспоминания, т. I, с. 125–126.

Иларион Оптинский говорил: «Можно ли оставить без участия и помощи добрые души людей, с чистым усердием и любовью стремящихся к Богу. Смотри на них, невольно радуется дух; — что их всех заставляет идти сюда за сотни верст? Иные оставляют семейства, малолетних детей на чужих руках и отправляются, находя себе здесь от мирских забот и попечения духовное утешение и отраду. Ни недосуг, ни непогода, ничто не останавливает их и не препятствует благой их цели; ради душевной пользы самый даже путевой труд служит им в утешение. Да, слава Богу, есть и в наше время истинные рабы Божии, ищущие душевной пользы и спасения. Даруй, Господи, чтобы все они, по вере их, достигли своей цели и, возвращаясь от нас с назиданием душевным, выносили чистые мысли, святые желания для совершения добрых дел, прославляя Бога, подающего нашему скудоумию слово к душевной их пользе»¹.

Огромной притягательной силой для паломников из разных районов России обладали главные святые Воронежской губернии — мощи преподобных Митрофания Воронежского и Тихона Задонского. В «Материалах для географии и статистики России» отмечалось, что в Воронежской губернии «особенно чтут Святителя и Чудотворца Митрофана, первого епископа Воронежского, преставившегося 23 ноября 1703 года, а открытие честных мощей его последовало 7 августа 1832 года, которые и почивают ныне в соборе монастыря его имени, в Воронеже. Дни преставления и открытия мощей этого Святителя празднуются с особенною торжественностью в целой Воронежской губернии; к этому времени из окольных и дальних мест края стекается огромное число народа в Воронеж для поклонения мощам его. В упомянутые два дня в монастыре по окончании литургии предлагается общая трапеза для нищих и странников; с этой трапезы многие из богомольцев по особенным чувствам благоговения к празднуемому Святителю, в честь которого она устроается, берут хлеб к себе в дом для разделения его между своими домашними»².

Течение паломников ко гробу святителя Тихона Задонского и служение панихид у гроба по просьбам богомольцев началось задолго до прославления, которое произошло только в 1861 году. С конца XVIII — начала XIX века постепенно все места, связанные с жизнью святителя, «стали приобретать известность. Два колодца в окрестностях Задонского монастыря, вырытые руками св. Отца в местах, где он любил уединяться для молитвы и богомыслия, стали посещаться паломниками»³. В 1813 году на одном из них построили церковь, а через несколько лет — богадельню. В 1833 году здесь было начато строительство женского монастыря,

¹ Житие преподобного иеросхимонаха Илариона Оптинского. 1805–1873. Введенская Оптина пустынь. 1993. Репринтное воспроизведение издания «Жизнеописание старца Оптиной пустыни иеросхимонаха Илариона», сост. одним из учеников его. Калуга, 1897, с. 197–198.

² Материалы для географии и статистики... Воронежская губерния, с. 275.

³ *Схиархимандрит Иоанн (Маслов)*. Указ. соч., с. 125.

который позднее назвали Тихоновский. У другого колодца возник Задонско-Тихоновский скит. Было письменно зафиксировано множество случаев исцелений. Среди богомольцев встречались и такие, кто получил исцеление на расстоянии по молитвам к этому святому, а в Задонск приехали благодарить его. «Особенно много богомольцев, нередко из отдаленных мест и даже из Сибири, приезжали в обитель ко дню кончины свт. Тихона — 13 августа». К этому дню приезжал архиепископ. Настоятель перед началом поздней литургии читал заветание св. Тихона. После большой панихиды и заупокойной литургии устраивалась на дворе трапеза для богомольцев. Схиархимандрит Иоанн (Маслов), специально исследовавший вопрос о почитании свт. Тихона Задонского по письменным источникам, пришел к выводу, что «уже через 25–30 лет после блаженной кончины Святителя формы почитания его приобретают характер прочной традиции»¹.

После обнаружения в мае 1861 года решения Синода о прославлении свт. Тихона и открытии его мощей приток богомольцев в Задонск к 13 августа принял особенно удивительные размеры — до трехсот тысяч человек. Сам город насчитывал всего 7 тыс. жителей, поэтому приходившие и приезжавшие располагались вокруг монастыря и города; были заранее поставлены палатки и деревянные бараки (последние — за счет местного купца). «Не только Воронеж, но и вся губерния оживились и наполнились сотнями тысяч богомольцев». 84 версты шоссе, отделявшие Задонск от губернского города, превратились в улицу, «по которой стремились волны народа». С 8 по 15 августа в церквях Воронежа исповедались и приобщались Святых Таин более семи тысяч человек, а «в Задонском монастыре ежедневно на четырех литургиях были сотни причастников, так что всего было приобщено св. Таин 20 тысяч человек, преимущественно больных и убогих». При совершении крестного хода вокруг монастыря со святыми мощами процессия растянулась почти на километр, а остальные участники размещались вокруг, используя все возвышенные места. При приближении крестного хода все стоявшие по сторонам падали на колени. На дорогу, по которой шел крестный ход, бросали пожертвования: куски полотна, полотенца, платки, шарфы, деньги. «Некоторые, не имея при себе приготовленных вещей, снимали с себя кафтаны, шинели, пояса, шапки и также бросали на путь, где должны были проносить св. мощи». Стоявшие далеко, передавали свои деньги, завернув их в угол полотенца или платка; принявший эту посылку заворачивал в другой угол деньги от себя и передавал дальше. После хода одного холста было собрано около 50 тыс. метров, пожертвованные вещи были розданы бедным. Но самым удивительным для очевидцев было то, как стоявшие в отдалении богомольцы передавали детей, чтобы их приложили к мощам; детей прикладывали и бережно возвращали обратно, передавая из рук в руки. Чудеса исцеления совершались на глазах у всех;

¹ Схиархимандрит Иоанн (Маслов). Указ. соч., с. 127–130.

среди исцеленных, о которых были сделаны записи, — жители Курской, Рязанской, Тульской и др. губерний¹.

Крестьянин И. Я. Столяров, к воспоминаниям которого мы уже обращались выше, выросший в селе Карачун Задонского уезда, свидетельствует: «В Задонске обретались мощи глубоко чтимого народом Святителя Тихона. Огромные толпы паломников шли туда из всех углов России в день его Ангела. Жители Карачуна также направлялись туда»². При этом следует иметь в виду, что жители Воронежской губернии ходили на богомолье и в другие места. Столяров пишет о хождении своей матери по обету в Киев: «Паломничество произошло на нее сильное впечатление. Часто она возвращалась к воспоминаниям о том, что она там видела, слышала, перечувствовала». Она принесла оттуда крестики, иконки, камешки, «Сон Пресвятой Богородицы», записанный в небольшой тетрадке, и повествовала сыну сказание о том, как строилась Киево-Печерская Лавра³. Дворовый крестьянин села Потудани Коротоякского уезда Воронежской губернии Лука Иванов Быков «часто хаживал для богомолья в Киев и другие святые места». Иногда он брал с собою и сына Иоанна, ставшего впоследствии известным старцем — Сезеновским затворником⁴.

По сведениям, сообщенным в 1849–1850 годах в Географическое общество священником Саввой Разумовским, из Бирючинского уезда Воронежской губернии ходили на поклонение св. мощам угодников по обещанию: в Иерусалим (редко и редкие), в Киев или Ростов, в Сергиеву Лавру; ежегодно ходили в Воронеж и Задонск, «к Святителю Тихону, не явленному еще чудотворцу». Этот информатор сообщает о чудесах, совершаемых святителем при жизни (живы еще крестьяне, в детстве которых происходили эти события) и происходивших при его гробе⁵.

По Курской губернии в нашем распоряжении есть данные из отчета по епархии за 1907 год: в минувшем году ходили в Киев, Воронеж, Чернигов, Саров и др. места «на поклонение мощам святых угодников»; на Афон и в Иерусалим отправляются «нередко»⁶. В Саров из Курска и прилежащих к нему мест ходили в течение всего XIX века. Преподобный Серафим Саровский происходил из курского купечества, и когда он юношей выбирал в 1778 году, в какую вступить обитель, Саровский монастырь был уже местом движения богомольцев. «Слава подвижнической жизни иноков Саровской пустыни, где были уже многие из курских жителей и настоятельствовавал о. Пахомий, курский уроженец (тоже из купечества — М. Г.), склоняла его идти к ним, но ему хотелось предварительно быть в Киеве, чтобы посмотреть на труды Киево-Печер-

¹ Схиархимандрит Иоанн (Маслов). Указ. соч., с. 136–147.

² Столяров И. Я. Указ. соч., с. 23.

³ Там же, с. 35.

⁴ Жизнеописания отечественных подвижников... Декабрь, ч. I, с. 288–291.

⁵ АГО, разряд 9, оп. 1, д. 32, л. 36–40.

⁶ РГИА, ф. 796, оп. 442, д. 2217, л. 33.

ских иноков, испросить наставление и советы от старцев, познать чрез них волю Божию, утвердиться в своих мыслях, получить благословение от какого-нибудь подвижника и наконец помолиться и благословиться у св. мощей преп. Антония и Феодосия, первоначальников иночества»¹. Юноша Прохор (будущий Серафим Саровский) отправился в Киев пешком, с посохом в руке, вместе с пятью курскими купцами. В Киеве он получил от затворника по имени Досифей (под этим именем скрывалась старица Досифея — великая представительница русского женского монашества) благословение вступить в Саровскую обитель, что, как известно, и осуществил. По мере духовного возрастания преподобного и известности его, стремление паломников в Саров увеличивалось. После выхода св. Серафима из затвора в 1825 году (обратите внимание, читатель, на эту дату — год восстания декабристов: в условиях смуты Господь дает возможность благочестивым укрепляться через общение со святым и его молитвы), к нему шел непрерывный поток богомольцев всех сословий из разных губерний. После смерти святого († 1833) паломники шли к его могиле и его источнику, прославленным исцелениями. Наибольшим было, по-видимому, число богомольцев в Сарове в 1903 году в связи с прославлением угодника и открытием его мощей. В этом торжестве, отмеченном чудесными исцелениями, принимал участие император Николай II и его семья². О том, как традиция паломничества в места, связанные с прп. Серафимом Саровским, продолжается в наши дни, мы уже говорили выше³.

В сведениях из Дорогобужского уезда Смоленской губернии подчеркивается особое почитание крестьянами мощей св. прп. Нила Столобенского, находившихся в монастыре у города Осташкова Тверской губернии. Из деревни Рыбки, например, туда ходили пешком 300 верст⁴.

Нередко одно путешествие включало посещение нескольких традиционно чтимых святынь в разных местах. Это выявляется из источников в тех случаях, когда есть более подробная информация о движении из одного селения. Так, из села Белого Лозичской волости Боровицкого уезда (Новгородская губерния) крестьяне ходили за 125 верст в Тихвинский мужской и Введенский женский монастыри в городе Тихвине с заходом в Реконскую пустынь Тихвинского уезда (60 верст от села). А на обратном пути принято было посещать монастыри Николы Беседного и Антония Дымского под Тихвином. Главная святыня Тихвинского мужского монастыря — чудотворный образ Божией Матери Тихвинской — привлекала наибольшее число богомольцев из этой части Новгородчины. В монастыре Антония Дымского почитали мощи этого святого.

¹ *Архимандрит Серафим (Чичагов)*. Указ. соч., с. 43.

² Угодник Божий Серафим. Т. I, Издание Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1993, с. 199–243.

³ См. раздел о крестных ходах.

⁴ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1563, л. 22.

Другой паломнический маршрут из этого же села Белого — к Чудотворной иконе Божией Матери, именуемой Иверской, в мужской монастырь города Валдая (120 верст). Мы с Вами, читатель, уже говорили выше об этой иконе в разделе о крестных ходах: образ путешествовал по Тверской и Новгородской губерниям, в течение полугода. Тем не менее, к ней совершались и паломничества, соединявшиеся обычно с заходом в Корочкий женский монастырь и село Корочкое, где на могилах родителей прп. Тихона Задонского была построена часовня¹. Корочкий монастырь возник в 1864 году на пожертвования, стекавшиеся со всей России сюда, на место рождения святителя Тихона, после прославления его и открытия мощей. Сначала возникла женская община, потом она получила права монастыря. Здесь хранилась частица мощей святителя². Так бурные события духовной жизни Задонска нашли отклик на далеком Валдае. Все было связано в духовной жизни огромной страны, соединялось в силу самой сути религиозного сознания и его объективных оснований. Система паломничества способствовала этим связям, этому единству.

Наш рассказ о паломнических маршрутах из села Белого еще не закончен. Следующая обитель, посещаемая жителями села и окрестностей в уездном городе Боровичи (55 верст), — Свято-Духовский мужской монастырь, имевший частицу мощей св. Якова Боровицкого. Ходили также в Осташков, в монастырь Нила Столобенского поклониться его мощам. Паломники из села Белого бывали на богомолье в Новгороде, Москве, Троице-Сергиевой лавре, Киеве, Киево-Печерской лавре. «В Св. Землю и Иерусалим с нашей местности ходило на поклонение Гробу Господню несколько богатых крестьян». Также и на открытие мощей св. Феодосия Угличского в городе Чернигове ходили три богатых крестьянина. Больше крестьян бывало на Соловках. Туда вели два разных паломнических маршрута: первый — на Тихвин, затем — в Александро-Свирский монастырь (где находились мощи преподобного), потом парохомом по Мариинской системе; второй — на станцию Торбино Николаевской железной дороги, затем — в Петербург, оттуда — на остров Валаам (посещение монастыря), после этого — в Соловецкий монастырь³.

В сведениях о движении богомольцев из соседнего Череповецкого уезда Новгородской губернии появляются новые названия монастырей и другие святыни: икона Похвалы Богородицы в Леушинском женском монастыре и мощи Филиппа Ирапского в Свято-Троицкой Ирапской обители⁴. Обитель в деревне Леушине возникла только в 1875 году, сначала в виде женской общины, преобразованной через десять лет в монастырь⁵, но в 90-х годах уже пользовалась вниманием паломников своего уезда в рав-

¹ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 706, л. 17–18.

² Православные русские обители..., с. 148–149.

³ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 706, л. 19–20.

⁴ РГИА, ф. 1022, оп. 1, д. 27, л. 235.

⁵ Православные русские обители..., с. 149–150.

ной мере с древней Ирапской Филипповой пустынью, основанной в начале XVI века учеником прп. Корнилия Комельского¹. В эти два монастыря череповецкие богомольцы ходили ежегодно: в Леушинский — на Великом посту, а к Филиппу Ирапскому — «когда придется». Кроме того, здешние крестьяне почитали мощи святых угодников Зосимы и Савватия Соловецких, Сильвестра Преподобного (в Вологодской губернии) и других. Каждый год, «больше по обещанию», весною, «масса богомольцев» уходила в Соловецкий монастырь и к прп. Сильвестру, Обнорскому Чудотворцу².

Из Белозерского уезда той же Новгородской губернии (сведения из Георгиевско-Вадбалльской волости, включавшей село Георгиевское и соседние деревни) в паломничество отправлялись больше всего к мощам преподобных Кирилла Новоозерского (Новоезерского) и Кирилла Белозерского. Выход в Кириллов — Белый Новоозерский монастырь (40 верст) приурочивали обычно к празднику святого, когда мощи его крестным ходом обносили вокруг монастыря; ходили туда также по обету — отслужить молебен или говеть на Великом посту³. Основанная при Василии III обитель пользовалась вниманием великих князей и царей московских, посещавших ее и лично и награждавших богатыми вкладами и вотчинами, поэтому в монастыре хранилось в XIX веке много дарственных грамот и ценных вещей. Число братии было в конце XIX — начале XX века небольшим, монастырь был отнесен к третьему классу, однако в народе сохранялось отношение к нему, как особо почитаемому, особенно благодатному месту.

В Кирилло-Белозерский (80 верст) и Соловецкий, а также в Тихвинский (в городе Тихвине) монастыри и к чудотворной иконе Похвала Богородицы (Леушинский монастырь в Череповецком уезде) из Георгиевской волости Белозерского уезда ходили почти исключительно по обету, в летнее время, пешком⁴ (за исключением морской части пути к Соловецким островам, разумеется). Много богомольцев из Ростовского и прилежащих уездов стекалось для поклонения чудотворной иконе Божией Матери Тихвинской, находившейся в Ростовском Рождественском женском монастыре. Паломники старались приурочить приход в обитель к дням, особо там празднуемым: 17 марта* — св. Алексия, человека Божия (в Рождественском храме монастыря — престол во имя этого святого); 9 мая и в декабре — свт. Николая Чудотворца; 8 августа — иконы Толгской Божией Матери; 8 сентября — Рождество Богородицы; 21 сентября — свт. Димитрия, митрополита Ростовского; 4 декабря — Великомученицы Варвары и 26 июня — иконы Божией Матери Тихвинской⁵.

¹ Там же, с. 126.

² РГИА, ф. 1022, оп. 1, д. 27, л. 235.

³ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 699, л. 24–25.

⁴ Там же, с. 25.

* Все даты по старому стилю.

⁵ Там же, д. 1804, л. 40.

Из Макарьевского уезда Костромской губернии общины отпускали желающих обычно в мае на богомолье в дальние монастыри — Тотемский и Соловецкий¹. *Сходить к соловецким* было привычным понятием в Вологодской губернии². Как Вы уже заметили, конечно, мой внимательный читатель, движение паломников в Соловецкий монастырь упоминается в сведениях о многих уездах, особенно Севера, Северо-Запада и Северо-Востока Европейской части страны. Г. Р. Державин, который, как известно, был не только большим поэтом, но и видным государственным деятелем, в частности, губернатором обширной Олонечской губернии, оставил нам любопытное свидетельство о массовости движения богомольцев в Соловецкий монастырь в 80-х годах XVIII века. Говоря о трудностях своей поездки в Кемь (это населенный пункт расположен на заливе Белого моря, а губернатор должен был там произвести административные изменения — превратить селение в город), Державин замечает: «В Кемь же только можно попасть из города Сум на судах, когда молебщики в мае и июне месяцах ездят для моления в Соловецкий монастырь»³.

Спустя более ста лет после «Записок» Державина, другой выдающийся русский человек, художник М. В. Нестеров включил в свои воспоминания интересный экскурс о движении на богомолье в Соловецкий монастырь. Он отметил, что сами монахи этого монастыря были преимущественно из крестьян Севера и Сибири. «Это был народ крепкий, умный, деловой». Художник рассказал об обычае брать на время обучения в монастырь «годовиков» — подростков лет двенадцати-шестнадцати из богомольцев. «Эти мальчики в большинстве случаев были «вымоленные» родителями после долгого бесплодия, после тяжелой болезни или иной какой беды,— писал Нестеров.— Таких вымоленных привозили обычно родители в обитель с весны до весны на год, потому и звались они годовиками. Таких мальчиков монастырь определял к какому-нибудь занятию: в певчие, если был голос, слух, в типографию, в поварню, в иконописную или еще куда. Там наблюдали за годовиком, за его способностями. Так проходил год, и вот тогда, если у годовика оказывались способности чрезвычайные, был он особенно умен, даровит, монастырь предлагал родителям оставить их мальчика еще на год. Родители и сам мальчик иногда соглашались, иногда — нет, и его увозили домой»⁴.

За Уралом тоже сохранялись традиции паломничества к святыням, несмотря на малое количество монастырей и, соответственно, дальние перемещения по необжитым пространствам. Выше мы уже отметили хождение на богомолье к Абалакской иконе Божией Матери. Многие крестьяне Шадринского уезда в начале Великого поста ходили по обетам в

¹ РГИА, ф. 1022, оп. 1, д. 11, л. 195.

² РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 107, л. 7.

³ Державин Г. Р. Записки известных всем происшествиев и подлинных дел, заключающих в себе жизнь Гавриилы Романовича Державина // Избранная проза. М., 1984, с. 99.

⁴ Нестеров М. В. Давние дни. Воспоминания, очерки, письма. Уфа, 1986, с. 237–238.

Верхотурье — на поклонение мощам Симеона Верхотурского. Летом некоторые из крестьян этого же района посещали Долматовский Успенский и Екатеринбургский Тихвинский монастыри. В Восточной Сибири подобные паломничества совершались крестьянами летом к часовне Ахтырской Богоматери¹. Далеко за пределами своих селений были известны и привлекали богомольцев в Сибири образы свт. Мирликийского Николая Чудотворца из села Ипатова (под Томском), из сельца Самсонова Тарского округа и другие².

Приведенные нами факты о паломничестве в разных районах России XIX века составляют лишь малую часть от реальности этого богатого, многостороннего массового явления духовной жизни русских. Мы сказали лишь о том, что удалось выявить автору этих строк в архивах и некоторых опубликованных источниках. Настоящее исследование русского паломничества еще предстоит, еще скажут свое слово о нем наши молодые ученые. Радостный залог этому — только что вышедшая работа Х. В. Поплавской, где представлен обширный материал о хождениях на богомолье в Рязанскую епархию и из нее — в другие губернии³.

Паломничество подвижников

О духовном значении хождений на богомолье говорит, в частности, то место, которое они занимали в жизни подвижников благочестия. Почти нет таких жизнеописаний подвижников XIX века, в которых не упоминалось бы паломничество. Чаще всего праведник отправлялся на богомолье в начале своего восхождения, иногда даже в детстве, и получал благословение от старца на дальнейшее. Иногда было несколько паломничеств в молодости (в том числе — для выбора монастыря, в котором оставался насовсем), а иногда они совершались в течение всей жизни.

Крепостной крестьянин деревни Всалище Дунянской волости Великолуцкого уезда Псковской губернии Алексей сын Пименов (фамилии не было), будучи 30–31 года, просил в 1859 году у господ отпуска на богомолье, но не получил его. «Однако его сильно влекло поклониться святым местам, у него стало обнаруживаться непреодолимое желание к благочестивому странствованию. Без паспорта, без денег, ночью вышел он из родного села и направился прежде всего в Нилову пустынь. С этого времени началось паломничество и подвижничество Алексея». Железные вериги и власяницу, тщательно скрываемые, будущий схимонах Антоний носил уже с этого времени. Помолясь прп. Нилу Столобенскому, он направился к чудотворной иконе Богородицы Тихвинской, затем — к Реконско-

¹ Успенский Т. Указ. соч., кн. I, с. 15; Виноградов Г. С. Материалы для календаря русского старожильского населения Сибири: Восточная Сибирь. Иркутск, 1918, с. 22.

² Вознесенский А., Гусев Ф. Указ. соч., с. 582–592.

³ Поплавская Х. В. Паломничество, странноприимство и почитание святых в Рязанском крае. XIX–XX вв. Рязань, 1998.



*Паломники из города Касимова на Святом источнике в селе Эмануиловка Шацкого района Рязанской области. 1995.
Фото С. А. Иниковой*

му пустынножителю Амфилохию. (Заметьте, читатель, как сведения из отдельного жизнеописания подтверждают общие данные о направлениях движения богомольцев в конкретном районе, которые мы излагали выше по ответам на программы научных обществ.) Старцу Алексей «открылся во всем» и «вразумительно наставленный» пустынножителем, отправился в Зеленецкую пустынь просить благословения и наставления старца-подвижника архимандрита Викентия. Далее молодой крестьянин, ищущий духовных подвигов, направляется в Каменецкий монастырь, на Валаам, в обитель прп. Александра Свирского и к соловецким угодникам. Он «везде поклонялся святыне и, как пчела, собирающая в улей свой с разных цветов мед, старался наполнить улей своего духовного преуспеяния наставлениями праведных мужей-подвижников и примерами святой их жизни». Как видим, старцы очень спокойно отнеслись к социальной стороне обстоятельства Алексея и благословили его на дальнейшее паломничество. Их не беспокоило, дворянин ли, крепостной ли вопрошает; важным для них было лишь указать человеку тот путь, который соответствует воле Божией о нем. И они не ошиблись: Алексей стал впоследствии схимонахом Антонием, совершавшим духовные подвиги. Правда, тогда, после поездки на Соловки, он попал в архангельскую тюрьму, как неимеющий вида на жительство, где и пробыл целый год — пока не установили его личность, а потом был отправлен по этапу в родную деревню, но уже в пути его застал

Высочайший манифест 1861 года об освобождении крестьян от крепостной зависимости¹.

Во многих широко известных святых местах России побывала жительница Дедиловской слободы Богородицкого уезда Тульской губернии Анистья Романова: в Киеве, Москве, Воронеже — по несколько раз, а также в Задонске и на Соловецких островах. В отрочестве она кормила себя и детей своего отца от второго брака сумою и в 12 лет дала обет безбрачия; потом поселилась со старшей сестрою в землянке. «С помощью сумы, которая не сходила с плеч Анистья, научилась она читать по церковной печати и начала добывать себе с сестрою насущный хлеб своим трудом. Этот труд состоял в чтении псалтири по усопшим». Кроме того, учила она чтению детей обоего пола. «Путешествие по св. местам научило ее строгой подвижнической жизни», — писал в 1865 году об Анистье после ее смерти священник — духовный ее отец на страницах «Странника». «Везде, где она находилась, занятие ее состояло в изучении монашеского образа жизни. Из всякой обители приносила она иконы, книги — жития святых, акафисты и прочие поучительные писания»².

В ее келье — избушке, выстроенной при помощи благочестивых людей на земле, выделенной ей общиной Дедилова, постепенно собралось очень много икон. За перегородкой обучались и ночевали дети. «Насущный ее хлеб разделялся и странниками, и странницами, которым случалось жить у нее по неделе и более», да и на прощанье она снабжала их необходимым. В 1852 году Анистья Романова отправилась в Иерусалим — помогли благотворители и сбор в церкви собственного прихода, а по возвращении стала рассказывать всем о Святом Граде. «Народ всех званий и чинов начал стекаться к ней толпами». Она передавала свои впечатления с таким глубоким и теплым духовным чувством, что слушатели приходили в умиление и плакали. В 1858 году она отправилась в Святую Землю вторично и пробыла там целый год. Когда на пути туда она прибыла в Одессу, там оказался великий князь Константин Николаевич, который распорядился безвозмездно перевезти всех русских поклонников до Яффы и обратно. На высвободившиеся таким образом деньги Анистья смогла расширить круг посещенных ею святых мест. «Обошедши Иерусалим с его окрестностями, она потом сподобилась в сопровождении опытного монаха быть на горе Синайской, на Фаворе, на Кормиле; **странников везде принимали торжественно** (выделено мной — М. Г.), монашествующие встречали их с крестом и лобызанием святым, омывали их ноги и покоили, как родных. Во всех этих местах жизнь монашествующих казалась ей очень скудною, но зато богата была набожностью. Напр. на Синае братия во весь Великий пост не разрешают на рыбу даже в праздник Благовещения и в неделю Вайй». Анистья принесла в родные места свечи, самовозгоравшиеся у Гроба Господня на Пасху, кресты и крестики, материал для четок, которые

¹ Жизнеописания отечественных подвижников... Октябрь, с. 30—37.

² Там же, с. 553—555.

она научилась там делать, погробальные покрывала, смирну и др. святыни¹. Так мы узнаем из жизнеописаний подвижников XIX века подробности даже самых дальних паломничеств.

Для многих богомольцев из простого народа главным в паломничестве, ближнем или дальнем в равной мере, было окормление у опытных старцев, определявшее основные направления жизни. Крестьянка села Тушевина Костромской губернии Параскева Ивановна Ковригина, с детства проявлявшая склонность к молитвам, посещению храма и избегавшая обычных развлечений, став взрослой красивой девушкой, отказалась от замужества, обратилась к чтению духовно-нравственных книг и посещению святых мест (при этом она выполняла все свои хозяйственные обязанности). Особенно часто бывала Параскева в Решминской пустыни, где подвизался «известный строгою благочестивою жизнью старец иеромонах Иларион, любимый ученик Серафима Саровского». Беседы с о. Иларионом оказали огромное влияние на девушку. Он объяснил ей многое из Священного Писания, познакомил с творениями учителей церкви. Ковригина хотела уйти в монастырь, но тяжелое положение в семье не позволяло ей сделать это. «Потерпи, дочь моя, — слышала она от старца, — неси безропотно крест свой. Ты и не в монастыре найдешь спасение для своей души, да и для многих». Незадолго до своей смерти иеромонах Иларион направил ее к Иоанну Кронштадтскому: «Пришло время тебе идти на путь добра, оставив дом свой. Иди в Кронштадт, там воссияло новое светило Церкви Христовой — о. Иоанн! Иди и служи ему! — мое благословение да будет с тобою!»².

Все было связано в православном мире огромной России. Ученик прп. Серафима Саровского направляет безвестную бедную костромскую крестьянку к еще не обретшему славы своей о. Иоанну Кронштадтскому, многотрудная и многоплодная деятельность которого еще только начиналась. После первого посещения Кронштадта, побывав уже на исповеди и беседе о. Иоанна, его службах, взволнованно и горячо оценив его необыкновенную духовную силу, Параскева Ивановна была вынуждена еще на три года вернуться домой — на этом настаивали родственники. Но второе паломничество в Кронштадт привело уже к тому, что подвижница осталась там и провела в этом городе последние семнадцать лет своей жизни. Служение ее о. Иоанну было своеобразным: в разговорах с горожанами и пришлыми она «все более и более знакомила их со светлой личностью пастыря, рассказывая о его деятельности среди больных, среди заключенных, среди обездоленной нищеты». Отцу Иоанну, избегавшему известности, это не нравилось, он даже пытался отправить Параскеву на родину. Но постепенно и сам пастырь, и другие признали ее служение. Параскева находила людей, которые нуждались в помощи отца Иоанна, и он назначал для них вре-

¹ Жизнеописания отечественных подвижников... Октябрь, с. 555–559.

² Жизнеописания отечественных подвижников... Сентябрь, с. 275–277.

мя или сам шел по указанному ею адресу. Находила она и таких, «которые с ненавистью смотрели на доброго пастыря, но убежденные ее словами, сами шли к нему и делались ревностнейшими его почитателями». Все это П. И. Ковригина делала не только в Кронштадте, но и в Петербурге. Подвижница и сама стала старицей, имевшей дар прозорливости, благодаря которому она безошибочно направляла верующих к о. Иоанну для исцеления духовного или физического; многих она научила исповедоваться и причащаться Святых Тайн¹.

Особый род паломничества составляло движение по разным городам и селениям с целью сборов на какую-либо обитель. Одни из сборщиков быстро передвигались с места на место, другие подолгу жилали в одном городе. Если послушание это выполнял человек, который вел подвижнический образ жизни, он сочетал сбор средств с проповедью православной веры и обретал определенный круг контактов, которые выходили за рамки благотворительности. Таким был, например, о. Адриан, иеромонах Югской Дорوفеевой пустыни. Родился он в 1800 году в селе Семеновском Пошехонского уезда Ярославской губернии, в семье дьякона; окончил духовную школу, а из семинарии ушел в иноки, в обитель преподобного Адриана Пошехонского, где отдал себя в полное послушание старцу Иннокентию. Отец Адриан стал сам уже известным старцем, когда настоятель попросил его сходить по сбору ради блага небогатой обители. С радостью приняв это послушание, он превратил странствие в период «новых подвигов и еще более широкого служения людям». В пути молился в лесу и полях, зимой — в снежных пещерках; на лошадь в дороге не садился, а шел рядом, по приезде же в деревню незаметно становился на молитву и поклоны во дворе, когда все забирались в тепло. Суровый пост соблюдал в любых домах мирян; за столом так увлекал беседою сотрапезников, что они и не замечали, что он почти ничего не съел. «Приезжая в село или город, он искал дом не только бедный, но и пользовавшийся самою дурною известностью», и проведя в нем несколько дней или несколько недель, приводил хозяев в хорошее нравственное состояние. «Много добра, много семян слова Божия заронил этот мудрый странник во время своего хождения по сбору». Особенно чтли старца в городе Бежецке, где богадельня была приведена в порядок под его влиянием². Для самого старца это хождение тоже было важно, т. к. прибавило опыта служения ближним и движения по путям богомольцев. Впоследствии он разработал своего рода правила поведения паломников, записанные его духовными чадами.

¹ Жизнеописания отечественных подвижников... Октябрь, с. 278–285.

² Жизнеописания отечественных подвижников... Август, с. 113–143.

Поведение паломников

В странничестве о. Андриан советовал каждому поступать «с такою осторожностью, с какой несет человек зажженную свечу и боится, как бы ее не загасил ветер». Осторожным нужно быть в отношении пищи и питья, сна, встреч с людьми на пути и в домах; странствовать непременно с паспортом. Старец полагал, что лучше ходить на богомолье вдвоем с «единомысленным спутником», но не в толпе. Ни в коем случае нельзя отправляться в далекий путь девушкам одним, без надежного сопровождения кого-нибудь из знакомых старших. Нужно безропотно переносить все лишения в пути и даже стремиться к ним. «Странник если не страдалец, так он и не странник. Странническая жизнь, бесприютная, проходима разумно, в полной покорности Богу, в живом хранении его заповедей, под руководством Библии и Добротолубия, верный и действительный способ к духовному самообразованию». «Странствуй без денег, — говорил о. Андриан одному молодому человеку, который хотел странствовать, — а иначе ты и не странник, даже самые необходимые для жизни принадлежности имея, учись не иметь, пока не приучишься к неимению». Спутниками паломника должны быть Новый Завет и Псалтирь, а источником облегчения и утешения — молитва в пути¹.

В какой мере эти указания монаха-подвижника, ходившего путями богомольцев для сборов на свой монастырь, соответствуют реальной практике движения массы паломников? Мы имеем возможность узнать о наиболее распространенных формах движения, нравственных установках и способах проживания в местах, куда приходили богомольцы, из ответов на программы научных обществ, исходивших из разных губерний и отражавших, по мнению корреспондентов, характерные для данной местности понятия и порядок действий. Дополнением к ним служат результаты полевых обследований некоторых районов в XX веке, ретроспективно обращенных к концу XIX века.

Крестьянство относилось к путешествию с целью поклонения святыням, как к делу богоугодному. Но для этого само путешествие должно было быть многотрудным. Из этого взгляда проистекало неперемное условие — движение летом пешком; подъехать на лошадях допускалось лишь зимою². «Путь на лошадях в летнее время считается предосудительным, — писали в этнографического Бюро из Новгородской губернии, — так как крестьяне, отправляясь на богомолье, имеют в виду кроме поклонения святыням еще потрудиться и постранствовать в дороге»³.

Однако эта религиозно-нравственная норма поведения приходит в противоречие с теми возможностями посещения отдаленных мест, которые

¹ Жизнеописание отечественных подвижников... Октябрь, с. 144–145. См. также: Сказание о жизни и подвигах старца Адриана, иеромонаха Югской Дорофеевой общежительной пустыни. М., 1885.

² РГИА, ф. 1022, оп. 1, д. 7, л. 131; РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1563, л. 22.

³ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 706, л. 20.

открывались по мере развития железных дорог и пароходного транспорта. Отсюда возникла некоторая тенденция социальной дифференциации состава крестьян, двигавшихся по ближним, с одной стороны, и дальним, с другой, маршрутами. «В дальние монастыри по железным дорогам... ездят богатые и состоятельные крестьяне»¹. Следует при этом помнить, что речь идет о движении к традиционным местам поклонения именно крестьян, которые осуществляли это путешествие за свой счет, в отличие от нищей братии, богомольцев-странников, находившихся постоянно в пути, оторвавшихся совсем от своих занятий и существовавших милостыней.

Перед отправкой на богомолье деньги начинали копить заранее либо договаривались в семье, какая будет выделена сумма на это. Выясняли, кто еще собирается туда же из своей или ближних деревень. Назначался день, когда партия собиралась вместе. Брали с собой хлеб, сухари, чай, сахар. Важно было, чтобы хотя бы один из участников был человек бывалый, ходивший уже по данному маршруту. «В партии всегда находится человек, знающий дорогу, ночлеги на ней и монастырские обычаи»², — сообщалось из Боровицкого уезда в конце XIX века. Существовала особая система норм поведения, действовавших в таких артелях-партиях крестьян-богомольцев только во время путешествия. «**В дороге стараются не вести пустых разговоров, не думать о домашних делах, не злословить, а держать себя в религиозном настроении. По дороге хлеба на пропитание не просят, более состоятельные делятся с неимущими...**» (выделено мной — М. Г.)³.

Ходили на богомолье чаще всего по обету или просить благополучного разрешения важных дел. Молодежь — перед женитьбой или замужеством, перед призывом. Старики — «замаливать грехи». Нередко отправлялись во время болезни, в несчастье, после пожаров. Женщины ходили больше, чем мужчины. К ближним местам брали и детей⁴.

«Кроме богомолья эти путешествия не имеют никаких других видов», — писал информатор из деревни Рыбки Дорогобужского уезда Смоленской губернии по поводу хождений в монастырь под Осташковым (300 верст от деревни), известный крестьянам в силу популярности Нила Столобенского. Этот корреспондент утверждал, что торговые дела с хождением на богомолье крестьяне не соединяют⁵.

Однако наличие ярмарок около многих популярных монастырей свидетельствует о том, что обе цели нередко сочетались. Тем более, что сроки ярмарок приурочивались к наиболее почитаемым дням церковного календаря. Есть и прямые свидетельства о соединении этих двух

¹ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 706, л. 19.

² Там же, л. 21.

³ Там же.

⁴ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1563, л. 22 (Смоленская губ.); д. 1055, л. 2 (Орловская губ.); д. 706, л. 20 (Новгородская губ.); РГИА, ф. 1022, оп. 1, д. 7, л. 131–146 (Ярославская губ.); Кубанские станицы. Этнические и культурные процессы на Кубани. М., 1967, с. 249.

⁵ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1563, л. 22.

задач. Из Новгородской губернии сообщали, что в город Тихвин крестьяне из одноименного и соседних уездов отправляются к первому воскресенью Великого поста: с этого дня там в течение недели была ежегодная ярмарка. Шли и на богомолье, и для покупки-продажи овса и лошадей¹.

Обычно пребывание крестьян, пришедших из других мест, в одном монастыре ограничивалось двумя-тремя днями. Затем их должны были сменить другие. Монастырь давал на этот срок бесплатно пищу и ночлег в своей гостинице². Однако фактически плата существовала: обычай требовал, чтобы каждый оставлял что-то в монастырской кружке — «кто сколько пожелает». Мужчины-богомольцы ходили на общую трапезу с монахами в мужских монастырях, женщины — в женских. В летнее время, при большом скоплении народа к конкретному празднику, мест в монастырских гостиницах не хватало, и крестьяне располагались прямо в поле. «В это время гостиницу занимают богатые и привилегированные богомольцы»³.

Как мы видели, по основной своей духовной ориентации массовая реальность паломничества близка к установкам о. Адриана: стараться «держать себя в религиозном настроении». Но конкретные формы несколько отличаются — большинство предпочитало ходить на богомолье партиями. Партии богомольцев, формировавшиеся из односельчан или жителей ближних деревень, представляли собой группу, оторвавшуюся на время от своей общины, но несущую на себе отпечаток ее традиций. Представления и обычаи, бытовавшие в данной общине, не только сказывались на образе жизни партии, но выходили через нее вовне. По возвращении рассказы богомольцев, в свою очередь, становились достоянием всей общины, служа одним из каналов информации о внешнем мире, о духовной его стороне, прежде всего.

Странничество по прямому предписанию общины было явлением редким, исключительным. Обычно хождение к местным и дальним святым местам по обету или принятие каких-либо форм монашеской жизни было делом индивидуальным либо семейным. Однако община должна была дать на это согласие.

В отдельных случаях, когда стихийные бедствия сказывались особенно разрушительно на хозяйстве какого-либо селения и производили сильное воздействие на религиозное сознание местного крестьянства, община принимала исключительные решения, заметно сказывавшиеся на всем укладе жизни. В деревне Долголаптевке (Орловский уезд одноименной губернии) в первой половине 70-х годов XIX века хлеб в поле побивало градом в течение трех лет подряд. Мир принял решение отправить от себя странни-

¹ РЭМ; д. 706, л. 22.

² РГИА, ф. 1022, оп. 1, д. 11, л. 195 (крестьяне Костромской губ. в Соловецком монастыре); РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1563, л. 22 (крестьяне Смоленской губ. в монастырях Тверской губ.).

³ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 706, л. 21 (крестьяне Боровицкого у. в монастырях Тихвинского у.).

ков по святым местам. По общественному приговору ушли странничать по одному человеку от каждого двора.

Впоследствии странничество превратилось в своеобразный промысел этой деревни. Дважды в год, ранней весной и осенью, долголаптевские странники, взяв паспорта, оставляли свою деревню на большой срок: весною — месяца на два, а осенью отсутствовали и дольше. По сведениям конца 90-х годов, т. е. лет через 25 после указанного приговора общины, от каждого двора уходило по 2–3 человека. В специально приспособленной корзинке на груди они носили иконки (изготовленные в Троице-Сергиевой лавре), пузырьки со святою водою, ладаном, крестики и пр.; предлагали в деревнях помочь больному или отнести в указанный храм или монастырь деньги на свечку по обету и т. д. Как правило, подобные поручения аккуратно выполнялись. Во время странничества просили подавания. Крестьяне Долголаптевки славились в округе как хорошие рассказчики о святых местах и угодниках; все мужчины и многие женщины этой деревни были грамотными¹.

Странноприимство

Среди религиозных понятий, связанных с паломничеством, существенное место занимал распространенный в русском народе взгляд на прием богомольцев, как на дело богоугодное. Хождение к дальним святыням пешком при огромных просторах России было бы, вероятно, просто невозможно для большинства паломников (отдельные подвижники обходились подолгу без пристанища), если бы не было странноприимничества. Обратите внимание, читатель, как много слов, попавших в Словарь русского народного языка В. И. Даля, относится к этому понятию: страннолюбивый (страннолюбный) — это ведь тот, кто **любит** странников. Подумать только, специальные слова образовались в языке для определения этого качества — страннолюбец, страннолюбица. И далее: странноприимный (странноприемный), странноприемник, странноприятель, странноприятельница, странноприимец, странноприимица, странноприимство, странноприятие, странноприимный дом, странноприятелище².

Понятие странник иногда отличали от понятия богомolec в обиходе и в письменных текстах, иногда же отождествляли их. Различение, если оно соблюдалось, состояло в следующем: странник — человек который всю свою жизнь посвятил только хождению по святым местам, оставив другие занятия; а богомolec отправляется в конкретное паломничество, после которого возвращается к обычной своей жизни. Поэтому, например, в ответах на Тенишевскую программу из Ярославской губернии (учтены факты Пошехонского и Даниловского уездов) при перечислении лиц, останавливающихся у крестьян для ночлега, отдельно названы «солдаты, странни-

¹ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1117, л. 24–27; д. 1118, л. 2.

² *Даль В. И. Указ. соч.*, т. IV, с. 236.

ки, богомолки и богомольцы, нищие»¹. Богоугодным делом повсеместно считалось принятие на ночлег и странников, и богомольцев. По поводу священника-подвижника из Тверской губернии говорится: «Все странники и богомольцы, проходившие мимо Ржева, заходили к о. Матфею и в его доме получали спокойный приют. Число таковых простиралось иногда до 30–40 человек в один день, и всех он спешил принять и был для всех и во всем добрым примером»².

Равно гостеприимное отношение к странникам и богомольцам определялось не только существом дела — и те, и другие шли с молитвами к святыням, терпя трудности дороги и заботясь о спасении души не только своей, но и других, а еще и тем обстоятельством, что граница между этими двумя группами была не очень определенной. Могли быть странники на определенный срок (по указанию старца или собственному обету), возвращавшиеся после истечения этого срока к обычным занятиям³.

Каждый русский человек, имевший страх Божий, понимал, что отказав в приеме страннику-богомольцу, он может навлечь на себя Божий гнев. «И если кто не примет вас и не будет слушать вас, то, выходя оттуда, оттрясите прах от ног ваших, во свидетельство на них: отраднее будет Содому и Гоморре в день суда, нежели тому городу» (Мк. 6, 11). При этом мы еще видим в поступках людей, принимающих богомольцев, любовь и предупредительность к ним. «Во время странствования моего по Тобольской губернии случилось мне проходить чрез какой-то уездный город. Сухарей оставалось у меня очень мало, а потому я и вошел в один дом, чтобы выпросить хлеба на дорогу. Хозяин сказал мне: «Слава Богу, ты пришел ко времю, только сейчас жена моя вынула хлебы из печи, вот тебе теплая коврига, молись за нас Богу». Я, поблагодаривши, стал укладывать хлеб в сумку, а хозяйки, увидя, сказала: «Какой мешок-то худой, весь истерся, я перемену тебе», и дала мне хороший твердый мешок»⁴.

В репутацию некоторых благочестивых сельских жителей входило, например, такое определение: он любит принимать сборщиков-монахов⁵.

Гостеприимство по отношению к любимым путникам повсеместно было распространено в России (к этому вопросу мы специально обратимся в разделе, посвященном милосердию). Но особенно безотказно пользовались им те люди, которые шли с богоугодной целью; их воспринимали как исполнителей некоей общей, а не лично своей задачи: может быть, за таких праведников Господь помилует и всех, не обрушит свою кару на

¹ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1787, л. 13 об.

² Жизнеописания отечественных подвижников... Апрель, с. 210.

³ Там же, с. 181.

⁴ Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1991, с. 74.

⁵ Житие оптинского старца Иосифа. Введенская Оптина пустынь, 1993. Репринтное воспроизведение издания «Очерк жизни Старца Оптиной Пустыни, иеросхимонаха Иосифа». Казанская Амвросиева женская пустынь, 1911, с. 9.

грешный мир. Хозяева просили богомольцев помолиться о них в тех святых местах, в которые они шли.



В паломничестве, как и в общественных молениях вне храма, не было ничего такого, что могло бы считаться «навязанным» государством или церковью (как учреждением). Все делалось по инициативе самих богомольцев — отдельных лиц, семей или групп. Народная вера выступает здесь зримо (можно зафиксировать) и в то же время в чистом, так сказать, виде, ибо паломничество отнюдь не было обязательным; его не требовали от верующего ни церковь, ни общественное мнение (как, скажем, посещения церкви). Хотя простонародное общественное мнение высоко ценило страннические подвиги богомольцев.

Глубокое по своему мировоззренческому значению явление русской жизни — паломничество — имело и исключительно широкое в пространственном отношении бытование. Везде, где селились русские, они ходили к чтимым святыням и популярным старцам, в ближние и дальние обители. Еще не создана карта этих движений, покрывающих пересекающимися линиями всю огромную территорию расселения восточных славян с выходами в Иерусалим, на Афон и другие места. На этих путях были и встречные потоки движения; мы имеем в виду не возвращающихся: место выхода одних богомольцев служило целью паломничества для других — встречных. Не было в России такой деревни, из которой не ходил бы (или не ездил) кто-то на богомолье.

7. Дом православного — Малая Церковь

Религиозные воззрения и мироощущение верующего человека проявлялись, по-видимому, наиболее сильно у основной массы простых русских людей XIX века в храме, или во время молебнов и крестных ходов вне храма, или у святынь, к которым ходили специально для богомолья. Но и в самом обыденном поведении и повседневных занятиях и во многих чертах домашней обстановки четко проступает состояние веры, сохраняется память о Боге и обращение к Нему.

Иконы в доме

Желание сделать дом свой местом святым, наиболее защищенным, насколько позволяли реальные жизненные условия, от воздействия злых сил, создать в нем как бы малую церковь, реализовывалось прежде всего в освящении дома и в наличии в доме икон и других святынь.

«Новую избу всегда освящают», — утверждала в 1899 году без всяких оговорок жительница Дулёвской волости Жиздринского уезда Калужской губернии¹. Из Дорогобужского уезда Смоленской губернии корреспондент

¹ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 485, л. 3.



Святой (Красный) угол в крестьянской избе. 1925. Из фондов РГАКФД

писал в Тенишевское бюро о том, что иконы у них есть во всех домах¹. И это не было ни преувеличением, ни исключением в отношении других территорий. Весь комплекс источников — и ответы на программы обществ, и записки наблюдателей, и мемуары — все подтверждает эту информацию: иконы были буквально у всех.

О Боровичском уезде Новгородской губернии сообщалось, что в **каждой избе** есть несколько икон, к которым относятся благоговейно. Перечислялся и наиболее характерный состав их: Спаситель, Казанская и Тихвинская иконы Божьей Матери, Свт. Николай Чудотворец, св. Георгий Победоносец, св. Иоанн Креститель. Чем богаче крестьянин — тем больше у него икон. Размещались образа у всех на божнице² (полочка для икон, иногда с поставцом — шкафчиком).

Этому сообщению вторят из Белозерского уезда той же губернии: «Передний угол в избе любят украшать иконами и картинами священного содержания»³. И из Череповецкого уезда — подробнее: **каждый** крестьянин заботится, чтобы у него в доме было побольше икон; чем больше икон, тем лучше. Для этого устраивают в переднем углу деревянный киот. Кроме икон, в некоторых избах весь почти передний угол заклеен лубочными картинами религиозного содержания. Здесь же перечислены часто встречающиеся сюжеты лубочных картинок, помещаемых в переднем углу: Дванадцатые праздники, Сотворение мира, Распятие, Житие и страдания великомученика Пантелеймона и пр. К каждому празднику почти каждый крестьянин «непрерывно купит в городе какую-нибудь святую картину». В киоте делается ящик, где хранятся календарь, важные документы и др.⁴

Основной состав икон повторяется в разных губерниях. Так, для Костромской губернии (Макарьевский уезд) названы образа Спасителя, Божьей Матери, Святителя Николая, Георгия Победоносца, входившие в более подробный перечень по Новгородчине, приведенный нами выше. Здесь так же иконы дополнялись картинами с изображениями святых⁵. В Ярославской губернии «чаще всего в крестьянских домах можно встретить изображения Спасителя, Богоматери, великомученика Георгия, Василия, Зосимы и Савватия, Иоанна Богослова и Иоанна Крестителя, Николая Чудотворца, Космы и Дамиана, Параскевы и др.»⁶ В Орловской губернии (Орловский уезд) «**в каждом доме есть непременно**» (выделено мной — М. Г.) иконы Спасителя, Божьей Матери, Николая Угодника, Иоанна Воина. Здесь отмечен еще металлический крест — *поклонный*. В этом же сообщении подчеркивалось, что крестьяне любят покупать иконы. Купив икону, давали ее в церкви священнику, чтобы освя-

¹ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1563, л. 21.

² Там же, д. 706, л. 14–15.

³ Там же, д. 699, л. 24.

⁴ РГИА, ф. 1022, оп. 1, д. 27, л. 234–235.

⁵ Там же, д. 11, л. 194.

⁶ Балов А. Следы древних верований..., с. 219.



Божница в доме П. Н. Королевой. Рязанская область. Шацкий район. Село Желанное. 1995. Фото С. А. Иниковой.

тил в алтаре. Для благословения новобрачных покупали новую икону. В Орловской губернии, как и в Новгородской и других, в каждой избе были и картины со священными изображениями. Корреспондентка-учительница М. Михеева — писала, что у каждого крестьянина, даже очень бедного, в избе есть лампады. Обычно их зажигали на короткое время, а под большие праздники — на всю ночь¹.

Для Калужской губернии (Козельский уезд, Перемышльский округ) учитель приходского училища, студент Александр Лебедев назвал иконы Спасителя, Божией Матери, Пророка Ильи, Святителя Николая, Победоносца Георгия, св. мучеников Власия, Мамонта. У достаточных крестьян — иконы в окрашенных киотах из липы, ольхи, березы, а у бедных — просто Божница в Святом углу².

В. Н. Скорняков, автор этнографического описания Приангарского края, выделил образа Спасителя, Божьей Матери, свт. Николая Чудотворца, Иннокентия Иркутского, Георгия Храброго (так назван Победоносец), апостолов Петра и Павла и Параскевы Пятницы. Вступающих в брак благословляли здесь иконами Спасителя, Пресвятой Богородицы или Николая Чудотворца³. О «святых иконах в переднем углу» в доме каждого сибиря-

¹ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1106, л. 7–8.

² АГО, разряд 15, Калужская губ., д. 27, л. 5–6.

³ Скорняков В. Н. Указ. соч., кн. 1, с. 6.

ка, даже «в самой ветхой избёнке», писала М. Д. Францева в своих воспоминаниях о декабристах¹.

Итак, иконы — непрменная святыня в доме каждого русского крестьянина. Основной состав их схож на разных территориях, но добавляется обычно образами святых, особо чтимых в данной местности: в Калужской губернии — образ прп. Тихона Калужского², в Воронежской — прп. Митрофана Воронежского, в Сибири — Иннокентия Иркутского и др. Добавлялись также иконы святых покровителей хозяина дома или членов семьи (хозяева побогаче заказывали иногда образ, где изображались несколько святых, чьи имена носили члены семьи). Могла быть приобретена или передана по наследству икона святого, считавшегося покровителем основного занятия хозяина: свв. Зосима и Савватий — у пасечника, св. Власий или св. Модест — у скотовода, свв. Козьма и Дамиан — у кузнеца. И, конечно же, св. Пантелеймона — у многих болящих³.

Отношение к характеру письма икон, к типу и уровню живописи, было различным. О Калужском уезде, например, отмечено, что особо почитаются иконы старинной живописи, которые передавались из рода в род⁴. О Русском Севере писатель XX века Борис Шергин (ум. 1973 г.), сам родом северянин и знаток народной культуры этого региона, пишет: «Северный крестьянин и мещанин ежели и не гонится за древностью иконы, то все же требует, чтобы написана она была письмом «горним и пренебесным», считая, что все святое и поклоняемое может быть передано исключительно формами, линиями и красками греческих и древнерусских живописных пошибов... Приобретая или заказывая новую икону, требовали, чтобы пошиб был «священный», канонический. «Живописную» (некогда заимствованную с Запада) манеру иконописания северный народ считал профанацией, снижением, недомыслием»⁵.

В то же время известно, что в знаменитом центре русского народного иконописания — селе Палех (Владимирская губерния) в конце XVIII века появился новый, т. н. фряжский стиль, с которым пришло влияние западноевропейской светской живописи. Но при этом палешане-иконописцы сохраняли и следование глубинной русской средневековой традиции (новгородский и строгановский стиль). Традиционные устои не нарушались за счет четкого разграничения разных стилей. И те, и другие иконы широко пользовались спросом⁶. Условно можно сказать, что в северных губерниях предпочитали, как на это справедливо указывает Б. В. Шергин в приведенных

¹ Воспоминания о декабристах. (Из бумаг М. Д. Францевой) // Исторический вестник, т. 38, март 1917 г., с. 695.

² РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 520, л. 25.

³ Дурасов Г. П. Каргополье. Художественные сокровища. М., 1984, с. 51–107; РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1080, л. 6.

⁴ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 520, л. 25.

⁵ Цит. по: Дурасов Г. П. Указ. соч., с. 107.

⁶ Такташова Л. Е. Неизвестные памятники русского иконописания XVII–XIX вв. // Памятники культуры. Новые открытия. Ежегодник, 1983, Л., 1985, с. 313–322.

выше строках, строгий древнерусский стиль иконописания, а в южных губерниях шире прививался стиль живописный, с его яркими красками и лицами святых, подобными человеческим лицам светской живописи.

Но главным в восприятии иконы было, разумеется, то, что это — святыня. Перед образами в доме молились. Иконами в доме благословляли при важных жизненных обстоятельствах. Т. А. Листова, специально исследовавшая православные традиции русской народной свадьбы, пишет: «По общерусской традиции для окончательного договора о свадьбе стороны собирались в доме у невесты. Названия этой встречи («заручины», «рукобитье», «запоины», «образование») отражали ее содержание. Обрядовая часть начиналась с того, что хозяева зажигали перед иконами свечи или лампадку. Кроме обязательного рукобитья, имевшего массу вариантов исполнения, и завершающей вечер совместной трапезы, согласие сторон всегда закреплялось совместной молитвой и целованием иконы, после чего следовало обычно благословение жениха и невесты их родителями иконой. С этого момента расстройство свадьбы было почти невозможно, а родители жениха и невесты иногда начинали называть себя сватами»¹.

«Непременным ритуалом русской свадьбы» было также благословение жениха и невесты иконой родителями и крестными; сначала — порознь (каждого в своем доме), а потом обоих вместе — при отправлении к венцу. Невесту благословляли обычно образом Богородицы, а жениха — образом Спасителя, иногда — Николая Угодника. Обрядом благословения иконой очень дорожили². Он нашел отражение в причитаниях невесты. Сначала она говорит в них о приготовлениях к обряду:

У нас в доме переменилося,
Все в доме да не по-старому.
На стене-то белокаменной
Стоит Пресвятая Богородица.
Перед Святой Богородицей
Две свечи да воску ярово.

И далее:

Штой-то мне послышалось,
Под окошком стукнуло.
У крылечка брякнуло,
У дверей молитвует.
То идёт ко мне жалует,
То кормилец мой батюшко.
В правой руке несёт
Мать Божью Богородицу.
В левой-то руке несёт
Подвенечное платиче.

¹ Листова Т. А. Православные традиции русской народной свадьбы // Православие и русская народная культура. Кн. 2, М., 1993, с. 98–99.

² Там же, с. 104.

В устах несёт
Благословение великое¹.

Перед благословением все присутствующие замолкали, сиделись ненадолго и молились. После благословения «жених и невеста трижды кланялись и целовали образ». Иконы в свадебном поезде обычно везли крестные; но иногда с женихом и дружкой впереди свадебного поезда ехали два мальчика или два девочки с *благословенными* образами жениха и невесты; в других вариантах — икону жениха с двумя свечами держал мальчик, называемый *свешник*; мог ехать *иконник* с иконой, вместе с невестой. В некоторых местах благословенную икону невесты старались обязательно внести в дом прежде, чем в него ступит новобрачная, чтобы жизнь ее в новой семье началась под благословением Богородицы. Это тоже нашло отражение в причитаниях невесты, где она просит *сгонную** Богородицу вложить «чужому отцу-матери жаленье в ретивое сердце обо мне молодёшеньке»².

Умиравший, прощаясь с близкими, благословлял детей иконой. Так, в описании последнего часа крестьянина Александра (Екатеринбургская губерния, 1860 год) говорится: «подозвал жену с детьми к себе, всех крепко поцеловал, а детей благословил поданною с божницы иконой»³. Образом благословляли при отправлении в дальний путь, при уходе в солдаты, в монастырь. Вот младший сын многодетных государственных крестьян Ливенского уезда Орловской губернии Никиты и Марфы Аверкиевых Трофим после многих препятствий получает разрешение уйти в монастырь. Мать «не стала уже насильно удерживать Трофима и благословила его небольшим складным образком великомученика Победоносца Георгия на поступление в монашество. Образок этот, как великую святыню, хранил он до конца дней своих, и особенно чтил великомученика Георгия по этому поводу»⁴.

В некоторых местах икону в доме снимали для совершения обряда побратимства. При этом братаящиеся «били поклоны», целовали икону, целовались между собою; менялись крестами. После угощения второй названный брат просил первого (хозяина дома, где совершался обряд) вместе со всеми присутствующими к себе в гости. Перед уходом хозяин вручал побратиму одну из лучших своих икон или специально купленный к этому случаю образ, и они снова целовались. В доме второго названного брата всех снова угощали, а перед уходом побратим в свою очередь дарил икону названному брату⁵.

Икону со стены снимали, чтобы поклясться на ней в особо важном вопросе, где требовалось надежное свидетельство. Поэтому в излишне

¹ Там же, с. 104

* *Сгонной* называли в народе образ Богородицы, которым благословляли родители невесту («сгоняли» ее со своего двора в дом мужа).

² Там же, с. 105–106.

³ Жизнеописания отечественных подвижников... Ноябрь, с. 495.

⁴ Жизнеописания отечественных подвижников... Февраль, с. 133.

⁵ Сорокин Г. И. К истории побратимства // Исторический вестник, 1889, № 3, с. 783–784.



Благословение при сговоре крестьянской свадьбы. Гравюра А. П. Екимова (с картины И. А. Акимова).

горячем споре на сходке общины можно было услышать слова — «ну, хочешь, икону сниму?», — означавшие готовность разгорячившегося поклясться в том, что он утверждает. Но без самой крайней надобности старались к этому не прибегать.

Домашние молитвы

Повседневные домашние молитвы были естественным, обычным делом русских крестьян — об этом свидетельствуют многочисленные источники — сообщения из разных мест. Утром сначала моются, потом — молятся; при этом поминают своих усопших родителей и других родственников; поминают их и вечером, отходя ко сну; кроме того, молятся перед едой и после еды; а более усердные в благочестии — еще и перед началом всякого дела крестятся и говорят — «Благослови, Господи, помоги мне, Господи», а после окончания — «Благодарю Тя, Господи». Так сообщалось в конце XIX века о ежедневных молитвах крестьян одной из волостей Боровичского уезда Новгородской губернии¹.

¹ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 706, л. 13. По Галичскому уезду Костромской губернии (село Троицко-Леденское) отмечали, что перед началом всякого дела говорят «Господи, благослови!» Автор корреспонденции — житель села Кузнецов — не относил эту информацию только «к более усердным в благочестии», а упомянул, как молитву, обычную для всех.

Та же картина, только более лаконично обрисованная, в Череповецком уезде: дома молятся утром, когда встают; каждый раз, садясь за стол; вечером, когда ложатся спать¹. И в Белозерском уезде: в каждой семье и всеми членами ее совершается молитва перед иконами утром, вечером, до и после обеда; молится каждый отдельно². Сходны краткие костромское и калужское (Тарусский уезд) известия: молятся каждое утро и вечер³. А корреспондент из Лихвинского уезда Калужской губернии (село Берёзово) подчеркнул отношение к этим усилиям: домашние молитвы утром и вечером, а также перед едою считаются обязательными⁴. Всеобщий и обязательный характер личных домашних молитв — утром, перед обедом, перед ужином и перед сном — выступает из Смоленского (Дорогобужский уезд) и других сообщений⁵.

В ответе из Тульской губернии отмечены земные поклоны, которыми сопровождают обычно утренние молитвы в переднем углу перед образом⁶.

Относительно «наиболее религиозных стариков и старух» Пошехонского уезда подчеркнут отсчет совершаемых поклонов по лестовкам и чёткам. (Лестовка — ремень со множеством повязанных на нем мелких ремешков или узелков разной величины. Одни узелки соответствовали поясным поклонам, другие — земным. Чётки, подвижные шарики которых заменяли ремешки и узелки лестовок, делались из дерева, кости или кожи.)⁷

Иные корреспонденты, отвечавшие на программы научных обществ, останавливались подробнее на особенностях молитв отдельных членов семей и на сезонных отличиях домашних молений крестьян. Так, из Владимирской губернии (уезд того же названия, село Семёновское) диакон писал в Тенишевское этнографическое бюро: зимой первую в доме встает стряпуха, не торопясь умоется, истово помолится; в утренней тишине слышится, как она молит Господа за живых и умерших родственников. Затем она начинает хозяйничать у печки, а тем временем понемногу поднимаются хозяин и все семейные (кроме малолетних, которых никто не будит). «Не спеша, не так, как летом, умываются, молятся Богу и отправляются убирать скотину»⁸.

Учительница М. Михеева из деревни Талызина (Тальцинская волость Орловского уезда одноименной губернии), к содержательной рукописи которой мы обращаемся неоднократно на этих страницах по разным поводам, писала: «Летом крестьяне молятся только вечером по окончании всех дел и то очень мало». Тем не менее она же сообщает, что летом некоторые выходят для молитвы из избы и обращаются в ту сторону, где стоит храм,

¹ РГИА, ф. 1022, оп. 1, л. 27, л. 241.

² РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 699, л. 24.

³ РГИА, ф. 1022, оп. 1, д. 11, л. 194; РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 556, л. 3.

⁴ РЭМ, д. 536, л. 9.

⁵ Там же, д. 1579, л. 6.

⁶ АИЭ, ф. 22 (ОЛЕАЭ), оп. 1, д. 45, л. 1.

⁷ Там же, д. 361, л. 74 об.

⁸ Там же, д. 8, л. 12.

или на восток. Старухи большей частью молятся между хозяйственными делами, потом заканчивают в избе. «Многие старухи еще поднимаются в полночь Богу молиться»; считают, что такая молитва особенно угодна Господу и имеет особую силу прогнать нечисть. Под большие праздники и летом молились почти до самой зари¹.

«Зимой же совсем другой порядок: бабы как только встают рано утром, прежде всего спешат помолиться Богу и положить несколько поклонов». При этом стараются молиться так, чтобы их никто не видел. Старики зимой во дворе не молятся, а выжидают, когда дети заснут и в избе наступит тишина. По наблюдениям учительницы, все крестьяне молятся вслух. Сами объясняют это тем, что так делали Святые Угодники. Детей старости молятся утром и вечером каждый день. «В самые лютые морозы старики молятся на печи, стоя на коленях; дети тоже с ними»².

Относительно чтения молитв вслух сведения расходятся. По-видимому, эта особенность не была всеобщей. Так, наблюдатель из Дорогобужского уезда замечал, что вслух читают все молитвы, какие знают, только в праздник, когда молятся все вместе, если не смогли пойти в церковь. Такие общие всей семьей молитвы были существеннейшей чертой русского православного дома, как малой церкви. Молитвы читал обычно домохозяин, стоя перед иконами, а остальные члены семьи повторяли их шепотом, стоя на коленях. Никто не смел встать с колен или, тем более, выйти из избы, хотя это могло продолжаться более часа³.

Общее чтение молитв по большим праздникам, вынужденно заменявшее выход в церковь, происходило и летом, и зимой. Могло оно быть и накануне праздника и сочетаться с чтением вслух Евангелия. На Орловщине хозяин «под праздник, прежде вымывшись <...> сядет за стол, прочитает Евангелие вслух, а после ужина помолится усердно Богу, предварительно зажгут лампадку и свечи перед каждой иконой. В это время и бабы становятся на колени и детям приказывают молиться усерднее»⁴.

«Если крестьянин, по отдаленности своего места жительства,— писал Т. Успенский в 1859 году о Шадринском уезде Пермской губернии,— в праздник не может быть в церкви, то он непременно в часы богослужения молится дома, зажегши свечу пред иконами»⁵. В Петропавловском уезде Тобольской губернии (1848 год), где иные деревни находились в 25–30, а то и 40 верстах от церкви, многие в праздничный день утром молились дома с полчала или час при зажженной свече⁶.

Вся семья молилась вместе в своем доме также по особым случаям. К такому относилось прощанье перед отъездом в дальнюю дорогу. Если

¹ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1106, л. 1.

² Там же, л. 2–3.

³ Там же, д. 1579, л. 6.

⁴ Там же, д. 1106, л. 1–2.

⁵ Успенский Т. Очерки Юго-Западной половины Шадринского уезда... с. 14.

⁶ АГО, р. 66 (В I), оп. 1, д. 1, л. 4 об.

отъезжали отец или мать, то после общей молитвы они благословляли детей — крестили каждого по три раза¹. Общая молитва в избе предшествовала также выездам в поле для пахоты и сева. «Весною, когда намерены начать в поле пахать или сеять, крестьяне, готовясь к отъезду, собираются в избу, становятся на стол хлеб, соль и *похрестники** (сбереженные с крестопоклонного дня), а зажиточные вместо последних иногда просвиры (спеченные на Благовещенский день), и тут молятся Богу, кладя земные поклоны; потом, взявши с собою со стола хлеб, соль и кресты или просвиры, отправляются в поле»². Так описал общую молитву перед началом работ писец Александров из села Нижне-Покровского Бирюченского уезда Воронежской губернии.

Подобные описания, с небольшими отличиями, сохранились и по другим территориям. В Орловском уезде (Орловской губернии) перед выездом в поле на сев вся семья (не только непосредственные участники сева!) становилась на молитву, но читал вслух «Отче наш», а также молитву Илье пророку сам сеятель; перед иконой горела пасхальная свечка, и все съедали по кусочку оставленного для этого случая пасхального кулича³.

Общими были молитвы перед торжественными — праздничными и поминальными — трапезами, а также после них. В этих молитвах участвовал, естественно, более широкий круг лиц — все присутствовавшие. Местами на поминках было принято молиться перед каждым кушаньем и желать покойнику Царства Небесного⁴.

Во время близкой грозы, града, ураганного ветра вся семья становилась перед иконами на общую домашнюю молитву. Подростков заставляли молиться, если они сами не проявляли к этому интереса. При этом зажигали те свечи, с которыми стояли в церкви в Великий пяток, Великую Субботу или на Пасху (это считалось лучшим средством от пожара, вызываемого молнией)⁵.

Трудно перечислить все случаи, которые служили поводом для общих домашних молитв. Рождение и крещение ребенка, сговор и свадьба, тяжкая болезнь, предсмертное состояние и смерть — все это побуждало совместно обратиться к Богу. Религиозное сознание подсказывало необходимость общесемейных духовных усилий, когда над всем домом или над отдельным членом семьи нависала какая-либо опасность.

Отношение к жилому дому, как к малой церкви, особенно четко выступает в произнесении молитвы и осенении себя крестным знамением при входе в дом — свой и чужой. Об этом встречаем многочисленные

¹ АГО, р. 66 (В I), Воронежская губ., оп. 1, д. 4, л. 17 об.

* Кресты из теста, испеченные в среду крестопоклонной (т. е. четвертой) недели Великого Поста.

² АГО, р. 9, оп. 1, д. 4, л. 18.

³ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1060, л. 4.

⁴ Скорняков В. Указ. соч., кн. 2 (февраль), с. 4.

⁵ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 120, л. 9.

упоминания. «Крестьянин, входя в избу, делая крестные знамена, молится на иконы» (Новгородская губерния, Боровичский уезд). Тех, которые, входя в избу, не крестятся, называют нехристями. Им говорят: «штошь ты нашему Богу не хочешь и молища». Один из корреспондентов Тенишевского бюро, правда, сетует, что некоторые из молодых начинают этот обычай забывать. Это — свидетельство самого конца XIX века¹. В Череповецком уезде в то время, «когда приходят в дом друг к другу, каждый долгом считает прежде всего обернуться к переднему углу, где ставят иконы, и перекреститься»². В эти годы из Медынского уезда Калужской губернии сообщали, что при входе в избу к соседям или кому-нибудь другому, переступая порог, молятся Богу; но если входят в избу за день несколько раз, то молиться каждый раз не считается обязательным³. В другом сообщении из Медынского уезда (более раннем, 1849 года) помещик села Михайловского Г. Спафарьев отмечал у крестьян молитвы не только при входе, но и при выходе из своего или чужого дома⁴. Молитва и поклоны на все стороны при входе в какой-либо дом отмечены и по наблюдениям в Тульской губернии в 1892 году⁵. То же самое по Костромской губернии (Макарьевский уезд): кто бы в дом ни пришел, «должен помолиться святым иконам, а потом только раскланяться с хозяевами»⁶.

Молитвенному настроению в доме способствовало хранение и чтение Евангелия и некоторой другой духовной литературы. Вы сможете, читатель, далее познакомиться подробнее с вопросом о грамотности крестьян и с кругом их чтения в специальном разделе этой книги. Здесь же лишь отметим некоторые существенные свидетельства о присутствии такого рода святынь в крестьянских избах. В Череповецком, например, уезде, по мнению информатора Васильева, из книг больше всего были распространены (1899 год) Псалтирь, Евангелие, Жития Святых, Святцы (церковные календари) и молитвенники (молитвословы). В некоторых домах можно было увидеть и Библию. Все эти книги «перечитываются по несколько раз»; их берегут и редко дают кому-либо читать вне дома⁷. Из Галичского уезда Костромской губернии также сообщали, что в избах **много** Житий Святых, Истории Ветхого и Нового Завета⁸. А в Меленковском уезде Владимирской губернии, по мнению П. Каманина (село Домнино, 1898 год), **в каждом доме** были Евангелие, Псалтирь и Библия⁹. Из иных мест писали неопределенно: крестьяне имеют Евангелия и Псалтири (Орловский

¹ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 706, л. 13.

² РГИА, ф. 1022, д. 27, л. 234.

³ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 541, л. 1 об.

⁴ АГО, р. 15, оп. 1, д. 23, л. 1.

⁵ АИЭ, ф. 22 (ОЛЕАЭ), оп. 1, д. 45, л. 1.

⁶ РГИА, ф. 1022, оп. 1, д. 11, л. 194.

⁷ Там же, д. 27, л. 235.

⁸ Там же, д. 11, л. 194.

⁹ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 24, л. 35.

уезд Орловской губернии)¹. Встретилось нам и такое замечание учителя Егора Ивановича Иванова из села Георгиевского (той же волости) Белозерского уезда Новгородской губернии: из священных книг в крестьянских избах — Евангелие и Псалтырь, и то редко². Но такое замечание, кажется, единственное.

Поведение за столом

По представлениям русских православных людей, все поведение в доме должно было быть благочестивым и благообразным. Разумеется, реальность вносила свои плачевные коррективы в это общее воззрение, и в разных семьях степень приближения к идеалу была различной. Но существовали некоторые твердые основания благообразного поведения в доме, которые сохранялись в подавляющем большинстве семей. В числе таких оснований — молитвы общие и индивидуальные, благоговейное отношение к иконам и другим святыням, хранящимся в доме.

Сложный комплекс благочестивых представлений и устойчивых норм поведения был связан со столом, застольными местами, порядком потребления пищи. Одна из активных корреспондентов, отвечавших на программу Этнографического бюро кн. Тенишева, Зорина Варвара, дочь местного священника, собравшая в конце 90-х годов прошлого века материал о повседневной жизни ряда волостей Жиздринского уезда (Калужская губерния), сообщила существенные сведения о взглядах русских крестьян на стол, за которым совершалась семейная трапеза в их собственной избе. Стол четко связывался в крестьянском сознании с престолом Божиим в церкви. К столу относились, как к святыне. Это проявлялось, в частности, в том, что стать ногами на стол считалось святотатством. При переходе в новую избу первым из мебели вносили стол и, поставив его, молились на четыре стороны³.

В любой крестьянской избе по всей территории расселения русских стол ставился в переднем (красном, святом) углу, где располагались иконы, и место «под святыми» считалось самым почетным: здесь усаживался хозяин или наиболее уважаемый из гостей. Далее рассаживались по старшинству. За стол садились все члены семьи, а если были работники — то и они тоже. Всех присутствующих в это время в избе по какому-либо поводу приглашали обедать. Если младшим не хватало места на скамьях, то они ели стоя, либо же в очень больших семьях *собирали* 2–3 обеда. При обилии людей в застольи детей иногда отсаживали на полук (полати) и там кормили⁴.

¹ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1106, л. 10.

² Там же, д. 699, л. 24.

³ Там же, д. 491, л. 1; д. 523, л. 8 (Калужский у.).

⁴ Там же, д. 957, л. 23–24, Орловская губ., Болховский у.; д. 974, л. 25, та же губ., Брянский у.

В некоторых местах сохранялось определенное устойчивое распределение мест в застольи между членами семьи. Так, П. Пешков, сын крестьянина из Усть-Вельской волости Вельского уезда Вологодской губернии, описал в 1899 году следующий постоянный порядок размещения семьи за едой: большак садится на угол стола по мужской лавке (т. е. стоящей вдоль досок пола, женская — поперек); большуха, которая подает кушанья, садится на стуле или на скамье у угла, направленного к середине избы и к печке; молодуха — на углу, «накрест» с большаком; молодой мужик или парень — на углу «в сутках», т. е. на почетном месте под иконами. Мальчики сидели за едой между мужиками вдоль стола, а девочки — между молодухой и отцом; девка молодая, если в семье было много детей, садилась на скамейке с матерью, если же детей не было — рядом с молодухой¹. Это же описание позволяет нам представить себе, что видели сидящие за столом. «В переднем углу — большая божница, на ней — большая икона «Троеручицы», писанная на дереве в Шенкурском женском монастыре, где живут в монахинях сестра и дочь Андрея Семеновича (хозяина — М. Г.). В простенках — картины: 1) Сотворение мира и жизнь первых людей — тоже из Шенкурска; 2) Два портрета — царя и царицы, литографии чьей — не упомяну. Картины царя и царицы сверху украшены большими крыльями, в виде орла»².

Как мы уже говорили выше, перед едой все молились. Молитва начиналась по почину хозяина. Во время обеда было принято молчать либо же вести серьезные разговоры. Старики не позволяли молодым смеяться за обедом³. Из Галичского уезда Костромской губернии корреспондент В. Решеткин даже писал, что пустословие и смех во время еды «строго преследуются» стариками. Детям говорили: «Што гогочешь? Ты гогочешь, а в ложку-то тебе бес кастит!»⁴

За столом полагалось сидеть смирно, не болтать ногами. Распространено было представление, что болтающий ногами качает на них черта. Детям в этом случае говорили: «Али беса на ногу посадил, да качаешь?» Существовало в народе убеждение: если за столом бранятся, то ангел Господень отходит от стола и начинает горько плакать, а на его место является дьявол и радуется⁵.

За едой проявляется особое отношение к хлебу. Хлеб — дар Господень, «хлеб наш насущный даждь нам днесь». Сорить крошками хлеба считается грехом. Тщательно следили, чтобы крошки не упали на пол, не были растоптаны, поэтому кусок старались разламывать над чашкой. Упавшие на стол крошки собирали и съедали⁶. Нередко неосведомленные люди оценивают

¹ РЭМ, д. 100, л. 31.

² Там же, л. 13.

³ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 957, л. 23, Болховский у. Орловской губ.; д. 974, л. 25, Брянский у. Орловской губ.

⁴ РГИА, ф. 1022, оп. 1, д. 11, л. 146.

⁵ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 974, л. 3; РГИА, ф. 1022, оп. 1, д. 11, л. 146.

⁶ РЭМ, д. 974, л. 2-3; д. 957, л. 23.

такие поступки, как проявление ненужной скупости или застарелую привычку бедняка. На самом деле, основа этих норм народной этики — чисто духовная: отношение к хлебу, как к святыне. «Крестьянка никогда не скажет «делать хлеба», а всегда — «творить» хлеба; самое действие это совершается постоянно с молитвою, как священнодействие», — писал А. Балов¹.

Корни такого отношения несомненно в евхаристическом значении хлеба: в алтаре во время литургической службы хлеб и вино претворяются в тело и кровь Христовы. Народное понимание связи между восприятием обычного обеденного стола как престола в алтаре и святости хлеба вошло в пословицу, зафиксированную В. И. Далем: «Хлеб на стол, так стол престол; а хлеба ни куска — так и стол доска»².

Есть полагалось чинно, не спеша. Как бы ни проголодался человек, он не должен был поглощать пищу торопливо, с жадностью. Раньше хозяина никто не начинал есть ни одно из подаваемых блюд. Прежде чем приступить к новому кушанью, осеняли себя крестным знамением (особенно перед мясным блюдом). Принято было часто класть на стол ложку — есть непрерывно, не кладя ложки, считалось неуместным нарушением степенного поведения за столом. Есть в шапке и даже просто сидеть за столом в шапке — считалось грехом. Грешно также макать кусок хлеба в солонку. В объяснение этой нормы поведения ссылались на Евангелие: Иуда во время Тайной Вечери «обмочил руку в солило, тогда по руке вошел в него сатана». Другие объясняли этот запрет ближе к Евангельскому тексту: нельзя макать, потому, что это было сделано Христом с нечестивым Иудею. И в этой черте поведения за столом, как вы видите, читатель, проступает в народном сознании связь между трапезой за своим домашним столом и Тайной Вечерей Спасителя. Заканчивался обед, как и начинался — молитвою³.

Пост

Важнейшим проявлением дома-семьи, как малой церкви, служили посты, придававшие особый смысл и единство духовным и телесным потребностям. Трудно преувеличить значение поста в жизни русских⁴. Это явление религиозного сознания и православного образа жизни было в то же время и

¹ Балов А. Следы древних верований в народном иконопочитании..., с. 219.

² Даль В. И. Указ. соч., 1882, т. IV, с. 328. Понимание евхаристического значения хлеба в массе такого земледельческого народа, как русские, облегчалось тем, что воскресение умершего зерна в виде колоса («Истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, падши в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода». — Ин, 12, 24) всегда было на глазах всех крестьян. Наиболее благочестивые опытно чувствовали благодатность массы цельных зерен. Неслучайно кутью, коливо, сочиво — ритуальные блюда — варили из цельных зерен.

³ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 957, л. 23; д. 974, л. 25; д. 541, л. 1 об., Медынский у.; д. 491, л. 1; д. 1436, л. 2, Егорьевский у. Рязанской губ.; д. 1463, л. 26, Скопинский у. Рязанской губ.; РГИА, ф. 1022, оп. 1, д. 11, л. 165, Галичский у. Костромской губ.

⁴ Воронина Т. А. Пост в жизни русских // Православие и русская народная культура. Кн. 5, М., 1995, с. 4–89.

чертой национальной. Даже в XIX веке, когда слабеют проявления веры в массе народной, даже и тогда соблюдение поста служит нередко в глазах современников показателем не только конфессиональной, но и национальной принадлежности. Но посмотрим, что говорят об этом документы.

Крестьянин Ф. Е. Кутехов из деревни Бармино Середниковской волости Егорьевского уезда Рязанской губернии, пожелавший ответить в 1899 году на вопросы этнографической программы князя Тенишева, написал лаконично и решительно о всей своей среде: посты соблюдаются строго¹. И не только Рязанщина так откликнулась на вопрос о постах. Директор народных училищ Тульской губернии, обобщивший в 1892 году ответы учителей разных школ своего ведомства на другую программу — Этнографического отдела Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии, утверждал столь же категорично, что **все посты соблюдают со строгостью**. А старухи еще, сверх того, постятся и по понедельникам. Маленьких детей приобщали к посту «по прошествии трех больших постов после их рождения»². Наши материалы позволяют сопоставить эту сводку с другим свидетельством по Тульской же губернии (Одоевский уезд, Стрелецкая волость, село Анастасово), почерпнутым из другого архива: корреспондент И. П. Григорьев ответил — посты соблюдают строго; людей непостящихся называют жидами³.

О строгости выполнения постов вообще и, в особенности Великого, сказано и в рукописи, поступившей из Медынского уезда Калужской губернии (село Адуево, одноименной волости) от Н. П. Аврамова. Он отметил еще и *понеделничанье* (т. е. соблюдение поста кроме среды и пятницы еще и в понедельник) всех повитух⁴. В другом источнике о Медынском уезде — рукописи «Взгляд на исповедание русскими крестьянами христианской религии», написанной помещиком села Михайловского в 1849 году, тоже говорится о строгом соблюдении постов в пище, но при этом отмечается нарушение их в другом отношении: выпивка, брань и даже драка⁵.

Из Белозерского и Череповецкого уездов Новгородчины ответы краткие и безоговорочные: посты соблюдают⁶. При более подробной информации вырисовывается сложная картина постов, в которой выступают и тенденции их ослабления, и различия между отдельными постами, и возрастные и другие особенности. Так, в Пошехонском уезде Ярославской губернии, хотя неисполнение поста считалось в народе грехом, и даже тяжким грехом, тем не менее строгость соблюдения постов в конце XIX века слабела, и, по мнению А. В. Балова, многие из молодежи постились уже только в Великий и Успенский посты. В то же время он подчеркивал, что

¹ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1436, л. 30.

² АИЭ, ф. 22, оп. 1, д. 45, л. 1.

³ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1738, л. 12.

⁴ Там же, д. 540, л. 4 об.—5.

⁵ АГО, разряд 15, оп. 1, д. 23, л. 1 об.

⁶ РЭМ, д. 699, л. 25; РГИА, ф. 1022, оп. 1, д. 27, л. 236.

«Великий пост до сих пор весьма строго исполняется народом» (материалы 1887—1890 годов). Многие крестьяне считали за грех употребить растительное масло во время этого поста; особенно строго соблюдали среды и пятки; некоторые в течение всего поста не пили чаю, а иные пили чай только с медом или постным сахаром. Считалось грехом продавать молоко во время Великого Поста. В Пошехонском уезде, как и в других местах, отмечен пост части жителей по понедельникам: *понеделничали* старики и старухи, *келейницы*, *векоуши* — «люди, наполовину отрешившиеся от мира»¹.

Еще более развернутую картину особенностей соблюдения постов мы имеем по Тальцынской волости Орловского уезда (одноименной губернии). Здесь также отмечается особенно усердное соблюдение всеми Великого и Успенского постов (надо заметить, что ббльшая строгость этих двух постов по сравнению с Рождественским и Петровским вполне канонична, т. е. соответствует церковному уставу). Но были различия между постящимися и во время двух строгих постов: некоторые не ели масла (растительного, разумеется) по средам и пятницам, а другие в эти дни вообще ели лишь хлеб с водой один раз в день и не вдоволь (воду и то старались лишний раз не выпить); старики квас в эти дни совсем не употребляли. Великим и Успенским постом мужики здесь совсем не пили водку. Во время этих двух постов старались не есть рано, в особенности по средам и пятницам. Не только старики, но и молодые бабы, и девки-невесты ничего не ели до позднего обеда. «Разве только та баба позавтракает, которая кормит грудью ребенка или нездоровя». Детей кормили, когда запросят, но молока не давали Великим Постом с трех лет. Мяса же в эти два поста ни в коем случае не давали, даже больным детям. Беременные брали у священника благословение на нарушение поста. «Если же кто, забывшись, ел рыбу Великим Постом, то считают себя недостойными в этот пост говеть и причащаться»².

В Петровский же и Рождественский посты здесь богатые мужики (кроме стариков) ели рыбу, за исключением только среды и пятницы (женщины, судя по выделению корреспондентом мужчин, и эти посты соблюдали строго). Напомню Вам, читатель, что по церковному уставу на Рождественском и Петровском постах рыба разрешается в субботы и воскресенья, а также в дни некоторых святых. Без каких-либо оговорок об исключениях по социальным, возрастным или половым группам отмечено соблюдение отдельных дней особо строгого поста: 29 августа — Усекновение главы Иоанна Предтечи, 14 сентября — Воздвижение, Рождественский и Крещенский сочельники, среда на Крестопоклонной (четвертой) неделе Великого Поста (средокрестье), среда и пятница на Страстной — в эти дни совсем ничего не ели (в Рождественский сочельник — до восхода звезды, в Крещенский — до приноса из церкви святой воды от вечерней службы)³.

¹ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1760, л. 15 об.; АИЭ, ф. ОЛЕАЭ, оп. 1, д. 361, л. 74.

² РЭМ, там же, д. 1166, л. 22—23.

³ Там же, л. 24.

В иных сообщениях отмечены были различия во взглядах на пост даже в соседних волостях одного уезда. Так, в Дулёвской волости Жиздринского уезда Калужской губернии на несоблюдение постов смотрели снисходительно. Снисхождение относилось к той части молодежи, которая ходила работать на завод и на этом основании ела по постам скоромное: «голодными много не наработаешь». Как будто бы строго постились в деревне праздные люди! Эта подтачивающая религиозное сознание значения постов формулировка, пришедшая от таких городских рабочих, которые в значительной мере уже отошли от православного образа жизни, начала проникать и в крестьянскую среду. В то же время автор ответов сообщает, что, например, в деревне Ивашковичи Будчинской волости даже больной не станет есть постом скоромное, если и врач прописал. Здесь же подчеркивается, что многие крестьяне считают грехом даже говорить про скоромное Великим постом¹.

Из сообщений выступает достаточно широкий диапазон различий в исполнении постов и в отклонениях от них, и все же в целом крестьянство соблюдало посты, считало пост важной своей обязанностью пред Богом. Во многих ответах на программы слово «строго» сопровождает характеристику выполнения постов. И не только в этих источниках, но и в разного рода воспоминаниях. Ф. Зобнин, вспоминая свое детство в Усть-Ницынском селе Тюменского уезда Тобольской губернии (в 73 верстах от уездного города), отмечает отношение детей к Великому посту. Вот, в самом конце поста, в Великую субботу, раздают в семье крашеные яйца — всем поровну. «После дележки всяк уносит свой пай до завтра, а завтра может расходовать, как кому вздумается. Нам, полным и бесконтрольным хозяевам своих паев, конечно, и в мысль не входило воспользоваться ими накануне: семь недель постился и несколько часов не додюжил — вот уже постыдно. Отец как-то рассказывал нам, что он в городе видел «воспод», которые и в Великий пост «кушали мяско». Мы сильно дивились и не верили, что есть такие безбожники...»²

В «Записках русского крестьянина» И. Я. Столярова читаем о его детстве в деревне Воронежской губернии: «Рождество ждали с нетерпением еще и потому, что с наступлением этого праздника кончался сорокадневный филипповский пост, который нас сильно изнурял. **Посты в деревне соблюдались очень строго** (выделено мною — М. Г.): не ели ни мяса, ни яиц, не пили молока не только взрослые, но даже и дети. Только серьезно больным детям давали молоко (у кого оно было) и то только с разрешения священника <...> Только два раза во время 40-дневного поста разрешалось есть рыбу: на Введение во храм Пресвятой Богородицы и иногда на Николин день»³. Здесь строгость выполнения Рождественского поста (он же — Филипповский) приближается к Великому.

¹ РЭМ, там же, д. 485, л. 42.

² Зобнин Ф. Указ. соч., с. 42.

³ Столяров И. Я. Указ. соч., с. 75.

«Но вот, наконец, наступал рождественский сочельник. Этот день, как и канун Нового года и «Свечки» (так называли у нас Крещенский сочельник), считались в нашей семье днями строгого поста, **днями очистительными** (выделено мною — М. Г.), днями подготовки к встрече больших праздников. С утра перед образами горела лампадка. Вся семья постилась: не ела «до звезды», т. е. до вечера, пока не появится на небе первая звезда. Печка в эти дни хотя и топилась с утра, но в ней ничего не варилось. Мне бывало очень трудно провести целый день без еды. Чуть не с полдня я начинал ходить за матерью по пятам и просить ее позволить мне съесть «хотя бы кусочек хлебца». Я ей так надоедал, что ее материнское сердце, в конце концов, не выдерживало, смягчалось, и я добивался желаемого. Под Рождество мать совсем не спала. С вечера затапливалась вновь печь и начиналось приготовление рождественского обеда <...> А у сестры была и другая спешная работа: дошивать брату или мне новую рубашку, которая должна обязательно быть готовой к уходу в церковь <...> На Рождество я просыпался очень рано и наблюдал, что делает мать, чем занята сестра. Каждая делает свое дело озабоченно, ходят тихо по избе и только изредка перекидываются почти шепотом несколькими словами. До рассвета еще далеко, но чувствуется, что скоро зазвонят на колокольне, призывая верующих в храм».

Вся долгая рождественская служба кончалась здесь еще до рассвета, поэтому и начинали созывать в церковь молящихся так рано. И вот уже Ваня Столяров с братом спешат морозной ночью под звон колокола. «Перед нами вырисовывается церковь. Она уже вся в огнях. До нее еще минут десять ходьбы, но ее очертания ясно выделяются в темноте. Вокруг церковной ограды появляются и исчезают темные массы, и начинаешь уже различать то отдельную фигуру, то группу людей. Это запоздавшие, как и мы с братом». Церковь уже полна до отказа, но мальчики проталкиваются поближе к алтарю. «Не успев еще добраться до середины церкви, мы видим, как зажигается нитка, которая идет от свечей самого большого паникадила. Огонек бежит по этой нитке, зажигает каждую свечку одну за другой или несколько сразу. В один миг все паникадило горит и освещает центральную часть храма. Все становится особенно ярко, и воцаряется торжественное настроение. Каждый переживает особое чувство. Все земное забывается: тяжелая, неприглядная жизнь, разные беды, все исчезает. Хор запеваёт: «Слава в вышних Богу, и на земли мир, в человецех благоволение». На душе действительно чувствуется благоволение»¹.

Так заканчивался пост. Примечательно, что даже по воспоминаниям такого отошедшего впоследствии от крестьянской жизни и всегда относившегося к ней с позиции острой социальной критики человека, как И. Я. Столяров, видно, что крестьянская семья понимала духовную очистительную силу строгого поста. Особая атмосфера создавалась в доме под Рождество еще до ухода в церковь, когда с появлением на небе первой

¹ Столяров И. Я. Там же, с. 75–77.

звезды вся семья собиралась за столом. Хозяин приносил охапку сена или овсяной соломы и расстилал на столе. Хозяйка покрывала стол поверх сена скатертью, ставила сочельниковую кутью — сочиво — в чашке и выкладывала ложки. Все семейство становилось перед образами на молитву. В некоторых домах хозяин читал «Христос рождается». Затем все садились за стол и ели кутью. Сено, освященное этой сочельниковой трапезой, делили понемногу всему скоту¹.

Духовная сторона поста проявлялась, прежде всего, в подготовке к исповеди и причастию и в совершении их. На этом мы останавливались в разделе, посвященном причастию и покаянию. В доме в связи с каждым исповедником и причастником возникало настроение, приобщавшее в какой-то мере и других к этому событию, и тем более, если причастников было сразу несколько. Но и в другое время следили, чтобы развязные разговоры не противоречили духовной очистительной цели поста. Характерна в этом отношении критическая пословица — «постное едим, да скромное отыгаем», которая осуждает суесловие во время поста². Воздерживались от ссор и брани³. Существовали особые *постовые* песни — протяжные грустные; исключались плясовые, шуточные мотивы и, тем более, — частушки⁴. В некоторых местах во время поста не разрешались никакие песни, даже детям запрещали петь⁵. Строгость общего настроения в православном доме во время поста усиливалась тем, что мужья не вступали в супружеские отношения с женами на протяжении всего этого времени.

Некоторые крестьяне налагали на себя посты сверх церковного устава; те из них, кто постоянно был связан со священником, брали на это у него благословение. Чаше всего это желание усилить пост сверх общепринятого было связано с пятницами. К пятнице, как к дню распятия Спасителя, в русском народе было особое отношение. Широкое распространение разных рукописных редакций апокрифического «Сказания о двенадцати пятницух» определялось стремлением выделить некоторые из них для усиления пищевого поста (например, не есть до вечера), более последовательного отказа в этот день от работ, укрепления молитвенного состояния⁶.

Иные крестьяне удлиняли короткий (две недели) Успенский пост или добавляли срок к однодневному посту в день усекновения главы Иоанна Предтечи. «Успенский пост самый обильный всеми поспевшими овощами и потому считается самым легким и приятным постом для

¹ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 986, л. 13. Карачевский у. Орловской губ.

² Даль В. И. Указ. соч., т. III, с. 345.

³ РЭМ, там же, д. 1166, л. 22.

⁴ Руднева А. Народные песни Курской области. М., 1957, с. 56.

⁵ Чичеров В. И. Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI—XIX вв. М., 1957, с. 167; РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1166, л. 22.

⁶ Буслаев Ф. И. Указ. соч., с. 503; Селиванов А. И. Указ. соч., с. 72–74; АИЭ, ф. ОЛЕАЭ, оп. 1, д. 361, л. 75; РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 491, л. 7–8; д. 1166, л. 24; д. 1436, л. 37.

всех, начиная с зажиточных помещиков и до беднейших крестьян», — писал В. В. Селиванов по наблюдениям в Зарайском уезде Рязанской губернии. «Многие набожные старухи» увеличивали его до дня Иоанна Предтечи (т. е. добровольное продолжение составляло тринадцать дней — с 16 по 25 августа*); иные добавляли предшествующую неделю к Иоанну Постному¹.

Приняты были также дополнительные посты по обету. Иногда мирянин в связи с какими-то исключительными обстоятельствами брал обет понедельничать всю жизнь; но мог этот пост по понедельникам по обету распространяться только на определенный срок — например, на время Великого Поста. Обычно это означало, что в понедельник не ели ничего, а только пили воду. Разновидностью обетного поста был полный отказ от мясной пищи. Дополнительный обетный пост принимали на себя или по конкретному поводу (болезнь, неудачные роды и др.), или «ради подвига». По обету прекращали пить спиртное — навсегда или на конкретный срок².

Иногда возлагали на себя дополнительный пост за какой-либо конкретный грех. Например, в случае потери шейного креста постились в пятницу перед Крещением³. Нательному кресту придавалось особое значение, как защите от вражьих сил, и считалось, что потеря его есть грех (хотя бы и невольный) и предвещает несчастье. Поэтому брали на себя добровольный пост (совсем не ели) именно перед Крещением — 12 пятница по «Сказанию о двенадцати пятницах». При этом надо иметь в виду, что если она предшествовала Крещенскому сочельнику, то строгий пост оказывался двухдневным.

В благочестивых крестьянских семьях, где все дружно строго выполняли посты, отношение к нарушениям могло быть различным. В одних семьях любое отклонение вызывало суровую и нетерпимую реакцию, на основе которой дети и привыкали к посту, как неперемennomу условию спасения. Но было и другое, деликатное отношение, корни которого питались великим источником смирения и любви к ближнему. Приведу Вам, читатель, пример последнего, т. к. конкретное проявление его труднее представить себе, чем первое.

Речь пойдет об отце афонского св. старца Силуана (Антонова), к воспоминаниям которого о его детстве и молодости в Шовской волости Тамбовщины мы уже обращались на этих страницах. Будучи уже опытным старцем, св. Силуан говорил: «Я в меру отца моего не пришел. Он был совсем неграмотный и даже «Отче наш» читал с ошибкой, говорил «днесь» вместо «днесь», заучил в церкви по слуху, но был кроткий и мудрый человек».

* Все даты старого стиля.

¹ Селиванов В. В. Указ. соч., с. 76.

² Кремлева И. А. Обет в религиозной жизни русского народа // Православие и русская народная культура. Кн. 2, М., 1993, с. 145–146.

³ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 24, л. 37.

У Антоновых была большая и дружная семья: пять сыновей и две дочери. Взрослые братья не спешили выделяться, жили и работали вместе с отцом. «Однажды, во время жатвы, Семену (будущему Силуану) пришлось готовить в поле обед; была пятница; забыв об этом, он наварил свинины, и все ели. Прошло полгода с того дня, уже зимою, в какой-то праздник, отец говорит Семену с мягкой улыбкой: “Сынок, помнишь, как ты в поле накормил меня свининой? А ведь была пятница; ты знаешь, я ел ее тогда как стерву*”. — “Что же ты мне не сказал тогда?” — “Я, сынок, не хотел тебя смутить”».

Рассказывая подобные случаи из своей жизни в доме отца, Старец добавлял: «Вот такого старца я хотел бы иметь: он никогда не раздражался, всегда был ровный и кроткий. Подумайте, полгода терпел, ждал удобной минуты, чтобы и поправить меня и не смутить»¹. Примечательно, что Иван Антонов, отец Семена, свинину, съедаемую в постный день, воспринимал, как нечто скверное и отвратительное — таков был уровень духовного ощущения им поста. И в то же время именно такой человек проявлял наибольшую деликатность в преподании детям православных основ. Результаты, как Вы можете судить, читатель, по судьбе Семена, были тоже удивительные.

Приведенные нами материалы исходят из девяти губерний России; подобные же факты можно представить и по всем остальным губерниям. Пост несомненно является одним из показателей массового православного сознания русских, одним из существенных оснований высокой религиозности народа. В наши дни многие, даже и верующие, но мало воцерковленные и совсем не воцерковленные люди заражены протестантскими взглядами на пост, т. е. произвольно разрешают себе не выполнять посты, считая при этом себя православными. Обычная аргументация в таких случаях (интеллигентский вариант): «Я не придаю этому значения». «Я» не придаю! Спаситель постился, апостолы постились, а сколько постилось великих русских святых! Церковь установила посты, — а вот я — не придаю этому значения; жаль нам, читатель, этого человека. Или (простонародный вариант): «мы работаем на тяжелой работе — какие уж тут посты, да и продукты сейчас не те, что бы поститься». И этих несчастных нам тоже жаль. Не довелось еще, значит, им, бедным, испытать, как Господь посылает силы исполнить невозможные, казалось бы (по возрасту или немощи), труды за смиренное следование установлениям Церкви. Вот именно, смиренное. Как раз смирения-то и нет в этих и подобных им аргументах против поста, который через смиренное исполнение его (без своевольных определений!) содействует господству в христианине духовно-нравственных стремлений над чувственными, телесными.

В «Полном православном богословском энциклопедическом словаре», изданном в начале XX века, говорится про «особое уважение к посту,

* Падаль.

¹ Старец Силуан. Указ. соч., с. 15.

какое существует доселе в русской церкви и в русском народе»¹. И сегодня практически все воцерковленные русские православные люди постятся и сознают высокое духовное значение поста. Хотя нередки и отклонения, основанные на рекомендациях врачей. «Нам, однако, часто бывает (в силу нашей склонности к жизни в плотских вожделениях) просто нежелательно склонять себя под иго церковного поста, и тогда мы домогаемся для себя, — если не полной отмены поста, то хотя бы его ослабления, — пишет о. Михаил (Труханов). — Мы поступаем по пословице: «Как надо говеть, так и стало брюхо болеть». Действуя умышленно в этом направлении, мы в то же время хотим оставаться ревнителями поста (и не только перед другими, но и перед своим «я»). Мы действуем как бы втайне от самих себя — втайне от нашего возвышенного «я», которое стараемся перехитрить и убедить ссылками на совет врача: «есть все», — поскольку де объективно засвидетельствована наша немощь. Ухищрения наши при этом — просто неиссякаемы. Нам мало бывает добиться ослабления или отмены поста; нам надо обязательно еще убедить свое внутреннее «я» в оправданности самого несоблюдения нами поста; нам надо так воздействовать на совесть, чтобы она приняла наше домогательство за истинно христианское и... успокоилась»².

Нередки и священники, благословляющие нарушать пост по совету врача (иногда и не оговаривая, что врач должен быть верующим). Но есть в наши дни и другое: выполнение постов по наиболее строгим указаниям Устава и индивидуальное усиление поста — и то, и другое по благословению духовных отцов. Обычно у настоятеля, который сам живет строгой аскетической жизнью, и миряне в приходе соблюдают все виды постов и не станут ссылаться на медицинские рекомендации. Едва ли не главная трудность в таких случаях — различия в убеждениях внутри семей. Уровень поста, который задается в трапезной приходского храма, в проповедях, беседах, на исповеди, нередко определяет характер индивидуального поста, но не всей Малой Церкви. Но то, что было недавно делом одного члена семьи, может стать со временем достоянием всего православного дома.

Невидимая брань

Среди повседневных проявлений веры простого русского человека в своем доме, видимых и для постороннего глаза, — защита себя и жилища своего от нечистой силы, нечисти. Бытовавшие при этом воззрения на вражью силу — народная демонология — не противоречили соответствующим догматам православия. «Наша брань не против крови и плоти, но против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесных» (Еф. 6, 12).

¹ ППБЭС, т. II, репринт. изд., М., 1992, с. 1865.

² Священник Михаил. Как спастись в современном мире. Апология христианского поста. М., 1993, с. 55.

«Крестьяне, живущие вблизи своих приходских церквей, — писал корреспондент в Тенишевское бюро о Гжатском уезде Смоленской губернии, — стараются донести до дома зажженную свечу, с которой они стояли в церкви во время чтения о страданиях Христа или во время выноса плащаницы. Этим огнем они выжигают знаки на дверных и оконных притолках» для предохранения от нечистой силы и колдовства¹.

Указание на этот благочестивый обычай — одно из наиболее часто встречающихся во всех тенишевских материалах. Различие лишь в том, что в большинстве сообщений речь идет о свечах Великого Четверга, но встречается в этом назначении и крещенская свечка. Так, в Бирюченском уезде Воронежской губернии в Великий Четверг по окончании чтения 12-ти Евангелий (т. е. двенадцати текстов из Евангелий о святых страстях Господних) крестьяне шли по домам с зажженными свечами и на избяных балках выжигали кресты². В Тульской губернии в Великий Четверг после двенадцати Евангелий (по церковному обычаю это чтение совершалось в четверг вечером на утрени) двигались по домам с горящими свечками и выжигали кресты на дверных притолках, потолках, избяных матицах³.

В наши дни приходится слышать, что некоторые священники относятся к этому благочестивому обычаю как к «предрассудку». Не мне их судить. Приведу в этой связи лишь рассказ о Четверговых свечах в предреволюционное время Н. Толгской, у которой дед и три дяди были священниками, а отец — церковным регентом. «Помню, как мерцали свечечки в руках москвичей, идущих домой от Двенадцати Евангелий в Страстной четверг. Четверговую свечу, которую держали во время чтения Евангелия, полагалось принести домой зажженной. Так и шли по улицам и переулкам, прикрывая пламя свечи ладонью от ветра, а у некоторых были бумажные фонарики. Удивительно: погода всегда была в Великий Четверг безветреной! Вечер был тихий и все благополучно доносили до дому свечу горящей. С такой свечечкой в дом входила благодать. От нее зажигали лампадку, растапливали печку, ставили самовар, а потом хранили в киоте до следующего года. Не сохранить пламя свечи считалось неблагоговейностью.

Так же было и в Вербную Субботу. Вся Москва после всенощной была в мерцающих огоньках свечей,двигающихся от храма к домам. Церквей было много, и путь от церкви домой был не длинный»⁴.

По наблюдениям в Ярославской губернии, «крест, согласно христианскому вероучению, считается народом самым верным, действительным оружием для борьбы с нечистой силою. В день крещенского сочельника во многих местах выжигают на дверях дома и надворных строений богоявленскую свечу — кресты, для защиты от нечистой силы»⁵. О начертании

¹ РЭМ, ф. 78, оп. 1, д. 1559, л. 15.

² АГО, р. 9, оп. 1, д. 4, л. 18 об.

³ АИЭ, ф. 22 (ОЛЕАЭ), оп. 1, д. 45, л. 4 об.

⁴ Толгская Н. Указ. соч., с. 69–70.

⁵ Балов А. Следы древних верований в народном иконопочитании..., с. 221.

крестов «по всем дверям, окнам хаты и надворных построек» накануне Крещения, когда приносили после вечерни домой святую крещенскую воду, писали и из Обоянского уезда Курской губернии; только здесь (село Шелковка) чертили кресты мелом. Возможно, это была трансформация обычая выжигать крест свечою, ибо самый сочельник назывался здесь «Свечки»¹. (Такое название Крещенского сочельника отмечено также в словаре В. И. Даля для Костромской и Пензенской губерний², а в наших материалах встречается еще в Воронежской губернии.)³ После начертания крестов кропили всюду крещенской водою⁴. Так очищали свой дом.

Мелом же чертили кресты на всех косяках окон и дверей и на воротах в Щигровском уезде Курской губернии в Крещенский сочельник — «для сохранения от нечистой силы»⁵. Указание на то, что «на Крещенский сочельник ставят меловые кресты» есть и у Даля⁶.

А. Балов был прав, когда писал, что крест считается народом самым верным и действенным оружием для борьбы с нечистой силою. Это проявлялось и в постоянном осенении себя крестным знамением (не только во время молитв). Медынский помещик (Калужская губерния) Г. Спафарьев, писавший в 1849 году о христианских взглядах русских крестьян, подчеркивал, что они всякое дело начинают и кончают, осенив себя крестным знамением⁷. Люди, попавшие под сильное воздействие силы вражьей, не могли осенить себя крестным знамением, и в этом была главная опасность их положения. Крестьянин Ф. Е. Кутехов (деревня Бармино Середниковской волости Егорьевского уезда Рязанской губернии) сообщал в конце XIX века, что во время свадьбы ни один человек не перейдет через порог, не перекрестившись.

Прежде чем резать хлеб (это делал обычно старший мужчина, сидевший под иконами), над ним ножом чертили в воздухе крест⁸ либо проводили ножом крестообразно по хлебу⁹. Поднося ко рту кружку с питьем, — крестились¹⁰.

«При упоминании о нечистой силе, — писал Ф. Зобнин, — у нас имеют обыкновение или отплюнуться или перекреститься и сказать: “не слушай, святая хоромина, не к нам будь сказано”»¹¹. Это не воспринималось православными, как формальность. Считали, что именование вызывало присутствие именованного. Представляет интерес приводимое здесь обращение к жилому дому — «святая хоромина», свидетель-

¹ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 631, л. 56.

² Даль В. И. Указ. соч., т. IV, с. 159.

³ Столяров И. Я. Указ. соч., с. 75.

⁴ РЭМ, там же.

⁵ АГО, р. 19, оп. 1, д. 47, л. 1.

⁶ Даль В. И. Указ. соч., т. II, с. 192.

⁷ АГО, р. 15, оп. 1, д. 23, л. 1.

⁸ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 122, л. 7–11; д. 1436, л. 4; л. 26. Скопинский у. Рязанской губ.

⁹ АГО, р. 6, оп. 1, д. 67, л. 27, Меленковский у. Владимирской губ.

¹⁰ РЭМ, д. 1463, л. 26.

¹¹ Зобнин Ф. Указ. соч., с. 54–55.

ствующее об отношении к нему, как к Малой Церкви. Человек, упомянувший нечисть, понимает неуместность этого в святом помещении и, сверх того, опасается наклепать такими словами на себя воздействие вражьей силы — отсюда — «не к нам будь сказано» и осенение себя крестным знаменем.

Бытовало и бытует ныне множество историй, рассказывающих о том, как спасает от нечистой силы шейный крест и как опасно оказаться при каких-то обстоятельствах без него. Ходить без креста считалось серьезным грехом. Нельзя спать без креста, снимать его на время купанья — человек остается без защиты¹.

Как только начиналась гроза, не только закрывали окна и задвижки печных труб, но обязательно крестили их². Лопаткой делали крестное знамение в сусеке над зерном, предназначенным для сева, прежде чем насыпать его в мешки³. Когда сажали в печь кулич, то в каждом углу избы, начиная со святого, лопаткою трижды делали крест⁴.

При зажигании огня от спички непременно крестились и говорили «Господи, благослови». Существовали понятия благословенный и неблагословенный огонь: «благословенный огонь не спалит ничего, а от неблагословенного огня случаются пожары». Еще страшнее был огонь, при зажигании которого ругались «срамными словами» или произносили проклятья. От такого огня, как считалось в народе, случались самые страшные пожары, когда горела скотина и даже люди⁵.

Крестились, когда подавали питье и еду приезжему (или прохожему) человеку чужой веры, которого опасались, «чтобы не напустил нечистого»; посуду после него перемывали со святой водою. Но при этом его никогда не обидят, лишней копейки с него не возьмут за ночлег, «а то еще и совсем не просят, а что дадут, за то и спасибо» (сведения Болховского уезда Орловской губернии)⁶.

Насторожены были крестьяне, если в дом приходил односельчанин, имевший худую репутацию человека, причастного к колдовству. С народными представлениями о вражьей силе связано широко бытующее убеждение в том, что люди, предавшие себя этой силе, могут *сделать* — причинить вред, наслать болезнь, беснование и пр. Соответственно верят и в то, что некоторые священники (из монахов и белого духовенства), а также старцы и старицы из мирян, достигшие большой духовной силы, могут изгонять бесов из людей — *отчитывать* и исцелять от другой какой-либо порчи. При появлении человека, который может навести порчу, крестились и начинали читать про себя молитву.

¹ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 706, л. 16; Балов А. Следы древних верований..., с. 222; Рассказы о чудесах Божиих. Приложение к газете «Благовест». Самара, 1995, с. 13–15.

² РЭМ, д. 120, л. 9, Вологодский у. той же губ.

³ АГО, р. 57, оп. 1, д. 3, л. 51 об., Минусинский у. Енисейской губ.

⁴ Там же, р. 19, оп. 1, д. 47, л. 3 об., Щигровский у. Курской губ.

⁵ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 120, л. 6.

⁶ Там же, д. 911, л. 28.

Невозможно перечислить все случаи, когда считалось необходимым принять меры против нечистой силы: прежде всего — осенить себя крестным знаменем или перекрестить какой-то предмет. Кроме постоянно повторяющихся обстоятельств — поведение в них определялось устоявшимся обычаем, возникало, разумеется, множество индивидуальных моментов, требующих от каждого своего, личного решения. В «невидимой брани», которую вел православный человек в своем доме, многое зависело от степени его веры. «Всяк крестится, да не всяк молится», — говорит пословица. Относительно начертания крестов тоже есть пословица такого рода: «Не спасет дегтярный крест, коли не спасет животворящий»¹ (дегтярные кресты чертили на воротах и на самих животных от падежа скотины). Народ в массе своей понимал, что начертание креста — не магия, что оно должно сочетаться с живою верою в Бога, в Крест Животворящий.

8. Милосердие

Исключительно широкое и устойчивое распространение среди русских имели взгляды и поступки, связанные с состраданием, сочувствием, оказанием помощи в самых разных ее видах. Это была целая система воззрений, основанных на евангельских идеях любви к ближнему и помощи ему; бескорыстной отдачи просящему больше, чем он просит; самоотверженной готовности положить жизнь за други своя. Это — система взглядов, но в то же время — это и черта национального характера: органичная потребность делать добро, столь естественная, что не воспринимается ни дающим, ни принимающим, как что-то особенное, а зачастую даже не бывает замечена.

Во многих описаниях губерний, составленных чиновниками во второй половине XVIII — в первые годы XIX века, отмечается сострадательность крестьян, готовность подать милостыню, помочь погорельцам, броситься на помощь при несчастном случае². Еще более обширный материал об этом есть для второй половины XIX века.

К помощи погорельцам в виде помочей по решению общины мы еще обратимся, читатель, когда речь пойдет в этой книге о русской соборности. Но часто эта помощь носила и сугубо индивидуальный характер. «Все крестьяне нашей местности, — писал в конце XIX века Ф. А. Костин из деревни Мешковой Болховского уезда Орловской губернии, — к погорельцам относятся с жалостью, стараются их утешить и помочь, как советом, так и делом». Каждый крестьянин, отмечал он далее, «считает за счастье», если у него поселится погоревший сосед. Беспрекословно брали скотину

¹ Даль В. И. Указ. изд., т. II, с. 190–191.

² Семевский В. И. Домашний быт и нравы крестьян во второй половине XVIII в. // Устон, 1882 г., № 1–2, с. 81, 84, 87–88, 98, 117.

погоревшего к себе на двор, давали ему свою лошадь. Брать с погорельца деньги за помощь «считается большой грех и срам».

С жалостью и состраданием относились и к чужим погоревшим крестьянам. «Никто не отказывает просящему “на погорелое”», — записал Ф. А. Костин¹. Это же подчеркивал и вологжанин А. К. Аристархов: «погорельцев снабжают всем, что есть лишнего, а иной раз и от необходимого. Собирающий (милостыню — М. Г.) «на погорелое место» пользуется большим состраданием и благотворительностью крестьян»².

В 1897 году в деревне Пёсье Череповецкого уезда Новгородской губернии случился пожар от молнии: сгорело 27 домов. У многих сгорело при этом и все имущество, у иных — хлеб в житницах. Помощь пострадавшим оказывали не только жители ближних деревень, но и крестьяне из отдаленных селений. Одни — помогали хлебом, другие — одеждою, третьи — орудиями труда и посудою. А когда погорельцы стали отстраиваться, «всю купленную ими на стороне постройку перевозили бесплатно»³.

П. Гурьев в «Денежном отчете за 1878 г.» по Тесовским сельским школам (Новгородская губерния) заметил: здесь «даже погорельцы не ходят за подаванием, а ждут и уверены, что **каждый сам придет к ним с помощью по силе и возможности**»⁴ (выделено мной — М. Г.).

При пожарах «иные смельчаки вместе с хозяевами дома бросались в горевшие дома и спасали от огня имущество». Многие пользовались известностью за самоотверженное и находчивое поведение во время стихийных бедствий. Так, крестьянин деревни Дмитриково (Фетиньинская волость, Вологодский уезд) Василий Матвеев отличался удивительной смелостью, проворством и умением в опасных обстоятельствах. «Кажется, уже горит совсем, нет он выбежит из огня с целою кучею крестьянского добра, бросится в пруд и мокрый снова бежит в огонь. Энергия его побуждает и других крестьян принимать горячее участие в спасении чужого добра»⁵. Пожар — нередкое бедствие для деревянной русской деревни, поэтому многочисленные рассказы о самоотверженной готовности помочь другому человеку связаны именно с пожарами.

Повсеместно проявлялось гостеприимство к чужим людям, попросившим крова, в том числе — и нищим. Человеку, не обратившемуся непосредственно к первичным материалам, просто трудно представить себе, какое большое количество упоминаний о распространении милосердия, милостыни, гостеприимства у русских крестьян всей территории России встречается в опубликованных и неопубликованных источниках. Приведем хотя бы небольшую часть из них.

¹ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1103, л. 8–9.

² Там же, д. 120, л. 8.

³ РГИА, ф. 381, оп. 47, д. 1475, л. 92.

⁴ И. Х. Помочь. (Из обычно-общинных отношений) // Русское богатство, вып. 1, СПб., 1879, с. 68.

⁵ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 120, л. 4–5.

«Предки наши,— писал Гавриил Успенский в начале XIX века,— по признанию самих иностранцев, гостеприимство почитали в числе первых добродетелей и повсюду оным славились. Доныне между поселян, живущих в отдалении от столиц и от больших городов, обычай сей продолжается, чтобы проезжего или прохожего пригласить к себе в дом, накормить и упокоить его по возможности, являя при том приветливость и свое удовольствие. Хозяин и хозяйка обыкновенно встречают и провожают его с веселым лицом, с поклонами и приветствием; все, что ни имеют как-то: хлеб, молоко, яйца, огородные растения, приносят без прошения, за все никакой не требуют платы, говоря, что за хлеб за соль с проезжего брать деньги великий грех, и что оттого спорыньи* в доме их не будет»¹. Этот взгляд попал и в пословицы, зафиксированные В. И. Далем в середине XIX века: «Кто за хлеб—соль берёт со странного (странника — М. Г.), у того спорыньи в доме не будет»².

Наблюдения Гавриила Успенского касались преимущественно южных губерний России. А вот свидетельства о том же из северных районов, относящиеся уже к концу XIX века. «Нищему никогда не откажут ни в хлебе, ни в ночлеге»,— сообщали из Вельского уезда Вологодской губернии³. «Нищие в редком доме получают отказ»,— утверждал информатор из Пошехонского уезда Ярославской губернии⁴. «Очень гостеприимны и внимательны к нищим и странникам»,— писали из Белозерского уезда Новгородской губернии. В последней информации подмечено, что булышим гостеприимством и радушием к постороннему человеку отличаются крестьяне «среднего и бедного состояния»⁵. Но есть и противоположные утверждения (из Вельского уезда Вологодчины) — о том, что именно зажиточные крестьяне больше принимают у себя просящихся на ночлег и обязательно накормят при этом.

В сведениях 1849 года о нравах помещичьих крестьян сел Голунь и Новомихайловское Тульской губернии (Новосильский уезд) отмечалось равное странноприимство и гостеприимство всех крестьян и устанавливалась связь этого явления с уровнем религиозности: «При такой набожности, ни у кого, по выражению народному, не повернется язык отказать в приюте нуждающемуся страннику или нищему. **Лавку в переднем углу и последний кус хлеба крестьянин всегда готов с душевным усердием предоставить нищему** (выделено мной — М. Г.). Это свойство крестьян особенно похвально потому, что бедные семейства, до какой бы крайности ни доходили, никогда не решаются нищенствовать, но старают-

* Спорынья — успех, удача, выгода, прибыль (от спорить — помогать, способствовать, улучшать).

¹ Успенский Г. Опыт повествования о древностях русских. Ч. II. О обычаях Россиян в частной жизни. Харьков, 1818, с. 45.

² Даль В. И. Указ. соч., 1882, т. IV, с. 296.

³ РЭМ, там же, д. 99, л. 32.

⁴ Там же, д. 1791, л. 24.

⁵ Там же, д. 683, л. 8–9.

ся или взять заимообразно, или пропитываться трудами рук своих, и из этого-то слезового куса они никогда не отказывают страннику-нищему»¹.

Вот, дорогой читатель, высокий образец нравственности наших предков: даже тот крепостной крестьянин, который стоял на грани обнищания, делился со странником — чужим ему человеком.

«По уборке хлеба всякий за грех почтет отказать просящему новины (хлеб нового урожая — М. Г.), несмотря на то, что таковых просителей бывает очень много», — отмечалось по Мещевскому уезду Калужской губернии.

Некоторые современники различали поведение странноприимничества в деревнях, отдаленных от городов и больших дорог, и в подгородних и притрактовых селениях: первые, как правило, приветливо открывали ворота и двери любому странствующему, угощали, обеспечивали ночлегом, снабжали необходимым в пути — безвозмездно; вторые нередко за все брали плату, увеличивая ее в зависимости от обстоятельств. Так писал, например, В. Левшин в 1811 году о районах Тульской губернии, близких к Москве и наиболее затронутых отходничеством. Перечисляя черты, присущие тульским сельским жителям, «равно как и всем россиянам», он отмечает, что они «в особливости, странноприимцы». И далее: «Можно, однако, заметить, сколько просвещение действует на чистоту прежних нравов, и что с приобретением познаний раздаются новые страсти, а паче — любостяжание и ячество. Пременяется уже сия почтенная черта русского характера — странноприимство. Когда в отдаленных от городов и больших дорог деревнях каждому проезжему и странствующему, просящему ночлега, хозяин усердно отворяет ворота дома своего, разделяет с ним свою трапезу, старается упокоить, помоществовать и снабдить, чем только в силах; просветившиеся подгородние и при больших дорогах обыватели без заплаты не дадут ночлега и куска хлеба; вместо пособия стараются притеснить и взять за вещь вчетверо, когда только видят, что в ней проезжающему необходимая нужда».

Но тот же автор после этого язвительного замечания, на соседней странице своей рукописи, свидетельствует: «Крестьяне без размышления пренебрегают жизнь свою на спасение жизни ближнего, бросаются в огонь и в воду». И рядом: крестьянин «никогда не отказывает, если имеет что дать просящему милостыни и с веселым лицом идет для пособия призывающему его в помощь»².

Чаще мы находим в источниках безоговорочное утверждение о гостеприимстве крестьян. «Вологодский народ, как и весь вообще русский, чрезвычайно гостеприимен. Отказ путнику, попросившемуся переночевать, является в виде крайнего исключения, — писал в 1890 году Н. А. Иваницкий — один из лучших собирателей сведений о нравах и быте на Русском

¹ Руднев А. Села Голунь и Новомихайловское Тульской губернии Новосильского уезда // Этнографический сборник. Вып. II, СПб., 1854, с. 109.

² РГИА, ф. 91 (Архив ВО), оп. 1, д. 285, л. 179 об.-180.

Севере. — Не пустит в избу странника или прохожего разве баба, оставшаяся почему-либо дома одна, в которой страх пред чужим человеком («кто его знает, что он в мыслях держит») превозмогает чувство гостеприимства и сострадательности, или же семья раскольников. Не покормят прохожего в том только случае, когда у самих есть нечего»¹.

«Проезжающий мимо селения, даже незнакомый, нуждающийся в ночлеге, а также и проходящий пеший путник в редком дому получает отказ» — сообщал С. Я. Дерунов из Пошехонского уезда. Он описывал ласковое и внимательное отношение к проезжему (прохожему)². В Иванов из Новгородской губернии (Белозерский уезд) дал подробную зарисовку подобного приема, сделанную с натуры. Он отметил, что в зимнюю пору особенно часто просят на ночлег путники, едущие издалека. «В большинстве случаев крестьяне отказываются от платы, а если и берут, то весьма умеренную, чаще всего, сколько сам проезжий положит».

Приведем целиком описание приема крестьянином нищего в Новгородском крае — оно хорошо передает обстановку благожелательности, которую стремились создать в этом случае. «Когда нищий заходит в избу, то хозяин или хозяйка первым долгом стараются обласкать пришедшего своим сочувственным взглядом, особенно если замечают в нем усиленную робость и унижение, затем подают ему кусок хлеба; нередко осведомляются, откуда он, расспрашивают о его бедственном положении, приглашают отогреться и поесть теплой пищи, а если дело случится к ночи, то добродушно сами предлагают остаться ночевать, говоря: “Куда ты пойдешь на ночь глядя, ночуй — ночлега с собой не носят, вот вместе поужинаешь с нами, обночуеться, а утром и пойдешь с Богом”»³.

Если приходил в избу не нищий, а просто незнакомый крестьянин, чтобы отдохнуть в пути, хозяин прежде всего спрашивал, откуда он, куда и по какому делу идет. (Пешком на большие расстояния тогда ходили многие и потому такие приходы служили богатым источником информации). Затем радушно предлагал прохожему человеку пообедать «чем Бог послал» и в ответ на его благодарность добавлял: «Да что за пустое благодарить, а вот закуси, а потом и говори спасибо. Эй, хозяйка, собирай на стол, пусть человек-то пообедает, устал с дороги-то!» И полученная после обеда благодарность тоже встречала оговорки хозяина, как бы стремившегося снизить значение своего поступка: «Ну, не осуди, родимый, на большем, что уж случилось»⁴.

Отношение к приезжающим из соседних деревень бывало разное — смотря за чем приехал. Если приехал просить ночлега или помощи — то разговоры и прием были всегда радушными. Если же приехал, чтобы полу-

¹ *Иваницкий Н. А.* Материалы по этнографии Вологодской губернии // Известия ОЛЕАЭ. Т. LXIX, М., 1890, с. 58.

² РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1792, л. 4 об.

³ Там же, д. 683, л. 8—9.

⁴ Там же.

чить какую-либо выгоду — купить подешевле или продать подороже, то и разговор с ним вели «хитрый», с определенным расчетом.

Сохранилась довольно подробная характеристика благотворительности и гостеприимства крестьян села Давшино (юго-западная часть Пошехонского уезда), сделанная жителем этого селения по наблюдениям 40-х годов XIX века. «Благотворительность,— писал он,— обнаруживается в готовности помочь ближнему и советом, и делом, ссудить его нужным, также в милосердии к бедным, в подаяниях. Некоторые из здешних жителей погребают на свой счет умерших в крайней нищете и делают иногда по ним поминки. Гостеприимство выражается в том, что во время праздников здешние жители угощают всех гостей, как родных, так и чужих, и даже часть таких, которых не знают по имени; впрочем, они даже и не заботятся узнать их имена»¹.

Наблюдатель приводит и объяснение, к которому прибегали крестьяне, чтобы ободрить незнакомого гостя. «Если такие гости станут извиняться перед ними, что, не будучи прежде знакомы, осмелились придти, то они говорят им только: «Ну, братцы! попали в артель, так погостите на доброе здоровье, чем Бог послал; мы рады празднику, стало быть рады и гостям; может быть случится и нам побывать у вас когда-нибудь, нельзя отрекаться от этого». То же бывает и на свадьбах: угощают не только родных, но и соседей».

В Давшино «всякий хозяин ласково и охотно принимает к себе в дом прохожих людей, как знакомых, так и незнакомых, особливо бедных, которые просятся ночевать; угощает их ужином и завтраком и ничего не берет ни за пищу, ни за покой; даже с торговых людей и разносчиков с мелочами не берут ничего»². О радушном приеме прохожих, проезжих писал из Восточной Сибири Василий Паршин в 1840 году. Отметив, что «простота, кротость, хлебосольство и радушие составляют главные отличительные черты жителей Нерчинского округа, или так называемых старожиллов», он сообщает далее: «Во всяком порядочном доме, ежели подошел к обеду бедняк, странник, его накормят, ежели позже — не откажут в куске хлеба, и предложат его без просьбы. Особенно в богатых домах и в большие годовые праздники, что называется, хлеб не сходит со стола. Проезжающего за честь поставляют себе угостить, сколько позволит возможность, и ежели бы он за гостеприимство предложил плату, он бы огорчил самым чувствительным образом хозяина»³.

Оказание благотворительной помощи входило в определение тех лиц, которые пользуются уважением. А. А. Фомин из села Пречистого Ростовского уезда Ярославской губернии решительно утверждал: «Уважение здесь приобретается не зажиточностью, а помощью бедным крестьянам при ка-

¹ Архангельский А. Село Давшино Ярославской губернии, Пошехонского уезда // Этнографический сборник. СПб., 1894, с. 49–50.

² Там же.

³ АГО, р. 59, оп. 1, д. 13, л. 116–117 об.

ком-либо случившемся с ними несчастьи, при нужде; в здешней волости есть и небогатые крестьяне, но тем не менее им оказывается уважение и расположение потому именно, что они нередко дают бедным своих лошадей для работы, ссужают их в нужде чем-либо, хлопочут за тех, с которыми случилось какое-либо несчастье, например, перед земским начальником, волостным правлением и т. п.»¹. Та же мысль и у А. Титова из деревни Издешково Вяземского уезда Смоленской губернии: зажиточность еще не основание для уважения; богатый, но скупой, не пользуется уважением². «Оказать услугу неимущему считается полезным для души, и прощаются от Господа прегрешения» (Ярославская губерния)³.

Духовные основания подачи милостыни запечатлелись и в пословицах: «Милостыня перед Богом оправдает»; «Пост приводит ко вратам рая, а милостыня отверзает их»⁴. Примечательно, как в последней пословице соединились два показателя массового благочестия, особенно характерные для русских.

Если зайдет монах и будет просить на строительство храма, то редкий крестьянин не подаст, — утверждал С. С. Гришин, корреспондент Тенишевского бюро из села Волконского той же волости, Дмитровского уезда, Орловской губернии⁵.

О постоянной готовности крестьян к соседской взаимопомощи подробно писали из Владимирского уезда. Обратившиеся к соседям отказа не получали. Если кто-либо был особенно известен, например, своим искусством «уоставлять» сохи, насаживать косы, то к нему обращались соседи. «В этих случаях «возмездия» (т. е. вознаграждения — М. Г.) не полагается, т. к. небольшая услуга и помощь другим считаются делом совести и отказ беспричинный в подобных случаях вызвал бы осуждение». Но этот же корреспондент из Владимирщины замечал, что разница в имущественной обеспеченности сказывается на соседских взаимоотношениях: бедный сосед мог оказаться в подчиненном отношении к богатому. Если же бедный поправлял дела, — менялось и отношение⁶.

Владимирская губерния — промышленная. В ней особенно активно развивалось отходничество, многие деревни и села были охвачены промыслами, подчиненными городским предпринимателям. Здесь заметнее сказывались тенденции накопительства, городских рыночных отношений. А в сообщении, например, из менее затронутого этими процессами Яренского уезда Вологодской губернии (из села Усть-Вым, в восьмидесяти верстах от Яренска) утверждалось без всяких оговорок: в случае нужды в деньгах или хлебе свободно обращаются к соседу; пользуются вещами, занятыми у соседей, иногда подолгу. Зажиточные крестьяне часто «бе-

¹ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1810, л. 29.

² Там же, д. 1533, л. 10.

³ РЭМ, д. 1791, л. 24.

⁴ Даль В. И. Указ. соч., т. II, с. 326.

⁵ РЭМ, д. 980, л. 13.

⁶ Там же, д. 5, л. 11—13.

рут к себе на воспитание в качестве помощников бездомных и бедных сирот и нищих не только своего, но и чужих приходов, приходящих к ним за милостыней». Этот корреспондент из Усть-Выма — Т. Шумков писал о безыскусственной простоте и гостеприимстве во всех взаимоотношениях¹.

В ходу было много пословиц о добрых соседских отношениях: «Себе согруби — а соседу удружи»; «Не копи именья — наживи соседей»; «Ближний сосед — лучше дальней родни»; «С соседом жить — дружить» и др.²

В индивидуальной соседской помощи (как и в коллективной — помочах) трудно подчас отделить благотворительность от взаимных услуг. Но много было в жизни деревни добрых дел в чистом, явном их проявлении. В их числе — обычай одаривать и угощать арестантов на Пасху или другие большие праздники. В Талызинской, например, волости Орловской губернии на «Великий день» звали к себе «разговляться» всех, кто сидел в это время под арестом в волостной тюрьме. Для этого ходили просить разрешения у старшины. В крестьянском доме арестанту дарили чистую рубашку, и хозяин усаживал его рядом с собой за стол и угощал как самого близкого родственника. Такие приглашения арестантов делались также в те дни, когда община заказывала причту молебен и в деревню приносили образа³.

По Череповецкому уезду отмечен в конце XIX века «обычай ходить к обедне в острог» в день иконы Божией Матери «Всех скорбящих радость» и приносить холст на штаны арестантам⁴. Подарки и угощение арестантам, как и всякая подача милостыни, четко были связаны в крестьянских представлениях с долгом христианина делать добрые дела, быть милосердным.

«Крестьянин никогда не отказывает нищему в подаении», — утверждал в конце XIX века житель Брянского уезда. Угощение крестьянами бедных в любое время «по мере своих средств» описано и жителем Валуйского уезда Воронежской губернии⁵. Известный историк и деятель просвещения Сибири П. А. Словцов писал о сибиряках: «Этот крестьянин с черствым видом, но не сердцем, знает ли вы, носит в себе тайну благоговейности и сострадания к неимущим братьям»⁶.

Кроме подачи милостыни по просьбе существовали еще закрепленные обычаями конкретные поводы и сроки для угощения нищих и раздачи милостыни. За этими сроками и обычаями тоже стоял определенный религиозный смысл.

В Суджанском уезде Курской губернии по большим праздникам хозяйки брали с собой в церковь «паляницы» (ржаные лепешки), вареники в

¹ РЭМ, д. 399, л. 18, 21.

² Там же, д. 1791, л. 22.

³ Там же, д. 974, л. 13, 21.

⁴ РГИА, ф. 1022, (Петровы), оп. 1, д. 27, л. 240.

⁵ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 99, л. 32; д. 1168, л. 10.

⁶ Словцов П. А. Историческое обозрение Сибири. Кн. 2, СПб., 1886, с. 283.

деревянных мисках, бублики и пироги и по окончании службы оделяли ими нищих¹.

В Сибири было принято на Святки (т. е. между Рождеством и Крещением) не только угощать, но и наделять значительными припасами нуждающихся. П. А. Словцов хорошо знал Сибирь и описал, как в эти дни «беспомощные или хворые хозяева скудных семей разъезжали по деревням из дальних мест и останавливались у ворот зажиточных домов. Странник входил с незазорною совестью и объявлял себя христославцем. Тотчас затепливалась перед образом восковая свеча, вся семья от мала до велика становилась в молитвенном положении и со сладостью слушала песнопевца». После того, как он исполнит праздничные песнопения и скажет традиционное приветствие, незваному гостю предлагали хлеб-соль, а затем старший в семье шел отсыпать муку, крупу и грузил их вместе с другими продуктами на воз христославца².

Во многих местностях на Аграфену-купальницу (23 июня ст. ст.) подле деревни ставились столы с постными яствами (в это время шел Петровский пост) для угощения нищей братии за счет деревни в целом. Нищих являлось до 300 человек³. Очень распространена была подача милостыни в связи с похоронами и поминальными днями. Так, житель Выскорецкой волости Владимирской губернии рассказывал, что у них в день похорон приглашаются на обед не только все родственники и соседи, но и нищие, сколько бы их ни случилось поблизости; угощали всех нищих и на сороковой день. Такие же сведения есть в нашем распоряжении и из Воронежской губернии. Но здесь речь идет уже не о нищих, а о бедных: «по прошествии шести недель по умершим» на обед «отбъсюду» приглашают бедных и дают им еще с собой хлеб. В Вельском уезде Вологодской губернии на поминки приглашали и посторонних, а нищим давали все самое лучшее с поминального стола с постройкой «помянуть покойну головушку».

В подаче милостыни и, шире, — в оказании помощи вообще, особое место занимало представление о важности соблюдения тайны. Лучше всего делать это незаметно, безымянно, чтобы тот, кому оказывается милость, не мог поблагодарить, не знал бы своего благодетеля, иначе это доброе дело может не быть зачтено человеку на небе, так как он получил уже награду на земле. «Смотрите, не творите милостыни вашей пред людьми с тем, чтобы они видели вас: иначе не будет вам награды от Отца вашего небесного. Итак, когда творишь милостыню, не труби перед собою, как делают лицемеры в синагогах и на улицах, чтобы прославляли их люди. Истинно говорю вам: они уже получают награду свою. У тебя же, когда творишь милостыню, пусть левая рука твоя не знает, что делает правая, чтобы милостыня твоя была втайне; и отец твой, видящий тайное, воздаст тебе явно» (Мф. 6, 1—4). Эти евангельские истины органично вошли в массо-

¹ АГО, р. 19, оп. 1, д. 2, л. 52.

² Словцов П. А. Указ. соч., с. 283.

³ Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903, с. 471.

вые народные воззрения, что проявлялось, в частности, в особой форме — тайной милостыне.

Как могла тайная милостыня осуществляться в сельской среде, где, казалось бы, трудно скрыть и менее значительные поступки?

В 1849 году в сообщении о религиозных обычаях Нижегородской губернии говорилось: «За душу умершего, во здравие болящего и в некоторых иных случаях подают тайную милостыню: ночью тайно кладут на окошко бедным денег или хлеба и иногда восковую свечу». Тот же обычай с некоторыми отличиями описан и для Владимирской губернии: семья тяжело болевшего посылала ночью кого-либо разнести тайную милостыню. Но не только болезнь служила поводом к скрытой подаче милостыни на Владимирщине. В 1869 году из Вязниковского уезда писали: «Такие тайные милостыни, по убеждению подающих, избавляют их от всяких бед и напастей»¹.

Л. А. Тульцева, специально исследовавшая русский обычай тайной милостыни, проследила сохранение его и в советское время, и вплоть до наших дней. В 1920-е годы тайная милостыня как часть поминального цикла описана костромским краеведом Василием Смирновым, свидетельство которого приводит исследовательница: «Родственники умершего, в зависимости от достатка и «собственной щедрости», в течение одной или нескольких ночей раскладывали подаяния на крыльце или волоковом окне изб бедных соседей. Подаянием могли быть крендели, блины, яйца, овощи, восковые свечи, платки, отрезы ситца, коробки спичек, другие необходимые продукты и предметы повседневного обихода. Состоятельные люди так делали в продолжение сорока дней». Широко бытовала тайная милостыня, по мнению Л. А. Тульцевой, во все дни церковного поминовения усопших. В годы Великой Отечественной войны обычай исполнялся в связи с поминовением душ воинов, погибших на фронте.

Работа Л. А. Тульцевой дает возможность познакомиться с записанными ею высказываниями ныне живущих стариков о тайной милостыне (Рязанская область). «Тайная милостыня — это когда помогают бедным, нуждающимся, попавшим в беду. **До сих пор делают.** Помогают на праздники, свадьбы, но в любом случае, чтобы никто не видел. Приносили тайно, кто что принесет — денег ли, отрез ли. **Тайная милостыня доходнее всех других поминаний.** Не хвалились, а помогали» (выделено мной — М. Г.). «Раньше ведь как — у кого есть коровка, а у кого и нет. У кого нет, тому на праздник на крыльцо приносили молоко, сметану. Сейчас не как раньше: сейчас мы дадим, да похвалимся. А хвалиться нельзя. Раньше часто приносили тайную милостыню».

«Тайная милостыня? — Это моя свекра, когда была жива, делала. Тогда народ проще был, добрее. Все несли бедным к празднику разговляться — и яички, и молоко». «Под праздник приносили бедным кто-чего, кто мяса

¹ Тульцева Л. А. Тайная милостыня // Родина, 1994, № 4, с. 23–24.

кусок, кто молоко. Оставались вдовы с детьми, и им помогали. Вроде Божий подарок. И даже кто дарил, тот не рассказывал, дескать, я что-то принесла...» «Собери бедному человеку, когда и чего хочешь. Тайная милостынька очень доходна к Богу». Полина Васильевна Шлыкова (деревня Аргамаково Спасского района), сказавшая эти слова, цитировала совет своей матери: «Девки, не копите, не копите ничего, — все прах. Делайте тайные милостыньки»¹.

В этих высказываниях простых людей Рязанщины традиция тайной милостыни относится иногда и к сегодняшнему дню, а иногда — лишь к предшествующему поколению. Но все они едины в четком понимании евангельской сути обычая.

Анна Сергеевна Чаброва (деревня Чурьяково Угличского района Ярославской области) на вопрос исследовательницы, с какого времени обычай стал забываться, отвечала: «Как не стали веровать, так и не ложат теперь». Но она же утверждала, что и сейчас тайная (тихая) милостыня бытует в их краях. И наставляла: «Надо взять (тайную милостыню — М. Г.) и дома помолиться перед иконами и помянуть всех усопших. Это хорошо для души умерших»².

Из высказываний Чабровой, как и других, видно, что обычай тайной милостыни в наши дни существует в среде верующих русских, но забыт неверующими. К последним мы не относим, разумеется, тех, кто в церковь не ходит (или почти не ходит — иногда заходит все же ненадолго — поставить свечку), но верует в Бога: такие иной раз очень усердно подают тайную милостыню. От себя могу добавить (по сегодняшним наблюдениям жизни общины Московской области), что, по мере восстановления церковной жизни в наши дни, значительная часть тайной милостыни идет через церковь. В связи с болезнью или смертью близкого человека приносят в храм вещи, отрезки, а церковнослужители передают их нуждающимся прихожанам, не называя имя дарителя. Так, прихожанка Троицкой церкви деревни Астафьево (Подольский район, 1996 год) Н. А. рассказывала, что по смерти мужа принесла в этот храм несколько хороших вещей для раздачи бедным; после чего видела во сне мужа, который благодарил ее за этот поступок и утверждал, что ему это очень помогло.

Государственный крестьянин из села Нижне-Ломова (Раненбургский уезд Рязанской губернии) Ефим Семенович Моргачёв имел хорошую репутацию, ибо «не отказывался помочь бедным, приходившим к нему за помощью. Даже сам старался узнать о бедном и спешил к нему с помощью». Его дочь, Евфимия, выделявшаяся своим благочестием, приняла эту традицию от отца и придала ей еще более совершенную форму: «в рабочую пору нередко односельцы, скудные рабочими руками, приходя утром на работу, находили, что на пашне их кто-то жал, и сжатый хлеб в копнах стоял здесь же». И односельчане, в свою очередь, так же безы-

¹ Там же, с. 23–24.

² Там же, с. 24.

мьяно помогали девушке: принесенную для нее пищу ставили снаружи на окно (Евфимия жила в это время одна в специально построенной для нее маленькой избушке — келье), давая знать ей об этом лишь стуком в стену¹.

Нередко для такой задачи — поставить или положить на окно что-то полезное, нужное, но остаться неузнанными — использовали детей или подростков из чужой семьи².

Степень сохранения тайны в раздаче милостыни доходила у некоторых крестьян до того, что даже муж и жена скрывали такие дела друг от друга. Так, жители села Городище (Старобельский уезд Харьковской губернии) Евфим Емельянович и Марья Васильевна Литовкины «были очень милостивы к бедным, — они раздавали свои достатки щедрою рукою и даже нередко тайно друг от друга»³.

Незабываемый образ доброго и отзывчивого крестьянина запечатлелся с детских лет в воспоминаниях Ф. М. Достоевского и сыграл потом немалую роль в труднейший период жизни писателя. Это был мужик Марей — крепостной из деревни, принадлежавшей отцу Достоевского. Федя бродил один по лесу, увлеченно наблюдая за букашками и ящерицами, когда впечатлительному мальчику вдруг померещился крик: «Волк бежит». Он опрометью бросился из леса, крича от страха, и выскочил на поле, прямо на пашущего крестьянина.

«Не знаю, есть ли такое имя, но его все звали Мареем, — мужик лет пятидесяти, плотный, довольно рослый, с сильною проседью в темно-русой окладистой бороде. Я знал его, но до того никогда почти не случалось мне заговорить с ним. Он даже остановил кобыленку, слышав крик мой, и когда я, разбежавшись, уцепился одной рукой за его соху, а другою за его рукав, то он разлядел мой испуг».

Марею не сразу удалось успокоить мальчика.

«— Что ты, что ты, какой волк, померещилось, вишь! Какому тут волку быть! — бормотал он, ободряя меня. Но я весь трясся и еще крепче уцепился за его зипун и, должно быть, был очень бледен. Он смотрел на меня с беспокойною улыбкою, видимо, боясь и тревожась за меня.

— Ишь ведь испужался, ай-ай! — качал он головою. — Полно, родный. Ишь малец, ай!

Он протянул руку и вдруг погладил меня по щеке.

— Ну, полно же, ну, Христос с тобой, октись». А когда успокоенный, наконец, Федя собрался уходить:

— Ну и ступай, а я те вслед посмотрю. Уж я тебя волку не дам! — прибавил он, все так же матерински мне улыбаясь, — ну, Христос с тобой, ну ступай, — и он перекрестил меня рукой и сам перекрестился. Я пошел, оглядываясь назад почти каждые десять шагов. Марей, пока я шел, все

¹ Жизнеописания отечественных подвижников... Сентябрь. 1909, с. 172, 177–178.

² Тульцева Л. А. Указ. соч., с. 24.

³ Житие олтинского старца Иосифа..., 1993, с. 9.

стоял с своей кобылкой и смотрел мне вслед, каждый раз кивая мне головой, когда я оглядывался».

Достоевский отчетливо вспомнил эту встречу через двадцать лет, вспомнил в каторжном остроге, и образ Мареев помог ему увидеть души за грубой внешностью товарищей по заключению. «Встреча была уединенная, — писал он потом о Марее в “Дневнике писателя”, — в пустом поле, и только Бог, может, видел сверху, каким глубоким и просвещенным человеческим чувством и какою тонкою, почти женственною нежностью может быть наполнено сердце иного грубого, зверски невежественного крепостного русского мужика, еще и не ждавшего, не гадавшего тогда о своей свободе. Скажите, не это ли разумел Константин Аксаков, говоря про высокое образование народа нашего?»

О милосердии крестьян к чужим для них в социальном отношении людям писали декабристы и многие другие ссыльные, встречавшие сочувствие и помощь на всем пути их следования в ссылку. Вспомним, хотя бы, радушие забайкальских староверов, отмеченное в записках декабриста И. Д. Якушкина. А ведь это были дворяне — государственные преступники, которых сопровождал конвой. У сибирского крестьянства вообще существовал обычай подавать милостыню (хлеб, монеты) всем арестантам, шедшим по сибирским дорогам в сопровождении конвоя¹.

Нет сомнения, что готовность подать милостыню как по конкретному, закрепленному традицией поводу, так и при неожиданно, стихийно возникающей просьбе была характерна для русских крестьян. Возникая нередко как непосредственное движение души, из чувства жалости и сострадания, эта готовность опиралась и на общий взгляд, в котором воспитывали с раннего детства: подача милостыни — богоугодное дело. «Блаженны милостивые; ибо они помилованы будут» (Мф. 4, 7).

Отношение к преступнику на основе милосердия проявлялось в крестьянском обычном праве. Интересно в этом отношении наблюдение юриста С. Л. Чудновского, изучавшего в конце XIX века юридические обычаи русских крестьян Алтая. Чудновский сравнивал государственное законодательство с теми обычаями и подходами, которыми руководствовались крестьяне в своих судах.

«Уголовный закон радикально и, так сказать, принципиально расходится с обычным воззрением народа в основном отношении к преступлению и преступнику: в то время как уголовный закон в преступнике видит «злую волю», сознательно стремящуюся нанести вред целому обществу и отдельным его членам, обычное мировоззрение видит в преступнике главным образом «несчастливого», жертву несчастно сложившихся обстоятельств. Первый исходит из того, что общество не только вправе, но и обязано карать преступника, отместить ему за содеянное преступление, народ же в своем обычно-правовом мировоззрении полагает, что общество должно и вправе ставить преступника в такое положение, чтобы сделать его без-

¹ Записки, статьи, письма декабриста И. Д. Якушкина. М., 1951, с. 101.

вредным для общества и при этом не столько карать его, сколько исправлять и наставлять»¹.

9. Подвижники благочестия

Массовое народное благочестие — со многими характерными проявлениями его мы познакомились выше — укреплялось через подвиги отдельных подвижников, отрекавшихся от мира и достигавших высокой духовности. Каждому верующему человеку важно было знать, что есть реальные живые люди, которые в повседневной действительности осуществляют такое религиозно-нравственное поведение, каким оно должно быть у носителя образа Божия, у идущего по пути Христа. Увидеть своими глазами эту реальность, осуществимость, воплощение идеала — было одной из целей паломничеств в монастыри.

Особое духовно-воспитательное значение приобретало в этой связи подвижничество людей своего сословия. Хотя монастырская жизнь нивелировала изначальную принадлежность к разным слоям, и высокий уровень подвижничества делал человека из любого сословия духовником (духовным руководителем) людей иной социальной принадлежности, все же важно было убедиться, что вышедшие из своей среды, из своей социальной данности люди смогли достичь необычайной духовной силы. Кроме того, сохранялись непосредственные связи между ушедшими из деревни ради духовных подвигов людьми и их родными селениями. А иные подвижники даже оставались в самих деревнях или по соседству с ними (во всяком случае на значительную часть своей жизни), уже обрета привлекавшие к ним свойства духовности. Поэтому мы попробуем, читатель, в этом разделе посмотреть на взаимодействие народного благочестия и монастырского подвижничества через конкретные судьбы некоторых подвижников из крестьян.

Но прежде чем переходить к конкретным фактам, нужно сказать хотя бы несколько слов о том явлении духовного бытия России, которое играло огромную роль и в жизни подвижников благочестия всех сословий, и в религиозности многих и многих мирян, — о старчестве.

Старчество

Старчество — широкое явление православной жизни, связанное с духовным руководством со стороны старцев менее опытными в делах веры, а иногда и не имеющими даже начальных знаний об этой жизни людьми. Понятие старец в этом значении не связано с возрастом: случается, что молодой по возрасту, но сильный в духовном отношении человек становится духовным руководителем многих монахов и мирян разного пола и возраста, разной социальной принадлежности.

¹ Чудновский С. Л. Очерки народного юридического быта Алтайского горного округа // Русское богатство, 1894, № 8, с. 210–212.

Степень контакта старца и руководимого им лица бывает различной. При наиболее полном выражении института старчества тот, кто вступает под руководство избранного им старца, должен «полностью отречься от своей воли, своих разумений, своих желаний», т. е. «обязан полным, беспрекословным и совершенным послушанием» своему духовному отцу¹. Проявлением этого отречения от своеволия является исповедывание старцу каждого своего шага, каждой греховной или даже лишь вызывающей опасение в греховности мысли (откровение помыслов). Многие авторитетные раннехристианские авторы считали такой род подчинения опытному руководителю наиболее надежным путем достижения духовного совершенства. При этом имели в виду не только духовную силу и опытность старца, но и благоприятность такого полного подчинения для преодоления своей гордыни и приобретения смирения.

Возможно руководство старца мирянином или монахом, определяющее лишь основные направления духовной жизни, оставляющее значительный простор для выбора и не предполагающее ни безусловного подчинения, ни неперемennого открытия помыслов. Степень обязательности выполнения указаний старца складывается при этом постепенно в ходе взаимодействия обеих сторон, меняется в зависимости от конкретных обстоятельств и дает многообразные варианты отношений старца с духовными чадами, или учениками.

В русском православии распространено также однократное или многократное, но редкое, обращение верующих людей к старцам по конкретным поводам, связанным с духовными трудностями или житейскими проблемами. Разовое обращение к старцу может повториться и перерасти затем в обретение в его лице духовного отца, т. е. постоянного руководителя. Но может так и остаться единственной беседой, играющей, тем не менее, значительную роль в жизни обратившегося человека. Считается, что обратившись к старцу, следует выполнять его указание, т. к. он обладает даром прозорливости. По представлениям православных русских, старцы являются посредниками между Богом и другими людьми, т. к. им бывает открыта воля Божия о каждом обращающемся к ним человеке и по определенному случаю.

Возникшее с первых шагов христианства и имевшее прообразы в дохристианской религиозной жизни, «старчество процветало в древних египетских и палестинских киновиях», затем — на Афоне, «а с Востока перешло в Россию»². На Руси старческое руководство в монастырях «было двоякого рода: или настоятель, игумен был в то же время и старцем для братии, или же на нем лежала лишь хозяйственная часть, а духовное окормление было предоставлено другому иноку»³. Случалось и так, что

¹ *Монахиня Игнатия (Петровская)*. Слово о старчестве // Альфа и омега. Ученые записки Общества для распространения Священного писания в России. № 2/3 (9/10), М., 1906, с. 168–169.

² *О. Леонид (Кавелин)*. Историческое описание Козельской Введенской Оптиной пустыни и состоящего при ней скита св. Иоанна Предтечи. М., 1885, с. 116.

³ *Митр. Трифон (Туркестанов)*. Древнехристианские и оптинские старцы. М., 1997.



**Архимандрит Антоний,
наместник Свято-Троицкой
Сергиевой Лавры
(1792–1877),
из вольноотпущенников**

настоятель был главным аввой (учителем), а другие старцы этого же монастыря — его помощниками.

Одним из первых настоятелей-старцев на Руси был прп. Феодосий Печерский (XI век). Прп. Сергей Радонежский (XIII век), которого по достоинству считают обновителем монашества, воспитал множество учеников, разошедшихся по всей Руси и основавших новые обители на тех же началах подвижничества, в которых сами они были воспитаны. В летописях и других источниках средневековой Руси есть немало свидетельств советов

старцев мирянам, в частности, князьям. В XV веке духовное окормление игуменом-старцем не только монашеской братии, но и мирян, видно в деятельности Иосифа Волоколамского, а высшего расцвета, по мнению некоторых авторов, старчество достигло в конце XV — начале XVI века в лице Нила Сорского. В XVIII веке новый подъем старчества связан с именем прп. Паисия Величковского подвизавшегося преимущественно в Молдавии, но через своих учеников оказавшего несомненно воздействие на развитие этого института в России XIX века. Старчество в это время процветало во многих обителях: Киево-Печерской, Троице-Сергиевой и Псково-Печерской Лаврах, Оптиной и Глинской пустынях, Саровском и Валаамском монастырях и др. К таким знаменитым старцам, как прп. Серафим Саровский или Амвросий Оптинский ходило множество богомольцев из всех губерний и всех сословий страны. Известны были и старцы из белого, т. е. приходского, духовенства (среди них — почитаемый всей верующей Россией на рубеже XIX–XX веков Иоанн Кронштадтский), а также старцы и старицы из мирян, достигшие духовной высоты в результате подвижничества. Через контакты со старцами шло глубокое религиозно-нравственное просвещение народа, поскольку паломничество к ним носило массовый характер. В свою очередь русское старчество укреплялось за

*Преподобный Варнава,
старец Гефсиманского
скита Троице-Сергиевой
Лавры, из крепостных
крестьян Тульской
губернии.*

Фото начала XX в.



счет народного благочестия, подвижники которого нередко становились сами старцами, окормлявшими многих. Так, знаменитый настоятель-старец Валаамского монастыря (управлял им в течение 37 лет) о. Дамаскин был крестьянином Старицкого уезда Тверской губернии; известный старец Гефсиманского скита Варнава, в миру — Василий Ильич Меркулов, происходил из крепостных крестьян Тульской губернии, 46 лет послуживший Лавре прп. Сергия архимандрит Антоний, друг св. митр. Филарета происходил из вольноотпущенников; крестьянкой была игуменья-старица Крестовоздвиженского Белёвского монастыря м. Павлина, а игуменья-старица Евгения, основавшая монастырь в городе Бузулуке, была дочерью тамбовского крестьянина.

В начале XX века центрами старчества оставались Оптина и Глинская пустыни, Саровский и Валаамский монастыри и другие обители¹. В советское время, в период официальных гонений на православие, русское старчество сохраняется в скрытом или полукрытом виде. Обращение к старцам за постоянным духовным руководством или конкретным советом становится особенно актуальным для верующих в условиях закрытия церквей, ограниченного количества приходских священников и скованности их действий запретами властей. Слухи о прозорливости старцев, исцелении ими больных, силе их молитв тайно распространялись далеко за пределами районов их проживания и привлекали скрытый приток паломников. Из постоянно руководимых ими чад образовывались вокруг старцев неформальные общины, не порывавшие с легальной церковью, но решавшие свои религиозные задачи и осуществлявшие тайные духовные контакты. Такими были старцы Феодосий Северо-Кавказский († 1948), Лаврентий Черниговский († 1950),

¹ Жевахов Н. Д. Указ. соч., т. I, с. 17–18.



*Схимонах Филипп,
основатель Пещерной обители
Гефсиманского скита
Свято-Троицкой Сергиевой
Лавры с тремя своими
сыновьями-монахами.
Из крепостных крестьян
Владимирской губернии.
60-е годы XIX в.*

Серафим Вырицкий († 1949),
иеросхимонах Сампсон (†
1979), старец Димитрий (†
1996), старицы блаженная Мат-
рона († 1952), схимонахиня
Макария († 1993) и многие дру-
гие.

Последние годы отмечены
сочетанием старчества в воз-
рождающихся монастырях

(широко известны по всей стране и почитаемы архимандрит Иоанн Крестьянкин из Псково-Печерской Лавры, архимандрит Кирилл Павлов из Троице-Сергиевой Лавры и др.) и духовной деятельностью народных старцев и стариц из православных мирян, чтимых и посещаемых преимущественно верующими своих и прилежащих областей.

После краткого обзора старчества у русских обратимся к судьбам подвижников из крестьян.

Подвижники из крестьян

Выполнение этой задачи реально, поскольку есть два вида источников, обеспечивающих исследователя обширными сведениями по широкому кругу вопросов внешней и внутренней жизни подвижников благочестия: монастырские летописи и жизнеописания отдельных лиц. В XIX веке многие монастыри, в том числе и малые и малоизвестные, вели свои записи событий, включавшие множество подробностей. На этой основе издавались книги о монастырях, в которые входили и обстоятельства жизни их насельников до прихода в монастырь, — что и обеспечило отражение народной духовности в источниках такого рода. В них представлены и связи с сельской и городской религиозной жизнью, связи с дальними пустынями и отдельными старцами. Жизнеописания, принадлежавшие перу близких к подвижникам людей, отложились в рукописных собраниях и были опубли-

кованы в церковной и светской периодике, а также отдельными книгами, в том числе в издательствах самих обителей (напр., Брянско-Белобережской пустыни, Троекуровской обители и др.). Наиболее полная сводка их (14 томов) была предпринята в Москве в 1908–1912 годах на средства Афонского Русского Пантелеймонова монастыря¹. Изложение материала в связи с жизнью конкретного человека позволяет избежать искусственного членения сложных духовных явлений, рассмотреть их в определенной цельности. Кроме того, жизнеописания содержат множество живых свидетельств о духовных воззрениях, традициях повседневной религиозной жизни, не только связанных с данным подвижником, но присущих православным русским вообще.

Крестьянином был известный старец Иларион, прозванный Троекуровским затворником. Он родился в селе Зенькове Раненбургского уезда Рязанской губернии в зажиточной семье и с детства отличался кротостью характера и отчужденностью от мира. Было отмечено, что, когда его обижали, он молился Богу за обидчиков. Любовь к церкви в мальчике укреплял родной дед, который был келейником², т. е. жил отдельно от семьи в особой избе-келии и вел строгую жизнь, соблюдая посты в большей мере, чем это делалось в семье, выполняя большие молитвенные правила, избегая мирских сборищ и развлечений и пр.

Келейничество было особым родом отхода от мирской жизни без монастыря и пострига, но с соблюдением безбрачия и монашеского подвижничества, приспособленным преимущественно к сельским условиям. Оно бытовало в большей или меньшей степени по всей территории расселения русских. Крестьянин, который стремился к особо строгой в духовном отношении жизни и подтвердил уже серьезность этого намерения всем своим поведением, обычно встречал сочувственное отношение в семье и общине. Если была возможность, ему строили (или сам строил) отдельное жилище на своем же дворе, в задней его части, или на краю деревни, у леса, или поближе к церкви. Часто келейниками становились молодыми, иногда — в старости. Информатор из Орловского уезда писал в 90-х годах XIX века в Тенишевское бюро о крестьянских келейниках: если сын или дочь, не вступившие в брак, выразили желание отойти от мирской жизни, жить отдельно от семьи, то «родители обязательно устраивают им особые хатки-келии, где они и живут». Иные из келейников все-таки ходили из своей хатки обедать и ужинать вместе с семейными и помогали им в полевых и домашних работах. Другие же выходили из кельи редко³. Дальнейшее наше изложение покажет разные формы келейничества.

«Странности» мальчика Илариона смущали окружающих, над простой его посмеивались, и тогда дед взял его к себе в келию. Здесь и

¹ Жизнеописания отечественных подвижников... Январь—декабрь. 1906–1910. Тома дополнительные — 1912 г.

² Жизнеописания отечественных подвижников... Ноябрь. 1910, с. 71.

³ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1114, л. 26.

*Старец Иларион,
Троекуровский затворник*



начались первые подвиги. Ничто не мешало уже много молиться, смирать себя строжайшим постом; с дедом они ходили на поклонение святым местам, побывали в Киеве и Троице-Сергиевой Лавре под Москвой. Когда дед умер (Илариону шел в это время четырнадцатый год), пришлось вернуться в семью. Особенно трудно стало, когда отец потребовал, чтобы юноша женился. Сразу же после венчания Иларион тайком ушел на богомолье в Киев, а вернувшись притворился больным, чтобы не жить с женою. Понимание он встречал у священника ближнего села Головинщины, у которого обучился грамоте. Но обман близких был несовместим с праведным путем, и Иларион на двадцатом году сделал попытку определиться в монастырь, откуда его выдворили по требованию жены. Тогда он поселился недалеко от Головинщины, в лесу, в Валовом овраге, выкопав там несколько пещер, соединенных переходами. Иногда ходил в село, в храм к литургии, причащался. Здесь, в овраге, он стал совершать настоящие аскетические подвиги: на открытой поляне под лучами солнца полагал по три тысячи поклонов; летом и зимою питался одною редькою, которую сам сажал; спал на постели из жестких сучьев, ходил без обуви, в длинной холщевой рубашке и халате, под одеждой носил вериги. «Молва о дивном подвижнике стала распространяться, и к нему пошел народ, ища вразумления и молитв его»¹.

Помещик села Троекурова Раевский уговорил Илариона перебраться в свое имение, где построил ему просторную келию из трех комнат. Здесь он вел жизнь затворника, но выходил в церковь и впускал к себе богомольцев. На молитву подвижник становился в час ночи и продолжал выполнять свое ежедневное правило до 12 часов дня, прерывая это полусуточное моление только для выхода в церковь к ранней обедне. В Троеку-

¹ Жизнеописания отечественных подвижников... Ноябрь, с. 73.

ровской церкви по его просьбе служили ежедневно. С третьего до девятого часа старец совершал вечернее правило. В оставшееся время вел прием посетителей и читал духовную литературу. Ел он только по воскресеньям и четвергам и то немного; в другие дни съедал кусок антидора* и выпивал чашку кофе. У него появились келейники, т. к. нужно было принимать множество паломников. Известность старца росла, особенно в силу проявившегося у него дара прозорливости, о которой сохранилось много рассказов. Отмечали, что те, кто последовал его совету, становились на путь наиболее подходящий для их спасения¹. Однажды к Илариону пришел наставник училища Александр Михайлович Гренков и получил совет поступить в Оптину Пустынь: «Ты там будешь нужен», — сказал ему старец. Александр последовал совету и стал великим оптинским старцем Амвросием², ныне прославленным святым.

При появлении в келии старца Илариона любого посетителя, подвижник делал три земных поклона перед иконами. Иногда он сразу же обнаруживал, что знает, кто это, откуда и зачем приехал; называл человека, которого видел первый раз, по имени. Говорил он кратко, часто передавал советы через келейников. Во время засухи пришел к нему человек, содержащий семью за счет пчельника и огорода, погибавших от бездождья. «Не бойся, — сказал Иларион. — Вот с этим хлебом обойди огород, и Бог утешит тебя». Уже на пути из Троекурова огородника обгоняла туча, и едва он успел обойти с хлебом свое хозяйство, пошел дождь; урожай он получил в тот год в два раза больше обычного.

Посетители приносили деньги и продукты, и затворник все раздавал: на строительство храмов и украшение их, на церковные колокола, ризы, остальное шло бедным; многим назначал постоянное пособие. Странников всех кормили, а бедным давали хлеба и на дорогу. В праздничные дни от Троекуровского затворника деньги поступали в тюрьмы ближайших городов; приносили от него арестантам и угощение — сыр, пшеничный хлеб, яйца.

Крестьянин-затворник Иларион прожил в селе Троекурове 39 лет и умер 5 ноября 1853 года на девяностом году. В последнее перед смертью время он распорядился трапезу готовить только раз в месяц. Старец так ослабел, что не мог ходить в церковь. На погребение его собралось, по свидетельству участников, более 10 тысяч человек. Положили его в деревянный, им самим сколоченный гроб и схоронили в выкопанной им пещере³.

* Большая просфора, из которой вынимался агнец во время литургии; кусочки просфоры раздаются прихожанам.

¹ *О. архим. Агапит*. Житие старца Илариона, Троекуровского затворника. Изд. Троекуровской обители. Это житие составил ученик св. Амвросия по его благословению, о. Агапит потом составил и житие самого Амвросия, после его смерти.

² *Схиархимандрит о. Агапит (Беловидов)*. Жизнеописание в Бозе почившего оптинского старца иеросхимонаха Амвросия. М., 1900, с. 16.

³ Троицкие листки, 1901 г., № 49; Жизнеописания отечественных подвижников... Ноябрь, с. 77.

Формы подвижничества вне монастыря прослеживаются в судьбах многих старцев из крестьян, иногда они предшествуют уходу в обитель. Современник Илариона, крестьянин Иоанн родился в 80-х годах XVIII века в зажиточной семье села Пересы Старорусского уезда Новгородской губернии. Родители его были благочестивы и, в отличие от семьи Илариона, не препятствовали стремлению юноши отойти от мира. Но Иоанн сам решил испытать себя в келейничестве прежде, чем уйти в монастырь. Келию он выстроил себе уединенную, вне селения. Время проводил «в трудах, молитве, посте и в чтении Священного Писания и книг отеческих»¹.

Проведя в таком добровольном затворе два года, двадцатилетний крестьянский сын отправился в странничество по святым местам России. Он побывал во многих монастырях (от Соловков до Киево-Печерской Лавры) в качестве богомольца и после этого снова уединился в своей келии в Пересах, на этот раз на пять лет, тщательно изучая Священное Писание и творения учителей церкви. За эти годы он похоронил отца, поручил мать попечению своего брата Федота, а сам ушел в выбранный им во время паломничества Пешношский монастырь, где подвизался в это время опытный руководитель иноков — архимандрит Макарий.

Рвение молодого послушника было таково, что о. Макарий должен был призывать его к «умеренности в трудах». В то же время Иоанн стремился оставаться незаметным в своем рвении к трудам и молитвам. Когда Пешношский монастырь посетил знаменитый митрополит московский Платон, он беседовал с Иоанном и посоветовал ему предать себя всецело под руководство о. Макария, т. е. строго исполнять указания старца, отказавшись от своей воли. Иоанн согласился, и его сделали келейником настоятеля. В этом качестве ласковым обращением со всеми, вниманием к делам, благочестивой жизнью он невольно возвысился среди братии. Было решено постричь его в монашество и назначить казначеем. Подвижник отказался от повышения и, тайно уйдя из монастыря, поселился в глухих лесах Псковской губернии в землянке. Здесь его нашел родной брат Федот, который после смерти матери раздал родственникам и беднякам все, что имела эта зажиточная семья, избрав для себя тоже путь подвижничества. Вдвоем братья прожили в землянке почти пять лет в молитвах и работах, преодолевая многие трудности. Со временем тихая лесная жизнь их стала нарушаться посетителями, искавшими душеспасительных бесед и наставлений. Пришлось покинуть и это место.

Весной 1817 года Иоанн отправился на Афон и принял там постриг с именем Исайи. В 1821 году восстание греков нарушило обычную жизнь на Святой Горе, иноки стали первыми жертвами мусульман, многие храмы были закрыты, и монахи стали покидать Афон. Отец Исайя с братом и несколькими святогорскими старцами вернулись в Россию. По пути, в Вене, они выдержали диспут с католическими монахами, которые полагали, что

¹ Жизнеописания отечественных подвижников... Апрель, 1908, с. 42.

легко посрамят в богословии афонских русских простецов*. Однако глубокое знание Исайей Священного Писания и начитанность в святоотеческой литературе, приобретенные им еще в годы сельского келейничества, дали ему перевес в споре. Диспуты заинтересовали венское общество, но католическое духовенство поспешило выслать афонцев из Вены. Вскоре после возвращения на родину Исайя отправился в Москву, чтобы получить подтверждение своего монашества, поскольку пострижение в иноземной стране не считалось вполне законным. Тем временем в родном его Старорусском уезде почти все села были превращены в военные поселения, и по указу, крестьяне, бывшие в отъезде, должны были возвращаться на прежнее место жительства. Отца Исайю выручила встреча с влиятельным человеком, который дал ему письмо к обер-прокурору Синода — князю Мещерскому. В Петербурге князь ласково его принял, успокоил относительно монашеского сана и рекомендовал в число братии Коневского монастыря¹.

Начинается новый для Иоанна-Исайи период: собственно монашеской жизни в обители (в Пешношском монастыре он был послушником). С благословения игумена он удалился в уединенную келию, расположенную в лесу, в двух верстах от обители. Здесь он проводил время «в подвигах поста и бдения, в богомыслии и молитве». Только в субботу к вечеру приходил в монастырь, чтобы присутствовать на воскресной всенощной службе в соборном храме, а на следующий день после литургии уходил в свою пустыньку. Изредка задерживался, чтобы побеседовать с кем-либо из старцев или с игуменом. Это был типичный образ жизни тех монахов, которые стремились уйти от общежителства и удалялись в пустынь².

Уже пожилым человеком о. Исайя снова поехал в Петербург, чтобы получить увольнение из Коневского монастыря для отъезда на Святую Гору, на Афон. Вместо этого митрополит Серафим предложил ему выбрать обитель в пределах России. Иоанн выбрал самую глухую — Задне-Никифоровскую пустынь в Олонецкой губернии. Старец имел к этому времени уже учеников, и они последовали туда за ним. Обитель они нашли в запустении. Среди немногочисленной братии совсем не было иеромонахов и для служб приходилось приглашать священника из Коткозер (18 верст). Две деревянные церкви, келии, хлебная — все было в ветхом состоянии, нуждалось в восстановлении. Новый настоятель начал с того, что ввел в монастыре строгий афонский устав. Работы по возобновлению храмов и построек велись под руководством и при активном участии самого о. Исайи силами братии (за малым исключением). Он же был и самым усердным молитвенником за богослужением и в

* *Простец* — старец, обретший благодать через подвиги, но не имеющий богословского образования.

¹ Русский паломник, 1894, № 4; Жизнеописания отечественных подвижников... Апрель, с. 43–45.

² Ср., например, Житие старца Серафима, Саровской обители иеромонаха, пустынножителя и затворника. Изд. 4-е, Муром, 1893, с. 33–63; Валаамский монастырь и его святые. Л., 1990, с. 104–168.

келии и, кроме того, постоянно вел поучительные беседы, в том числе и на работах. Ученики его отмечали, что простые слова старца всегда действовали на слушателей; «даже сказанное о. Исаием в шутку было глубоко назидательно». Несмотря на заботы о вверенной ему обители, старец продолжает подвижническую жизнь, не оставляя ни сурового келейного правила, ни «издавна принятого им делания умной молитвы». В наиболее трудно достижимой добродетели — смирении — Исайя, по мнению близких знавших его, «преуспел до совершенства». В ней же и во взаимной любви с особенным вниманием наставлял братию. Незадолго до смерти о. Исайя принял схиму с именем Игнатия¹.

Схимонах Игнатий в течение всей своей жизни стремился как можно более отрешиться от мира — уходя от крестьянской жизни в сельское келейничество, от келейничества — в монастырское послушание, от монастырского общежития — в пустынь, меняя обители и укрываясь в лесах. И все-таки жизнь его была полна событий, сложных путешествий и многообразных забот, но, несмотря на них, старец неуклонно строил свой подвижнический путь.

В судьбе другого русского крестьянина — молчальника Пахомия Валдайского — раскрывается перед нами иной вариант ухода от суеты, возможно, более трудный — пребывание на одном месте, но с обетом безмолвия. Петр родился в 1809 году в деревне Львово Боровичского уезда Новгородской губернии. Деревня принадлежала помещику А. И. Веригину, и родители Петра были крепостными. В семье росло пять человек детей, из них Петр с детства был самым кротким и благочестивым. Он любил бывать в церкви, избегал детских, а потом и отроческих сборищ, в то же время отличался трудолюбием, много помогал родителям в земледельческих работах. Однажды, когда Петру было пятнадцать лет, он один трудился на дальнем сенокосе и не пришел домой ночевать. На распросы родителей рассказал потом, что ему было видение, от которого долго не мог придти в себя. Внезапно солнцеподобное сияние осыяло его с высоты небес, и в этом сиянии предстала перед ним Пресвятая Богородица в сопровождении апостолов Петра и Павла. Юноша стал неузнаваемым после этого события, образ жизни его и даже внешний вид переменялся. Он усиленно постился и молился, ночью полагал земные поклоны, и мать, проснувшись, иногда слышала, что он плачет. Не умея понять состояние Петра, мать считала, что его испортили и даже обращалась одно время к лекарям².

По-видимому, уже тогда подвижник дал обет молчания, хотя и не заявлял об этом. Перестал совсем говорить с домашними и соседями, а в случае необходимости, объяснялся знаками. По округе пошел слух, что он немой, но это не смутило юношу. Начал ходить на богомолья в ближние обители, особенно нравился ему Иверский Валдайский монастырь своим

¹ Жизнеописания отечественных подвижников... Апрель, с. 47–48; Русский Паломник, 1894, № 40.

² Душеполезное чтение, 1887 г.; Жизнеописания отечественных подвижников... Август, 1909, с. 594–597.

чином богослужения и красивейшей местностью. Трижды просился Петр в число братии, но только в 1842 году тридцати трех лет был принят в Иверский монастырь настоятелем архимандритом Иннокентием. Монастырь выплачивал за него оброк помещику. Петр получил послушание на кухне и выполнял его в течение трех лет: рубил дрова, носил воду, готовил пищу, чистил и мыл посуду — делал все это с радостью, «с веселым, улыбающимся лицом», но все — молча. Послушник старался всем угодить и услужить, и братия считала, что не было случая, когда бы он разгневался или огорчился — таков был уровень смирения молчальника уже с первых лет пребывания в монастыре. Из кухни был переведен через три года на хлебное послушание: пек хлеба и булки на всю братию.

В 50-х годах новый настоятель архимандрит Лаврентий высоко оценил духовный подвиг Петра и перевел его на более подходящее к его состоянию послушание — кружечным при Иверской чудотворной иконе Божией Матери. Это давало возможность много времени проводить в храме. Кружечный-молчальник сопровождал также икону в крестных ходах по разным городам и селам Новгородской и Тверской губерний — это составляло регулярно почти половину года.

Позднее архимандрит благословил Петра служить у другой монастырской святыни — стоять гробовым у раки с мощами св. праведного Иакова, Боровичского чудотворца. Он открывал раку для прикладывания богомольцев к святым мощам и следил за порядком и чистотой при святыне. Послушание у раки Петр выполнял с благоговением и терпением. Особенно стал известен своей благожелательностью к богомольцам, когда в дни большого стечения паломников, теснимый со всех сторон, не высказывал никакого недовольства, а сиял «как светильник благодатный».

В 1865 году Петр принял пострижение с именем Пахомия. Вся келейная жизнь его проходила в строгом воздержании: узкое ложе, покрытое тонким войлоком, умеренная пища в трапезной (если кто-то присылал ему булок или калачей, сейчас же раздавал братии); спал мало, полагая «многие поклоны в ночной тишине»; зимою в легком подряснике выстаивал в холодном соборе у мощей. Деньги, которые полагались ему из сборной кружки, крестьянин-монах по большей части раздавал братии, родственникам (следовательно, связь с деревней сохранялась) и нищим. Отец Пахомий по-прежнему строго соблюдал обет молчания, многие считали его немым. Но духовник его, иеромонах Дионисий, свидетельствовал, что на исповеди он всегда говорил. Внутренняя духовная жизнь его была глубоко скрыта, но некоторые из братии были ему ближе, и перед ними Пахомий «иногда проявлял высокие благодатные состояния своей души». Это были образованные люди — иеромонахи Феодосий, Лаврентий, Серафим, иеродиакон Варсонофий. Особенно близок он был со слепым монахом Филофеем, с которым они и постриг приняли вместе, и строгий пост соблюдали вместе, и до самой смерти о. Пахомия (дожил до 77 лет) состояли «в самой тесной о Господе дружбе». Филофей первым и обнаружил, что стоящий на коленях перед иконами у себя в келье на молитве старец уже мертв.

Крепостным крестьянином, как и Пахомий, был известный миссионер о. Димитрий (Коновалов) — 1821–1887 гг. Он родился и жил до 26 лет в селе Юрьевском Карачевского уезда Орловской губернии, где отец его был бедным крестьянином помещиков Цуриковых. В благочестивой семье Димитрия с детства обучили чтению и письму, в школе он не учился. В 1847 году помещики отпустили его на волю, и молодой крестьянин стал послушником Болховского Троицкого монастыря (Орловской епархии). Настоятелем обители в это время был знаменитый миссионер архимандрит Макарий (Глухарев) — основатель и первый начальник Алтайской духовной миссии, просветитель алтайцев. Он-то и подготовил духовно Димитрия Коновалова к миссионерскому служению. Уже в Болхове послушник обучал мирских людей, приходивших в монастырь учиться. В 1849 году указом Томской духовной консистории Димитрия определили на службу в Алтайскую Духовную Миссию, начальником которой был ученик о. Макария — протоиерей Стефан (Ландышев)¹.

В Миссии Д. Ф. Коновалова назначили церковнослужителем в Урскульский стан, где он помогал священнику в миссионерских делах: в обучении и крещении, в уходе за больными алтайцами и пр. В 1854 году Димитрий был пострижен в рясофор, а в 1858 году в Крестовой Церкви Томского архиерейского дома — в мантию, с именем Дометияна, оставаясь в течение двенадцати лет причетником при церкви в Урскульском стане. Обязанности его далеко выходили за пределы церковной службы, т. к. он был катехизатором готовящихся к крещению. «Добрый по духу монах — отец Дометиян, с помощью благодати Божией, достигает этих целей в полной степени», — писал о нем современник. Его милосердие особенно проявлялось в уходе за больными, когда он просиживал иногда ночи в юртах или избушках. С 1861 года его миссионерская деятельность становится самостоятельной (в Кебезенском стане миссии), т. к. Дометиян был рукоположен в сан иеромонаха. Теперь круг его дел стал еще более широким. Помимо служб и выполнения всех треб приходилось заниматься разбирательством семейных и общинных конфликтов (алтайцы предпочитали обращаться к нему, а не к мирским властям); учить грамоте и закону Божию; передавать русский опыт для перехода алтайцев к оседлому образу жизни. Новокрещенные обычно при помощи миссии заводили хозяйство по типу русских крестьян, здесь-то особенно сказалась прежняя крестьянская жизнь иеромонаха. Нередко сам орудовал топором, срубая избу для новокрещенных, помогал сложить печь в доме, учил пчеловодству (у него была своя небольшая пасека, хорошо поставленная), земледелию, уходу за скотом в условиях оседлости. Но более трудным делом были разъезды по Алтаю с проповедью Евангелия, сопровождавшиеся переправами через

¹ Записка о церковной Алтайской миссии // Государственный Архив Тюменской области в Тобольске, ф. 144, д. 44 а. Записка об Алтайском миссионере покойном отце Архимандрите Макарии // Там же, л. 130–147; Некоторые сведения о церковной Алтайской миссии. М., 1856.

бурные реки, горные болота, крутые перевалы. При всем этом Димитрий-Дометиан соблюдал иноческие правила и устав¹.

Сохранение тесной связи с простонародной средой на почве дел духовных — характерная черта и домонашеского, и иноческого периодов в жизни крестьян-подвижников благочестия. Благочестивый помещицкий крестьянин села Колычева Коломенского уезда Московской губернии Ипатий Васильев (1784–1851) до общежительного монастыря вел сначала семейную жизнь, но после смерти жены захотел в большей степени обратиться свою жизнь к Богу и, уйдя на богомолье, остался жить в Харькове. Здесь он нанялся дворником на поставленных им условиях, которые давали возможность вести благочестивый образ жизни: в церковь ходить «невозбранно, когда бы ни пожелал»; в питейный дом его никогда не должны посылать; плату положить «по его трудам», но деньги на руки не давать без особой нужды. Усердно занялся обучением грамоте по Часослову и Псалтири. Не имея опытного духовного руководителя, Ипатий поддавался соблазну: стал думать о своем духовном преуспеянии и додумался до того, что ему следует умереть теперь, пока при нем остается его праведность. «Простец, зараженный самомнением и тщеславием», едва не наложил на себя руки, но избавился от искушения при изучении стиха из 50 псалма: «Сердце чисто созижди, во мне, Боже, и дух прав обнови во утробе моей». Для усиления ревности к благочестию совсем отказался от скоромной пищи, и мясо, которое мог бы использовать для себя, отправлял в острог; туда же отдавал и рубашки.

Но теперь опасность подстерегала его с другой стороны. В Харькове жило немало приезжих старообрядцев, сектантов (молокан, хлыстов), а также мусульман. Все они активно хвалили свою веру и часто вступали в спор с православными. Ипатий, совершавший свое подвижничество в одиночку и без духовного образования, не был готов к тому, чтобы противостоять им, и стал сомневаться в истинности своей веры. Он решил просить подтверждения свыше таким способом: в Великую Субботу с вечера стать в церкви на одном месте неподвижно на всю Пасхальную ночь и до конца обедни; если выстоит, это будет подтверждением истинности «церковной веры». И выстоял.

Далее последовало паломничество в Киев с товарищем Ермилом. Странники посетили многие святые места, пещеры угодников, приобшились Святых Тайн. Спустившись вниз по Днепру, выбрали пустынное место и поселились там в выкопанной своими руками пещере. Через два года, после смерти Ермила, Ипатий вернулся домой. Помещик, знавший его благочестие, простил долгую самовольную отлучку и посоветовал пожить в ближнем Старо-Голутвинском монастыре, обещая дать вольную. Потрудившись в монастыре, Ипатий решил остаться в нем навсегда и в 1829 году был пострижен. Ипатий-Иона «со смирением и добросовестностью» исполнял послушания (работал на огороде, ухаживал за садом, шил одежду) и

¹ Душеполезное чтение, 1890, т. II, с. 23–30; 149–156; 260–267.

во время работы постоянно творил Иисусову молитву. Он не пропускал служб в храме и читал Псалтирь с поклонами в келье. Усилил свой пост: от рыбы совсем отказался; во время постов по два дня ничего не ел, на третий день — один раз. Сон его был кратким.

Через десять лет монастырской жизни Иона попросил благословение настоятеля на отшельничество и поселился в отдаленной башне монастыря. После трех лет отшельничества был пострижен в 1836 году в схиму с именем Иоанникия. Во время отшельничества занимался молитвами, чтением Священного Писания и святоотеческих трудов. В храм выходил и причащался. Он вел переписку о духовных делах со своим учеником монахом Нилом, жившим рядом. А с 1837 года он не запрещал уже желающим приходить к нему. Теперь возобновилось, как это нередко бывало с подвижниками, общение с мирянами, но уже на новом духовном уровне. Иоанникий давал советы мирянам и руководил монашествующими, многие получали просимое по его молитвам и исцелялись через принятое от него помазание благословенным елеем. Теперь Иоанникий сам был опытным наставником в духовной жизни, в строгом подвижничестве. Так, одному монаху он советовал обратить внимание на 36 псалом («Не ревнуй лукавнующим...»), особенно важный для этого человека, и руководствоваться в жизни изложенным в псалме учением.

В 1848 году, во время эпидемии холеры, затронувшей и Коломну, старец предложил горожанам установить крестный ход из Голутвина монастыря в город и назначил его на последний четверг перед Пятидесятницей, т. е. на так называемый «семики» (седьмой четверг от Пасхи), отмечавшийся по старинному обычаю игрищами и пирами. Начиная с этого года, питейные дома и трактиры в Коломне на этот день закрывались, торг прекращался, шумные гульбища не устраивались. Крестный ход стали проводить в этот день ежегодно по правилам, «начертанным для сего хода самим митрополитом Филаретом»¹.

Взращенные с детства на почве общего уровня сельского православного благочестия, получившие соответствующие знания и воззрения в отрочестве — через посещение церкви, причащение, чтение или слушание духовной литературы, участие в паломничествах — подвижники благочестия впоследствии, достигнув уже вне своей среды новых ступеней духовности, служили источником духовного окормления многих верующих, в том числе и крестьян. Схимонах Пантелеймон, в крещении Петр, основатель Костычевской Смоленской общины, родился в 1811 году в семье крестьянина села Старые Костычи, Сызранского уезда Симбирской губернии Савелия Антоновича Прохорова. Петр уже в раннем детстве проявлял любовь к посещению храма, к заучиванию молитв со слов матери и других лиц. Позднее слушал с интересом чтение духовных книг, в особенности жития святых, а в их числе — больше всего любил жизнеописание Иоан-

¹ Жизнеописания отечественных подвижников... Август, с. 373–380. Душеполезное чтение, 1870, кн. II.

на Лествичника, а также самую «Лествицу» его. (До самой глубокой старости он сохранил особый интерес к житию этого святого и его сочинению.) Примечательно, что, хотя Петра не учили грамоте, он имел возможность в своей среде постоянно слушать чтение духовной литературы¹.

Отец Петра Прохорова не склонен был поощрять особое духовное призвание сына и в семнадцать с половиной лет женил его, не спрашивая согласия и даже вопреки его желанию. Юноша не посмел противоречить воле отца. С этого времени (1829 год) «как при жизни отца, так и по смерти его, он был хорошим семьянином, примерным работником и пахарем. Дом его считался одним из исправнейших и состоятельных». При этом Петр Савельич, несмотря на заботы о семье и большом хозяйстве, уже и в это время вел необычную духовную жизнь — «был настоящим подвижником».

Так продолжалось десять лет, а в 1840 году он резко переменял свой образ жизни. Сначала ушел ненадолго в паломничество по святым местам, но, вернувшись, стал готовиться к уходу на Афонскую гору. Деревенский кузнец выковал ему вериги грубой работы и железный посох. Жена Анна отчаянно воспротивилась его уходу от мира, но Прохоров остался непреклонным и, простившись со всеми родственниками, отправился сначала до Сызрани, где был первый ночлег паломника. В Сызрани он посетил купчиху Соплякову, от которой получил образ Богородицы на дорогу. Сам Петр Савельич позднее рассказывал об этом так (рассказ записан со слов старца дворянкой Марией Троицкой): «Соплякова была раскольница, и я часто ездил к ней, когда еще мужиком был. Стал собираться на Афон и пошел к ней проститься; у нее была моленная. Я и говорю ей: «дай мне икону на дорогу!» Она повела меня в моленную, я и выбрал эту икону (Смоленской Божией Матери). А она и говорит: «ни за что не отдам эту икону, она у меня старинная, чудотворная». «Ну, говорю, а другой-то мне и не надо!» И пошел из моленной. Там позади послышался стук. Оглянулись, а это икона упала на пол. Она ее подняла и поставила на прежнее место. Тогда, прощаясь с ней, сказал: «ну, завтра я найду, завтра Сам Господь укажет, что делать». Ночью эта икона опять упала, а на утро упала в третий раз. Купчиха заплакала и отдала мне икону. Я с ней никогда не расставался и везде носил ее с собою. Во имя этой иконы и церковь построил»². В пути Петр Савельич носил образ в ранце на спине. Придя на новое место и отправляясь в путь, он ставил икону пред собою и молился. Молитвою перед Смоленским образом Божией Матери начинал и оканчивал всякое дело. В начале XX века эта икона древнего письма находилась в иконостасе Смоленского храма, построенного в Костычах, и была богато украшена бисером, жемчугом и тремя алмазными звездами на челе и оплечьях (по-видимому, от благодарных Богородице прихожан, ибо образ всегда почитался как чудотворный).

Прощаясь с купчихой-старообрядкой, Прохоров просил позаботиться о его жене, если она заболает. И действительно, не успел паломник отойти

¹ Жизнеописания отечественных подвижников... Июль, 1910, с. 481–482.

² Там же, с. 483–484

от Сызрани, как его догнал гонец из родного села с тяжким известием: в Костычах случился пожар, дом Прохоровых сгорел; детей спасли, но жена сильно обгорела. Петр сказал только: «Да будет во всем воля Господня». И продолжил свой путь. Соплякова, узнав, что Анна Прохорова привезена в городскую больницу, сама за ней ухаживала, а после выздоровления выдала ей денежное пособие. В Костычах общественное мнение осудило Петра Савельевича за его непреклонность: «Да умолит ли там (на Афоне) Господа?! — Пожалуй что нагрешит только больше: ведь оставил жену-то и детей без всякого призора».

Путь на Афон был труден не только по дальности и сложности маршрута, духовных искушений, претерпеваемых паломниками, но и из-за осложнений во взаимоотношениях государств. Когда Прохоров прибыл в Одессу, выезд в Турцию был запрещен, и Петр Савельевич около трех лет прожил в этом городе, на Афонском подворье. Его исключительная энергия в сборе подаваний на афонский монастырь св. мученика Пантелеймона, его усердие в молитвах и посте, его нестяжательность были замечены и Петра благословили здесь в рясофор с именем Пахомия. Прибыв, наконец, на Афон, рясофорный Пахомий начал вести самую строгую иноческую жизнь. Вскоре он просил у настоятеля благословения на отшельническую жизнь, но получил его только через восемь лет. Во время скитской своей жизни Петр-Пахомий был пострижен в мантию с именем Пантелеймона, а затем старцы указали, что местом подвигов его должна быть Родина: «Гряди, чадо Божие, в Россию, и обращай там раскольников. Здесь таких, как ты, много, а там — нет! Место, где ты оснуешься, будет тебе и многим во спасение. Там ты построишь новую иноческую обитель и в ней окончишь дни свои»¹.

Дома монах отдал свой душевой надел на несколько лет в аренду за долги, накопившиеся в семье, а сам построил вблизи сельского кладбища, на своем наследственном наделе (от отца), келейку с намерением затвориться и возобновить афонские подвиги. Жена опять отчаянно протестовала, ежедневно шумела у кельи, пока Пантелеймону не удалось убедить ее искать утешения и помощи в паломничестве по святым местам. К Анне присоединились Сокольские — жена священника с дочерью, — и подвижник, проводив их до Киево-Печерской Лавры и уговорив провести там не менее шести недель, отправился сам в Иерусалим, ко гробу Господню. Из Назарета крестьянин, ставший монахом, отправился в Сирию, где внимательно и молитвенно осмотрел места, связанные с великими пророками Ильей и Елисеем, затем возвратился в Иерусалим. Узнав, что можно на всю ночь оставаться в храме Воскресения над пещерою гроба Господня, он провел там сто двадцать ночей, стоя босыми ногами на плитах. О подвигах русского монаха, который считал, что его никто не замечает, стало известно патриарху Петру. Однажды патриарх перед праздничной литургией провел Пантелеймона в алтарь, велел ему вынуть икону Смоленской Бо-

¹ Жизнеописания отечественных подвижников... Июль, с. 486.

жийей Матери и поставить ее близ горнего места, а когда окончилась служба, сказал: «Эта икона прославится и воссияет на твоей родине, и труды твои приняты пред престолом Господним»¹.

Далее в паломничестве Прохорова последовали Иерихон, Иордан, Синай, Александрия и, наконец, Афон, где он получил подтверждение о своем предназначении подвизаться на родине и обращать там раскольников. В России его длительное паломничество завершилось посещением Киево-Печерских, Московских и Соловецких святынь. На Соловецких островах Пантелеймон пропустил последний пароход, ушедший к устью Двины, и остался зимовать в Анзерском скиту.

Вернувшись домой, крестьянин-монах продолжил свои аскетические подвиги «под покровом глубокого смирения». В своей крошечной келье у кладбища он принимает новый подвиг, подобный подвигу прп. Серафима Саровского, — стояние на гранитном камне. С 1 октября до 25 марта Пантелеймон находился в затворе: не принимал никого, кроме своего духовника, который приходил исповедовать его и причастить Святых Таин. Односельчане приносили ему пресный хлеб и кувшин воды и тайно ставили через маленькое оконце на полку в сенях. Никто не видел, чтобы он когда-нибудь ложился спать, замечали лишь, что около полуночи «он дремал, стоя, прислонившись спиной к печке и опершись о костыль».

После двадцати лет уединенных трудов подвижник открыл дверь своей кельи для посетителей. «С удивительным детским незлобием, простотою и кротостью он принимал к себе всех и каждого». Далеко распространившаяся слава о затворнике и подвигах Пантелеймона привлекла к нему множество богомольцев, а следовавшие после выхода из затвора исцеления увеличили этот поток. Шел простой народ, бывали и образованные люди, посещали и священники. Беседовавшие с ним говорили: «в нем воистину обитает благодать Божия». «Болящих различными недугами он помазывал маслом из лампы от Смоленской иконы Божией Матери или давал пить святой воды, и они получали исцеление. Бесноватым, прикованным иногда на цепи или связанным, после молебного пения Божией Матери с водоосвящением, старец давал пить святой воды и ложку деревянного масла из лампы, и бесноватые переставали биться и кричать и возвращались в дом здоровыми»². Такова была теперь сила его молитв перед Господом и Пресвятой Богородицей.

Пришло время осуществиться благословиению афонских старцев об обращении раскольников. В Сызранском уезде, как и во всем Среднем Поволжье, влияние старообрядцев было значительным. Непосредственно после реформы 1861 года оно даже усилилось на общем фоне колебания привычных устоев жизни. С конца 60-х — начала 70-х годов активную проповедь против раскола повел здесь архимандрит Павел (Прусский), бывший ранее сызранским купцом и видным деятелем старообрядчества. В 1868 году

¹ Там же, с. 488–489.

² Там же, с. 493.

он примкнул к православной церкви на началах единоверия; после своего обращения он горячо желал вывести из заблуждения бывших своих товарищей по вере и написал серию работ по истории раскола и, главное, обличению его¹. Хорошо зная заблуждения старообрядцев по собственному опыту, о. Павел преуспел в своих устных и печатных увещаниях. В некоторых селениях (Шереметево, Канадеи) раскольники обращались целыми группами. Но не все доверяли о. Павлу; многих смущала его измена прежним убеждениям. Сомневающиеся отправлялись к широко известному костычевскому затворнику, чтобы посмотреть, каковы же православные светочи, и обсудить с ним свои сомнения.

Первыми из раскольников приехали к старцу Пантелеймону крестьяне села Канадей; привезенные ими больные все получили исцеление. Возвратившись к себе, говорили, что «в православной Церкви благодать Божия еще никогда не оскудевала и не оскудеет», чему, мол, были сами свидетелями. С их слов приезжали другие. Видя «его добрую жизнь и чудесные исцеления страждущих», они обращались. В результате деятельности архимандрита Павла и старца Пантелеймона, как бы дополнявших друг друга (где не действовали богословские доводы — вступала благодатная практика подвижника), «все сколько-нибудь искренно верующие и ищущие душевного спасения» старообрядцы этого района обратились. По записям Марии Троицкой, сделанным со слов самого старца, он обратил более 2000 раскольников².

Многие богомольцы, «движимые чувством благоговения и душевной благодарности к старцу», жертвовали ему не только свечи, масло, иконы, но также драгоценности и деньги. Несмотря на щедрые пожертвования с его стороны и посылки на Афон, в Иерусалим и др. места, в келье подвижника накопилось немало ценностей, и тогда он понял, что надо создавать в Костычах монастырь, согласно давнему предсказанию афонских старцев. За благословением на устройство обители поехал на Афон — в третий и последний раз. Там старцы воодушевили крестьянина-монаха на новый подвиг и постригли его в схиму. Отец Пантелеймон был укреплен в своем намерении благодатным сновидением.

На родине начались энергичные хлопоты, и ничто уже не могло его остановить (а были и препятствия, и обиды, и обманы). «Многие удивлялись, как это неграмотный крестьянин без всяких средств мог задумать такое трудное дело и успел окончить». М. Троицкая, к свидетельствам которой мы уже дважды обращались, пишет, что «он семь раз ездил в Петербург и один раз был представлен Государю Императору обер-церемониймейстером двора Его Величества Н. Ф. Дурасовым». Сначала было

¹ «Воззвание к старообрядцам беспоповского согласия», «Краткие известия о существующих в расколе сектах», большое исследование о «Поморских ответах» и др. См., например, публикацию Н. Н. Оглоблина «Письма Павла Прусского» // Чтения Общества истории и древностей русских, 1904, кн. I, Смесь, с. 37–48.

² Жизнеописания отечественных подвижников... Июль, с. 495.

получено разрешение на строительство кладбищенской церкви на его наследственном наделе, находившемся, как мы уже отмечали, рядом с кладбищем. Церковь была освящена во имя Смоленской иконы Божией Матери, и в ней начались службы.

Старец имел намерение основать женскую обитель. Как только разошелся слух об этом, многие благочестивые девицы и вдовы стали съезжаться в Костычи и поселяться около нового храма в специально построенных помещениях. Способных к пению и грамотных подвижник приучал к церковному пению и чтению, другие занимались садом, пчельником, огородом. Еще не утвержденная религиозная община (власти давали обычно сначала разрешение на общину — без права пострига, и только позднее, по специальному ходатайству, права монастыря) имела свой устав и жила по строгому монастырскому порядку. Порядок же был установлен старцем по образу Дивеевской женской обители, где Пантелеймон бывал. Со временем родная сельская община вынесла приговор о выделении земли под духовную общину подвижника (у кладбища и за селом); сам о. Пантелеймон (Прохоров) купил 200 дес. земли в Николаевском уезде, и там же помещица Агеева пожертвовала 50 десятин. Так будущая обитель была вполне обеспечена материально, но, главное, у истоков своих окормлялась духовно великим подвижником. Однако разрешение на нее (даже в виде лишь общины) все еще не было получено, хотя фактически в Костычевском монастыре давно шла полноценная религиозная жизнь, к которой общались и миряне — окрестные и приезжие.

Препятствием к получению разрешения служили то ложные доносы светским и церковным властям (якобы здесь действует секта и собираются люди, не имеющие видов на жительство, и т. п.); то отдаленность приобретенных земель от самой обители. Доносы опровергались: от станового пристава до уездного исправника все убеждались лично в духовной силе старца и в православном характере жизни обители. А второй набор возражений снялся с постройкой моста через Волгу. Известие об открытии общины (давно существовавшей) старцу прочитали из газет (15 декабря 1883 года) за несколько дней до его блаженной кончины¹. Схимник никогда никого не винил в своих трудностях и неудачах и принимал их все с тем же своим удивительным детским незлобием.

За несколько минут до смерти подвижник открыл глаза и сказал окружающим ясно и громко: «Отгребите снег-то от святых ворот: Новотульские едут, четыре воза пшеницы везут, нужно их встретить». Две сестры общины пошли отгрести снег; новотульские крестьяне (Самарская губерния), действительно, привезли четыре воза пшеницы, пожертвованные ими в Костычевскую общину, и не застали уже старца в живых...

Мы попытались с Вами, читатель, представить себе довольно подробно жизнь подвижника благочестия из крестьян, прошедшую в пределах XIX века. Достигнув своей горячей верой и великими подвигами высокой духовности,

¹ Там же, с. 499.

через всю свою жизнь пронес он тесную связь — внешнюю и внутреннюю — со своим народом, на молитвенное служение которому обратил свои благодатные дары. Далеко не всегда встречал он понимание непосредственно в своей семье и общине, но в целом простой верующий народ всегда безошибочно определял угодника Божия и тянулся к нему.

Подвижницы

Определенными особенностями обладал женский вариант ухода из деревни в монастырь, хотя и здесь мы увидим многие черты, которые отметили выше.

Среди наиболее известных, прославленных своим благочестием и отмеченных в духовной литературе русских монахинь XIX века немало крестьянок. Так, крестьянкой была игуменья Крестовоздвиженского Белевского монастыря мать Павлина (1813–1877), в судьбе которой воочию прослеживается связь народного благочестия и монастырской духовной традиции в ее самых высоких проявлениях. Ее родители — крестьяне Ефим Иванович и Мария Петровна Овсянниковы — жили в пригородной слободе города Мценска Орловской губернии и занимались крестьянским трудом. Многодетная семья их пользовалась уважением за благочестие и трудолюбие. С особенным благоговением стояла в церкви дочь Пелагея, усердие которой заметил священник. Девочка стала посещать ближайший монастырь и выучилась у монахинь грамоте и рукоделию. В шестнадцать лет она пошла с матерью на богомолье в Белевский монастырь и осталась там. Образ жизни Пелагеи в детстве и отрочестве, когда крестьянские работы чередовались с посещением храма, помог ей освоить монашеское правило отсечения воли и беспрекословного послушания. Особенную роль в духовном развитии Пелагеи сыграла встреча с послушницей Анастасией, пришедшей из Севского монастыря, духовником которого был тогда о. Макарий, будущий прославленный старец Оптиной пустыни¹.

Вспомним, читатель, основные ступени оптинской традиции старчества и место в ней о. Макария. Когда Афонский подвижник (родом из Полтавы) старец Паисий (Величковский), переведший на церковно-славянский язык святоотеческие аскетические книги, обосновался в Молдавии, в Нямецком монастыре, среди его многочисленных русских учеников были отцы Феодор и Афанасий, ставшие по возвращению в Россию учителями оптинских старцев Льва и Макария, учеником которых был, в свою очередь, знаменитый Амвросий Оптинский².

¹ Русское православное женское монашество XVIII–XX вв. Сост. монахиня Таисия. Джорданвилль. Репринтное издание Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1992, с. 57–58; Жизнеописание отечественных подвижников... Июнь, М., 1908, с. 238–266.

² О. Леонид (Кавелин). Указ. соч.; *его же*. Сказание о жизни и подвигах старца Оптиной пустыни иеросхимонаха Макария. М., 1881.

До перехода в Оптину пустынь о. Макарий подвизался в Площанском монастыре Орловской епархии, где им руководил старец Афанасий — непосредственный ученик Паисия Величковского. Именно в это время о. Макарий был духовником Севского женского монастыря, сестры которого, в том числе Анастасия, восприняли от него учение о подвижничестве, о внутренней духовной жизни, непрестанной Иисусовой молитве, откровении помыслов. Когда о. Макарий перешел в Оптину, Анастасия (после пострига — Амфия) перебралась поближе — в Белевский монастырь, чтобы не потерять духовного руководителя. В постоянной связи ее с Оптинской обителью вскоре приняла участие и Пелагея Овсянникова, ставшая матушкой Глафирой. Старцы Лев и Макарий поручали Глафире и Амфии опеку над другими своими духовными дочерьми из Белевского монастыря. Расстояние от своего монастыря до Оптиной (свыше 70 верст в оба конца) монахини преодолевали в один день и передавали другим все, что услышали от о. Макария. В 35 лет Пелагея Овсянникова (к этому времени она уже пострижена в мантию с именем Павлины) стала игуменьей и успешно управляла Крестовоздвиженским монастырем в течение 28 лет.

Монахиня не порывала связи со своей крестьянской средой. Пришла в Белев родная сестра ее Мария, ставшая монахиней Меланией, а потом и племянница Пелагея. Приезжала мать, Мария Петровна, поздравить дочь с возведением в сан игуменьи (перед смертью М. П. Овсянникова тоже приняла постриг в миру у себя в слободе). Игуменья Павлина ничего не предпринимала без совета оптинского старца Макария, который говорил о ней: «Это ангел Божий, я мало знаю людей, которым не вредит честь, а ее она еще больше смиряет, и через это ставит выше земного». После смерти о. Макария в 1860 году она сохранила связь с Оптиной и в 1877 году, предчувствуя свою смерть, простилась с о. Амвросием. При игуменье Павлине число сестер утроилось. Воздвигли новый собор на месте обветшавшего, построили новые келии и трапезную, в лесу возникла пустынька с храмом. Мать Павлина, по наблюдениям современников, никогда не была праздною. Отдых этой крестьянки составляло чтение отцов церкви и житийной литературы либо прядение.

Иные из благочестивых крестьянок становились основательницами новых общин и монастырей. Такова, например, игуменья Евгения, в миру Евфимия, основавшая Тихвинский монастырь в городе Бузулуке Оренбургской губернии (1800—1885). Она была дочерью тамбовского крестьянина Герасима. Двенадцатилетнюю девочку родственники взяли на богомолье в Саровскую пустынь. Здесь, как и в судьбе игуменьи Павлины, мы видим те же исходные моменты духовного становления крестьянки — благочестие семьи и, как одно из проявлений его, — паломничество, которое и приводит нередко наиболее боголюбивых к постоянной жизни в монастыре.

В Сарове прп. Серафим благословил девочку и выделил ее, назвав «сосудом избранным». Евфимия в юности вошла в Кирсановскую духовную общину Тамбовской губернии и пробыла там в течение двадцати лет. При этом сохранялась настолько тесная связь с семьей, что, когда родители

переселились в деревню Михайловку под Бузулуком, Евфимия вышла из общины и поселилась в этом городе в отдельной келии. Здесь она стала обучать детей грамоте, читала Псалтирь по усопшим и занималась рукоделием, неуклонно выполняя монашеское правило¹. Образ жизни ее в это время соответствует распространенному в XIX веке в России типу крестьянских келейниц².

Дальнейшие события также представляют собою характерное явление: возникновение монастыря из пустыньки или келии одного человека, ставшего в общественном мнении окрестного населения образцом духовного подвижничества. Промежуточным звеном в этом случае обычно была община, т. к. права монастыря, как выше уже говорилось, не могли быть получены сразу. К Евфимии присоединились десять девиц, выразивших желание вести монашескую жизнь. Город отвел общине в 1835 году четыре десятины земли. Евфимия имела достаточный опыт трудностей жизни подобной общины по Кирсановскому своему периоду, но она была воодушевлена сном: Ангел, указывая на благоустроенную обитель, сказал ей: «Это твой монастырь». И возложил ей на плечи тяжелый крест со словами: «неси его!»

Нередко общины укреплялись за счет объединения двух или более келейниц вместе со своими группами. Произошло это и в Бузулуке — к Евфимии и ее девицам присоединилась келейница Мария Лаврентьевна Аллеманова со своими пятью сестрами. Все вместе они смогли поставить деревянным дом с келиями и хозяйственными дворовыми постройками. Но община еще не имела официального разрешения на свое существование. Крестьянка отправилась в Петербург, где получила документ об открытии общины и значительные пожертвования. Разрешение было получено 2 августа — в день памяти св. архидиакона Стефана, первомученика, благословения которого Евфимия перед этим сподобилась во сне. Будущая игуменья дала обет посвятить ему придел в будущем монастырском храме. Среди пожертвований было немало святынь: икона Божией Матери Тихвинская; копия афонской иконы Божией Матери «Млекопитательница», ковчеги с частицами св. Животворящего Древа; ковчеги с частицами мощей святых³.

Тем временем в общине стало сто насельниц. Это были преимущественно девушки из простонародья, их не пугал тяжелый труд: возили на себе кирпич, известку, воду, подымали вручную кирпичи наверх. Так возвели три храма. Сначала — небольшой (по-видимому, летний), во имя свт. Николая Чудотворца. Потом — главный Тихвинский, большой, с двумя приделами — св. Архистратига Михаила и св. первомученика Стефана. Вот

¹ Русское православное женское монашество, с. 79; Жизнеописания отечественных подвижников... Март, 1907, с. 272–287.

² Тульцева Л. А. Чернички // Наука и религия, 1970, № 11; Громыко М. М. Мир русской деревни..., с. 120–121.

³ Русское православное женское монашество..., с. 79–80.

во что вылилось появление скромного домика-келии на окраине тихого провинциального города Бузулука.

В общинах, в отличие от монастырей, не могло быть пострига. В них если и бывали монахи или монахини, то в результате пострижения в миру, т. е. принятия такой формы монашества, которая допускала жизнь в миру и применялась лишь в силу исключительных обстоятельств. Чаще всего это были тайно постриженные. Мы не знаем, были ли таковые в Бузулукской Тихвинской общине, но вот что известно: в 1860 году община получила права монастыря, и двенадцать сестер были пострижены в рясофор и затем в мантию. Евфимия была возведена в сан игуменьи с именем Евгении. Крестьянка достойно возглавила духовную жизнь монастыря. Она была строгой постницей и подвижницей; по несколько дней совсем не принимала пищи, один раз даже в течение сорока дней — все это по благословию духовника. Кроткая и смиренная, матушка Евгения в глазах иных наблюдателей мало походила на игуменью, т. к. «более возлагала упования на помощь Божию, чем на свою предприимчивость, и была очень снисходительна к слабостям других. За это ее обвиняли в бездеятельности, нерешительности и слабом управлении обителью, но правда всегда оказывалась на ее стороне»¹. Умерла она 85 лет в своем монастыре.

Младшая современница Евгении, крестьянка Сазонова из Вятской губернии также стала игуменьей монастыря. И здесь снова в начале пути, приведшего к высокому подвижничеству, — паломничество в монастырь. С двумя другими женщинами она в 1830 году пришла к уже широко известному тогда в народе преподобному Серафиму в Саровскую обитель. Девушка принесла вышитое полотенце своей работы и, спрятав свой подарок, стояла у дверей, сзади всех посетителей келии старца. Преподобный выделил ее из толпы, трижды утерся ее полотенцем, посоветовал умываться и пить воду из святого ключа, и девушка исцелилась от водянки. Сазонова обладала от природы хорошими музыкальными способностями, и поступив в 1831 году в Слободской монастырь Вятской епархии, регентовала там на клиросе. В 1840 году она была пострижена с именем Пульхерии, а еще через десять лет — возведена в сан игуменьи.

Матушка Пульхерия была известна как верная ученица Серафима Саровского. При ней монастырь окреп и внешне. В пределах ограды выстроили четыре корпуса; кроме того, купили три соседних с монастырем дома и устроили в них больницу и школу. Хозяйка одного из этих домов, предназначенного для размещения больных, Шептаева, была старообрядкой и долго не поддавалась на уговоры. «Тогда матушка Пульхерия стала просить о. Серафима помочь ей. У нея в келии был его потрет во весь рост, писанный в Дивееве, перед которым она всегда молилась, хотя он еще прославлен не был. И вот он является Шептаевой и строго приказывает пожертвовать свой дом монастырю. Шептаева была так поражена, что не

¹ Там же, с. 80; *Малиновский М.* Тихвинско-Богородицкий женский монастырь в г. Бузулуке Самарской губернии, Самара, 1897.

только исполнила это, но и сама приняла православие. После прославления прп. Серафима¹ изображение его было перенесено в церковь и не раз молившиеся перед ним получали просимое².

Как мы видим, описания современниками жизни крестьянок-монахинь содержат немало подробностей, проливающих свет на характерные черты народного благочестия. В этом отношении особенно примечательны рассказы о жизни двух крестьянок, с деятельностью которых связано возникновение и развитие Иоанна-Казанского Сезеневского монастыря Тамбовской епархии. Они были родом из соседних сел, младшая стала преемницей старшей в монастырских делах и поэтому сто лет жизни их обеих, где в событиях переплелись крестьянская вера в миру, старчество и монастырь, отражают целый этап в духовной жизни края.

До 24 лет жизнь Дарьи Дмитриевны Кутуковой (1772–1858) в селе Пиково (Раненбургский уезд Рязанской губернии) внешне мало отличалась от жизни других крестьянских девиц. Нрав у нее был живой и веселый, и Дарья не только участвовала в девичьих играх, но постоянно была устройтельницей их. Впрочем, одна черта особенностей ее духовной жизни проявилась еще до ухода из села: девушка объявила отцу, что не хочет выходить замуж (о сознательном намерении остаться в девичестве полагалось, по народному обычаю, объявлять заранее, пока еще сватались женихи. Отец сообщал об этом сходке³).

В день свадьбы своего брата Дарья веселилась вместе со всеми, но потом отправилась за реку, в село Нижне-Ломовское, и не вернулась. У переезда она отдала провожавшим ее невесткам шубу и серьги и велела просить у отца благословения для нее; лодку нашли потом привязанной у другого берега. Крестьянская девушка отправилась к старцу Илариону, подвизавшемуся в ближнем лесу и известному своей прозорливостью (о нем речь шла выше). И здесь-то мы вместе с Дарьей от шумной сельской свадьбы не просто переходим в тишину и благообразие пустыни, но соприкасаемся с сокровенными глубинами народной веры. Отец Иларион благословил Дарью Кутукову идти к старице Агафье, известной своей высокой духовной жизнью, в обитель Меловые Горы. Как стало известно потом Дарье, старица Агафья накануне появления в Меловых Горах девушки была предупреждена во сне о приходе «кроткой и незлобивой голубицы», которую велено было встретить. Матушка вышла встречать со всеми своими сестрами и приняла крестьянскую девицу с любовью. Дарья получила послушание в трапезной, и все ее дальнейшее поведение подтвердило слова сна: «служила она сестрам с великим смирением» и, словно бы дав обет молчания, произносила лишь два слова — «прости» и «благослови». Так продолжалось в течение семи лет послушничества под духовным руководством старицы Агафьи. Но, как это нередко случалось

¹ В 1903 году, т. е. уже после смерти игуменьи Пульхерии († 1890), восьмидесяти лет.

² Русское православное женское монашество..., с. 79–80.

³ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1114, л. 39–41; Громыко М. М. Традиционные нормы..., с. 103.

*Сезенёвский затворник,
блаженный Иоанн*

с крестьянами, живущими в обителях, возникла все-таки необходимость вернуться в родные места, чтобы выхлопотать документ на жительство — ведь подвижница оставила село без разрешения властей¹.

В семье Дарью встретили радостно, паспорт отец ей выхлопотал, что позволило ходить по разным святым местам. Но монастырь она себе в этих паломничествах пока еще не выбрала, и тогда отец построил для нее келию в селе Головшине, поближе к церкви, — там она стала просвирней, т. е. занялась печением просфор. Так в жизни послушницы нетронутая глушь Меловых Гор надолго (12 лет) сменилась обстановкой бойкого села, и это при том, что она не оставляла намерения уйти в монастырь и вела соответствующий образ жизни.

Духовным отцом Дарьи оставался старец Иларион, живущий теперь в селе Троекурове. Как обычно по его благословению, Дарья отправилась в очередное паломничество в Задонский монастырь, который в силу популярности святителя Тихона Задонского, его чудотворений, был в числе наиболее посещаемых крестьянами. Там она бывала у известного старца Агапита, который поручил ей проводить в Троекурово к отцу Илариону некоего богомольца Иоанна, ставшего впоследствии также известным подвижником благочестия. Отец Иларион встретил нового для него человека с большим почетом, объяснив, что Иоанн «старее» его, т. е. более высокой духовной жизни. Понятие «старцы», как уже отмечалось, имело духовные, а не возрастные основания: к ним относили людей, способных узнавать волю Божию и наставлять других. В этих событиях четко просматривается, как связаны были непосредственными контактами монастыри, сельские келейники и старцы отдельных пустыней.

В Троекурово приехал богатый помещик князь Несвицкий, рассказавший, что по откровению, бывшему ему во сне, он должен взять Иоанна в свое имение Сезенево; там князь и построил для старца келью. «Блажен-



¹ Русское православное женское монашество, с. 91–92.



*Сезенёвская первоначальница
старица Дарья (Кутукова),
1772–1858*

ный Иоанн, Сезеневский затворник, был одним из величайших сокровенных подвижников XIX века. Под видом убожества он таил в себе величайшие дары Божии — молитвы, прозорливости и чудотворения»¹. Эта характеристика дана ему монахиней Таисией, труды которой о русских подвижниках выдержали в Америке по нескольку изданий.

Дарья Дмитриевна Кутукова, к этому времени уже немолодая девица и опытная в духовной жизни старица, построила себе в Сезенове келию и «всецело отдала себя под благодатное руководство» Иоанна. Когда затворник за-

ложил (1838 год) в Сезенове семипрестольный храм в честь Казанской иконы Божией Матери, он назначил своей помощницей в этом деле Дарью. Особенно сложной оказалась ее задача после смерти Иоанна в 1839 году, но она успешно справилась с этим и, сверх того, основала здесь Иоанно-Казанский монастырь. Кутукова возглавила и строительство трехпрестольного храма Рождества Христова, а келию блаженного Иоанна преобразовала в Преображенский храм. Старица Дарья была известна прозорливостью и любовью к людям. По свидетельству современников, она внушала и особый благодатный страх. Уходя по преклонности лет на покой (она дожила до 86 лет), матушка Дарья назначила преемницей верную помощницу старца Иоанна и свою — Евфимию, ставшую игуменьей Серафимой.

Евфимия была крестьянкой из того самого села Нижнего Ломова, из которого начала свой путь к старчеству Дарья. Государственный крестьянин Ефим Семенович Моргачев был из тех состоятельных хозяев, которых общественное мнение выделяло за добрый нрав и помощь беднякам. В его доме бывал приходской священник, и когда 14 сентября 1806 года у Ефима родилась дочь (всего было пятеро детей), отец Василий предсказал ей подвижнический путь: девочка родилась на Воздвижение и, кроме того, ухватилась за крест, спустившийся с шеи повивальной бабки. С детства

¹ Русское православное женское монашество, с. 92; Сезеновский женский монастырь Лебедянского уезда, Тамбовской губернии. Ч. I, М., 1897.

отличалась Евфимия кротостью и вместо игр с ровестниками предпочитала нянчить младшего брата. Большим влиянием на нее пользовалась, по видимому, родная бабушка — старица Мария Васильевна. На восемнадцатом году, осенью за нее сватались женихи, но девушка от замужества отказалась, заявив, что хочет служить одному Богу. Во время наставшей после этого зимы стала уединяться, чтобы свободное время отдавать молитве, а весной вместе с другими односельчанами отправилась в Киев на богомолье. Благословение на дорогу получила в Сезенове у затворника Иоанна, который, предвидя, что девушке предложить остаться в Киеве, не советовал ей это делать, говоря, что скоро здесь для нее будет дело: «разведутся индейки, куры, будут цыплятки, и она с палкой должна будет их караулить, чтобы не разбежались и не разворовали их» — предсказание будущей игуменьи. В Киеве, действительно, настоятельница женского монастыря выделила Евфимию из числа богомолок и пригласила остаться у них; девушка со смирением отказалась.

По возвращению из Киева Моргачева начала учиться читать по церковно-славянски. Для этого целую зиму прожила в селе Юсов, в 8 верстах от Нижне-Ломовского, у черницы (чернички) Дарьи Харлампьевой, с которой и освоила успешно чтение духовной литературы. С тех пор она постоянно читала Священное Писание, в особенности Псалтирь. Наставлял ее также приходской священник о. Петр, приучая к терпению, смирению и послушанию, а время от времени она прибегала к советам сезеновского старца Иоанна. При этом Евфимия участвовала во всех обычных крестьянских работах своей семьи. Родители, люди сами благочестивые, чувствовали, что дочь предназначена не для мирской жизни, в этом мнении их укреплял и священник. В 1825 году Ефим Моргачев задумал переселиться вместе со многими своими родственниками и односельчанами в Самарскую губернию, на свободные земли. Дочь же решила остаться в родных местах, где имела духовных руководителей. С большим трудом, под влиянием священника родители решились дать благословение на то, чтобы двадцатилетняя девушка осталась одна. В родном селе община выделила ей лес, и односельчане срубили ей 'келейку около приходской церкви. Из нее она выходила только на службы в храм, в Сезеново к о. Иоанну и в избы для чтения Псалтири по покойнику — характерный образ жизни сельской келейницы. К себе в келию, по заперту о. Иоанна, никого не принимала. Кормилась она большей частью собственными трудами — прядла и вязала для односельчан, в плату же брала «что дадут». В очень маленькой своей келии Моргачева прожила до 1833 года, когда выстроила себе на этом же месте более обширную келию и пригласила в сотоварищество старушку.

Совершенно новый период в жизни подвижницы, резко отличающийся от затворничества в своей келье, начался в 1839 году, когда старец Иоанн, заложив в Сезенове храм, назначил Евфимию сборщицей средств на его строительство. На ее имя была исходатайствована сборная книга. В 1840 году она получила от своей сельской общины увольнение для поступления в

*Сезенёвская игуменья
Серафима (Моргачева)*

монашество и теперь могла свободно бывать во многих городах и волостях для сборов на храм. Послушание сборщика (сборщицы) — особая страница в истории народного благочестия. Деятельность их выходила за рамки приобретения пожертвований для обители или храма. Наиболее духовные из них одновременно были проповедниками, и все были рассказчиками о духовной жизни не только своих мест, но и тех, в которых они побывали: о чудотворных иконах и мощах, о подвигах затворников и постников, о чудесных явлениях, о наставлениях и провидениях старцев, о колдовстве и др.

Передвигалась Евфимия большей частью пешком. Придя в город, обращалась и в богатые особняки, и в бедные дома; была в обращении проста, ласкова и прямодушна, не обращая внимания на звание, состояние и возраст. Ее духовность привлекала людей очень разного положения, появились широкий круг знакомых. Члены некоторых знакомых семей под влиянием сезеновской сборщицы пришли к монастырской жизни. Первые четыре года она ходила со сборной книгой по разным городам. (Побывала и в Самарской губернии, где встретила в селе со своей семьей; брат Игнат, которого она нянчила в детстве, отправился после этой встречи странствовать по святым местам и в 50-х годах стал иеромонахом Дмитриевского мужского монастыря Скопинского уезда Рязанской губернии.) Потом в течение восьми лет Евфимия делала сборы в Петербурге и постепенно превратилась в столичного поверенного по делам своего будущего монастыря. Первое прошение в Синод об учреждении в Сезенове женского монастыря получило отказ, и тогда Евфимия просила в 1846 году об открытии общины. В прошении указывалось, что Дарья Кутукова — строительница приходской церкви — приобрела для будущей общины 25 десятин земли для постройки келий и других необходимых строений. Пока готовили справки для Синода, Евфимия, по указанию старицы Дарьи, занялась в Петербурге заказом больших икон для главного иконостаса. Большую часть средств на писание образов, церковную утварь, священные одежды она собрала сама, и в течение трех лет все это было отправлено из столицы в тихое Сезеново. В 1849 году община была утверждена Синодом, а в 1853 году преобразована в Иоанно-Казанский монастырь. При выборе на-



стоятельницы крестьянка-старлица Дарья от предложений сестер отказалась, выбрали крестьянку Евфимию. В 1853 году она была пострижена с именем Серафимы, а в 1855 году утверждена игуменьей¹.

В новом качестве мать Серафима сделала очень много для обители. Любвеобильная и внимательная к людям, она кротостью привела сестер к послушанию. В 60–70-х годах их было уже примерно 400 человек (монахинь и послушниц вместе). Как правило, насельницы этой обители устраивали себе келии за свой счет и на свой вкус. Если же они не имели средств, игуменья через благодетелей помогала строительными материалами и деньгами. И, наконец, часть устраивалась в монастырских зданиях. Принимали в насельницы не только взрослых, но и детей, которые жили в келиях родственников или в доме самой игуменьи. Став взрослыми, они чаще всего оставались в монастыре. Для круглых сирот был устроен приют, где дети жили и воспитывались на монастырские средства. Их обучали по программе трехклассного уездного училища при большом внимании к духовным вопросам, а также учили ремеслам. Вся эта система множеством нитей была связана с населением округи, а отчасти и более дальних мест.

Монастырь построил новый шестипрестольный храм, две двухэтажные гостиницы для богомольцев (за пределами монастырской ограды), приобрел около 700 десятин земли, на которой велось хорошо налаженное хозяйство (в частности, действовала каменная ветряная мельница «лучшей механики»). Все это требовало постоянной многотрудной работы от всех насельниц и самой игуменьи, при напряженном подвиге поста и молитвы. Мать Серафима скрывала свое постничество (капуста и неочищенный картофель), а когда доходила до изнеможения, говаривала смиренно: «со мною недуг приключился». Постоянно читала молитвы Иисусову и Пресвятой Богородице; нередко погружалась в молитву даже во время беседы с посторонними лицами. Самые близкие люди, которым она поверяла свои трудности «невидимой брани», заставляли ее обычно за чтением Псалтири. Вечером в ее доме читали вслух жития святых, а с 12 часов — правило. Оставшись одна, она нередко уходила молиться в т. н. Пещерную церковь (нижний этаж большого храма) к могилам затворника Иоанна и старицы Дарьи. Таков был повседневный быт этой крестьянки-игуменьи².



Среди крестьян, судьбы которых показаны выше на этих страницах, некоторые возглавили обители. Они не были в этом отношении исключением в монастырской жизни России. Так, известному о. Дамаскину, бывшему игуменом Валаама в течение 37 лет (а эта обитель, в сущности, представляет собой целую систему монастырей, разбросанных на островах Ладоги, т. к. каждый скит был своего рода самостоятельным монасты-

¹ Жизнеописания отечественных подвижников... Сентябрь, 1909, с. 183–186; Сезеновский женский монастырь, ч. I.

² Там же.

рем — со своим храмом, братскими корпусами и хозяйственными строениями, со своими особенностями духовной жизни), крестьянину Старицкого уезда Тверской губернии, пришлось в молодости, уже побывав во многих обителях, выбрав Валаамский монастырь и войдя в его братство, вернуться в родное село за увольнительным свидетельством. Отец Дамаскин был духовником для многих из братии¹.

При всей неповторимости духовного и жизненного пути каждого человека, многие общие черты народного благочестия, связанные с отношением мир-монастырь, проясняются из подробных жизнеописаний крестьян-подвижников, дополненных другими источниками.

Сокровенная основа этой общности — стремление всех подвижников соединиться со Христом, понимаемое ими как главная жизненная задача. Отсюда и глубокая внутренняя связь мирского и монастырского благочестия. Осуществляется она многими путями, видимыми и на поверхности социальной действительности. Среди них паломничество к святым местам — постоянное и очень широкое явление духовной жизни русских в XIX веке. Действительно, мы почти не находим таких судеб подвижников, где в начале пути не было бы хождения на богомолье к дальним или ближним святыням. Обычно не только в начале, но в течение всей жизни благочестивого человека паломничества служат благодатным источником, укрепляющим веру.

Другое явление, связанное с первым по части взаимодействия мира и монастыря, но самостоятельное по существу, — старчество. На первый взгляд оно кажется сугубо монастырским явлением, касающимся лишь духовной жизни братии. Но, присмотревшись пристальнее, обнаруживаем старцев и среди сельских келейников, и среди лесных отшельников, не принадлежащих к монастырям. Все старцы руководили в большей или меньшей степени духовной жизнью относительного широкого круга верующих мирян. Приобретению необходимых для такого учительства свойств непременно предшествовал, как мы могли убедиться, тяжкий путь духовных подвигов. Как правило, общению со многими мирянами и младшей братией предшествовало время затвора, когда общение было совсем (или почти совсем) прекращено. Безусловное подчинение указаниям старца, полный отказ от своей воли были приняты обычно у части монастырской братии. Миряне же либо обращались за советом лишь по конкретному поводу, либо приходили к старцу постоянно, т. е. избирали его своим духовным отцом; в последнем случае они могли предать себя и полностью в волю старца.

Возможность стать на путь аскетических подвигов монашеского уровня, не будучи в монастыре, давало келейничество. Келию строил или сам подвижник, или кто-то из родственников (родители для дочери или сына;

¹ Валаамский монастырь и его святыни. Л., 1990, с. 108–123. Как правило, община отпускала крестьянина в монастырь только после того, как односельчане убеждались в серьезности его намерений. Громыко М. М. Мир русской деревни..., с. 119–120.

*Блаженная Мелания,
елецкая затворница
(1759–1836)**



брат для сестры; взрослые дети для старых отца или матери и пр.). Бывало, как мы видели, что келию возводила сельская община. И, наконец, мог предложить ее подвижнику просто богатый благотворитель (помещик, купец и др.). Жители селения, как правило, хорошо отнеслись к намерению стать келейником или келейницей; духовный подвиг одного открывал дополнительные (по отношению к храму) возможности для других — обучение детей и юношества чтению церковной печати и рукописей; приобщение к церковному пению; чтение псалтири по покойнику; сведения о поездках к святым местам и многое другое.

Истинных высот достигало келейничество, если было связано со старчеством, в котором наиболее полно осуществляется задача «хранить себя неоскверненным от мира», которую указал апостол Иаков в его определении благочестия¹.

Исповедничество вплоть до смерти в XX веке

Православные традиции подвижников благочестия сохранились в России в период гонений на церковь безбожной власти. Массовое исповедничество вплоть до смерти, обогрешное кровью, породило сонм новомучеников. «В XX веке, — по словам патриарха Московского и всея Руси Алексия Второго, — одна Россия дала миру больше мучеников и исповедников, чем вся предыдущая история всей христианской церкви»². Сейчас, когда открыты архивы ЧК—ГПУ—НКВД—КГБ—ФСБ, великое множество страшных документов подтверждает и дополняет устные рассказы свидетелей, духовных чад и потомков о священниках и мирянах, погибших и пострадавших за веру. Благодаря самоотверженным усилиям иеромонаха

* См. о ней с. 19.

¹ «Чистое и непорочное благочестие пред Богом и Отцем есть то, чтобы призирать сирот и вдов в их скорбях и хранить себя неоскверненным от мира» (Иак. 1, 27).

² См. обращение «К читателю» патриарха Алексия II в кн.: *Иеромонах Дамаскин (Орловский)*. Мученики, исповедники и подвижники..., кн. 2, Тверь, 1996, с. 3.

Дамаскина (Орловского) и других собирателей этого драгоценного материала многое уже опубликовано.

Описывая в этой книге народные религиозные убеждения, мы должны, в первую очередь, отметить массовость исповедничества вплоть до смерти. Общее число мучеников за веру еще не установлено, да, скорее всего, и не может быть установлено, но один лишь муртиролог расстрелянных в Бутово говорит уже о масштабах явления¹. А сколько таких общих могил мучеников за веру по всей России!²

Обратимся к обстоятельствам жизни и смерти нескольких из них. Самой жизнью своею — и по срокам ее, и по духовной сути — они являли прямую преемственность от дореволюционных православных традиций к временам гонений и мучений за веру, и во-вторых, отличались особенностями именно простонародного подвижничества. По происхождению, образу жизни, окружению, контактам, они принадлежали к русскому крестьянству. Православная жизнь их самих и их духовных чад была пронизана теми явлениями, в которых холодный безрелигиозный наблюдатель, поверхностно осведомленный в делах религии, видит отклонения от христианства; на самом же деле мы сталкиваемся здесь с поведением людей, которым открыто многое, стоящее за пределами видимого мира.

В этой связи отсылаю Вас, читатель, к подробному жизнеописанию преподобномученицы Евдокии (Шиковой) и ее послушниц — Дарии (Тамолиной), Дарии (Слушинской) и Марии. Все четверо были расстреляны 5/18 августа 1919 года. Жизнеописание их составлено о. Дамаскином на основе ценнейшего источника — стенограммы рассказов Пелагеи — ближайшей послушницы, оставшейся в живых. Рассказы Поли были записаны Валентиной Долгановой, келейницей широко известного епископа Варнавы (Беляева), по его благословию, вскоре после смерти Дуни³. Здесь мы отметим лишь некоторые черты жизни и взглядов подвижниц народного благочестия, исповедавших православие вплоть до мученической смерти.

Родилась Евдокия (все называли ее Дуней) в середине XIX века в селе Пузо Нижегородской губернии от известных своим благочестием родителей — крестьян Александра и Александры Шиковых. Потеряв рано мать, а потом отца, она воспитывалась у дяди — церковного старосты, в доме которого постоянно звучали молитвы. Уже на девятом году Дуня пошла с подругой на богомолье в Саров и в юности посещала обители Дивеева, Сарова и Понетаевки. Когда ей было за двадцать, девушка заболела и больше не поднималась с постели. Дальнейшая жизнь ее была заполнена молитвенными и аскетическими подвигами, в которых принимали участие и *хожалки* (келейницы): сначала одна, а к концу жизни, уже в советское

¹ Бутовский муртиролог. М., 1997; За Христа пострадавшие. Биографический справочник. М., 1997.

² См., например, Вологодский муртиролог. Вологда, 1996.

³ *Иеромонах Дамаскин (Орловский)*. Указ. соч., кн. I, с. 93–122.

время, их было пять. Эта маленькая община, жившая по своему строжайшему уставу, привлекала множество посетителей.

Как строился день в доме у Дуни? «Неопустительно ежедневно пели стихиры образу Владимирской Царицы Небесной. Это было общее пение, вечером в восемь часов начинали, и продолжалась служба до двенадцати часов ночи. В это время ничего не читалось; пели, кроме стихир, тропари и кондаки святым и Царице Небесной. По вторникам справляли стихиры с акафистом Иверской Божией Матери. В этот день к Дуне приходило много народу. Утром начинали молиться с пяти часов, а иной раз по слабости — с шести утра. И молились до двенадцати часов дня. Дуня в это время молилась в тишине. Никого к ней не пускали, а хожалки про себя молились. Читали в это время Псалтирь, Евангелие, каноны, акафисты и клали поклоны»¹.

Молитвенное правило могло отчасти сочетаться с приемом страждущих. «Утреннее правило она разделяла, и было минут по двадцать отдыха; если во время отдыха приходил кто с великой скорбью, она впускала, а во время правила никого не пускала». После правила Дуню обращали лицом к иконам, зажигали все двенадцать лампад, и она «тихо молилась с полчаса». Потом пели вместе «Верую», «Достойно есть», «Отче наш», «Заступница усердная», «Яко неборимая стена», Богородице «Умиление», «Крест всей вселенной». Во время этого пения выносили из чулана просфоры (брали их в Сарове, Понетаевке, Дивеево), подавали их в руки Дуне, а в блюдечко наливали крещенской воды; старица опускала просфоры в святую воду, говоря при этом — «Христос Воскресе» — и тихо молилась. Поев просфору и запив крещенской водой, оставляла немного в блюдечке той келейнице, которая за ней ухаживала, а остальные девушки становились у порога и ели свои просфоры.

Когда Дуню поворачивали, меняя ее позицию, она все стены и углы ограждала крестным знаменем со словами: «Огради, Господи, Силою Честнаго и Животворящего Креста». Та из хожалок, которая шла по воду, должна была положить три поклона, качать воду непременно натошак, ни с кем не разговаривать и все ограждать крестным знаменем. «Тверди Богородицу и иди, ни с кем не говори», — требовала Дуня. У колодца надо было «никого не стыдиться и молча идти с водой обратно». О. Дамаскин, опубликовавший все эти существенные подробности, так комментирует последнее требование старицы: «Блаженные о Христе и юродивые как нелицеприятный эталон сразу же дают понять, каково нравственное и религиозное состояние окружающего мира. Живя вблизи двух монастырей, Саровского и Дивеевского, на земле облагодатствованной молитвами преподобного Серафима Саровского, а и там уже было за подвиг перекреститься или выказать иные знаки своего отношения к Богу, своей веры, люди начинали стыдиться, что они христиане. Расплата последовала скорая и жестокая. И заключалась она в том, что люди, отказавшись от Бога, оказались во власти торжествующего над ними зла»².

¹ Иеромонах Дамаскин (Орловский). Указ. соч., кн. I, с. 96.

² Там же, с. 97.



*Новомученица
из Нижегородской области
монахиня Вера
(Мария Петровна),
автор и исполнительница
духовных стихов
(на снимке — слева).
30-е годы XX в.*

Принеся воду, надо было положить двенадцать поклонов и взять у старицы благословение ставить самовар, который тоже ограждали крестным знамением. Зажигали самовар от свечи, в трубу добавляли ладан. Каждый кусок хлеба ограждала Дуня крестным знамением.

Ела и спала очень мало. Ночью поднимала на молитвы. Находила множество поводов, чтобы потребовать вылить принесенную воду и снова идти за ней; чтобы плохо вытопили печь; чтобы

не поправили избу; чтобы не ели принесенное угощение и т. д. Так подвижница поднимала на подвиг и своих помощниц. Образ жизни этих русских деревенских девушек, живших в обстановке предреволюционной и революционной России, можно сравнить с подвигами великих пустынников древнего христианства. Не удержусь, читатель, от удовольствия привести еще отрывок из комментария о Дамаскине об этой маленькой и великой Дуниной общине. «За многими ее (Дуни — М. Г.) требованиями предчувствуется иное ощущение и созерцание мира, видится, что она духовными глазами продирает то, что для нас невидимо и потому безразлично. Ее утонченная душа различала разлитый в мире Дух Божий, веления которого она слышала до мелочей. Кроме того, множество ограничений — это условие для подвига. В древних монастырях люди подвизались сверхъестественно для современного человека, потому что сами были проще, и спасение души для них было целью вожденной, тогда как современный человек с трудом представляет себе, что такое «спасение души», и часто и самого понятия не приемлет. И это не только рациональный современный человек, выросший в безблагодатной атмосфере безбожия, но даже выросший в простоте религиозного быта предреволюционной России <...> Можно сказать, что нашлись бы едини-

цы среди современных людей, готовых проводить жизнь, как некоторые из Дуниных послушниц, которые несли этот подвиг двадцать лет (например, Дарья)»¹.

В то же время следует отметить, что многие современники из простого народа понимали Евдокию и ее сподвижниц и высоко ценили их духовную жизнь. Об этом свидетельствует поток посетителей. Однако нет пророка в отечестве своем, и непосредственно в Дунином селе большинство жителей оказались равнодушными к трагической судьбе мучениц за веру, хотя и там нашлись люди, готовые выразить свою любовь к ним перед лицом жестокой власти. Но об этом — ниже, а сейчас еще несколько слов о взглядах Евдокии (Шиковой).

Ее учение о милостыне — условиях подачи ее и принятия ее Господом, было обращено к повседневным событиям крестьянской жизни. Строго указывала следить за собой при жатве межи: «Лучше твое пусть останется, а чужого не трогай. Тогда ты будешь целый год подавать чужую милостыню, что от других взял, а не свое». Тот же подход в указании всегда взвешивать товар «с походом»: «А если торгуешь и похода не даешь, себе вжимаешь, то твою милостыню Господь не принимает, она идет за того человека». Сама не принимала милостыню от тех, кто утаивает у себя чужое. Молоко вообще запрещала продавать, а только — подавать. За это «Господь возродит на загоне вдвое». «Хоть стакан, да подай»².

Дуня хотела, чтобы всякий труд крестьянский сопровождался молитвой. Особо выделяла жатву и тканье поясов: «Когда жнешь, *Богородицу* читай, а когда пояс ткешь, читай *Отче наш*».

Подобно тому, как подвиги Евдокии и ее учениц могут быть сопоставлены с жизнью древних пустынников, так ярость и злоба властей, обрушившиеся в 1919 году на общину, сродни беспримерным жестокостям языческих правителей, мучивших некогда христиан. Описание расправы над Дуней напомнит Вам, читатель, житие Варвары Великомученицы и других страстотерпцев древности. Когда приехал отряд, святотатство перемежалось со зверским избиением. Солдат нашел «просфоры и елей, бросил их в лицо Дуне и начал ее обзывать скверными словами <...>. Потом стал ее за волосы таскать и бить плетью <...>. Потом взял восковые свечи, скрутил их десять штук вместе, зажег и стал кидать иконы и искать деньги. Все иконы побросал, затем в чулан полез, а там его за руку крыса схватила. Он остервенился и начал бить Дуню, стащил ее с постели и здесь нашел деньги, а как деньги нашел, стал бить еще сильнее. Они пришли в шесть часов вечера и били ее в келье до десяти часов вечера».

Поля рассказала Дуне со слов своего брата, что их всех убьют, и предложила: «Давай, Дуня, я зажгу келью, а тебя и Царицу Небесную вынесем и ты будешь здрава и цела». Но Евдокия отказалась: «Эх, Поля, разве можно сжечь такую святыню, столько людей ею пользуются».

¹ *Иеромонах Дамаскин (Орловский)*. Указ. соч., кн. I, с. 98.

² Там же, с. 108.

«Ее положили опять на лавку. Били ее всю ночь попеременно, били и плетьюми, и стаскивали, и топтали ее ногами, и в воскресенье с утра били, и везде стояла кругом стража, и никого к ней не пускали. В воскресенье, после обедни, стали все выкидывать из ее кельи. Солдаты кидали иконы и топтали ногами, и крестьяне стали брать их в церковь. Когда понесли Иверскую Божию Матерь, от нее было сияние. Солдаты хорошие вещи брали себе, а похуже кидали народу, и все тут торжествовали и тащили». «Дуню, когда тащили вещи, все время били — и так до утра понедельника. В понедельник поутру через заднюю калитку проникли к ней некоторые верующие, солдат попался хороший и не бил ее в это время. Дуня попросила: “Меня надо приобщить, позовите священника”». Отец Василий Радугин добился пропуска, он исповедал и причастил Дуню и хожалок за два часа до смерти.

«Солдаты нарядили подводу, мужиков пузинских — копать могилу. Подъехал мужик на лошади, и они стали выходить. И до того у них были прекрасные лица, что невозможно было смотреть. Они вышли все с четками, церковь напротив, они на нее помолились; и стали их опять бить. Когда Дуню били, хожалки бросились защищать, кто — на ноги, кто — на тело. Затем сели на подводу, перекрестились. Дуня у Даши на коленях, сели все рядом. Как лошадь тронулась, стали креститься»¹.

И это их исповедничество до самой последней смертной минуты, породило тут же, опять-таки как в древности, обращение неверующего к вере. «А на углу дома стоял мужик неверующий, Иван Анисимов, и он увидел, что на плечах у них голубь белый, и куда ударяли, туда он садился, и били по голубю. Тут же он уверовал и говорит: “Теперь бы я последнюю корову отдал, только бы не убивали их”».

«Трое мужиков, Петр, Иван и Макар, из тех, кто постоянно ходили к Дуне, попытались за нее вступитья, но были избиты плетьюми. Дуня увидела это и говорит: “Смотри, как с них грехи сыплются. Смотри, сейчас с Макара грехи летят, как от веника листья в бане, как его за меня бьют”». Петр Карасёв впоследствии рассказывал, что никакой боли от ударов не чувствовал. «Я бы счастлив был, если бы меня еще раз избили за Дунюшку».

Когда мучениц расстреляли, то хотели бросать их в могилу, «но один мужик, Василий Седнов, прыгнул в могилу и стал их принимать. Хоронили без гробов, с хожалок и юбки-то сняли. Василий покрыл им лица платочками, и стали их заваливать, а народ к могиле не подпускали. Василий говорил, что у Дуни были вериги». Потом солдаты следили, «чтобы на могилу не пришел священник и не отпел бы их». Так каратели расписались в том, под чьим знаменем они сражаются с подвижниками благодетия.

Могила новомучениц стала местом почитания с первых же дней после их смерти².

¹ Иеромонах Дамаскин (Орловский). Указ. соч., кн. I, с. 112–114.

² Там же, с. 114–122.



Часть вторая

Русская община

10. Любовь к соборности. Что решать сообща? Сходка

При обращении к повседневной жизни большинства русских легко обнаруживается стремление многое решать сообща, соборно. Более внимательный взгляд на это стремление убеждает, что к соборности тяготеют ради справедливости, правильности решений, ради решения дела по-Божьи. И если даже не провозглашается открыто и осознанно, что решать надо по-Божьи, все равно фактически в основе соборного подхода к действительности лежат христианские религиозно-нравственные понятия.

Это утверждение можно отнести, как к прошлому, так и к современности. Особенно хорошо это чувствует тот, кто сам постоянно пребывает в каком-либо русском коллективе. Речь идет о первичных общностях — о низовых ступенях социальной структуры. Предвижу, дорогой читатель, что Вы сразу же обрушите на меня каскад вопросов и возражений, в том числе и иронических: что, мол, имеется в виду — колхозы, что ли? Но их создавали насильно — какая уж там любовь к соборности! И можно ли так говорить — вне времени! Много ли мог решать сообща крепостной крестьянин? Все решал помещик. И какая соборность у народа, которому присущи «царистские иллюзии», а если не по-марксистски выражаться, то присущи монархистские убеждения?.. и т. д., и т. п.

Поэтому постараемся сразу же стать на почву фактов. И, прежде всего, конечно, фактов, касающихся общины.

Ученые и литераторы называют объединение крестьян, живущих в одном или нескольких соседних селениях и решающих совместно многие земельные, хозяйственные, налоговые и другие вопросы, общиной. Сами крестьяне называли это «миром» или «обществом» (обществом). Официально, в бумагах властей и помещиков, тоже писали обычно «общество», а не община.

Упоминания о крестьянской общине, о традициях земледельческого (сельского) мира (реальных и мнимых) стали общим местом в современной отечественной публицистике, в суждениях о прошлом, настоящем и возможном будущем русской деревни. При этом в большинстве случаев пишущие об общине весьма приблизительно представляют себе, какова была ее хозяйственная жизнь, какие духовные и социальные связи определяли облик крестьянского мира. Иные публицисты всерьез полагают,

что община только тем и занималась, что непрерывно переделывала землю, с упорством, достойным лучшего применения. Когда читаешь подобное, остается только недоумевать, как при таких странностях поведения крестьянства удавалось кормить всю огромную страну, да еще и вывозить хлеб за рубеж.

На самом же деле социальный опыт крестьянства, проявлявшийся, прежде всего, в жизни семьи и общины, их взаимодействии, был так же богат и многообразен, как в приемах хлебопашества. И как в земледелии крестьянин эти приемы, сложившиеся в результате длительной коллективной практики, приспособлял к конкретным природным условиям, так и община изменялась, перестраивалась в зависимости от социальных обстоятельств.

В повседневных делах даже община помещичьих, т. е. крепостных, крестьян обладала значительной самостоятельностью. А о государственных крестьянах или тех же бывших помещичьих после освобождения и говорить нечего. Секрет определенной независимости общины в том, что помещик или казна были заинтересованы взять с деревни свою долю, а как именно эта доля будет обеспечена, все связанные с этим трудности, справедливо считали выгодным переложить на самих крестьян.

Правда, бывали во времена крепостного права и такие помещики, которые вдруг грубо вторгались в хозяйственные дела своей деревни, но их было немного и печальный опыт их собственного разорения — в результате разорения крестьян — служил предостережением для других.

Община решала вопросы в интересах крестьян, насколько это было возможно в конкретных социально-политических условиях. При этом ей нужно было постоянно учитывать и интересы отдельного хозяйства и всей общины в целом. Здесь важно помнить, что за ничтожным исключением каждый крестьянин — и крепостной и некрепостной — имел свое индивидуальное хозяйство. Точнее, не каждый крестьянин, а каждая крестьянская семья. Необходимость постоянно решать все сложности, связанные со взаимоотношением хозяйства отдельной семьи и жизни селения в целом, общины, и создавала основу для накопления обильного социального опыта, значительная часть которого принадлежит к непреходящим культурным ценностям человечества, т. е. представляет интерес и может быть использована и сегодня.

Дела земельные на сходах общин

Существовало три вида крестьянских сходов: 1) Селенные или деревенские (одного селения); 2) Сельские общественные — всей общины (общества), состоявшей из нескольких селений (если община была однодеревенской, то второй вид сходы отсутствовал); 3) Волостные (на них рассматривались дела всей волости, объединявшей несколько общин).

Основным документом, который исходил от самой общины, был «приговор» — решение сходы. Приговоры выносились иногда устно, но наиболее

важные записывались. Благодаря этим записям, сохранились в наших архивах мирские приговоры множества селений из разных районов страны.

В приговорах писали так: «Будучи на мирской сходке, учинили сей приговор», или «быв в собрании, крестьянское общество учинило сей приговор», или «быв в собрании на мирском сходе...» и т. п.

Заглянем, читатель, в мирские приговоры, вынесенные в первой половине XVIII века в крупной суздальской вотчине князей Долгоруких. Вотчина состояла из нескольких владений — наследственных и купленных Долгорукими. Каждое из владений называлось «дачей». В каждой «даче» была своя община, объединявшая несколько селений, иногда даже два-три десятка деревень. Но и в отдельной деревне тоже была своя община. Мирские приговоры, например, общества Одоевской дачи посвящены перераспределению земли между деревнями. Пашенную землю, имевшуюся в той или иной деревне в «лишке», передавали соседней, если в ней не хватало. «По разверстке нашей, у которой деревни полевой земли в остатке и у которой деревни та остаточная земля приложена, о том сочинена обо всем при сем приговоре ведомость и по очередной ведомости впредь из нас мирских людей прекословия никакого не будет». Нельзя прекословить решению мира.

Случалось, что надо было решить земельные дела между «дачами». Тогда собирался «валовой сход» нескольких общин. Так, из приговора валового схода 1759 года видно, что «мирские люди» (т. е. все помещичьи крестьяне — дворохозяева, полноправные члены общины) «со всего своего согласия» выбрали «разведчиков» — людей, которым доверили размежевание покосов и установление границ между «дачами».

В мирских приговорах Никольской, Сидоровской, Писцовской и других общин тех же суздальских владений князей Долгоруких XVIII — начала XIX века мы видим решение многих земельных дел. Вот община подтверждает продажу крестьянской вдовой своего надела земли соседу, но снижает при этом цену. Дело в том, что хотя собственность на землю принадлежала помещику, между крестьянами совершалось много сделок по сдаче в аренду и даже продаже своих участков. Они могли совершаться лишь с разрешения общины. Если зажиточный крестьянин покупал землю на стороне, он мог распоряжаться ею, как собственностью, и община в это не вмешивалась.

Вот мир сам отдает своим крестьянам «в кортом», т. е. в аренду, пустоши — для расчистки их и превращения в пашни. Обычно расчисти переходили потом в наследственное владение крестьянина, который первым их освоил. Такое право существовало в общинах и помещичьих, и государственных крестьян.

В другом случае «общество» решает спор, возникший из-за того, что часть крестьян решила перенести свои овины подальше от «хоромного строения», ради пожарной безопасности: ведь в овинах топились печи и раскладывался огонь в каком либо другом виде. Но тут обнаружилось, что иные соседи захватили усадебные участки «против тягол... со излише-

ством». Усадебные участки община выделяла соразмерно с тем, какие повинности в состоянии выполнять данная семья. Встречаются также специальные приговоры о выделении выборными представителями мира дворовых участков «по согласию соседей», «каждому безобидно»¹.

В крестьянских взглядах на поземельные отношения признание определенных позиций общины сочеталось со стремлением утвердить наследственность прав своей семьи на держание. Взгляд на «старинную деда и отца своего пашенную землю», или «природную родительскую и отцовскую пашенную землю», как на «природную свою землю» был одновременно обращен против посягательств и землевладельца, и чрезмерно ретивых сторонников переделов. Соотношение противоположных сил внутри общины зависело от конкретной исторической и местной ситуации. В целом, у государственных крестьян представление о том, что своим держанием можно «владеть вечно, и на сторону продать, и заложить, и во всякие крепости укрепить», было более выражено. Однако и помещичьи крестьяне значительную часть земель оценивали таким же образом. Позиция эта поддерживалась фактами покупки крестьянами земель. Несмотря на то, что приобретение купчих земель крепостными крестьянами в течение XVIII века происходило вопреки действующему гражданскому праву (только законы 1800 и 1848 годов разрешили удельным и помещичьим крестьянам приобретать земли на имя своих владельцев), их потомки ссылались на давние сделки XVIII века и соответствующие документы при разборе исков и в XIX веке.

При оформлении сделок между помещичьими крестьянами часто встречается формулировка о переходе земли «в вечное и потомственное владение». Права на купленные земли отличались от прав на тяглую землю. Тяглая земля — это тот участок, который соотносится с размером повинностей, выполняемых семьей, с числом мужских душ. Община может его увеличить или уменьшить. Купленные же земли могли находиться в личном владении женщин, даваться в приданое, они не поступали в распоряжение мира при переделах.

Нередко землю покупала община в целом. Помещики, владевшие общиной, как правило, не препятствовали этому — ведь это укрепляло хозяйство крестьян и, соответственно, гарантии дохода помещика. Иные даже давали ссуду общине для такой покупки. Мир распоряжался этой землей по своему усмотрению. Случалось, что крепостные крестьяне, купив сообщая землю в соседнем уезде, полностью туда переселялись. Но продолжали платить оброк своему помещику.

Очень интересны мирские приговоры, связанные с возвращением в родную деревню крестьян, уехавших из нее по какой-либо причине. В 1815 году сходка крепостной деревни Большая Шемнина (Владимирской губернии) решала вопрос крестьянки Василисы Николаевой. Василиса была выдана

¹ Александров В. А. Обычное право крепостной деревни России. XVIII — начало XIX в. М., 1984, с. 140–161.

замуж в чужую деревню. Оставшись вдовой, она обратилась к миру родной деревни, чтобы ей разрешили вернуться. В приговоре говорилось, что хоть Василиса и должна бы жить на новом месте, где была замужем, но поскольку она «природная нашей деревни соседка», то и вправе иметь в ней «вечное» жительство. Мир постановил даже выстроить Николаевой новую «келью», т. е. небольшой дом.

Крестьянин этих же мест Андреян Иванов ходил на промысел в Петербург и осел там. Он продал соседу дом, двор со всем хозяйством, но продолжал нести оброк с пашенной земли, которую сдал в аренду. В письменном соглашении, заключенном Андреем с крестьянином, купившим у него двор, оговаривалось, что Иванов может поселиться в келье на задах своего прежнего двора, если захочет вернуться из столицы в родную деревню¹.

Все сложные юридические вопросы, возникавшие в поземельных отношениях крестьян, община решала на основе обычного права — ведь они не были предусмотрены в государственном законодательстве. Обычаи, связанные с землепользованием, были областью постоянного правового творчества народа и школой формирования правосознания, гражданской активности.

Мы говорили пока об общине помещичьих крестьян. А как формировался социальный опыт русского крестьянства там, где помещиков не было, на государственных землях?

В Сибири крестьяне владели землею наследственно и фактически имели большие возможности распорядиться ею: заложить, сдать в аренду, продать, передать. При этом верховным собственником земли оставалось государство. Община же занимала в земельных делах как бы промежуточное положение между крестьянским хозяйством и государством. Вот как это выглядело в реальной жизни.

В ходе одного из конфликтных дел, рассматривавшихся в Первом департаменте Министерства государственных имуществ, были привлечены земельные документы за полтора века. Речь шла о спорных землях между деревнями Киселевой и Шевелевой Куларовской волости Тобольского уезда. Каждая из них выступала в тяжбе как юридическое лицо, владеющее всем комплексом земель, которым пользовались жители данной деревни. И в документах, исходящих от крестьян, и в позиции государственных учреждений непременно присутствует признание такого права за этими деревенскими общинами.

В то же время предметом распри между деревнями явились земли (343 дес.), которыми наследственно владело конкретное крестьянское се-

¹ Там же; *Дружинин Н. М.* Купчие земли крепостных крестьян (по данным Главного комитета об устройстве сельского состояния) // Вопросы социально-экономической истории и источниковедения периода феодализма в России. М., 1961; *Громыко М. М.* Западная Сибирь в XVIII в. Русское население и земледельческое освоение. Новосибирск, 1965, с. 196–197; *Власова И. В.* Традиции крестьянского землепользования в Поморье и Западной Сибири в XVII–XVIII вв. М., 1984, с. 78–128.

мейство, представившее даже письменные доказательства своих прав. Поверенный от крестьян деревни Шевелевой крестьянин Шевелев представил в доказательство такие документы: 1) выпись 20 ноября 1747 года, данную из Тобольского подгородного дистрикта Панфиловского стана деревни Куяровой, Патрахино тож, крестьянам Алексею и Ефиму Шевелевым на отданный им родным их братом Петром Шевелевым при переселении его в другое селение повыток его пашенной и сенокосной земли; 2) купчую, совершенную «у Тобольских крепостных дел 30 апр. 1743 г. на проданную жителем подушного платежа Левизиним крестьянину дер. Панфиловой Семену Панфилову пашенную и сенокосную землю <...>; 3) копию с писцовой книги 1683 года на земли деревень: Куларовской, Патрахиной и Полуяновой; 4) письмо 26 июля 1761 года крестьянина Семена Панфилова крестьянам деревень Шевелевой — Василию Шевелеву и Панфиловой — Василью Мукареву, Ивану Иванову, Прокофью Митрофанову, Дементию Матвееву и Тимофею Иванову на продовольствие им во владение по родству пашенной его и сенокосной земли, по означенной купчей ему принадлежащей, и 5) прошение того ж крестьянина Панфилова, писанное в мае 1760 года на имя Сибирской Губернской Канцелярии о совершении купчей крепости на показанную проданную им крестьянину Шевелеву» и другим названным крестьянам землю за 21 руб. Как видим, в этой крестьянской семье был свой архив старинных документов, и грамотный Шевелев прекрасно в нем ориентировался.

Основной частью своих земель Шевелевы владели с XVII века — об этом говорила писцовая книга 1683 года. Истоки дополнительных приобретений относятся к 40–60-м годам XVII века: здесь и передача своего повытка, и продажа купленной земли. В одном случае продажа оформлена купчей, в другом — не добившись оформления сделки, крестьянин частным письмом закрепляет передачу земли новым владельцам.

Претензии киселевцев основывались на аргументации совершенно другого рода — соотношении числа ревизских душ и площадей удобных земель в общине. По этому поводу была получена справка губернского землемера: «из планов, сочиненных в 1831 и 1833 годах землемером Завьяловым на земли деревень Киселевой и Шевелевой, видно: в дер. Киселевой по 8 ревизии состоит крестьян 124 души; земли во владении их состоит крестьян 963 дес. 2070 саж. и неудобной 76 дес. 832 саж. <...> коим в 15-ти десятичную пропорцию недостает оной 391 дес. 330 саж. В дер. Шевелевой <...> остается излишней сверх 15 десятинной пропорции» столько-то земли.

Уравнительный принцип, при норме в 15 дес., был провозглашен в этом деле, но не реализован. Государство на самом высоком уровне заявило свои права на спорную землю: было отмечено неоднократно, что документы Шевелевых «не представляют им крепостного права на землю»; «владимая крестьянами дер. Шевелевой земля есть общественная и принадлежит казне, правительствующий Сенат полагает: домогательство их о крепостном на оную праве оставить без уважения <...>». Эти формулировки,

как и решение вопроса, заслуживают особого внимания, так как выражают не какую-либо случайную позицию местных властей, а принципиальный подход центральных органов управления. Подчеркнут общинный характер владения и право собственности казны. **И при всем этом крестьян Шевелевых оставили на их земле — фактическое владение, сложное по источникам и срокам происхождения, не было подвергнуто переделу.** Рассматривался вопрос о том, из каких же земель выделить недостающую (по числу душ) пашню деревне Киселевой; в конце концов киселевцам так ничего и не дали, пустив в ход норму в 8 дес. на душу, вместо 15 фигурировавших в начале.

В тех случаях, когда конфликт возникал не между отдельными деревнями, а между волостями, в ходе разбирательства обнаруживалось такое же отношение и властей, и самих крестьян к земельным правам волостной общины — как к юридическому лицу, являющемуся владельцем всего исторически, по мере освоения, сложившегося массива земель данной волости. Чаще всего конфликты были спровоцированы попытками межеваний со стороны властей; практика пользования угодьями, основывавшаяся на местной традиции, не укладывалась в рамки формального регулирования.

В 1792 году по распоряжению Тобольской казенной палаты уездный землемер Мангазеев размежевал Саламатовскую, Мостовскую, Шатровскую, Спасскую и Бобылевскую смежные волости. При этом «в черте» Саламатовской и Шатровской волостей оказались «издревле владеемые Мостовской волости крестьянами пашенные и лесом поросшие земли, называвшиеся заимками Гавриловскими, Истоминскими, Кошеевыми и Федоровскими, примерно до 500 дес., а также и покосы примерно до 30 десятин <...>».

Поскольку вольно-захватный способ приобретения и расширения держаний сохранялся, возникновение новых заимок всегда могло вступить в противоречие с последующим выравниванием межволостных границ. План Мангазеева, составленный в 1792 году, послужил поводом для земельной распри, затянувшейся до 1849 года. «Мостовские крестьяне усиливались не допускать нашей Саламатской волости крестьян ко владению <...>». Менялись поверенные от крестьян той и другой волости, один из них даже успел перейти на враждебную сторону, за что был лишен своих полномочий особым приговором, «всей Саламатской волости крестьян». Менялись инстанции, решавшие вопрос. Указ Тобольской казенной палаты Ялуторовскому земскому суду от 22 сентября 1839 года гласил: «Дабы прекратить все споры и тяжбы между Саламатской и Мостовской волостями, с давнего времени между ними продолжающиеся, принять земли обеих спорящих сторон в сложность и наделя как тех, так и других казенных поселен узаконенною 15 дес. на душу пропорцию остальную затем взять в казенное ведомство и тем водворить между ними спокойствие <...>». Десять лет спустя после этого решения Первый департамент МГИ окончательно отказал мостовцам.

Рассмотренные дела относятся к Тобольскому и северной части Ялуторовского уезда, т. е. к району давнего заселения, в котором уже в XVIII веке

давала о себе знать относительная земельная теснота. Здесь роль общины в поземельных отношениях была наиболее активной. Разделы земли по числу душ проводились в ряде волостей Тюменского и Тобольского уездов, хотя и не превратились в уравнильные переделы, так как многие участки (купленные и взятые в заклад в «давние годы», полученные из земель казны до будущей ревизии и пр.) в раздел не поступали. Ограниченными были подобные попытки перераспределения земли внутри общины в таежных районах Восточной Сибири. Не состоялись последовательно уравнильные переделы и в Среднем Зауралье. В Туринском уезде, в котором отмечена самая ранняя в Западной Сибири (60-е годы XVIII века) попытка уравнильного раздела земли, в поземельных тяжбах 20–30-х годов XIX века крестьяне продолжают ссылаться на давность и наследственность своих прав.

В 1827 году началось дело по жалобе крестьян села Усеникова (Туринский округ) Петра Матушкина и Тимофея Лачимова на крестьян Давыдовых из деревни Давыдовой. Челобитчики писали, что Давыдовы (перечислялось 13 человек с этой фамилией) с 1820 года начали засеивать за рекой Тура пашню, «которую землю» предки челобитчиков и «сами они владели бесспорно» до этого года «по выписи данной в 7104 (1595 — М. Г.) году предку их крестьянину Максиму Матушкину». Давыдовы же утверждали, что нашли эту землю «пустопорожней» и расчистили ее. Расследование показало, что в деревне Давыдовой на 103 ревизских души по официальным нормам (в этом случае применили норму в 8 дес.) земли достаточно, и окружной суд в 1827 году вынес решение в пользу Матушкина и Лачимова. В решении присутствует характерное для позиции местных властей противоречие. В качестве владельца рассматривается деревня Давыдова в целом, т. е. однодеревенская община; размер земли соотносится с числом тягловых душ, при молчаливом признании за собственником-государством права увеличить или уменьшить угодья общины по этому принципу. Одновременно признается крестьянская аргументация, связанная с правами индивидуального владения Матушкина—Лачимова.

Попутно заметим, что, судя по большому числу взрослых мужчин у Давыдовых (13 чел.), у них было доленое совладение родственников. Росчистить спорной земли они проделали совместно.

Решение окружного суда было обжаловано Давыдовыми — они подали прошение генерал-губернатору, собрав свидетельства крестьян в свою пользу. Не остановило их и согласованное решение губернского суда и Тобольской казенной палаты: в Сенат поступили три апелляционные жалобы. В 1840 году дело это оказалось в Министерстве государственных имуществ, где, как обычно, провозгласили прежде всего собственность казны на спорный участок («спорную между крестьянами Давыдовыми, Лачимовым и Матушкиным землю, данную предку последнего из них по выписи 7104 года, признать Казенною принадлежностью»), а вопрос о том, должна ли расчищенная Давыдовыми земля «оставаться в их пользовании», предписывалось решить Тобольской казенной палате. Круг замк-

нулся: конкретный выбор между держателями должны были сделать местные власти¹.

На северо-западе Барабинской степи в первые десятилетия освоения, в XVIII веке, контроль общины над индивидуальным землевладением касался лишь самых общих вопросов. Поскольку запашка нови регулировалась обычным правом, община была гарантом исполнения обычая. «Право пользования в данный год той или другой гривой обуславливалось «правом первого наезда»: кто первый наезжал по весне на гриву с сохой, тот и имел право вспашки и засева этой гривы. Отсюда такие поговорки: «чей наезд, того и пахнет», «кто первая, тот и правая», «чей перед, тот и берет», «кто первым орет, тот и землю берет». В тех случаях, когда на одну и ту же гриву зараз, в одно и то же время, наезжали два лица, то, если елань на гриве была велика, она делилась пополам, — если же оказывалась мала, то кидался жеребий («жеребий — Божий суд»). Кому выпадал жеребий, тот пахал, а кому не выпадал, тот съезжал с гривы и отыскивал другую».

По мере освоения появляется необходимость создать равные возможности для каждого поднимающего новь в данном сезоне; устанавливается «запашной день», контролируемый общиной. По рассказам крестьян северо-западной Барабы, этот обычай описан в конце прошлого века Е. С. Филомоновым: «Перед этим днем каждый домохозяин должен был заявить: какую елань он думает пахать в настоящую весну. Если на какую-нибудь елань изъявляло желание несколько человек, то между ними или кидался жребий, или устраивался «из деревни бег на гриву». В последнем случае в определенный день и час конкурирующие собирались на площадь, где происходили сходки, и, по данному сигналу, пускались в бег: «кто первым выгнал, тот и гриву пахал».

Одноразовая запашка на открытом, не заросшем лесом, пространстве, т. е. выезд с «вольной сохой», не давала здесь права постоянного пользования этим участком. «Если земледелец выезжал на гриву с вольной сохой, то он уже этим самым фактом заявлял, что не считает указанной гривы своею собственностью, а потому, в случае возражений и протеста со стороны кого-либо (в особенности со стороны татар-барабинцев) охотно съезжал с гривы, уступив ее тому, кто пользовался этой гривой издавна. Отсюда поговорка: «вольная соха легко въезжает на гриву, а еще легче съезжает». Но если вольная соха на гриве в течение нескольких лет, и никто при этом не делал никаких возражений на право вспашки и посева на этой «вольной гриве», то эта последняя могла перейти беспрепятственно в заимочное владение, причем право займа давалось или тому, кто первым начал производить здесь вспашку, или же тому, кто чаще всего въезжал на гриву со своей вольной сохой».

¹ РГИА, ф. 383, оп. 4, д. 3333, л. 3–10, 116–117; д. 3121, л. 1–3 об., 87, 137; оп. 1, д. 12726, л. 2–15; *Громыко М. М.* Территориальная крестьянская община Сибири (30-е гг. XVIII — 60-е гг. XIX в.) // *Крестьянская община в Сибири XVII — начала XX в.* Новосибирск, 1977, с. 33–72; *Русакова Л. М.* Сельское хозяйство Среднего Зауралья на рубеже XVIII–XIX вв. Новосибирск, 1976.

Если в открытой степи лишь многократность вспахивания при отсутствии других претендентов давала право на превращение данного участка в наследственное владение крестьянской семьи, то в этом же районе вырубка и выкорчевывание леса давали сразу же такое право, после первой пахоты и посева («заимщина»).

Здесь, в степном районе, скотоводство преобладало над земледелием. Поэтому наиболее четкой границей земельных владений однодеревенской общины служили изгороди, которыми обносили огромные «поскотины» — радиусом от 2 до 5 верст. Угодья, лежавшие вне поскотины, состояли в совместном владении нескольких селений. Но гривы, расположенные недалеко от поскотины данной деревни, на которые «ходила вольная соха» из нее, а также заимки-росчисти в общих лесах фактически тяготели к конкретному селению. Соответственно, нарушение межи заимки (обычно обводили плужной бороздой) рассматривалось на уровне волости, а конфликты внутри поскотинной изгороди — на уровне деревенской общины.

В отношении сенокосов для этого района описан обычай, аналогичный «запашному дню» — «закосный день». «Установление “закосного дня”» было явлением вынужденным, так как некоторые домохозяева начинали косить сенокосы далеко раньше времени созревания трав и конечно приступали в таких случаях к скосу самых лучших лугов». Закосный день назначался около Казанской (8 июля) — или до нее, или после. С закосного дня начиналось сенокосение «вольниц», которое длилось до самого снега («до белой мухи»). «Выезжали задолго до рассвета, иногда в полночь, на самых «беговых» лошадях. На пожар никто никогда не мчитесь так быстро и стремительно, как косяк в закосный день на вольницу», — говорили крестьяне. На лугу делали метки, обкашивая облюбованный участок. «Замеченный», или «затяпанный», луг считался неприкосновенным. «Тяпки делают всегда на лучших сенокосах, обыкновенно таких, которые дают с десятины 200—300 и более пудов. Обычные луга, с урожайностью в 100—150 пудов, никогда не «затяпываются», ибо на них никто не льстится, да и косятя они на досуге, по прошествии уже довольно значительного времени после закосного дня».

У нас нет данных для датировки возникновения «запашного» и «закосного» дней в барабинской степи. Но Филимонов, собиравший материал на местах в конце 80-х — начале 90-х годов XIX века, знал, что за 30 лет до этого обычай был широко распространен и оброс серией комических рассказов о конфликтах, порожденных ночной погоней за покосами. Если «тяпки» одного крестьянина заходили за «тяпки» другого, засветло представителями мира решался вопрос о справедливом «разводе» этих косарей. Вся система этих обычаев осуществлялась под контролем общины¹.

¹ Филимонов Е. С. Материалы по вопросу об эволюции землевладения. Вып. 1. Формы волостного землевладения в северо-западной Барабе. Пермь, 1895, с. 13—24.

Подобные обычаи укреплялись в районах относительного земельного простора, где не было еще надобности в четкости поземельных отношений. Во время ревизии государственных имуществ в 40-х годах XIX века в описаниях волостей Томской губернии, которая включала обширные и удобные для земледелия пространства степи и лесостепи (туда входили такие нынешние житницы, как Новосибирская область и Алтайский край), постоянно отмечалась неопределенность границ земельных владений общин. Власти обнаруживали неспособность разобраться в фактически осуществлявшихся на основе многолетней практики и обычного права межобщинных распределениях сфер пользования землей, тем более, что это распределение не исключало и возможную инициативу в освоении целины. Но, не разобравшись, власти и не претендовали на то, чтобы перестроить всю систему землепользования.

Поэтому в описании часто повторяется формула — «в общем владении с неразмежеванными деревнями». Иногда она сменяется указанием на состоявшее межевание, которое не соблюдается на практике: «земли по сей волости показаны вообще ко всем деревням по той причине, что крестьяне пользуются ими несоответственно сделанным по размежеванию».

Материалы «Подробного хозяйственного описания Томской губернии и уезда» содержат характеристики, свидетельствующие о почти полном отсутствии переделов. Так, о Нелюбинской волости сказано, что «одни только сенокосные места, лежащие по пологам и островам рек Оби и Томи, в деревнях, у берегов их расположенных, разделяются по числу душ в каждом семействе, платящих подати <...>». В Кольванской волости «в селениях между домохозяевами земли не делятся и всякой избирает место для обработки земли, где ему кажется удобнее к разработке и плодороднее почва».

Таким образом, обычаи «вольной сохи» и «заимщины» вполне укладываются в картину, обрисованную документами ревизии государственных имуществ. Все это сочеталось и в этом районе с достаточно прочными владельческими правами крестьянских семей на часть пашенных, а также луговых земель общины, освоенных ранее и передававшихся по наследству. Мы находим в документах указания на полученные некогда «данные» в обоснование реальных прав владения, а также челобитные о получении новых «данных» на обысканную «порозную» землю, получившие положительное решение воеводской канцелярии¹.

Для Восточной Сибири наиболее детальную картину земельных прав общины дают ответы Казачинской волости Енисейской губернии на программу по исследованию обычного права 70-х годов XIX века. Ответы обнаружены нами в Архиве Географического общества.

¹ РГИА, ф. 1589, оп. 1, д. 553, л. 1–24, 35–47, 65 об. – 84; д. 558, л. 1 об. – 4, 52–69 об., 112–114, 123 об., 170 об., 195 об., 229–230, 242, 289 об., 303–328; РГАДА, ф. 517, оп. 1, д. 449, л. 8 об.; д. 474, л. 11 об.; д. 447, л. 21 об.; д. 816, л. 1–12.

«В данной местности пользуется землею и лугами каждое селение отдельно от другого; сельское общество состоит от 3-х до 7 селений». «Усадьба земля никогда не переделяется, всегда остается в потомственном владении»; «раздела пахотной земли почти что не происходит <...>». Но при этом община занималась наделением пахотной землей новых «душ», достигших 17-летнего возраста. При выходе крестьянина из общины он терял право на свою пашню. «Каждый хозяин менять (землю — М. Г.) с однообщественником может, но продать и заложить не имеет права; отдать в аренду на один год дозволяется, а если более, то нужно на это согласие общества».

Заслуживает внимания казачинский ответ на вопрос программы о народных названиях собственности. «Названий собственности владений в народе нет, кроме расчищенной под покос или пашню земли, которая называется заимкою». И в другом месте: «Заимка для пашен в Восточной Сибири считается собственностью <...>». Особое отношение здесь крестьян к заимке, как форме прочных прав на землю, перекликается с различием «заимщины» и «вольной сохи» в Западной Сибири.

Определение заимочной пашенной земли как собственности отражало лишь крестьянский подход к решению вопроса. Власти при определенных условиях не мешали общине относиться таким образом к пашне на заимках своих общинников; но если у государства возникала реальная потребность в использовании этих земель, тут-то и обнаруживалось, что заимки отнюдь не считаются официальной собственностью их основателей.

При всем различии степени контроля казачинских общин в использовании разных видов земель (различия не только по типам угодий, но и в зависимости от способа приобретения), право мира реализовалось и в целом: через решение вопросов о приселении и выходе из общины. «Новые члены, приписанные к обществу по приемному приговору, наделяются равномерно с прочими членами, взноса денег не требуют и отработки <...> тоже; пользуется правом в лесе на постройку зданий <...> При выходе крестьян из обществ земля остается в пользовании общества, которое и наделяет таковой вновь поступившие души, достигшие 17-летнего возраста»¹.

Так действовал мир на государственных землях в условиях, где было еще много неосвоенных удобных для пашни земель. А как распоряжались землею общины крепостных крестьян, когда получили свободу от помещиков?

Крестьянское землевладение после реформы 1861 года было подробно обследовано во многих губерниях, а результаты большей части обследований опубликованы. Это позволяет особенно полно представить деятельность общины в этот период.

В Московской губернии в 60-х — 70-х годах XIX века, как и в других местах, описаны три вида общин: простая — из одного селения, состав-

¹ АГО, р. 57, оп. 1, д. 19, л. 39–46.

ная — из нескольких и раздельная — охватывающая часть селения (т. е. большое селение разделилось на 2–3 общины).

Как и прежде, община совершенно не касалась владения усадьбами, или дворовыми местами, т. е. землей, непосредственно занятой избами и хозяйственными строениями каждой семьи. Многие миры распространили это и на приусадебные участки: никогда их не меняли, оставляя в подворном владении. Другие же общины выделяли для увеличения приусадебных участков особую полосу из полевой земли.

Общие и частные переделы касались главным образом полевой земли. Подавляющая часть общин Московской, как и других губерний, реализовала общий передел полевой земли не чаще 1–2 раз в двадцать лет. При этом статистики отмечали тенденцию производить переделы все реже. (Ох, как надо бы знать все это тем любителям толковать о русской деревне, которым мерещатся ежегодные переделы!)

Срок очередного передела решался миром; иногда он устанавливался заранее, а в других случаях — по мере надобности. Надобность же возникала в связи с изменением числа людей в семьях — ведь налоговое обложение по-прежнему исчислялось из количества душ либо работников, и соответственно община наделяла полевой землей. В зависимости от хозяйственных условий общины сами устанавливали подушную или тягольную (по работникам) разверстку платежей.

Пахотные поля, поступавшие в общий передел, мир делил на участки по качеству почвы, расстоянию от усадеб, рельефу. Каждый хозяин получал полосу и на лучших, и на худших землях. Распределялись полосы в одних общинах — по жребию, в других — по соглашению. Не было, пожалуй, и двух деревень, в которых вся эта система работала бы абсолютно одинаково, выражаясь современным языком — по стереотипу. Подход всегда был творческим, исходил из конкретных условий — климата, товарной специализации, социального состава деревни и пр. Изменялись эти условия — менялся и подход общины. И, главное, даже в передельных общинах (а во многих районах России переделов вообще не было), пашня (точнее, часть пашни) меняла своего хозяина лишь через 12–18 лет.

Если кому-то доставалась менее удобная земля, мир увеличивал ее размер. Хорошо ухоженные, унавоженные полосы нередко оставляли за прежним хозяином и при общем переделе, т. е. и по истечению 12–18 лет. Также и запустевшие или плохо унавоженные земли могли быть оставлены миром за плохим хозяином без жеребьевки. Или же, например, людям, переставшим заниматься хлебопашеством, нарезали полосы в отдаленных и менее удобных частях поля. Община могла нераспаханные кем-то полосы сдать в аренду. Крестьяне, имевшие соседние полосы на пашне, могли договориться о слиянии их в распоряжение одного хозяина с тем, что другой хозяин получит две полосы на ином участке и т. п. Отдельные малосильные хозяева могли продать свои наделы желающим на какой-то срок, после этого срока наделы возвращались в распоряжение общины. Деятельность общины сохраняла возможность для развития преуспеваю-

щих хозяйств. Яркое доказательство тому — прирост числа этих хозяйств в пореформенный период.

Частные, или частичные, переделы, т. е. переделы каких-то отдельных участков могли происходить в разные сроки по конкретным поводам. Их могла вызывать необходимость изрезать новые приусадебные участки, либо наступление каких-то стихийных явлений (овраги, размывание), либо, наоборот, приращивание удобных земель в результате совместных усилий и пр.¹

Разумеется, решение всех этих вопросов на мирских сходках проходило далеко не всегда гладко. Много спорили, шумели. В русской дореволюционной печати одни подчеркивали роль так называемых кулаков, заправлявших, по мнению этих авторов, делами общины, другие утверждали, что мир, наоборот, отражает интересы крестьянской массы и мешает богатым развернуться, стать настоящими предпринимателями. И те и другие преувеличивали, выбирали соответствующие факты, чтобы подтвердить свою мысль. И те и другие были отчасти правы, т. к. в жизни было и то, и другое. В разных общинах положение складывалось по-своему и могло измениться с течением времени. При постоянном самостоятельном решении общиной этих вопросов вступали в силу не только достоинства, но и недостатки демократии: какая-то группа могла оказывать давление на остальных. Положение легко выравнивалось, когда побеждала нравственная основа крестьянских представлений и стремление сохранить мир в родном селении.

Можно представить себе очень конкретно, как все это происходило, по описанию мирской сходки, посвященной переделу земли в деревне Бережной Вологодской губернии. Я выделяю именно это описание (опубликовано в 1899 году) потому, что составил его крестьянин той же деревни А. А. Шустиков, который сам участвовал в сходке². В этой общине переделов не было с 1858 года. За большой срок иные богатые крестьяне нарастили земли вдвое больше, чем полагалось по числу душ и податей, да и лучшего качества. Произошло это за счет условной покупки и обмена у бедняков отдельных «полосочек» и «поляночек». С каждым годом все больше звучали на сходах голоса бедняков о необходимости передела. Наконец, собирали специальную сходку для решения этого вопроса. Прежде, чем излагать их спор, напомним, что речь идет о земле, подлежащей распоряжению общины. Купчие, т. е. купленные крестьянином во вне, не у членов общины, земли сюда не входили.

Позицию тех, кто не хотел передела, наиболее полно высказал некий дядя Дмитрий: «Примерно, мы владели своими участками около 30 лет, всячески их удабривали, холили, сделали свои полосы, что скатерти, и хлеб

¹ Сборник статистических сведений по Московской губернии. Т. IV, вып. 1. Формы крестьянского землевладения в Московской губернии. М., 1879, с. 6–267.

² Шустиков А. А. На мирском переделе земли (Очерк из северо-русской жизни) // Северный край, 1899, № 32, 35, 36.

у нас стал родиться двойной, другие же, примерно, запустили чуть не всю пашню, да и остатки ее истошили, потому что всячески избегали тяжелой работы, шли на легкие заработки. Так, посудите сами, зачем же мы будем отдавать свои полосы и опять садиться на их истошенные. Тошую-то не сдобришь и за 10 лет. Зачем нас-то обижать? Ведь они — кто добивается передела, что наживали, так нам не давали. А если проматывали нам же ту или другую полосу, аль полянку, то по доброй воле, сильной руки не было. А теперь, вишь, надо отобрать, да мало того сбавить мне на полдуши и надела, даром что я выкупал землю-то около 30 лет! Десять лет пройдет, так и то утверждаются в правах, не токмо што... Нет, это непорядок!..»

«Десятилетняя давность, о которой ты поминаешь, — разъяснил ему сразу же осведомленный о законах Шустиков, автор этого описания, — относится к личной, крепостной (в смысле оформленной купчей крепостью, т. е. купленной — М. Г.) собственности и в данном случае не применима, так как земля здесь общественная, и воля над ней, значит, тоже должна быть общественная...»

Тут уже выступил энергичный молодой сторонник передела:

«— Полно, дядя Митрей, грешить-то! — говорит Васюха. — Это разве порядок тоже: ты вот за две души подати-то платишь, как и я, а у тя сростает хлеба-то 50 мешков, а у меня только 10, а ведь едоков-то у меня не меньше твоего? Это разве справедливо? Ведь земля-то общественная...»

— Верно! Верно! — загремело в толпе.

— А кто вас унимает удобрять землю-то или вновь распахивать? Пенников* -то есть еще — распахивай! — возражает Дмитрий.

— То-то, вишь, нет таких, какие ты-то захватил! У тебя полянка-та возле самое поле, сажень сто от деревни, а нам надо распахивать уж по ту сторону ляги**, версты три от деревни, а это разве не расчет? Ты навозом-то овалишь ее в один день, а нам надо неделя, также пахать, боронить и жать — все впятеро больше уйдет времени. А земля-то разве там такая, как у тебя? Ведь там — одна глина. Нешто мы маленькие, не понимаем? Что зубы-то заговариваешь нам, — грызается Васюха.

Он получает тут же поддержку других сторонников передела:

— Да вот, ребята! разве это по-божески: примерно, Афанасий-то Васильев дал моему отцу когда-то в голодный год два мешка ржи, а выговорил за это какую полосу-то? Он каждый год снимает с нея по три мешка, а пользуется уже 20 лет. Я плати подати, а он моей полосой пользуется. Это нешто порядок? — говорит Кленко, маленький мужичок.

— Делить, непременно делить надо! — кричит выступивший вперед Новиков. — Земля общественная, а пользуются только пять—шесть семей, а мы умирай с голоду. Вот у меня три сына, а земли-то на одну душу, а у Титка ни одного нет, все девки, а владеет на три души, это уж совсем обидно.

* Пенник — расчищенное в лесу место.

** Ляга — углубление с водой.

— Так что, хоть и на три души! Ты ведь за меня подати не платишь? Я и за три да аккуратнее твоего плачу, — огрызается Тит Сибиркин. — А что у меня нет сыновей — на то воля Божья! У меня зато четыре девки, не всех же отдам замуж, возьму и приемыша, а у тово може больше твоего будет парней-то.

— Да есть-то ведь каждый день надо, а у тебя улита едет, да когда еще приедет, да девку одну ты уже запоручил, може и другую отдашь в это межговенье, у тебя, значит, убудет семья-то, а мне вот надо женить одного парня, у меня еще прибудет едоков... А что я не аккуратно плачу подать, так ты, умная башка, попробуй-то на моей-то одной душонке земли пожить, так может быть не только подати не заплатишь, но с голодухи умрешь! А я плачу и подавать. Ты хлеба-то продаешь рублей на 30 в год, а я с нового года každогодно уж покупаю, ты и сено-то продаешь, а я арендную покосу на 20 р., потому — на одной-то душонке далеко не ускачешь...

Мало помалу спор двух сторон становится все тише и тише — признак готовящегося примирения», — пишет далее крестьянин Шустиков. «Наконец, дядя Дмитрий встает с лавки и говорит:

— Ну, как хотите, братцы! Я не перечу миру — делить, так и делить!

— Вот давно бы так, дядя Митрей! За это спасибо! — слышится в толпе.

— И я согласен, Бог с вами! — говорит Сибиркин. — Коли што, нехватки будут, то распашу и на купленной (крепостной), земли у меня хватит».

В итоге порешили переделить пахотную и сенокосную землю, а скотский выгон и дровяной лес оставить по-прежнему в общем пользовании. Решено было начать делить с завтрашнего дня, но на первый год «из пашни разделить лишь то поле и полянки, что были под паром — «паренину»*, так и в следующий год; таким образом дележ окончить лишь в три осени, так как система хозяйства трехпольная», — заключает Шустиков.

Вот так-то, дорогой читатель, обсуждала и решала свои дела русская деревня, об отсутствии опыта демократии и самостоятельного хозяйствования в которой пишут иные публицисты и историки. В данном случае победили сторонники передела. Но с какой осторожностью проводилось это существенное, но не охватывающее всего крестьянского хозяйства изменение! Оно растягивалось на три года, чтобы затрагивать каждый раз лишь незасеянную часть пашни.

А сколько гибкости и стремления поступить справедливо, учитывающих особенности каждой семьи, было проявлено этим же сходом при разверстке земли для передела! Раскладка производилась «по едокам» каждого двора: с одного двора сбавляли на 1 душу, на 1/2 души, даже на 1/4 и 1/8 часть души, а другому прибавляли такое же количество. Здесь принималось во внимание все, всякая мелочь в состоянии семьи и в настоящем и в возможном будущем. Так, если у крестьянина вроде Сибиркина, дети все девочки, то решено наделить ему и на будущего приемыша (т. е. зятя, который придет в семью жены, — примака — М. Г.) на 1/2 души, а у другого, хотя и

* Паренина — земля, оставленная для отдыха, не засеянная.

есть сын, но находится вне общины и уже «отчислился», перешел в другое сословие или другое общество, то на такого «отрезанного» ломтя земли уже не полагалось. Что касается таких членов общества, которые находятся на военной или частной службе или просто неизвестно где, «може помер, а може и явится», то всех этих лиц, как могущих вернуться, решено наделить землей наравне с живущими в самой деревне. Даже решили выделить землю на одну душу Андрею Крушину, у которого после смерти отца земля перешла «по разным рукам», и сам он воспитывался всем обществом, поочередно кормился, а теперь подрос и думает «домом жить», т. е. хозяйствовать самостоятельно. Нет, не хотела русская деревня решить все на основе голого чистогана! Можно, конечно, назвать все это патриархальщиной и пережитками феодализма, отсталостью. Отсталостью от чего?.. Не есть ли это твердое сознание социальной справедливости, желание сделать по совести, по-Божески, учитывая при этом и хозяйственные задачи.

О гибкости общины, многообразии решений разных общин по одному и тому же вопросу говорит, например, такой факт. Только на одном Алтае (велика Россия!) существовало в 80-х годах XIX века четыре способа разверстки повинностей. Первый — разверстка по работникам («бойцам»). Возраст полного «бойца» различался: в некоторых селениях — с 18 лет, в других — с 20 или 21 и даже 22, и до 55 или 60 лет. Бойцы облагались полным окладом, а подростки (от 15 лет) и продолжающие работать старики — меньшим. Так, в деревне Карасук полный боец платил 10 р., работники от 16 до 18 лет и от 55 до 60 лет платили 6 р. налога, а пятнадцатилетние — 4 р.

Второй вид разверстки на Алтае — по бойцам, но с добавкой по самостоятельности. Третий вид учитывал количество скота (разверстка по скоту), а четвертый — по скоту и пашне. Иногда вид разверстки, бытовавший в общине много лет, отменяли по решению схода или изменяли и т. п.¹

Исключительно полно представлены общины Тамбовщины в опубликованных в 80-х годах XIX века материалах пореформенных обследований (тринадцать выпусков), охвативших все уезды этой губернии². Во всех уездах было отмечено преобладание общинного землевладения; хотя у государственных крестьян встречалось и подворно-наследственное. Более значительным, чем в других, последнее было в Лебедянском уезде. При подворно-наследственном землевладении общины все равно существовали и решали в том числе и земельные вопросы: пользование лесом, пастибищами, сенокосами и пр.³

В условиях общинного землевладения сохранялся значительный простор для арендных отношений. По материалам Тамбовской губернии, в

¹ Чудновский С. Л. Алтайская поземельная община // Северный вестник, 1888, № 11.

² Сборник статистических сведений по Тамбовской губернии. Тамбов, т. I — 1880; т. II и III — 1882; т. IV и V — 1883; т. VI и VII — 1884; т. VIII и IX — 1885; т. X, XI, XII и особое прибавление — 1886.

³ Там же, т. XI, с. 4-49.

частности, мы видим множество разных форм аренды. Все арендные договоры (как правило, устные) заключались с разрешения общины. Арендовали пашенную землю и покосы как отдельные крестьяне, так и товарищества нескольких хозяев, и целые общины.

Например, в Тамбовском уезде отдельные крестьяне арендовали (*нанимали*) полевою землю (под зерновые культуры) чаще всего на год — за отработки, или денежную плату, или исполу*. Товарищества арендовали землю по большей части на один или несколько севооборотов. Большими были сроки аренды общиной — до 12 лет. При аренде полевого земли общиной (это называлось наём полевого земли), жители этого селения участвовали в использовании ее и оплате по желанию; разрешалась передача арендного пая одним домохозяином другому — с согласия общины; применялись разные типы разверстки наемной полевого земли (по рабочим силам и денежным средствам; по ревизским душам; по числу голов скота и пр.). Арендвали полевою землю здесь и группы домохозяев с распределением ее по жребью. Также и сенокосы арендовали отдельные крестьяне (за деньги или исполу — из половины урожая, из третьей или четвертой копны), товарищества и целые общины¹.

Немало внимания уделял мир также общественным работам, проводившимся в интересах селения в целом. В их числе было рытье канав для осушения полей и лугов. При этом учитывались очень детально все местные особенности, которые ныне нередко игнорируют заезжие мелиораторы, действующие по стандартным схемам. Всем миром строили также дороги и мосты, своими усилиями либо коллективно нанимали специалистов. Община производила работы по устройству прудов, огораживанию полей. Участие каждого члена общины должно было быть пропорциональным его земельной доле.

Как видим, круг дел, которые составляли основу для наживания опыта демократии в пореформенной деревне России, был очень широк. При этом мы пока говорили лишь о вопросах, непосредственно связанных с землею. А как решались другие дела?

Другие вопросы на сходке

Пора оговорить, что сходка (сход) общины, как собрание старших членов каждого двора (или временно заменяющих их лиц), собиралась далеко не всегда в полном составе. Повсеместно было принято по некоторым вопросам собирать *малую сходку* или *суд стариков* для более оперативного отклика общины на возникшие затруднения.

* Арендатор (*съёмщик*) обрабатывает землю, засеивает ее своими семенами, убирает урожай и половину его отдает землевладельцу. Крестьяне называли наймом исполу также такой случай, когда за арендуемую десятину нужно было обработать десятину владельческой земли.

¹ Сборник статистических сведений по Тамбовской губернии... т. XII, с. 164–243.

Перед нами — предреформенное описание сел Масловка и Михайловское с деревнями Сабуровка, Ивановка и Никольская (Бобровского уезда Воронежской губернии), присланное в Императорское Географическое Общество. Автор — священник села Масловки о. Василий Емельянов — замечает, что хотя крестьяне этих селений помещичьи (крепостные), у них регулярно бывают мирские сходки: при выборе в разные должности, при рекрутском наборе и в других случаях. Нередко дела решались «несколькими стариками, отличающимися от других беспристрастием». Если мнения их расходились, вопрос решался большинством голосов. Этот орган (из нескольких стариков) собирался, в частности, при обращении семей к общине для решения спорных вопросов по внутрисемейному разделу¹.

Термин «старики» в этой связи не имел нередко возрастного значения. Он мог означать старших членов дворов — дворохозяев, полноправных (голосующих) членов сходки. И все же та часть из них, которая составляла суд стариков, или малую сходку, оказывалась, как правило, и старшей по возрасту. «Мир постановил, и старики приговорили» — расхожая формула сельской жизни прошлого века.

Большие и малые мирские сходы отмечены и по Коротоякскому уезду Воронежской губернии. (Сходка называлась здесь *грамадой*.) Малая сходка состояла из 10–15 человек. А. Кашин, автор этой информации, поступившей в тенишевское бюро, подчеркивает влияние на сходках *мироедов* и дает свое определение понятию: люди пожилые, опытные в общественных делах. Они, в частности, указывали источники, из которых можно почерпнуть нужную для общины сумму².

На понятие «мироеды» мы остановимся специально чуть ниже. А сейчас попробуем, опираясь на многочисленные источники, перечислить, пусть даже и не полностью, конечно, виды дел, которые рассматривались обычно на сходках общин. При этом следует иметь в виду, что право решения некоторых существенных вопросов могло принадлежать сходке одной деревни или нескольких деревень в зависимости от того, какая из этих двух общин (разных уровней) была официально признаваемым «обществом» с соответствующими правами. Государство стремилось, как правило, иметь дело с крупными общинами, объединявшими несколько соседних селений. Реально же при этом всегда функционировали еще и свои общины в каждой деревне. Сход одной деревни, естественно, был ближе к повседневным делам крестьян.

На сходке официально признаваемой общины («общества») решались: земельные вопросы, касающиеся пашен, пастбищ и лугов (о них речь шла выше); раскладка повинностей (т. е. налогообложение, выражаясь современным языком); приселение новых членов общины; выбор сельского старосты и других должностных лиц; определение условий пользования лесом; строительство плотин; сдача в аренду рыболовных угодий и обще-

¹ АГО, р. 9, оп. 1, д. 63, л. 58 об. — 60.

² РЭМ, ф. 7, оп. 2, д. 446, л. 3, 5.

ственных мельниц; пополнение хлебозапасных магазинов (хранилища резервов хлеба на случай неурожая и других бедствий существовали в каждой общине по государственному указу); дача согласий на временную отлучку из общины — на разные сроки; удаление из общины за серьезные проступки (и другие вопросы)¹.

Круг дел, рассматриваемых на селенной (однодеревенской) сходке независимо от официального ее признания, включал: сроки сельскохозяйственных работ (в той мере, в какой считалось необходимым решать их сообща); вопросы, связанные с лугами («заказы» лугов*, выделение вытей**, жеребьевки, аукцион и пр.); починку дорог и строительство изгородей; чистку общественных колодцев; наем пастуха и сторожа (ночной караул); штрафы за самовольные порубки, неявку на сход и другие нарушения постановлений общины; семейные разделы и выделы; назначение опекунов; мелкие преступления; конфликты между членами общины и некоторые внутрисемейные конфликты; сборы денег на общие расходы селения и пр.².

Религиозные вопросы

Большое место на мирских сходках занимали религиозные и нравственные вопросы. В первой части нашей книги, рассказывая об отношении крестьян к храму, мы уже говорили о нередком строительстве церквей самими общинами. Согласие сходки требовалось и в том случае, когда храм строили отдельные члены общины на свои средства. Общину в целом всегда волновали события из духовной жизни, происходившие на ее территории. Они могли обсуждаться и при обычном общении, как новости, но

¹ РГИА, ф. 383 (Первый департамент Министерства государственных имуществ), оп. 4, д. 3133, л. 1–121; д. 2726, л. 1–15; РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 28, л. 7–8; д. 1562, л. 10 об.; д. 1760, л. 2–2 об.; д. 1724, л. 16 об.; д. 119, л. 6; АГО, р. 57, оп. 1, д. 19, л. 45–46; *Златовратский Н. Н.* Деревенские будни. Очерки крестьянской общины // Письма из деревни. Очерки о крестьянстве в России второй половины XIX века. М., 1987, с. 288–340 и др. источники.

* Запрещение косить до определенного срока.

** Доля, пай, надел.

² РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 4, л. 21 (Владимирский у.); д. 119, л. 5 (Вологодский у.); д. 1101, л. 1 (Орловский у.); д. 1562, л. 10 об. (Дорогобужский у. Смоленской губ.); д. 1760, л. 12; д. 1771, л. 6–15; д. 1794, л. 15–17 об. (Пошехонский у. Ярославской губ.); д. 1809, л. 4 (Ростовский у. той же губ.); РГИА, ф. 91 (Вольное Экономическое общество), оп. 2, д. 769, л. 2–62 (Ярославский у.); д. 779 (Архангельская губ.); ф. 1024, оп. 1, д. 20, л. 19 об. (Тверская губ.); АГО, р. 15, оп. 1, д. 39, л. 1 (Калужская губ.); Сб. статистических сведений по Орловской губернии. М., т. I, Мценский уезд, вып. 1, 1886, с. 43–44; Сб. статистических сведений по Воронежской губернии. Т. II, вып. 2, Воронеж, 1887, с. 106–115; *Миненко Н. А.* Русская крестьянская община в Западной Сибири. XVIII — первая половина XIX в. Новосибирск, 1991, с. 50–88; *Зырянов П. Н.* Обычное гражданское право в пореформенной общине // Ежегодник по аграрной истории, Вологда, 1976, вып. VI, с. 91–101; *Камкин А. В.* Традиционные крестьянские сообщества Европейского Севера России в XVIII веке. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора исторических наук. М., 1993.

иные из них, особенно необычные, рассматривались на сходке с последующим вынесением решений общины. Источники позволяют вполне конкретно воспроизвести подобную ситуацию.

Деревенский мальчик Трофим Аверкиев (Ливенский уезд Орловской губернии, рубеж 20-х—30-х годов XIX века), оставленный в воскресный день дома родителями, которые пошли в отстоявшую далеко от их хутора церковь со старшими братьями, «наплакавшись вволю по этому поводу», «вышел из избы во двор, пред которым расстился зеленый общественный выгон», и вдруг увидел на пригорке «прекрасную каменную пятиглавую церковь». Удивившись тому, «откуда взялась тут церковь», ребенок подошел к ней ближе, обошел вокруг, полюбовался, но когда захотел войти в нее, церковь стала невидима. Родители сначала не придали особенного значения взволнованному рассказу мальчика, но когда отец Никита Аверкиев «на крестьянском сходе рассказал виденное его малолетним сыном, один из сидевших тут стариков-крестьян подтвердил это видение, говоря, что сам на заре видел на том же месте церковь и не раз слышал звон церковный с того места». Крестьяне захотели услышать от самого мальчика рассказ о его видении. «Трофим был приведен отцом своим на крестьянский сход. Подробно рассказав обществу крестьян, где и какую церковь видел он на выгоне, он, по желанию их, повел их на выгон и показал самое место, которое тут же было названо кольями с четырех углов, и крестьяне порешили собирать пожертвования и на самом деле построить тут каменную церковь»¹. Необходимость в этом у общины была, т. к. приходская церковь не только находилась далеко, но еще и отделена была ручьем, разливавшимся в весеннюю пору. Зажиточные хуторяне довольно быстро собрали необходимую сумму, и через несколько лет была построена церковь во имя Казанской иконы Богородицы. (К этому следует добавить, что крестьянский мальчик Трофим Аверкиев стал впоследствии иеромонахом Иоанникием, духовником Святогорской Успенской пустыни.)² Строительство церкви производилось общиной, разумеется, только с разрешения Синода.

Все виды молебнов вне храма, о которых мы рассказали выше, совершались по решению сходок общин. Особенно внимательно занималась сходка духовной стороной начала основных сельскохозяйственных работ, т. к. повсеместно у русских считалось, что благочестивое начало определяет и успех всего дела³. Не только заказ мирских молебнов с водосвятием, с выходом притча в поле, но и действия самих крестьян — общие молитвы, вынос иконы — призваны были освятить начало пахоты, сева, сенокоса, жатвы и других работ. Например, когда наступало время запашки, все домохозяева собирались по сигналу десятского на сходку селения и общим приговором избирали человека, который должен сделать *зачин*.

¹ Жизнеописания отечественных подвижников... Февраль, 1906, с. 129–130.

² Там же, с. 131–156.

³ Подробнее об этом см. Громыко М. М. Традиционные нормы... с. 117–122.

Затем выносили хлеб и икону, запрягали лошадь в соху и отправлялись в поле. Избранный на сходке крестьянин, положив три земных поклона перед иконою и поклонившись на все четыре стороны, делал борозду сохою через *загоны* всех хозяев¹. Мирские молебны (т. е. молебны на средства общины, решение о которых принималось на сходке) местами заказывали после окончания работ².

Некоторые общины устраивали молебен на ржаном поле два раза в году: в августе, во время посева, и весной — «на зеленя». Срок молебна устанавливали на сходке. День назначался чаще всего праздничный. На этих молебнах зажигали большую свечу, купленную в складчину. Хранили ее по очереди, передавая в другой дом после молебна (Жиздринский уезд)³. Крестный ход в поле по молодым всходам озимых — «на зеленя» — совершался на средства общины и с участием ее членов также в Лихвинском и Перемышльском уездах Калужской губернии⁴. Подробное описание «празднования на зеленях» сохранилось по Карачевскому уезду Орловской губернии. Оно сделано в 1898 году, но с оговоркой, что «обычай этот ведется исстари»⁵. По решению сходки в какой-либо из погожих и праздничных весенних дней, когда озимые уже «пошли в рост» (признаком достаточного уровня всходов было то, что они могут скрыть грача), «поднимали богов на зеленя», т. е. несколько мужчин с разрешения священника брали после литургии иконы Спасителя и Богоматери и с пением «Христос воскрес» несли их в поле, сопровождаемые жителями деревни. Пели по очереди — то мужчины, то женщины. И у тех, и у других были свои запевалы. Через полчаса на общественной подводе привозили священника с причтом, служили молебен, оканчивавшийся водосвятием. Затем тут же, на поле, начиналась общественная трапеза. Вместе с причтом усаживались староста, сотский, десятский и церковный староста, а также наиболее уважаемые старики, приглашенные священником. Остальные крестьяне рассаживались поодаль.

Аналогичную роль играла община в организации обрядов, связанных с первым выгоном скота⁶. Зимой, когда скот содержали в стойлах, он был на попечении каждой семьи в отдельности и обрядовое его оберегание выполнялось старшими в семье. Весной, с первым выгоном, он поступал под опеку общины и, соответственно, эта функция переходила к представителям общины⁷.

¹ АГО, р. 15, оп. 1, д. 62, л. 15, Перемышльский уезд, Калужской губ., конец 40-х — начало 50-х годов XIX в.; там же, д. 41, л. 24, Мосальский у. Калужской губ., 1854 г., помещицы крестьяне.

² РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 556, л. 8, Тарусский у. Калужской губ.

³ Там же, д. 491, л. 6–7.

⁴ Там же, д. 536, л. 8; АГО, р. 15, оп. 1, д. 62, л. 16.

⁵ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 992, л. 6 об.

⁶ Шаповалова Г. Г. Егорьевский цикл весенних календарных обрядов у славянских народов и связанный с ним фольклор // Фольклор и этнография: Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974, с. 130–131.

⁷ РЭМ, там же, д. 1325, л. 4; д. 976, л. 19.



Село. Г. Г. Чернецов. 1852



*Паломник.
Этюд И. Е. Репина. 1881*



*Крестьянин.
С. А. Коровин. Этюд к картине «На миру». 1893*



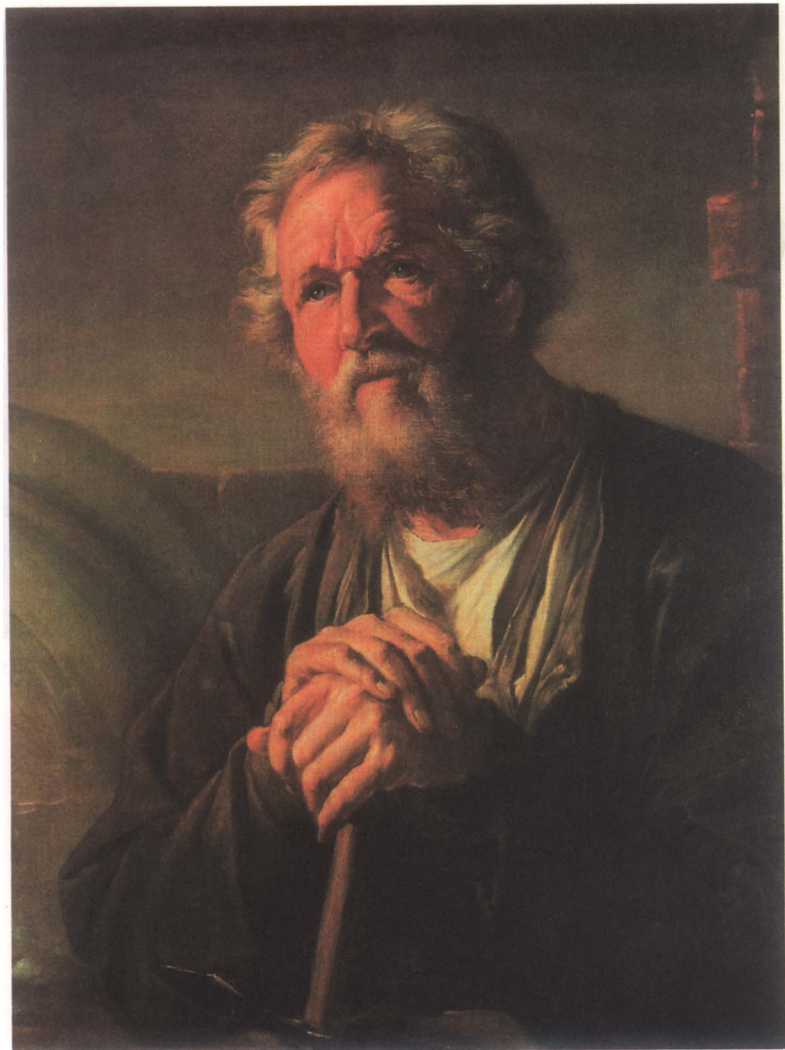
Жатва. З. Е. Серебрякова. 1915



*Крестьянка с квасником.
З. Е. Серебрякова. 1914-1915*



Две крестьянские девушки.
З. Е. Серебрякова. 1914–1915



Крестьянин Самсон Суханов. В. А. Тропинин. 1823

Поводом для православных обрядов, организованных на средства общин, служили также стихийные бедствия — засуха, пожар, град, повторяющиеся неурожаи, эпидемии и эпизоотии. Молебен, «чтобы Бог сохранял от пожара», приурочивался к тому дню, в который в селении был пожар¹. Молебен по поводу засухи общины заказывали в некоторых местах непосредственно в засушливое время², в других — приурочивали ежегодно к определенным праздникам. Так, на Орловщине было принято проводить молебны в поле против засухи в воскресенье, предшествующее Вознесению; а на Казанскую (8 июля ст. ст.) — молебны от градобитья. Угощение священнику и всему причту «от общества» выставлялось при этом прямо на траве, на скатерти³.

В Бирючинском уезде Воронежской губернии во время неурожая община просила священника освятить колодцы и устроить крестный ход вокруг селения и в поле, после чего в поле устраивали общую трапезу⁴. Иногда ограничивались только молебном в поле⁵. В иных местах при повторяющихся неурожаях освящали посевы и распустья⁶.

Исследовательницы культуры и быта крестьянства Тверской губернии Л. А. Анохина и М. Н. Шмелева, отмечавшие, что «крестные ходы и мирские молебны в праздники или по особым случаям» были «одной из форм проявления религиозной общественной жизни в дореволюционной деревне», установили, что «массовые богослужения чаще всего устраивались перед посевом, при первом выгоне скота, во время летней засухи, градобития, пожаров, падежа скота»⁷. Л. А. Тульцева считает мирские молебны и крестные ходы по случаю засухи характерным явлением для всей среднерусской полосы (наряду с молебнами при первом выгоне скота, запашке яровых и пр.)⁸.

В Пошехонском уезде Ярославской губернии общинный молебен «о ведре и дожде» приурочивался к «принятию икон» в деревне, просходившему во время какого-либо значительного праздника. Перед принятием икон всегда созывался селенский сход, устанавливавший сроки, размер и источники расходов на молебен, угощение причта и пр. «Попутный» молебен на полях или посреди деревни, приуроченный к частным службам по избам, обходился общине дешевле⁹.

¹ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 491, л. 31.

² Там же, д. 536, л. 8 (Берёзовская община Лихвинского у. Калужской губ.); АГО, р. 9, оп. 1, д. 63, л. 52 об. (с. Масловка, Михайловское, д. Сабуровка, Ивановка, Никольская Бобровского у. Воронежской губ.).

³ РЭМ, там же, д. 1105, л. 14.

⁴ АГО, р. 9, оп. 1, д. 4, л. 18.

⁵ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 443, л. 4.

⁶ АГО, р. 15, оп. 1, д. 57, л. 11.

⁷ Анохина Л. А. Шмелева М. Н. Культура и быт колхозников Калининской области. М., 1964, с. 239.

⁸ Тульцева Л. А. Религиозные верования и обряды русских крестьян на рубеже XIX и XX веков // СЭ, 1978, № 3, с. 39.

⁹ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1789, л. 2—3.

В отдельных случаях, как мы отмечали уже выше, в главе о паломничестве, община могла принимать такие решения по религиозным вопросам, которые сказывались на всем укладе жизни деревни. Например, странничество по святым местам по решению сходки — по одному человеку от каждого двора, дабы отомолить свою деревню, в которой три года подряд побывало хлеб градом¹.

Иногда общины приглашали крестный ход для ограждения какой-то территории от враждебных нападков. За принятым на сходе решением о разовом приглашении мог последовать приговор о постоянных крестных ходах такого рода. Например, в слободе Простянке Острогожского уезда Воронежской губернии сходка приглашала причт обойти с иконами лесные угодья общины. Священник служил молебен, что, по словам крестьян, было лучше всякой другой охраны от произвольных порубок. Крестный ход вокруг всех лесных угодий общины и молебен совершались здесь перед каждой новой общественной рубкой леса и после ее завершения².

Рассматривая различные поводы для приглашения общиной молебнов и крестных ходов, нетрудно заметить, что глубокое понимание значения освящения, очищения целых территорий, хозяйственных угодий на разных стадиях сезонных работ и в разных местах приложения трудовых усилий, а также стремление к общим молитвам (сила их — бо́льшая, чем личных, — такое понятие широко было распространено в русском народе) — все это и определяло необходимость совместного, соборного решения об их организации. Для того, чтобы обеспечить соборное участие в богослужении, происходящем вне храма, нужно было и соборное решение этих вопросов. Самое понимание во всех без исключения общинах того, что такое богослужение освящает, очищает пашни, луга, хлеба и пр., основывалось на массовости православного религиозного сознания.

Примечательно, что в официальных постановлениях, касающихся сельских и волостных общин, за ними признавалась функция охраны порядка во время богослужений. Надо сказать, что разного рода постановления об общинах учитывали практическое положение дел в них, т. е. государственное право, касающееся низовых инстанций, впитывало в себя обычное право и, в свою очередь, определенным образом влияло на него. Мы уже выше обращали на это Ваше внимание, читатель, и еще не раз это взаимодействие будет проступать в рассказах о других сторонах жизни общины. В «Правилах для определения меры наказаний за проступки» в сельском и волостном обществах (дореформенные постановления) читаем:

¹ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1117, л. 24–27; д. 1118, л. 2.

² Сборник статистических сведений по Воронежской губернии. Т. II, вып. 2. Крестьянское хозяйство по Острогожскому уезду. Сост. Ф. Щербина. Воронеж, 1887, с. 106–111. Примечательно, что составитель обзора крестьянского хозяйства Острогожского уезда называет молебен, который служил в лесу священник, заклинанием! Такова была осведомленность в области православной религиозной практики иных земских деятелей последней четверти XIX в. Вот один из источников концепций о двоеверии, магии и пр. у народа. Интеллигенция, сама отошедшая от церкви, принимает обычные, вполне уставные православные обряды за нечто внецерковное.

«Кто в церкви, или вообще в каком-либо месте, посвященном богослужению, во время совершения службы нарушит благоговение, или придет туда, к соблазну других, пьяный, или будет там ходить взад и вперед без надобности, или начнет говорить громко; тем более, если начнет кричать, хохотать, или иной произведет шум, и вообще словом, или действием причинит соблазн, или неприличным поступком отвратит внимание других от богослужения, того заключать под стражу, с содержанием на хлебе и воде»¹.

Постановление исходит от государства (и предназначено для государственных* крестьян), между тем мы видим здесь понятие соблазна («к соблазну других», «словом или действием причинит соблазн»), казалось бы свойственное лишь церковной литературе. Государство признает за крестьянской общиной не только защиту внешнего порядка на богослужении, но понимание глубокого внутреннего значения охраны молящихся от искушений. Оно говорит на понятном для крестьян языке. Фактически общественное мнение мира всегда стояло на страже сохранения благоговейного порядка на богослужениях в храме и вне храма, независимо от постановлений, о существовании которых рядовые общинники нередко и не подозревали.

Часто община стремилась закрепить, освятить самое решение своей молитвой. Это относится, в частности, к запретным и ограничительным постановлениям, касающимся работ в воскресные и праздничные дни и употребления некоторых видов овощей или фруктов до дня их церковного освящения. Собрание однодеревенцев, посвященное подобным запретам, называлось *сходкой с залогами*. Созывалась такая сходка по инициативе крестьян, без распоряжения начальства. *Положить залоги* — означало принять на сходе решение такого рода. Залог клали устно, без письменного приговора. Приняв решение, всей сходкой молились перед часовой, после чего залог вступал в силу².

Нравственные вопросы

Обычным вопросом на сходке были дела, касающиеся сирот³. Назначение опекунов к малолетним сиротам и ежегодные отчеты во всех доходах и расходах по опеке официально входили в состав «предметов сельс-

¹ Сборник постановлений для руководства волостных и сельских управлений. СПб., 1853, с. 218.

* Земли, на которых они селились и вели свое хозяйство, являлись собственностью государства.

² РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 99, л. 7–10. Усть-Вельская волость Вельского у. Вологодской губ. Речь идет о селении, где нет церкви, но есть часовня, и около нее на *угоре* летом проходят сходки.

³ *Миненко Н. А.* Русская крестьянская семья в Западной Сибири (XVIII — первая половина XIX в.). Новосибирск, 1979, с. 294–299; РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 4, л. 21. Владимирский у. Владимирской губ.

кого схода»¹. Фактически сиротская тема охватывала широкий круг нравственных вопросов, так как рассматривались обстоятельно качества опекунов (происходила и смена их, если сходка считала, что они не соответствуют своему назначению) и обсуждались очень разные судьбы детей.

Вопрос о нравственном облике претендента возникал в первую очередь при назначении опеки над сиротами. Выбор всецело зависел от общины. «Мир имеет право устранять от опеки не только близких родственников, но даже и мать, когда мать или родственники «ненадежные» или «непутевые люди», — писал корреспондент из Вяземского уезда Владимирской губернии². Тот же подход видим в информации из Пошехонского уезда Ярославской губернии: если есть ближайший родственник, но «он человек неблагонадежный», то могут назначить опекуном постороннего — «по распоряжению общества и волостного правления»³. Бедняков избирают на сельском сходе опекунами только в том случае, «если общество уверено в их неподкупной честности», — утверждал информатор из Вологодского уезда⁴.

В. В. Тенишев (сын князя В. Н. Тенишева — основателя Этнографического Бюро, материалами которого мы пользуемся), обобщивший в своей монографии сведения об опеке, поступившие в Бюро из разных губерний, отметил значение в глазах общины нравственного облика лиц, выбираемых на сходе опекунами⁵. Современная исследовательница А. А. Лебедева выявила по полевым материалам традицию контроля общины над поведением опекуна у русских крестьян Забайкалья⁶.

Если родители сами назначили еще при своей жизни опекуна, то община считалась с этой кандидатурой, и сход отказывался от нее только в силу каких-либо исключительных обстоятельств. «Общество, как и волостное правление и волостной суд, к назначению опекунов относится очень серьезно и отнюдь не смотрит на него как на одну лишь пустую формальность», — писал С. Л. Чудновский в конце XIX века об общине русских на Алтае. Тем не менее бывали случаи растраты опекуном сиротского имущества, и они становились предметом строгого разбирательства на сходке⁷.

Отчеты опекунов — это контроль общины лишь над имуществом сироты — его сохранностью, а, по возможности, и приумножением. Вопрос воспитания сирот был, разумеется, сложнее. Воспитывать мог опекун или кто-либо другой из родственников или «своих членов, пользующихся хоро-

¹ Сборник постановлений для руководства волостных и сельских управлений, с. 88.

² РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1533, л. 4.

³ Там же, д. 1762, л. 1.

⁴ Там же, д. 121, л. 2.

⁵ Тенишев В. В. Правосудие в русском крестьянском быту. Свод данных, добытых этнографическими материалами покойного князя В. Н. Тенишева. Брянск, 1907, с. 56–57.

⁶ Лебедева А. А. К истории формирования русского населения Забайкалья, его хозяйственного и семейного быта // Этнография русского населения Сибири и Средней Азии, 1969, с. 164.

⁷ Чудновский С. Л. Очерки народного юридического быта Алтайского горного округа... с. 185–187.

шей репутацией»¹. Воспитывать могла и община в целом: сирота жил по очереди у разных лиц. Этот вариант — жить «на добрых людях», отнюдь не лучший для ребенка, мог обернуться и очень благополучными, и несчастливыми поворотами сиротской судьбы. Многие зависело от общего религиозно-нравственного состояния конкретного селения и от того, что было уже заложено в ребенке.

В целом же, Н. Н. Златовратский, стремившийся внимательно присмотреться к общинной жизни русских крестьян центральной России пореформенного времени, понять скрытые для постороннего наблюдателя особенности решений сходки, отнес и «черёд», назначаемый для содержания и прокормления сирот — «мирских детей», к «целой гармонической, высоко гуманной системе взаимной помощи, прочно лежащей и органически вытекающей из основ общинной народной жизни»².

Да, следует признать, что сходка русской общины, как правило, выступает как хранительница нравственных устоев. В этом нас убеждают материалы из разных губерний.

Раскроем ответы на программу Императорского Русского Географического Общества для собрания народных юридических обычаев, написанные М. В. Загоскиным на основе многолетних личных наблюдений и респондов в Иркутском уезде, а также знакомства с 1884 года с практикой волостных судов, в которые передавались решения общин. Собиратель отмечает, что мир мог принудить ближайших родственников принять на свое содержание «обнищавших родных»³. Здесь же указано, что община (через свою сходку) всегда вступает за того, кто обижен при выделе: если, например, ему не дано земли и инвентаря; это относится даже к тому, кто самовольно (а не через выдел) ушел из семьи⁴. В случае «очень обидного надела отцом сына» сход убеждает старика прибавить что-нибудь. С согласия мира переводится ребенок из бедной в богатую бездетную семью (по договоренности семей)⁵.

Повсеместно в России были приняты в общинах *мироплатимые* наделы, т. е. такие наделы земли, по которым подушное обложение и другие повинности общество берет на себя. А это означало, что платежи с таких наделов и трудовые обязанности раскладывались на всех общинников. Решение о превращении надела в мироплатимый принималось на сходке. В Борисоглебском уезде Тамбовской губернии в общинах государственных крестьян, например, сход освобождал вдов от всех платежей за предоставляемую им землю. Решение о полном освобождении вдовы принимали здесь обычно в тех общинах, где наделы были вообще большими, т. е. в богатых обществах. В малоземельных же мирах вдов освобождали лишь

¹ Там же, с. 185–187.

² Златовратский Н. Н. Указ. соч., с. 279.

³ Загоскин М. В. Ответы на программу ИРГО для собрания народных юридических обычаев. Иркутск, 1891, с. 3.

⁴ Там же, с. 37.

⁵ Там же, с. 24, 32.

от части платежей¹. В материалах Воронежского уезда также нашло отражение наделение землею вдов, сирот, увечных и других лиц, требующих общественного призрения. Наделяла ли община таких лиц за подати или с освобождением (полным или частичным) от них — решалось в зависимости от конкретной ситуации². В обзоре форм пользования землею в общинах Тюкалинского округа упоминается выдел участков на долю вдов и сирот, не платящих податей³.

Нравственный подход в социально-экономических вопросах

Коллективная благотворительность органично входила в жизнь общины и даже не воспринималась самими крестьянами как таковая. Нравственный подход присутствовал во всей системе распределения наделов и раскладки платежей, а не только в вопросе о мироплатимых наделах. Рассмотрим с этой точки зрения широко распространенную систему деления общинников на разряды при раскладке податей и повинностей. В ответах на программу 70-х годов XIX века по исследованию обычного права из Казачинской волости Енисейской губернии разряды определены так (цитируем этот ответ полностью):

«139.* Подати и повинности в данной местности раскладываются по разрядам, в 1-м разряде состоят более исправные домохозяева и рабочие души, в 2-м разряде состоят менее состоятельные и не рабочие души, в 3-м разряде состоят умершие и убылые души, за которых платёж податей и повинностей падает на перворазрядные души. Есть много душ, за которых общество принимает на себя подати, но надела земли не отнимает, с неисправными плательщиками общество принимает меры, отдавая в заработку или принимает раскладку на себя»⁴.

Итак, первый разряд, состоявший из наиболее зажиточных домохозяев и рабочих душ⁵, выделялся для того, чтобы сверх того, что на них приходилось из раскладки, обложить их еще платежами и трудами за умершие (община продолжала платить за них подати до следующей ревизии**) и убылые души! «Менее состоятельные» дворы от этого освобождались. Кроме того, оказывается, и неисправный плательщик может быть освобожден сходкой от платежей, но надел у него не отнимается. Как видите, чита-

¹ Сборник статистических сведений по Тамбовской губернии, т. I, отдел II, с. 10–18.

² *Астырев Н.* Крестьянское хозяйство в Воронежском уезде // Юридический вестник, 1886, № 1, с. 164–168.

³ *Марусин С.* (Швецов С. П.) Очерк форм пользования землею у крестьян Тюкалинского округа // Восточное обозрение, 1887; № 20.

* Номер вопроса программы.

⁴ АГО, р. 57, оп. 1, д. 19, л. 45–46.

⁵ Разные виды податей и повинностей раскладывались по-разному: иногда по дворам (по домохозяевам), а иногда с учетом рабочих душ, то есть реальных работников.

** Перепись податного населения.

тель, подход нравственный, выражаясь современным языком, — гуманный, а точнее всего, — православный, ибо в основе его не расчет, а готовность сострадать бедствующему и помочь ему.

Рассмотренная система разрядов не была повсеместной. Мы уже говорили выше о многообразии способов наделения землей и раскладки налогов в общинах не только разных районов, но даже соседних. Так, в эти же годы, к которым относятся данные Енисейского края, в Тульской губернии, например, практиковалось «отобрание» земли у недоимщиков, но по уплате недоимок землю им возвращали. И здесь же безземельные крестьяне были совершенно освобождены общиной от податей¹; а за ослабевших стариков, которые оставляли за собой земельные участки, но не в силах были уплачивать повинности, платило общество. Тульские общины освобождали от платежей и семейства, оставшиеся без хозяина, который управлял государственную службу². Относительно общинных льгот солдатам и их семьям в Архангельской губернии в 1882 году писали, что полное принятие миром на себя податей за них осталось лишь в Мезенском и отчасти Онежском уездах. В других местах льготы были лишь частичными. Солдатских же вдов и сирот от уплаты податей мира здесь освобождали, но оставляли за ними мирские сборы и натуральные повинности (в Архангельском уезде на вдовах и сиротах солдат оставляли только натуральные повинности)³.

Поскольку вопросы эти государство предоставляло на усмотрение общин, решения были многообразны. Но нравственный подход в раскладках просматривается во всех вариантах. В самой прямой форме выразался он в решениях сходов о помощи нуждающимся в труде — помочами.

Помочи

Соседская помощь односельчанам, оказавшимся в трудном положении, занимала почетное место в общественной жизни деревни и регулировалась целой системой норм поведения⁴. Частично такая помощь проходила через общину. Случалось, что мир направлял здоровых людей топить печи, готовить еду и ухаживать за детьми в тех дворах, где все рабочие члены семьи были больны⁵. Вдовам и сиротам община нередко оказывала помощь трудом общинников: во время сева, жатвы, на покосе⁶.

¹ Годичное заседание Тульского Губернского Статистического Комитета 1 июня 1879 года. Тула, 1879, с. 31.

² Годичное заседание Тульского Губернского Статистического Комитета 28 июля 1880 года. Тула, 1880, с. 69–71.

³ Нежанин П. Из Архангельской губернии // Русь, 1882, № 43.

⁴ Громыко М. М. Обычай помочей у русских крестьян в XIX в. (К проблеме комплексного исследования трудовых традиций) // СЭ, 1981, № 4–5.

⁵ Сборник статистических сведений по Московской губ. Т. IV, вып. 1, М., 1879, с. 267–270.

⁶ Сборник статистических сведений по Тамбовской губ. Т. I, Борисоглебский у., с. 84–85.

В Московской губернии непременно считалось участие в помочи в пользу вдов и сирот, занимающихся хлебопашеством. Отказ вдове в лошади, если она не имела своей, почитался «делом безбожным»¹. Иногда сиротам мир обрабатывал участок в течение ряда лет. В выявленных нами материалах помочи общины в пользу вдов и сирот описаны также по Тверской, Владимирской, Псковской губерниям.

В Юрьевском уезде Владимирской губернии (Спасская волость) отмечен случай устройства миром помочей для запашки полей двух бедных семей, пожелавших обрабатывать землю; семена для них были собраны общиной по лукошку со двора. И там же (Глумовская волость) случай обработки миром земли крестьянки, в семье которой было двое убогих (все платежи и повинности за эту семью отбывались тоже общиной)². По Тульской губернии описана обработка поля и уборка хлеба миром у одинокого больного³. Из Череповецкого уезда Новгородской губернии сообщали: если во время работ у крестьянина падет лошадь, вся деревня помогает ему в работах⁴.

Во время русско-турецкой войны 1877–1878 годов в некоторых общинах принимались решения схода о помощи семьям ратников: летом у таких семейств скосили, связали и свезли на гумно хлеб; часть хлеба была обмолочена, остальной собран в скирды. Хозяйки угощали односельчан, участвовавших в этих работах⁵.

Особенно распространена была помощь общины погорельцам — и трудом, и деньгами. По данным Череповецкого уезда, если пожар поражал всю деревню, строиться помогала ей община другой деревни⁶. Обязательная и повсеместная помочь общины при постройках после пожара отмечена для Московской губернии⁷. Отводя участок леса для погорельца, община могла, по решению схода, и вырубить лес, и вывезти бревна на место стройки.

В некоторых случаях при оказании общинной помощи предполагалась последующая компенсация. Так, в Орловском уезде (Орловская губерния) сильно пострадавший от пожара крестьянин мог просить «общество» помочь ему поставить избу; мир обязательно помогал в этом случае — деньгами, работой. Когда же погорелец «становился на ноги», он выплачивал общине деньги. Иногда решением схода долг ему «прощали за угощение», т. е. должник только угощал всех.

¹ Сборник статистических сведений по Московской губ., т. IV, вып. 1, с. 267–270.

² Сборник материалов для изучения сельской поземельной общины. Т. I, СПб., 1880, с. 200–201.

³ Якушкина Е. М. Старухинское общество (Тульской губернии) // Сборник материалов для изучения сельской поземельной общины, СПб., 1880, вып. 1, с. 199–201.

⁴ И. Х. Помочь... с. 68.

⁵ Годичное заседание Тульского Губернского Статистического Комитета 28 июля 1880 г., с. 69–70.

⁶ И. Х. Помочь... с. 68.

⁷ Сборник статистических сведений по Московской губ... Т. IV, вып. 1, с. 267–268.

Гораздо реже встречаются упоминания «мирской» помощи обедневшему крестьянину без чрезвычайных обстоятельств; считалось, что в обычных условиях хозяин сам виноват, если дела у него не ладятся.

Как оценивали сами крестьяне нравственную сторону помочей? Приведем такие сообщения с мест о помочах, где говорится об отношении крестьян к ним, об оценке разных видов помочей.

«Безусловно обязательною для себя крестьяне помочь не считают, но нравственная обязательность помочи так глубоко ими сознается, что отказа в помочи почти не бывает» (Рязанская губерния, Мураевенская волость, 1877). По наблюдениям в Пустынской общине этой же губернии отмечалось, что «отношение мира к членам, подвергшимся несчастью, выражается, главным образом, в помочи...».

Представление о нравственной обязательности участия в помочи было особенно выражено, когда речь шла о благотворительной помощи общины одному ее члену, нуждающемуся в поддержке. Информатор Тенишевского бюро из Фетиньинской волости (Вологодский уезд Вологодской губернии, 1868) сетовал на влияние разницы в имущественном положении на взаимоотношения и, в частности, на то, что «хорошие остатки старины — помочи — начинают мало-помалу принимать совершенно другой вид». Он указывал при этом на обязательность дорогого угощения — так что «иной раз помочь станет дороже найма». Однако он четко отграничивал от этих явлений бескорыстную помощь пострадавшим. «Когда же какого-либо крестьянина постигает несчастье, например, выгорит у него дом, то крестьяне из сострадания к нему помогают в свободное от своих работ время, возят ему задаром дрова, с катища бревна на новый дом и пр., преимущественно в воскресенье».

В Крестецком уезде Новгородской губернии (Заозерская волость, 1879) «в случае постигшего домохозяина несчастья, например, пожара, мир дает бесплатно лес для постройки; если кто заболел, то мир бесплатно исправляет его хозяйственные работы: убирает хлеб, сено и т. п.; на работу должны идти все: не желающего может принудить староста». В Псковской губернии (Борокская община, 1879) мир помогал крестьянину, пострадавшему от пожара, неурожая, падежа скотины — работами: вывозкой леса, постоянной избы и т. п.

«Обработать поле и убрать его у одинокого больного, а также привезти лес на постройку мир считает нравственною обязанностью; в тех редких случаях, когда кто-нибудь из однодеревенцев, под предлогом недостатка лошадей, отказывается участвовать в помощи, мир не приступает ни к каким карательным мерам»; но общественное мнение осуждает его, «а идти против мира редко кто решается» (Тульская губерния, Старухинская община, 1879).

По данным Калужской губернии (Медынский уезд, 1879) наблюдатель также подчеркивает особое отношение к мирской помочи, противопоставляя ее помочи по приглашению зажиточных крестьян: «Помочь в ходу и имеет смысл между крестьянами общины, например, в том случае, когда

один из членов последней строится, то для скорой и экономной перевозки лесных и других громоздких материалов приглашается на помощь мир, который никогда не отказывается от этого. Мирская помощь собирается преимущественно в праздники. Это взаимное вспоможение особенно важно для погорельцев, когда необходимо до наступления холодов выстроить жилище для себя и помещение для скота».

Итак, совершенно безвозмездные (т. е. без непременно угощения) помочи общины отдельному члену ее при особенно неблагоприятных для него обстоятельствах (пожар, болезнь, вдовство, сиротство, падеж лошади) были по крестьянским этическим нормам самыми обязательными. Община, по крестьянским представлениям, просто не могла отказать в этом случае либо сама проявляла инициативу в организации такой помощи.

Отдельный член мира подчинялся общему решению. Многие это делали по внутреннему побуждению, во славу Божию. Другие — считаясь с общественным мнением и не решаясь противопоставить себя ему. Но в любом случае — в решениях общины за этими нормами стояла христианская система нравственных ценностей: «И кто принудит тебя идти с ним одно поприще, иди с ним два. Просящему у тебя дай, и от хотящего занять у тебя не отвращайся» (Мф. 5, 41–42).

Осуждение безнравственных поступков

Вопросы, связанные с честью девушки, могли, по желанию обиженной, рассматриваться на сходке общины. В их числе были оскорбления действиями символического характера: вымазать дегтем ворота, поднять подол, подрезать косу.

Повсеместно у русских ворота, вымазанные дегтем, означали позор для всей семьи и прежде всего для девушки, которая жила в этом доме. После этого она подвергалась насмешкам, презрению, оскорблениям; как правило, не могла выйти замуж. Но традиция хранила и возможность защититься от напрасно возведенного, позорящего обвинения. Девушка могла обратиться к старосте и просить его собрать сходку, чтобы снять с себя позор, доказав невинность.

Порядок сходки подробно описан информатором из деревни Мешковой Орловского уезда (1899)¹. Состав сходки в этом случае был необычным: на ней должны были присутствовать все парни общины. Девушка, по инициативе которой был созван сход, выходила перед всеми и трижды вызывала оскорбителя словами: «Кто меня обесчестил, выходи ко мне и обвиняй меня перед всеми!» Затем она просила общество защитить ее «правым судом». Община всегда соглашалась провести расследование. Призванная для этого женщина удалялась с девушкой, осматривала ее и о результатах сообщала сходке. Если девушка оказывалась невинной, участники сходки кланялись ей в ноги со словами: «Прости нас, ради Бога, ты не виновата,

¹ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1103, л. 19–20.

сын или дочь начинали грубить родителям и домашние исправительные меры не имели должного эффекта, то следовало обращение родителей к общинным властям». Крестьянские органы власти оказывали, как правило, полное доверие жалобам старших членов семьи на младших. Приговаривали непокорных детей к телесному наказанию и испрошению прощения у родителей¹.

Община на всех своих уровнях осуждала взрослых детей, которые не выполняли своей обязанности содержать родителей (закон и обычное право были единодушны в утверждении этой обязанности. «Почитай отца твоего и мать твою» — Исх. 20, 12; Мф. 19, 19). Так, в 1824 году крестьянская вдова Марфа Войнова «словесно жаловалась» волостному голове (Тюменский округ) на своих сыновей Николая и Степана «в том, что они не доставляют ей должного к пропитанию содержания». Марфа просила взыскивать с сыновей ежемесячно по 2 руб. 50 коп., «чем по случаю их самих среднего состояния будет довольна». Сыновей призвали в волостное правление, где они заявили, что «власти родительской послушание чинить не желают» и обещали исправно давать матери содержание².

Значение общественного мнения в осуждении безнравственных поступков четко осознавалось простыми русскими людьми. Поэтому обычно стремились вынести худое поведение на суд мира не только прямым осуждением его на сходке, но и в других формах обращения к соседям. По существу любое сколько-нибудь широкое сборище в деревне (от крестин до поминок и от хоровода до помочей) могло послужить ареной для апелляции к общественному мнению. Обычно это делалось не в виде резких выпадов, а в опосредованной, художественной форме: крестьяне в массе своей свободно владели множеством фольклорных форм и умели импровизировать в рамках конкретного жанра. Претензия, выраженная в традиционной форме, соответствующей обстоятельствам (игра, песня, частушка, причёт, присловье и пр.) считалась уместной там, где был совершенно невозможен прямой выпад «на людях»³.

Поведение на сходке. Мироеды

Поведение на общем собрании членов общины (сход, сходка, громада, согласие) не имело четкой традиционной регламентации, т. е. было достаточно произвольным для каждого участника в отдельности и многообразным по стилю в целом — в зависимости от местной социально-нравственной ситуации и характера обсуждаемых вопросов.

На селенном сходе (такие сходы бывали очень часто, местами дважды в неделю) крестьяне, как правило, держали себя свободнее, чем на общин-

¹ Миненко Н. А. Русская крестьянская семья в Западной Сибири... с. 149. См. также: Костров Н. А. Юридические обычаи крестьян старожилов Томской губернии. Томск, 1876, с. 31.

² Миненко Н. А. Указ. соч., с. 152.

³ Громыко М. М. Традиционные нормы... с. 108, 247.

ном (при сложной общине, из многих селений) или, тем более, волостном. Но на селенном заметно сказывалась возрастная иерархия. «На селенном сходе более пожилые крестьяне сидят, а молодые стоят. Стариков молодые почти никогда не перебивают», — писал информатор из села Пречистого Карашской волости (Ростовский уезд Ярославской губернии)¹. Вопросы решались иногда — спокойно, иногда — «с большим шумом». «Поведение крестьян на сходке не очень скромное, но и скандалов не происходит»². Исследователи отмечают омоложение состава сходки в пореформенный период, связанное с большей интенсивностью процесса выделения молодых семей³.

На общественных и волостных сходах большинство крестьян, — по мнению того же информатора из села Пречистого, — «боялось, как бы не сказать что-нибудь не так, как бы их не “засмеяли”». На этих сходах влияние имели бойкие, смелые крестьяне, побывавшие на стороне или живущие в больших торговых селах. Их называли здесь *горланами, краснобаями*, но их «всего более слушали» на сходе. Иногда некоторых из них подкупали заинтересованные лица⁴.

Корреспондент Тенишевского бюро, наблюдавший деятельность общины в Вышегорской волости (Дорогобужский уезд Смоленской губернии), отмечал, что на волостной сход, состоявший из сельских старост и так называемых выборных (от десяти дворов по одному человеку), приходили незванными крестьяне, которые назывались «крикунами» (при обсуждении спорных вопросов могли перекричать выборных), и что перевес оставался на их стороне. «Степенные и рассудительные представители крестьянского мира» обсуждали вопросы толково, но, по мнению информатора из Смоленщины, «перевес редко бывал на их стороне». Здесь выборные и сельские старосты вели себя на волостном сходе непринужденно, не стесняясь волостного старшины; если старшина окажется слишком строгим и взыскательным, то его на следующее трехлетие не выберут или убавят ему жалованье⁵. Этот же информатор отмечает влияние более зажиточных крестьян⁶.

Как видно из уже приведенных наблюдений, стиль поведения на сходке тесно связан с вопросом о степени демократичности этого органа, с конкретной расстановкой сил в данной общине на данном этапе, соотношением влияния выборных лиц, зажиточной части крестьянства, основной массы общинников и их активных представителей. Следует также иметь в виду изменения этого соотношения в течение рассматриваемого периода⁷.

¹ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1808, л. 5.

² Там же, д. 4, л. 213 (Владимирский у., с. Добрыньское); д. 28, л. 8 (с. Домнино Меленковского у. Владимирской губ.).

³ Анфимов А. Н., Зырянов П. Н. Некоторые черты эволюции русской крестьянской общины в пореформенный период // История СССР, 1980, № 4, с. 33.

⁴ РЭМ, там же, д. 1808, л. 6–7.

⁵ Там же, д. 1562, л. 12.

⁶ Там же, д. 13.

⁷ Зырянов П. Н. Обычное гражданское право... с. 93–97.

В этой связи уделим внимание понятию «мироеды», достаточно широко распространенному в деревне рассматриваемого периода и употребляемому в исторической литературе. В. И. Даль подвел некоторый итог тому, в каких значениях бытовало слово *мироед* в русской деревне к 60-м годам XIX века: «1) Тунеяд, шатающийся без дела, живущий на счет других; нищий от праздности, 2) Старики и пройдохи, гуляющие на счет мира, общества; все должностные крестьяне; «дельцы-пройдохи», ходатаи за мир, коштаны, обирающие крестьян обманом и постоянно подстрекающие их к тяжбам»¹. В современную историческую литературу термин «мироед» вошел однозначно — для обозначения зажиточной верхушки общин, с отрицательным оттенком, особенно в советской историографии². Между тем, этнографические источники показывают, что вопрос о мироедах — их имущественном положении, поведении на сходках и влиянии на решение вопросов — гораздо сложнее и, соответственно, требует более внимательного отношения к местным материалам, в которых употреблялось это понятие.

Так, корреспондент из Валуйского уезда (Воронежская губерния) сообщал, что «старики, пользующиеся особенным уважением на сходках, называются мироедами; поданный ими голос принимается в уважение и мироед-говорун в простонародных словопрениях одерживает над всеми верх, и действительно, перевес зависит не от большинства голосов, а от качества стариков-мироедов». И еще: «Кто говорит много, смело, безостановочно, с криком и при этом пользуется доверенностью, тому подчиняются голоса всей сходки, — и этот говорун-мироед всегда выставляется вперед на сходке по приезде какого-либо начальника, а также уполномоченного и по мирским делам хлопотать в нужных случаях»³.

Это — наблюдения человека со стороны, скептически и критически относившегося к крестьянской общине, однако и в его информации мироеды выступают как лица, пользующиеся уважением односельчан и нередко отстаивающие интересы мира перед властями.

Отрицательное отношение к крестьянской сходке некоторых авторов описаний, составленных по программам научных обществ, вызванное недовольством именно демократической стороной ее деятельности⁴, наложило отпечаток на характеристики *мироедов*, *горланов*, *горлопанов*, *крикунов*. Все эти названия обозначали крестьян, активно выступавших на сходке, стремившихся сплотить мир в пользу того или иного решения. Но в целом этот тип источников дает возможность представить обстановку на сходке и место на ней активных людей. Действия их могли быть продиктованы разными мотивами и выражать интересы разных группировок. Нередко

¹ Даль В. И. Указ. соч., ч. II, с. 331.

² Критическое отношение к такому однозначному пониманию термина «мироед» см. Зырянов П. Н. Некоторые черты эволюции крестьянского мира в пореформенную эпоху // Ежегодник по аграрной истории, Вильнюс, 1971, с. 384.

³ АГО, р. 9, оп. 1, д. 9, л. 25–25 об.

⁴ На это обратила внимание Н. А. Миненко (Очерки по источниковедению Сибири XVIII — первой половины XIX в. Новосибирск, 1981, с. 86).

взволнованный участник схода горячо защищал то, что казалось ему наиболее справедливым, даже и в ущерб самому себе («Блаженны алчущие и жаждущие правды» — Мф. 5, 6). Иногда это были зажиточные крестьяне или выражавшие их интересы лица. Иногда, напротив, крестьяне, отстаивавшие общие интересы, противостоявшие давлению начальства (иные являлись даже незваными на волостной сход, не доверяя выборным и старостам). Наконец, шуметь могли и просто любители выпивки за счет общины или какого-либо заинтересованного лица.

Информатор из Меленковского уезда Владимирской губернии (село Домнино Леховской волости) сообщал, что в некоторых вопросах, решаемых на сходе, заметно влияние зажиточных и так называемых «горлопанов»¹. О Пошехонском уезде писали, что «на сходках крестьяне зажиточные имеют сильное влияние, но за последнее время это влияние заметно ослабевает. Люди умные и речистые всегда имеют сильное влияние на сходах»². В сведениях из Вологодского уезда отмечалось решающее значение на селенном сходе слов зажиточного крестьянина, а затем уже — горлана³.

Н. Н. Златовратский, стремившийся, как мы уже отмечали, внимательно вникнуть в жизнь русской деревни 70-х годов XIX века (он и других исследователей и публицистов призывал ко внимательному и осторожному подходу, опасаясь интеллигентского верхоглядства, приводящего «свежего человека», т. е. человека, не знающего сельской жизни, к поспешным и ошибочным выводам), так писал о сходках:

«Вот уже второй день, как у нас идет сход за сходом. Посмотришь в окно, то в одном конце деревни, то в другом толпятся хозяева, старики, ребятишки: одни сидят, другие стоят перед ними, заложив руки за спины и внимательно кого-то слушая. Этот кто-то махает руками, изгибается всем туловищем, кричит что-то весьма убедительно, замолкает на несколько минут и потом опять принимается убеждать. Но вот вдруг ему возражают, возражают как-то все сразу, голоса поднимаются выше и выше, кричат в полное горло, как и подобает для такой обширной залы, каковы окрестные луга и поля, говорят все, не стесняясь никем и ничем, как и подобает свободному сборищу равноправных лиц. Ни малейшего признака официальности. Сам старшина, Максим Максимыч, стоит где-то сбоку как самый невидный член общины»⁴.

И далее: «Сходка была нынче, видимо, полная. Большая толпа кольхалась против моей избы. Тут собралась, кажется, вся деревня: старики, обстоятельные хозяева, молодые сыновья, вернувшиеся с заработков на страдное время, бабы и ребятишки <...>. Здесь все идет начистоту, всё становится ребром; если кто-либо, по малодушию или из расчета, вздумает отделать-

¹ РЭМ, ф. 7, оп. 4, д. 28 и 8.

² Там же, д. 1760, л. 3 об.

³ Там же, д. 119, л. 5.

⁴ Златовратский Н. Н. Указ. соч., с. 301.

ся умолчанием, его безжалостно выведут на свежую воду. Да и малодушных этих на особенно важных сходах бывает очень мало. Я видел самых смирных, самых безответных мужиков, которые в другое время слова не заикнутся сказать против кого-нибудь, — на сходах, в минуты общего возбуждения, совершенно преображались и, веруя пословице «на людях и смерть красна»; набирались такой храбрости, что успевали перешеголять заведомо храбрых мужиков. В минуты своего апогея сход делается просто открытой взаимной исповедью и взаимным разоблачением, проявлением самой широкой гласности. В эти же минуты, **когда по-видимому частные интересы каждого достигают высшей степени напряжения, в свою очередь общественные интересы и справедливость достигают высшей степени контроля**¹ (выделено автором).

Вот это-то успешное сосуществование частных и общественных интересов на религиозно-нравственной основе и было основным, самым важным свойством русской общины, обеспечивавшим ее устойчивость и живучесть в разных условиях. Православное мировоззрение населения и свойственная национальному характеру любовь к соборности, к совместному решению многих сложных и жизненно важных вопросов, делали возможным это сочетание личных и коллективных интересов. К возможностям, которые давала община для развития инициативы отдельного хозяина мы еще вернемся ниже — в разделе «Предприимчивость».

Н. Н. Златовратский, как и многие другие непредвзятые наблюдатели общинной жизни, был поражен тем, как успешно решены были на сходе (несмотря на внешне беспорядочный, казалось бы, стиль обсуждения) сложнейшие вопросы перераспределения земли. Существеннейшую роль при этом, разумеется, играло глубокое знание природо-хозяйственных особенностей каждого участка земли. Здесь мы подходим с вами, читатель, к еще не затронутой нами в этой книге теме, без которой невозможно понимание сельской общины.

11. Хозяйственные традиции. Народная экология и трудолюбие

Земля — Божья

Русские люди в основной своей массе не считали хозяйствование на земле только средством обеспечения своего существования или способом обогащения. Для них всегда это было нечто большее, связанное со всей их духовной жизнью. Связь эта проходила прежде всего через глубокое понятие — *земля Божия*, означавшее, что по происхождению своему и по существующему и ныне порядку вещей, она принадлежит Богу.

¹ Златовратский Н. Н. Указ. соч, с. 304–305.

Это народное воззрение неоднократно отмечалось наблюдателями и исследователями XIX века, но обычно о нем вспоминали в связи с общеправовыми нормами собственности на землю или владения ею, в частности, в связи с правами общин и вольно-захватным способом приращивания земель, оставляя в стороне религиозный мировоззренческий смысл понятия.

Наиболее четко определено было использование народного понятия «земля Божия» в обычном праве в труде Ф. Щербина «Сольвычегодская земельная община». Автор выделил несколько категорий в крестьянских понятиях о правах на землю. 1. *Божья земля*: это — свободные, незанятые, пустые земли; их можно распахивать или косить на них траву, рубить лес, охотиться, ловить рыбу. Если начальство не разрешало пользоваться пустопорожними землями и привлекало за это к ответственности, крестьяне считали это несправедливым. При этом Ф. Щербина подчеркивает крайне щепетильное отношение крестьян к посягательствам на чужую собственность. Но пустопорожние государственные земли они таковой не считали. Автор приводит крестьянское рассуждение на этот счет: «Зачем же и земля, как не затем, чтобы пользоваться ею?» Пользоваться, значит, и трудиться, а трудиться, значит, — и владеть. 2. *Общественная, или мирская земля*: это — земли конкретных общин, с определенными границами; ими владеют все члены мира сообща, и крестьяне никогда не считают эти земли ничейными, даже если они окажутся в какой-то части пустопорожними. 3. *Надел* — часть общинной земли; ею пользуется конкретный крестьянин со своей семьей. 4. *Новина, или роспашь*, — вновь поднимаемая земля, часть мирской. 5. *Собственная земля, или частная земельная собственность*¹.

Поставленное в ряд с другими народными обозначениями разных уровней прав на землю, понятие *Божья земля* означает, казалось бы, лишь какую-то часть территории — с максимальными возможностями свободно пользования. Но и здесь, по существу, присутствует понимание того, что вся земля — Божия изначально; просто в данной категории земель это ее свойство наиболее заметно, а в других как бы заслонилось разными отношениями мирской жизни.

Представления русских крестьян об ограниченности любых прав на землю, поскольку истинный собственник ее — сам Бог, вполне соответствует определению Священного Писания: «Землю не должно продавать навсегда, ибо Моя земля: вы пришельцы и поселенцы у Меня» (Лев. 25, 23).

Некоторые авторы видели священное начало в комплексе народных представлений, связанных с правами общины и определением принадлежности земли. Так, А. П. Шапов писал в 1875 году:

«И ленские крестьянские общины, хотя не сознают, не понимают вполне отчетливо начала общинного землевладения, но все-таки, однако ж, инстинктивно берегут его, как священное начало, чувствуют всю его су-

¹ Отечественные записки, 1879, № 8, с. 72–76.

шественную многозначительность в своих общинно-юридических правах на землю. «Земля,— говорят ленские крестьяне,— собственно ничья, а Божья, да государственная, общественная, мирская»¹.

Современный исследователь религиозно-нравственных оснований русского крестьянского хозяйства С. В. Кузнецов пишет: «Для христианского сознания русского крестьянина <...> было характерно представление о земле, как земле Божией. Земля Божия — этико-религиозное понятие, выражение целостного взгляда православного крестьянства на мир, как творение». Здесь же приводятся пословицы, соответствующие православному восприятию мира: «Божия роса Божию землю кропит»; «Божие тепло, Божие холодно». «Отсюда,— пишет этот автор,— то трепетное отношение к земле, которое характерно для русского крестьянина»².

Это трепетное, благоговейное отношение к земле проявлялось не только и не столько в отдельных высказываниях, сколько во всем строе хозяйствования, обнаруживающем внимательное, предельно ответственное исполнение трудовых задач, основанное на глубоком эмпирическом знании, накапливаемом из поколения в поколение и тщательно хранимом.

Хозяйствовать со знанием и любовью

Одно из распространенных и имеющих весьма плачевные последствия заблуждений современности — представление о невежественности крестьянина. Заставь-ка любого человека, который говорит или пишет такое, вырастить хотя бы одно простое по уходу растение, и он сразу поймет, что это — отнюдь не механический исполнительский труд. В крестьянском хозяйстве с его разными культурами — каждая со своим нравом — при обилии оттенков погоды, почвы, ландшафта, которые надо знать и учитывать, если не хочешь, чтобы ты и семья твоя голодали, совершенно невозможна бездумная физическая работа. Сам годовой цикл земледельческих работ так многообразен и сложен (в течение года ведь они не повторяются), а природа вносит столько неожиданного в каждый следующий год, что поистине огромным объемом эмпирических знаний должен обладать каждый пахарь, чтобы хорошо справляться со своей задачей. И не по плечу бы была такая задача отдельному человеку, если бы не опирался он на обширный и длительный коллективный опыт, приспособленный, к тому же, к конкретной местности и постоянно проверяемый и улучшаемый опять-таки коллективно, и не был бы при этом убежден, что Бог ему помогает. Труд крестьянина — не однообразный механический, а очень тонкий, требующий постоянных размышлений, умных откликов на все нюансы «поведения» разных элементов природы.

¹ Шапов А. П. Сельская оседло-инородческая и русско-крестьянская община в Кудинско-Ленском крае // Известия Сибирского отд. ИРГО, 1875, т. VI, № 3, июль, с. 97.

² Кузнецов С. В. Традиции русского земледелия: практика и религиозно-нравственные воззрения. М., 1995, с. 134, 136.

В этом можно убедиться, если присмотреться к повседневной деятельности русских крестьян прошлого, взглянуть на нее пристальнее через письменные документы того времени и опираясь на исследования, основанные на достоверных источниках.

Вся практика крестьянского хозяйства отличалась гибкостью, прогибанием в специфику данных условий и вниманием к тончайшим деталям в обработке почв, уходе за культурами, сборе урожая. Именно такой подход и является той основной традицией земледелия, которая заслуживает использования и ныне, то есть должна быть сегодня возрождена там, где она утрачена. Наша книга — не об экономике, а о характерных для русских воззрениях. Но понять самые существенные черты народного отношения к хозяйству можно лишь через приобщение (хотя бы созерцательное и, конечно, частичное) к практике ведения хозяйства, в которой оно проявлялось со всей несомненностью. А посему, дорогой читатель, наберите немного терпения и попробуем вместе рассмотреть факты, свидетельствующие о том, что хозяйствовало со знанием и любовью.

Убедительным свидетельством значения в сельском хозяйстве старой России крестьянских знаний служат указания помещиков в инструкциях управителям «поступать во всем так, как крестьяне обычай имеют свой хлеб возделывать». Это возможно было лишь на основе эмпирического знания обширного комплекса природных явлений в их связи, взаимной обусловленности. Например, по характеру деревьев, трав и кустарников земледельцы XVIII—XIX веков умели определять качество почв. Только в Центральной России различалось до десяти видов почв, годных под пашню.

Очень внимательно относились к срокам начала весенней пахоты. Считалось, что земля должна просохнуть так, чтобы не резалась пластами, а рассыпалась под сохою; но она не должна была еще успеть затвердеть настолько, чтобы соха не могла ее взять. Нужный момент — «спелость» земли — определяли так: взяв в горсть землю и крепко сжав ее в кулаке, выпускали. Если рассыплется при падении, значит, уже готова для пахоты; если упадет комком, — еще не поспела! При определении сроков пахоты, как и начала других работ, прислушивались ко мнению односельчан, наиболее опытных и славившихся добрым чутьем в хозяйстве. Это были талантливые в своем деле люди, способности которых никогда не оставались незамеченными в деревне.

Если земледелец поторопится и начнет пахать очень сырую землю, он, как правило, получает плохой урожай. Дело в том, что от сырой обработки зарождается в большом количестве трава, которую крестьяне называли «метлинником» (за сходство с метлою). Об этой угрозе напоминала каждому земледельцу и широко бытовавшая пословица — «Посеяли хлеб, а жнем метлу да костру», имевшая, разумеется, не только прямой смысл. Более того, крестьяне считали, что от преждевременной пахоты земля бывает испорчена надолго, иногда и двух лет бывает мало, чтобы испра-

вить ее даже большими усилиями. Сырые пласты, высушенные весенним ветром, делались твердыми, как камень, даже дожди размачивали их нескоро. Почва в этих крупных комьях выветривалась и лишалась плодородности.

Но каждый из видов почв требовал еще своего набора погодных условий на разных стадиях обработки земли. Глинистые почвы поднимали после дождей, дав им лишь немного просохнуть (в засушливую пору могут образоваться крупные пласты); осенью вспахивали с таким расчетом, чтобы зимние морозы разорвали глыбы, а весенние воды потом размочили; пласты на плотных глинах делали узкими. Песчаные поля пахали в сырую погоду, отвалы делали широкими; если поле имело наклон, пахали попереk косогора, чтобы пласты держали воду и т. д.

Существовали два основных вида пахоты. Первый — когда пахали косулей или сохой «в свалку» (иначе это называлось «поле во гряды пахнут»), т. е. получались довольно частые и глубокие борозды с одинаковым наклоном двух сторон. Так пахали, стараясь делать борозды как можно прямее, в сырых местах, где был необходим сток воды по бороздам. Другой вид — «развал», когда косулей или сохой рассекали каждый уже отвальный пласт. Этот способ применяли обычно на более ровных массивах пахоты. Одновременно особенности обработки почвы соотносили с характером культур, которые предполагалось высевать на этом поле¹.

Современный историк Л. В. Милов — знаток земледелия XVIII века — выявил по источникам этого времени поразительное многообразие в применении количества и характера вспашек по разным районам и различным культурам нечерноземной части Европейской России. По его наблюдениям, широко была распространена двукратная вспашка — «двоение». Простейший ее случай, — когда сначала в июне запахивали в землю вывезенный на паровое поле навоз, бороновали и оставляли преть почву с навозом; а второй раз пахали и бороновали во второй половине лета уже под сев озимых. Но применялась и двойная вспашка яровых. Делать первую пахоту под яровые надо было рано и вскоре повторять ее. О крестьянах Переяславль-Залесского края, например, писали в 60-х годах XVIII века: «В апреле месяце по сошествии снега сперва землю вспашут и заборонят и так она под паром бывает не более 2 недель. Потом сию землю вторично вспашут и тот яровой хлеб, а также льняное и конопляное семя сеют и заборонивают». Такую двукратную вспашку делали здесь не для всех яровых: под овес пахали один раз и бороновали.

Во Владимирской губернии под яровые «двоили» лишь там, где почвы были песчаными, в Кашинском уезде Тверской губернии двукратно пахали

¹ Индова Е. И. Земледельческая практика в Центральной России XVIII в. // Из исторического опыта сельского хозяйства СССР. М., 1969, с. 36–38; Булыгин И. А. Из истории земледелия Пензенской губернии в конце XVIII в. Там же, с. 47; Милов Л. В., Вдовина Л. Н. Культура сельскохозяйственного производства // Очерки русской культуры XVIII в. Ч. I. М., 1985, с. 77; Селиванов В. В. Указ. соч., с. 35; Даль В. И. Указ. соч., т. II, с. 322.



Соха и сейчас в работе, когда это целесообразно. Рязанская область. Касимовский район. Деревня Урядино. 1997. Фото С. А. Инниковой

под яровую пшеницу, ячмень, овес, гречу, лен. В Каширском уезде Тульской губернии такой же набор яровых подвергался «двоению» (кроме овса), а «под рожь по большей части однажды только пахут и боронят». В Курской губернии дважды пахали под яровую пшеницу, мак, просо, коноплю, лен.

Понятие «двоение» относилось, как правило, к пахоте до посева. Заделка же семян была уже третьей обработкой почвы. Для «умягчения» земли применялось выборочно и «троение» — троекратная пахота до сева. Заделка семян (запахивали сохой и заборанивали) была при этом четвертой обработкой поля. В Вологодской губернии «троением» достигалось существенное повышение урожайности (рожь давали при этом сам-10, т. е. урожай в 10 раз превышал семена) и, кроме того, очистка полей от сорняков. В других районах «троили» в зависимости от почвы: иловатую и глинистую или песчаную землю. Троекратно пахали выборочно не только в смысле различий почв, но и в отношении разных культур. В Новоторжском уезде Тверской губернии, например, под рожь и овес «двоили», а под прочий хлеб — «троили». При применении двойной вспашки на ровных черноземных полях один раз шли вдоль поля, другой раз — поперек.

Заделка семян не всегда осуществлялась запахиванием в сочетании с забораниванием. Запахивали семена плугом или сохой, когда стремились заделать их поглубже. Глубокая заделка семян на некоторых видах почв давала хорошее укоренение, сильный стебель и колос. Но излишнее заг-

лублиение при крепкой и иловой земле могло погубить семена. В таких условиях крестьяне лишь заборанивали семена¹.

Опираясь в практике своей на всю систему коллективных эмпирических знаний по поводу пахоты и сева, крестьянин в то же время сознавал, что результаты его труда — в воле Господней и не забывал обращаться с молитвою к Богу. Пахота и сев в этом отношении особенно выделялись, как начало всего земледельческого цикла. Мы уже говорили выше (в главе о доме) об общей семейной молитве перед началом пахоты и сева, по материалам Воронежской губернии. Этот благочестивый обычай был распространен повсеместно². Выехав в поле пахарь или сеятель снова молился, сняв шапку и обратясь на восток. В первую борозду закладывали обычно средокрестную лепешку с выдавленным на ней крестом (испечена в среду на четвертой — крестопоклонной — неделе Великого Поста) и запахивали ее. А при первом севе зарывали яйцо, которое сохранялось от Пасхи под иконой Божией Матери. Кроме того, сам сеятель съедал в поле, перед тем, как начать сеять, благовещенскую просфору, разделив ее с тем, кто запахивал посев³.

Некоторые благочестивые крестьяне во время пахоты и сева исполняли пасхальные песнопения. Приведем здесь рассказ одного из них — Федора Антоновича Каликина, 1876 года рождения, выросшего в деревне Гавриловской Вологодской губернии (нынешний Тарногский район). Уже будучи стариком 90 лет и вспоминая пасхальные песнопения, он связал их с рассказом о работе в поле. «Пасхальные песнопения очень я любил и люблю сейчас, — писал Федор Антонович известному собирателю старинных рукописей и книг И. Н. Заволоко. — А когда-то весь Пасхальный канон помнил наизусть. И это когда-то, когда мне было около 10–11 лет. В поле во время весеннего сева я бороновал, сидя верхом на лошади, запряженной в борону. А рядом с нашей полосой, тоже только что вспаханной, старичок, хозяин этой полосы, сеял. А он, так же как и я, был старообрядец и очень хороший старик. И вот я пропел весь Пасхальный канон и пасхальные стихиры. Голос у меня, помню, был звонкий. А старик все слушал, пока я не кончил бороновать. А пропеть я пропел... Как пели в моленной. В то время в нашей моленной были хорошие певчие. И я находился среди них, стоял у аналоя с ложкой, светил... Вот пропел канон и пасхальные стихиры и закончил боронование этой полосы. А старик Афанасий все слушал. А когда я закончил, он подошел ко мне и сказал мне: «Спаси, Господи», — да так тепло и прочувствованно, что я помню и по сие время. А старичек-то был святой жизни человек. Работал по крестьянству до самого конца своей жизни. И самый

¹ Милов Л. В. Великорусский пахарь и особенности российского исторического процесса. М., 1998, с. 79–109.

² РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 523, л. 11–12, Калужская губ.; там же, д. 1060, л. 4, Орловская губ. и др. Ниже мы вернемся еще к вопросу об этих молитвах в связи с Сибирью.

³ Там же, д. 523, л. 11–12.

конец своей жизни знал. Чудный был старик. Я его, да и все, кто его знал, считают святым»¹.

Обширным набором практических знаний владели крестьяне для определения сроков сева. Они учитывали, какая степень прогрева почвы и воздуха благоприятна для каждой культуры. Определяли это, в частности, по стадиям развития других, дикорастущих и домашних растений. Береза станет распускаться — сей овес; зацвели яблони — пора сеять просо. Ячмень начинали сеять, когда зацветет можжевельник. А время цвета можжевельника нужно было определить, ударив по кусту палкой: цвет летел с него в виде светло-зеленоватой пыли. В зависимости от погоды это случилось вскоре после середины мая либо в начале июня. Поздний сев ячменя делали, когда цветет калина.

Определителями служили также насекомые и животные: многолетний опыт показывал, что определенные стадии в годичных циклах их развития происходят в условиях, подходящих для сева той или иной культуры. Знаком для сева того же овса, например, служило начало кваканья лягушек или появление красных «корявок» в лесу у корней деревьев и на гнилых пнях. Начало кукованья кукушки считалось признаком времени, подходящего для сева льна (на огнищах сеяли раньше этого срока). Коноплю сеяли, когда начнет ворковать горлица.

Помещик А. И. Кошелев писал о такого рода приметах в середине XIX века: «Настоящий хозяин никогда не пренебрегает подобными обычаями насчет времени посева хлебов. По собственному опыту знаю, что в этом деле, как и во многих других, велика народная мудрость. Не раз случалось мне увлекаться советами разных сельскохозяйственных книг и сеять хлеба ранее обычного времени и всегда приходилось мне в том раскаиваться».

Важно было крестьянину учесть и совсем другой фактор: особенности развития набора сорняков, который сопровождал в данном месте определенную культуру. Знали, например, что на поле засеянном в сырую погоду раньше злаков всходили костер и куколь. А при посеве в сухую погоду — хлеб опережал сорняки. При позднем севе озимых подстерегала новая опасность: рожь летом забивалась сорняком «метлю».

Со сроками сева озимых вообще забот было немало. Для каждого района, а местами и для отдельного склона и низинки (т. е. с учетом микроклимата) прикидывали этот срок для конкретной культуры так, чтобы растение благополучно перезимовало: успело до снега и морозов взойти, но не слишком вырасти. Лучше выдерживали зиму всходы, давшие только один коренной листок, в других случаях — 1–3 листочка.

Если при пахоте и севе земля из-за засухи не могла быть хорошо разрыхлена, но вскоре прошли дожди, то поле снова перепаживали и боронили. Это называлось «ломать». Ломать можно было только в том случае, если зерно, хоть и дало уже росток, но не взойшло на поверхность. Особенно

¹ *Поньрко Н. В.* Федор Антонович Каликин — собиратель древних рукописей // Труды отдела древнерусской литературы. Т. XXXV. Л., 1980, с. 446.

необходимым считалось «ломать» тогда, когда проливные дожди сильно размочили верхий слой пашни, и он, высохнув на ветру, превратился в гладкую твердую корку, сквозь которую трудно пробиться росткам. В этом случае крестьянин нередко делал уже пятую (!) обработку пашни в ходе весенних работ: трюил до сева, потом запахивал и заборанивал зерна, и затем «ломал» для прохода семян.

Время на все это весной было ограничено — нельзя ведь опоздать со всходами, не успеет созреть хлеб к сроку. Поэтому в некоторых местах первую пахоту под яровые делали осенью; весной только перепаживали — двоили поперек осенней пахоты, а иногда и троили — опять вдоль. Потом сеяли, запахивали посеянное, а, если понадобится, еще и «ломали». Но пахота под яровые с осени не на всякой почве давала хорошие результаты. В Рязанской губернии, например, наиболее наблюдательные крестьяне замечали: земля, вспаханная под овес с осени и пролежавшая после овса год под паром, дает затем меньший урожай ржи, чем та земля, которая не была никогда вспахана с осени.

В крестьянских хозяйствах постоянно применялись удобрения. В сроках вывоза и разбрасывания навоза учитывались особенности ярового и озимого поля, наилучшее сохранение свойств удобрения, в том числе влажности его. Лучшими видами навоза считались овечий, коровий и козий. Отмечали, что хорошо удобрял землю навоз годовой выдержки. Обычно вывозили 30–40 возов на десятину. Но под коноплю, пшеницу, просо и ячмень вывозили и много больше. Конский навоз считался «горячим», его старались сочетать с коровьим. Свиной, вносили на хмельниках и огородах, больше под посадку лука и чеснока, куриный помет разводили и вносили под овощи и просо.

По возможности, не вывозили навоз под снег, так как знали, что в засыпанных снегом гудах сохраняются семена сорняков и весной обсемяют поля. Завезенный же по снегу и долго остававшийся в поле навоз, как считалось, сильно терял свою влагу — вымерзал. Поэтому вывозили обычно ранней весной: разбрасывали, как только вскроются поля, и тут же запахивали — «дабы не потерять ему силы». Запахивали навоз очень тщательно; если какие-то пласты остались незакрытыми, засыпали их землей граблями. Крестьяне Центральной России применяли в качестве удобрения также золу (особенно на глинистых почвах), болотный ил, лесной перегной. Местами «почиталось за правило золить поля, засеянные просом, ячменем, гречихой и овсом»¹.

Важнейший вопрос земледельческого хозяйства — выбор культур, их расположение на используемой территории, их очередность на одном и

¹ Селиванов В. В. Указ. соч., с. 35–38; Кошелев А. И. Рецензия на кн. Дмитриев С. Опыт практических замечаний Кинешемского земледельца о сельском хозяйстве Костромской губернии // Русская беседа. М., 1856, с. 153–154; Индова Е. И. Указ. соч., с. 35–36, 41–43; Мордвинкина А. И. К истории культуры овса в СССР // Материалы по истории сельского хозяйства и крестьянства СССР, вып. IV, М., 1960, с. 330; Даль В. И. Указ. соч., т. II, с. 323.

том же поле (севооборот). Здесь запас крестьянских знаний был действительно необозрим. В центре этого комплекса практических сведений стояла задача восстановления почвы после истощения ее тою или иною культурою, поскольку каждое растение использует землю по-разному, разбирая или добавляя в нее свой, особенный состав веществ, и эта особенность сказывается на следующий год и должна быть учтена при выборе злака, который сменит предшественника.

Набор таких знаний был в каждой местности свой. Мы рассмотрим его по Зарайскому уезду, который в прошлом веке входил в Рязанскую губернию, а сейчас — в составе Московской области. Выбор падает на него потому, что земледелие здесь характерное для средней полосы России. А также потому, что оно подробно описано в 50-х годах XIX века Василием Васильевичем Селивановым — уроженцем этих мест, прожившим значительную часть жизни в деревне, занимаясь сельским хозяйством. Этот дворянин был очень внимателен к крестьянскому хозяйству, высоко ценил народный опыт и описал его в своих очерках. К тому же у нас есть возможность проверить и восполнить его данные по другим источникам.

Сведения Селиванова относятся не ко всему Зарайскому уезду, а к его юго-западной наиболее хлебородной половине, лежащей на правой стороне Оки. Другая же часть уезда, луговая и лесная, расположенная по левой стороне Оки, имела свою хозяйственную специфику. Итак, речь сейчас пойдет о юго-западной части Зарайского уезда.

Рожь здесь считалась самой надежной культурой — на нее почти всегда урожай, исключая лишь случаи необыкновенных стихийных явлений. Пшеница же — самый прихотливый хлеб, дававший или большой доход, или тяжелый убыток и заметно истощавший землю. На пшеницу, по наблюдениям крестьян, сильнее, чем на рожь, действовали засухи. А от проливных дождей пшеница на плодородной земле росла так быстро, что не могла выстоять против ветра и дождя, валилась, зерно не наливалось. Если же не было ни засухи, ни сильных дождей, и зерно пшеничное хорошо родилось, то угроза возникала еще и при уборке: захваченное дождями во время жатвы, зерно пшеницы бледнело и при продаже резко падало в цене.

Чувствительная ко всем неприятным поворотам погоды, пшеница к тому же требовала особенно тщательной обработки почвы. Ее сеяли в унавоженную и самого лучшего качества землю, которую двоили еще с осени, а весной опять пахали и перепахивали с бороною, «чтобы земля была, как пух». (Вы чувствуете, читатель, как на каждом шагу русского земледельца являет себя не только знание, но и любовь, с которой нужно делать все на Божией земле.)

Пшеницу, предназначенную для посева, крестьяне подвергали специальной обработке, чтобы предохранить от головни — болезни, поражающей этот злак. Дня за три до сева зерно замачивали в специальном известково-зольном растворе, называемом «квасы». Приготавливался этот раствор из расчета четыре меры извести и одна мера золы на десять четвертей

пшеницы. Намокшее и разбухшее в этом растворе зерно рассыпали накануне сева на веретях (грубая ткань, дерюга) на открытом воздухе, чтобы просохло.

Но несмотря на необходимость лишнего труда и непостоянность урожая, пшеница привлекала высокими ценами на рынке. Осенью ее молотили первую и тут же продавали — это давало ранний доход, который иногда бывал и довольно значительным. Конъюнктура рынка оказывала несомненно свое давление на выбор и очередность культур. Но наиболее дальновидные крестьяне, учитывали, что за длительный срок (при расчете на десять лет, например) пшеница в здешнем климате приносит скорее убыток, чем доход, и предпочитали рожь.

Овес не требовал лучшей земли и не очень истощал почву. Однако при выборе культуры крестьяне принимали во внимание, что в сырой низине овес, хотя и бывает гуще и «кистистее», но может пострадать от туманов и совсем не налиться, а солома от него тогда будет черная, и скот не станет ее есть. При определенных обстоятельствах предпочитали сеять ячмень, хотя он не считался выгодной культурой из-за большей, чем у овса, требовательности к земле, которую ячмень и истощал сильнее, чем овес. А главное, ячменя родилось с того же участка вполовину меньше, чем овса.

Многие считали выгодным сеять в качестве «первого» хлеба, то есть «по навозу», — рожь, потом — овес; на третий год поле отдыхало под паром, землю слегка унаваживали и на следующую весну сеяли пшеницу¹.

Особая последовательность применялась в отношении впервые поднимаемых, целинных, земель — «новин». Отвлекаясь от Зарайского уезда, заметим, что крестьянская агротехника нечерноземья в целом выработала такой порядок при подъеме целины: сначала снимали лишь верхний слой и оставляли до будущей весны без посева; знали, что на следующий год на таком «кислом паре» может быть хорошей только солома, а не зерно. Поэтому лишь зажиточные крестьяне засеивали на следующую весну, а те, кто должен был экономить семена, — засеивали лишь на третью весну. Первый посев по «кислому пару» делали овсом и пшеницей, а рожь шла лишь вторым посевом, после названных культур.

В чередовании культур существенную роль играла гречиха, т. к. было известно, «что от ней земля смягчается и так сдобривается, что после ее без вспашки рожь сеется...». Ценили гречиху за то, что ее можно было посеять и на худой земле, а она землю делала сочной и мягкой. Считалось, что «всякой хлеб после гречи обилен и чист родится».

Русские крестьяне издавна знали полезные для человека свойства гречи. В отдельных районах она составляла даже главную пищу крестьян. Известный русский агроном XVIII века И. М. Комов писал, что «гречи и больше сеют и лучше употреблять в России знают, нежели во всей Европе. Ибо там птицу только, да скотину кормят ею, а у нас самую питательную для человека пищу из нее готовят».

¹ Селиванов В. В. Указ. соч., с. 38–41.

С этим мнением созвучно и свидетельство иностранца первой половины XIX века: «Вряд ли есть на свете еще страна, которая, подобно России, столько гречихи сеет и гречневых круп употребляет... безошибочно можно сказать, что гречиха для русского народа есть то же, что для ирландцев и немцев картофель».

При всех своих положительных качествах гречиха отличалась чувствительностью к понижениям температуры и к суховеям, поэтому в северных районах с ранними осенними заморозками и таких южных степных, где нередко были ветры с палью («мгла»), крестьяне высевали ее немного или совсем не сеяли.

Обширным комплексом практических сведений оперировали крестьяне при выращивании сложной, требующей большого внимания и тщательности технической культуры — льна. Сев его и уход за ним различались по районам, поэтому рассмотрим этот процесс по конкретному материалу Псковской губернии. Природные условия Псковщины благоприятны для этого растения. Лен выращивался там не только для своего обихода, но и на рынок.

Знания и сообразительность необходимы были уже при выборе участка под лен. Наилучшими для него считались низкие и влажные места; а при посеве вблизи селения выделяли чернозем или серую землю, в крайнем случае — суглинистую. Благоприятным считалось использовать под лен луговую землю. Если же сеяли его на пашне, то пахали и боронили трижды, а после посева еще заборанивали, т. е. в четвертый раз. На мягких землях не троили, а двоили, но при этом особенно прилежно бороновали после каждой вспашки.

Сроки сева различались при однородных погодных условиях в зависимости от характера почв: глинистых и малоплодородных или «добрых». Нельзя было сеять лен сразу же после дождя, но и в сушь его тоже не сеяли. Кроме того, выбирали для посева тихую погоду и время дня: утром или вечером. Сеять лен старались редко, а потом еще и пололи, в результате он вырастал высокий и с толстым стеблем. Из слишком редко посеянного льна получалось более грубое волокно. Для тонкого волокна высевали гуще, однако при излишне густом посеве «льны полегали» — следовало исклочьить и эту возможность.

Широко было известно крестьянству истошающее воздействие льна и гороха на плодородие почвы. С. В. Кузнецов выявил народные знания по этому вопросу по архивным материалам Владимирской, Ярославской и других губерний. «Крестьянский опыт четко зафиксировал падение урожайности льна в случае быстрого возвращения льна на ту же полосу: «лен на лен и горох на горох не любит». Поэтому «старательно держали в памяти полосы», засевавшиеся этими культурами, и «лен возвращался на то же место не ранее чем через одно-два “трехлетия”, а то и через 7–9 лет, а горох через 3 и даже 4 трехлетия». Кроме того, учитывали, «что лен хуже родится в озимом поле (рядом с рожью) и гораздо более высокие урожай дает в яровом».

Удивительная гибкость крестьянской хозяйственной традиции выступает из особенностей льноводства в Олонецкой губернии. Славился там лен Пудоожского уезда. Им не только обеспечивались местные потребности, но и вывоз в Архангельский порт и Петербург для экспорта. В этом северном районе лен не успевал вполне дозреть. «Сия незрелость делает волокна нежными», — как писали о пудоожском льне в 1842 году. Холст получался из этого льна высокого качества, но незрелые семена местных сортов не могли дать хороший урожай на следующий год. Поэтому крестьяне ежегодно закупали семена, вывезенные из Псковской губернии¹.

На севере Европейской России крестьянское хозяйство, естественно, отличалось некоторой спецификой, хотя в основе его лежала та же система земледелия, что и в средней полосе. Небольшие изменения в сроках, в составе культур, в их сортах, в распределении полей (структура полей) — все эти «детали», едва приметные для непосвященного человека оттенки, ох, как важны в сельском хозяйстве!

Освоение новин в Архангельской, например, губернии крестьяне вели в несколько этапов. Участок очищали сначала от леса — это называлось подсекой. Лес на будущем поле сжигали — зола шла на удобрение; это было так называемое «огнище» или «пожег». Затем в течение нескольких лет сеяли здесь хлеб. Когда же замечали, что земля начинает истощаться, переходили к трехпольной системе земледелия — делили поле на три части: озимая рожь, ячмень или другие яровые культуры и пар (т. е. земля, оставленная на год для отдыха).

Примечательно, что сроки использования новины под пашню без отдыха земли различались не только по уездам одной губернии, но и по отдельным волостям этого северного края — в зависимости от качества почвы. А при применении пара сроки его тоже отличались на разных землях: на супеси и песке «парили» через два года, а на черноземе и суглинке — через три. В Холмогорском уезде местами применялось двухполье (рожь — пар, ячмень — пар). В некоторых волостях, где основной культурой был ячмень, целесообразным оказывалось четырехполье: эту культуру можно было сеять подряд два года, в отличие от ржи, которую «один за другим годом невозможно сеять», как писали в документе конца XVIII века.

На севере крестьяне широко применяли удобрения — земли здесь, как известно, небогатые, поэтому удобряли даже новины. При трехпольи удобряли как пашню, так и пар. Удобрения тоже были разными, и в этом вопросе нужно было смекнуть, соотнести с качеством почвы, особенностями культур, источниками самих удобрений. Использовали для этой цели

¹ Милов Л. В., Вдовина Л. Н. Указ. соч., с. 45; Кротов А. С. Из истории возделывания гречихи в СССР // Материалы по истории сельского хозяйства... вып. IV, с. 427–434; Индова Е. И. Льноводство в псковских дворянских хозяйствах в первой половине XVIII в. // Там же, с. 508; Кузнецов С. В. Указ. соч., с. 73–74. Дашков В. Описание Олонецкой губернии в историческом, статистическом и этнографическом отношениях. СПб., 1842, с. 67.

мох (специфика севера), навоз и торф. В отдельных волостях к навозу добавляли солому¹.

Состояние скотоводства даже на севере позволяло постоянно использовать навоз для улучшения плодородия полей. Современным земледельцам, уповающим на действие вредных химических удобрений, полезно было бы знать, как поступали их предки, не испытывавшие ни административного нажима, ни увлечений сиюминутными, не проверенными всесторонне и временем открытиями науки.

Обратимся к ответам, поступившим из Архангельской губернии в 1877–1880 годах в Вольное Экономическое Общество, проводившее обследование крестьянской общины. Вот как написал о своей Великониколаевской волости (Шенкурский уезд) писарь Андрей Боголепов по этому поводу: «Унавоживание и удобрение полей навозом и тундрю (торфом — М. Г.) введено повсеместно. Навоз вывозится постоянно на одни и те же места <...> под посев ржи и ячменя, а овес посеивается без удобрения. <...> Только на самые лучшие земли вывозка навозу производится через два года в третий». А из Вокнаволоцкой волости (Кемского уезда) писали: «Навоз выводится на одни и те же поля каждый год, без навоза хлеб растет плохо».

О полеводстве в Ломоносовской волости Холмогорского уезда в этих ответах сообщили довольно подробно. Здесь сеяли озимую рожь и яровой ячмень, а также понемногу овса, льна и конопли. Поля удобряли навозом и торфом, который и здесь называли «тундрой». Унавоживали под посев ярового хлеба, а под озимое не удобряли. После снятия ярового ячменя сеяли рожь, после которой земля шла под пар. Перед нами система земледелия, называемая правильным трехпольем, с регулярным применением навозного удобрения. При этом иные крестьяне этой волости умудрялись еще и продавать навоз — так много его давала скотоводческая сторона их хозяйства. Торфом удобряли помимо навоза из-за плохого качества земли.

В Усть-Паденской волости Шенкурского уезда (речь идет по-прежнему об Архангельской губернии) удобрения вводили не только под яровой ячмень, но и под озимую рожь. Вывозили на поля навоз из хлевов и торф из болот — всего вместе от 100 до 150 возов на одну десятину.

Любопытные детали прибавляет к общей картине северного земледелия сообщение из Кехотской волости Архангельского уезда. Пахотные поля здесь тоже были трех родов: яровое, засеянное поздней осенью житом, то есть ячменем; озимое, засеянное в конце июля или в начале августа рожью; паровое — «взорванное» (вспаханное) четыре раза (четыре раза!), но не засеянное. В качестве удобрения применяли навоз — 20 возов «на одну веревную сажень». Однако на поле, где сеяли ячмень после ржи, навоз вывозили из своих хлевов и под тот, и под другой посев, то есть удобряли ежегодно; на другое поле, где рожь чередовалась с овсом, навоз

¹ Власова И. В. Традиции крестьянского землепользования в Поморье и Западной Сибири в XVII–XVIII вв. М., 1984, с. 28–30.

вывозили только раз в три года — под рожь. Особенно хороший урожай был на полосах тех крестьян, которые к навозу добавляли «тундру»¹.

Даже из очень беглой характеристики северного земледелия видно, как много знания и добросовестного отношения к хлебопашеству вкладывал крестьянин в свой труд, как учитывали особенности района, каждой культуры, взаимосвязи разных условий.

В каждом селении были крестьяне, которые выделялись особенно хорошим знанием сельскохозяйственного дела. При всем сходстве приемов, практикуемых в данном месте, сказывались индивидуальные способности, иной раз личный опыт и талант. Иногда случались в деревне спорные случаи, и тогда для решения дела общиной нужно было определить качество почвы спорного участка, виды на урожай с подсеки или другой новины, установить по взошедшему или вошедшему в рост хлебу количество засеянного зерна, определить возможное количество сена с луга и пр. Все это определяли специально к этому случаю выбранные общиной лица, которые, по общему мнению, лучше всего разбирались в таких вопросах². Вот из таких дел, связанных со спорными обстоятельствами, сохранившихся в изобилии в местных архивах, мы видим, каких тонких знатоков земледелия рождала крестьянская среда, и как умели к их мнению прислушиваться. Разумеется, талант их сказывался, прежде всего, в ведении собственного хозяйства, которое заметно опережало другие. Этих-то людей и назовут потом кулаками.

Во всех районах России, разумеется, важно было точно определить срок жатвы для каждой культуры. При этом учитывали, прежде всего, степень зрелости, но также и погодные условия, надобность в рабочих руках для других срочных дел, особенно для посева озимых, сроки которого отчасти накладывались на жатву. Примечательно, что считалось грехом (не просто ошибкой!) убирать хлеб незрелый, с зерном «восчаным», клейким. Однако в силу местных особенностей произрастания некоторых культур делались и исключения. Так, в Оренбуржье, как писали в журнале Вольного Экономического Общества, ячмень жали «всегда в прозелень, для того, что у спелого солома и колос пополам ломаются и спадают». В этом случае сжатый ячмень расстилали, чтобы дозрел.

Рожь в средней полосе Европейской России начинали жать обычно около Ильина дня (20 июля, т. е. 2 августа нового стиля). Несколько позже сеяли озимые. Так, в Тульской провинции в 60-е годы XVIII века лучший срок сева озимой ржи определяли около 1 (14) августа, второй срок — 6 (19) августа. Считалось, что хороший хозяин, хоть десятинку, хоть две, но непременно посеет до Преображения (т. е. до 6/19 августа). Но был и третий срок — около 15 (29) августа. Их так и определяли — ранний, средний и поздний сроки сева озимых. Близкие сроки были и за

¹ Документы по истории крестьянской общины. 1861–1880 гг., вып. I, М., 1983, с. 138–139; вып. II, М., 1984, с. 56–57, 75, 146–147; вып. III, М., 1987, с. 24, 107.

² Бакланова Е. Н. Крестьянский двор и община на русском Севере. М., 1976, с. 185.



На сенокосе. Ярославская губерния. 1915

Уралом. В Енисейском уезде и северной части Ачинского 1 (14) августа сеяли озимую рожь; в южных частях этих уездов и в соседнем Канском с этого числа начинали жать, а сев мог пройти и раньше. В Красноярской уезде сеяли озимь после 20 июля (2 августа). С 6 августа старого стила жатва в этой части Сибири становилась почти повсеместной.

В рамках выработанных сроков происходили определенные колебания, вызванные различием возможностей отдельных крестьянских хозяйств, а отчасти и разными оценками того уровня произрастания, какого озими должны достигнуть к началу морозов. Семьи многочисленные и зажиточные справлялись за счет большого числа работников с параллельным исполнением различных видов летних работ. Одиночки, малосемейные и бедняки вынуждены были распределять их во времени. Для соотношения сроков жатвы и сева озимых имело значение также наличие семян: если были резервы из прошлогоднего урожая, то можно было засеять озимые до начала уборки. Каждый крестьянин в своем хозяйстве был одновременно и агрономом и экономистом,— наблюдения за вызреванием он должен был увязать с хозяйственными возможностями семьи.

«С первого же Спасу (1/14 августа), а то и пораньше, озими сеют и боронят,— рассказывала крестьянка Тулуновской волости Нижнеудинского уезда Иркутской губернии Виноградова.— Разве у кого хлеб есть, да ра-

ботников много ну те после Бориса-Глеба сеют (т. е. имеют возможность сочетать сев озимых с сенокосом в конце июля и, кроме того, имеют зерно на семена до начала жатвы). Одне стараютца посеять озимые так, чтобы она (озимь) до снегу из краски вышла. Она, как только вырастет с вершок, с полтора, красна бывает, а после, как станет подрастать, краску теряет и начинает разнеживатца. Другие стараютца угадать, чтобы озимь успела до снегу разгнездиться».

Сочетание двух этих признаков считалось верной гарантией хорошего урожая озимых — «хлеб уйдет от мороза». Ю. А. Гагемейстер, излагая по местным материалам Енисейского округа середины XIX века вопрос об угрозе ранних морозов для озимых хлебов, отметил первый из этих двух признаков, как достаточный, по представлениям крестьян: «Как скоро покажется отверстие в зерне и оболочка его покраснеет, то уже иней не повредит зерна».

На сроки жатвы тоже оказывала влияние степень обеспеченности хозяйства работниками. Одиночки и малосемейные жали сначала озимую рожь, потом, около Успения (15/28 августа), принимались за уборку яровых; большие семьи и те, в которых нанимали работников, нередко жали все хлеба одновременно, если, конечно, их созревание это позволяло.

Существенно различались сроки жатвы северной и южной хлебопахатной полосы. Так, в южных уездах Тобольской губернии жатва начиналась с 20 июля, а в северных — с середины августа (старый стиль). В сроках уборки яровых существовала обычно своя последовательность: сначала жали рожь, потом — ячмень, позднее — пшеницу. Но рынок оказывал определенное давление на этот порядок: случалось, что оставляли недожатым ячмень, чтобы успеть убрать вовремя более дорогую пшеницу.

Простая, на первый взгляд, техника уборки хлеба, включала немало приемов, учитывавших особенности данного злака, стадию его вызревания в конкретном случае, погоду во время жатвы и пр. Убирали зерновые культуры серпами и косами. Жали или косили в зависимости от того, какой вырос хлеб. И в этом надо было уметь разобраться. Если рожь выросла высокой и густой, либо полегла от дождей и ветров или тяжести зерен, либо опутана вьющимися травами — во всех этих случаях предпочитали серп. Не очень густую и невысокую рожь косили «под крюк», т. е. такую косою, на древко которой приделаны зубья или грабли, чтобы скошенная рожь не перепутывалась и одновременно с косьбою сгребалась в рядки.

Выбор между косою и серпом зависел еще и от степени влажности зерна — утреннее сырое зерно от косы не осыпалось, а подсохшее можно было уже только жать серпом; подобное же различие делалось между перезрелым и недозрелым хлебом. Таким образом, косу и серп один и тот же человек мог менять в течение дня в зависимости от погоды, времени дня и участка поля. Меняли также и виды кос. Наряду с крюком применяли литовку и горбушу. «Утром покамест сыровато, зерно не сыплетца — ярово на крюк крючуют, потом, как подсохнет, жнут», — объясняла крестьянка.

Так же поступали с пшеницей и ячменем — жали или косили в зависимости от того, какими они выросли. Овес почти всегда косили, но и с ним бывали исключения (при дождливом лете на хорошей почве вырастал высоким и густым, тогда его жали). Горох нередко косили простыми косами, без «крюков». Гречу убирали преимущественно крюками.

Выбор лучшего варианта возникал и в самой жатве: если рожь полностью созрела и чиста, т. е. без сорняков, то ее сжатую, сразу же связывали в снопы; если же много было травы, то жали «на горсти» — складывали кучками («горстями»), чтобы трава засохла на солнце, потом уже вязали снопы¹.

Начало и конец жатвы у русских повсеместно сопровождалось молитвами и благочестивыми обычаями. Срок начала жатвы и характер *зажина* определялись на сходке. Жать по найму в соседней деревне можно было и до установленного общиной срока, но начать жатву своей полосы нельзя было до общего зажина. Для начала жатвы на сходке назначали определенный вечер, но без указания часа, так как зажин окружали некоторой таинственностью: никто не должен был видеть, как это произойдет. Совершить зажин должна была выбранная общиной женщина². Обычно выбор падал на какую-нибудь старушку-вдову, известную своей тихой и безупречно-нравственной жизнью. К ней направляли представителей — просить от мира; старушка должна была, по традиции, отвечать им неопределенно: «Добрые люди найдутся — зажнут».

В самый вечер зажина никто не должен был работать. В деревне возникала напряженная и торжественная обстановка ожидания важного события. Избранная на сходке женщина зажигала у себя в избе свечу перед иконами и, положив несколько земных поклонов, отправлялась жать. При этом пробиралась к своей полосе, стараясь остаться никем не замеченной. В поле она повторяла земные поклоны (в другом варианте — молилась «во все четыре стороны») и, сжав три снопа, складывала их крестообразно друг на друга; вернувшись домой, жница молилась и гасила свечу. После этого по деревне распространялось известие о том, что зажин состоялся. На следующее утро жницы со всех дворов шли на жатву³.

Сходка могла выбрать по жребию целое семейство для *почина жнитва*⁴. Могла сходка принять решение и об ином способе зажина — совмес-

¹ ГАТот, ф. 70, оп. 1, д. 3, л. 26–29 об.; РГВИА, ф. ВУА, оп. 1, д. 19107, л. 21 об.; АГО, р. 57, оп. 1, д. 1, л. 3 об.; АГО, ф. 61, д. 24, л. 3 об.–4; *Милов Л. В.* Указ. соч., с. 138–144; *Селиванов В. В.* Указ. соч., с. 55–57; *Индова Е. И.* Земледельческая практика... с. 69, 42; *Макаренко А. А.* Сибирский народный календарь, с. 102, 104–105; *Виноградов Г. С.* Указ. соч., с. 25–26; *Гагемейстер Ю. А.* Указ. соч., с. 320, 340, 377; *Шукин Н. С.* Очерк земледельческой промышленности в Восточной Сибири // Журнал Министерства Внутренних дел, 1853, кн. 6, с. 25.

² РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 634, л. 85 (Московская губ.); д. 523, л. 12 (Калужский у.); д. 541, л. 4 (Калужская губ.); АИЭ, ф. ОЛЕАЭ, д. 355, л. 44 об. (Рыбинский у. Ярославской губ.); д. 159, л. 10 об. (Медынский у. Калужской губ.) и др.

³ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 634, л. 85–86.

⁴ *Дубенский Н.* Крестьянское и господское хозяйство в Ополщине Владимирской губернии // Современная летопись, 1871, вып. 4–5.

тном. Это делалось в том случае, если, по мнению мира, в деревне не было подходящей вдовы. Тогда жницы от всех хозяйств выходили в поле одновременно, выжинали каждая на своей полосе по три снопа и складывали их крестообразно.

Изложенный порядок зажина отнесен в рукописи, присланной в 1899 году в Бюро Тенишева, к «прежнему времени». «В последнее время, — отмечалось в информации, — за отсутствием подходящих вдов, принято зажинать на казенной десятине». В назначенный сходкой день на десятину выходило по несколько человек от каждого осьмака. «После общей молитвы, выражающейся наружно в осенении себя крестным знамением, выборный или староста жнет первую горсть. Затем, точно по команде, все приклоняются к земле жать; через час — два десятина выжата, зажин сделан». При этом исключалось присутствие посторонних лиц¹.

К глубокой древности восходит широко распространенный у русских обычай оставлять несжатой часть последней полосы при завершении жатвы². В книге Левит Ветхого Завета читаем: «Когда будете жать жатву на земле вашей, не дожинай до края поля своего, когда жнешь, и оставшегося от жатвы твоей не подбирай; бедному и пришельцу оставь это» (Лев. 23, 22). Подобное же указание есть и в другом месте книги Левит (19, 9). Заметим в этой связи, что неосведомленный о народных традициях наблюдатель, видя, как на сжатом поле чужие люди собирают немало оставленных колосьев, делает заключение о небрежности в уборке хлеба. Между тем, как можно видеть из соответствующих мест Библии, существует традиционное предостережение, что Богу угодно, чтобы оставшееся в ходе жатвы зерно не подбирали, а оставляли для бедных и пришельцев.

Не было стереотипа, механического подхода в крестьянских способах кладки, сушки, хранения хлеба. На территориях южнее Калуги, где можно было рассчитывать высушить колосья прямо в поле, сжатые горсти и снопы долго лежали не увязанными, а когда укладывали связанные снопы в крестцы и копны, обращали их колосьями наружу. В северных районах с большой влажностью (Вологодчина, например) снопы вязали сразу же и в скирды укладывали колосьями внутрь. В таких районах хлеб досушивали в овинах; причем русская деревня знала овины нескольких типов. Простейшие из них состояли из дощатых колосников, на которых укладывали снопы; огонь раскладывали прямо на земляном полу в середине овина. Другие овины делали с глинобитной печью, и топили ее сухостойным лесом или соломою. Делались в овинах и добротные кирпичные печи со сводом, косыми продушинами и закрывающейся трубой, которые исключали попадание искр в снопы. В Олонецкой губернии, например, делалось строение из двух частей: одна часть — с потолком, полом и печью для просушки хлеба называлась ригач; другая — без потолка, но с очень плотным полом, служила для молотбы и называлась гумно или овин.

¹ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 634, л. 87–91.

² Подробнее об этом обычае, разных формах его см.: Громыко М. М. Традиционные нормы... с. 38, 48–51.

Одновременно с завершением жатвы зерновых начинали уборку овощей. Хорошо просушенные овощи — морковь, свеклу, редьку, репу, картофель и др. — складывали поленицами и кучами в обширные погребные ямы. Огурцы, арбузы и даже дыни — солили. Часть овощей старались убрать уже в конце августа, особенно те, которые закладывали в подполье под картошку. Считалось, что после Ивана Постнова (29 августа) можно начинать копать картошку, а к середине сентября копку картошки, как правило, заканчивали, и начинали рубить капусту. Крестьяне владели разнообразными способами заготовки овощей на зиму. Помимо сухого хранения в погребах, амбарах и ямах, применялось соление, малосольная обработка и квашение капусты рубленой и пластовой, соление огурцов, лука, квашение свеклы и пр.

К числу поздних осенних работ относилась уборка и первичная обработка технических культур — льна и конопли. «Рвать коноплю» обычно начинали в конце сентября — начале октября. Снопы конопли, погруженные для вымачивания в озеро, например, 4 октября, вынимали из воды 1 ноября; «мяли» коноплю после просушивания в ноябре. Промедление в сроках уборки конопли грозило потерей маслячной части ее продукции (прядельное сырье сохранялось и в случае наступления морозов и выпадения снега). Но перегрузка другими видами осенних работ не всегда позволяла реализовать уборку технических культур в точно выбранный срок¹.

Во всех делах жатвы и уборки имело значение не только умелое применение и передача знаний и навыков, но и самая атмосфера дружных совместных усилий, воспитывавшая добросовестное отношение к работе. «...Находясь в ленских деревнях в самый разгар жнитва, — писал А. П. Шапов, — я не только во всех речах, но и во всех неустанно-деятельных хлопотах, и в самих лицах крестьян замечал полнейшую, в высшей степени серьезную, вседушевную озабоченность полевыми работами». Шапов подчеркивает дружный и умелый труд способных к работе людей всех поколений крестьянской семьи в страдную пору: «Рано утром, часа в три—четыре, отец семьи, старик 70—80 лет, озабоченно будит всю свою семейную рабочую артель. Начинается общая рабочая суматоха: бабы варят, жарят, доят коров и выпускают в степь, на покотину, наливают в шагуна квасу, в туезки кислого молока, в битки, в турсуки накладывают шанег, пирогов. Молодые мужчины «имают» лошадей и запрягают в телеги и крюки, ставят на телеги лагуны, туязья, турсуки и битки, собирают и кладут серпы и косы, вилы и грабли и т. п. Сам патриарх осматривает и налаживает тяжи у телег, спицы у колес, помогает сыновьям запрягать лошадей, проверяет, все ли взяли»².

Славились непревзойденные мастера по конкретным видам работ в страду. При этом в оценку нередко входила и эстетическая сторона труда.

¹ Милов Л. В. Указ. соч., с. 144—161; Паллас П. С. Путешествия по разным местам Российского государства. СПб, 1786, ч. II, кн. 2, с. 60—61; Дашков В. Указ. соч., с. 78—79; Громько М. М. Трудовые традиции... с. 62—67.

² Шапов А. П. Сельская оседло-инородческая и русско-крестьянская община в Кудинско-Ленском крае. // Изв. Сиб. отд. РГО. Иркутск, 1875, т. VI, с. 109.

Г. Потанин, длительно наблюдавший русских крестьян Алтая в 50-х годах XIX века писал о крестьянине станицы Чарышской: «...особого совершенства этот крестьянин достигал на жнивье, где результат труда его облекался в отточенную форму, доставлявшую эстетическое удовольствие ему самому и зрителям:...он прекрасно вязал снопы, прочно и красиво и никто не мог лучше его завершать стога. Пашню Петра Петровича тотчас можно было отличить от прочих по красоте конических суслонов»¹.

Потребность придать результатам своего труда законченную, красивую форму, которая радовала бы глаз, естественно проистекала из общего любовного и ответственного отношения к ведению хозяйства.

Мешает ли простор инициативе и благоговейному отношению к земле?

Еще одно довольно распространенное заблуждение: считают, что земельные просторы России приводили якобы к небрежному хозяйствованию русских. А иные даже думают, что экстенсивное, с их точки зрения, земледелие (из-за обширности территории) не содействовало развитию инициативы в национальном характере. Вы уже убедились, читатель, по сведениям предыдущего параграфа, насколько вдумчиво и трудолюбиво велось хозяйство в Европейской России. Протяженность же территории с севера на юг, создававшая многообразие природных условий для деятельности русского народа, напротив, способствовала развитию инициативы, ибо миграции занимали очень существенное место в его жизни и требовали высокой приспособляемости к новым условиям.

Русская историческая действительность дает возможность увидеть, что простор отнюдь не исключает ни трепетного и разумного отношения к хозяйствованию, ни инициативы: освоение Сибири — это как бы обширный эксперимент, где эти моменты могут быть прослежены в «чистом» виде.

Способность крестьянина приноровить систему знаний и навыков, сложившуюся в определенных природных и социальных условиях, к новым обстоятельствам особенно выразительно и бесспорно выявилась при земледельческом освоении Сибири. Посмотрим, как там решались вопросы сроков и агротехники пахоты, подготовки к севу и самого сева, обогащения почвы, чередования культур,— что знал в XVIII—XIX веках русский пахарь в этом и доньше не вполне освоенном краю. На сибирском материале можно рассказать конкретнее и кое-что из общего для всей страны крестьянского опыта. Автор этих строк прожила в Сибири восемнадцать лет, специально занималась в местных архивах изучением старого земледелия, а потому располагает данными именно по этой территории.

В среде сибирских крестьян было развито эмпирическое знание почв. Не только при первичном заселении края, но и при внутренних переселениях крестьяне стремились выбрать место для жительства с наилучшими

¹ Потанин Г. Н. Полгода на Алтае // Русское слово, СПб, 1859, сентябрь, с. 115–116.

для хлебопашества условиями и делали это успешно, если выбор действительно зависел от них. Если же место было выбрано начальством, оно нередко оказывалось неудачным для земледелия; при этом крестьяне умели определить причины неурожаев. Ученый-путешественник П. С. Паллас писал в 1770 году о жителях деревни Большерецкая Защита (недалеко от Усть-Каменогорской крепости, т. е. нынешнего Усть-Каменогорска), что они «добровольно сами с реки Иртыша сюда перешли; и сию приятную и плодоносную землю весьма хорошо себе избрали». В этом же районе путешественник столкнулся с очень неудачным выбором места поселения, названным крестьянам сверху. «Вся сия многочисленная деревня,— записал он о Старо-Алейской,— не токмо имеет недостаток в лесе, но также и в доброй пахотной земле. Ибо показанное им место весьма высоко, сухо и каменисто, и солнечный зной не дает взойти хлебу. Жители не имеют почти с самого первого времени их поселения ни одной доброй жатвы, и должны необходимо при всем своем рачении притти в худья обстоятельства, если показанная им столь бесплодная земля не будет переменена. Я видел своими глазами истину того, на что мне крестьяне с плачем жаловались на высокой равнине между Гольцовкою и Корболихою, по коей идет дорога, и где они по большей части пашни свои имеют. Хлеб стоял тамо рассеянными, токмо в четверть длинными стеблями, кои весьма печальный вид составляли, а прочия соседственныя деревни сего году имели обильнейшую жатву». Крестьяне умели увидеть во взаимосвязи действие факторов рельефа, климата и почвы. «Деревня Красноярская есть из числа тех, которыя изрядную хлебородную землю имеют; однако, здешние поселяне утверждают, что на высоких местах хлеб, ради жара и господствующей там суши, не очень хорошо родится»¹.

Особенный интерес в этом отношении представляют объяснения причин неурожая или малого урожая, которые записывались в низовых инстанциях мелкими чиновниками со слов крестьян в ответ на всякого рода официальные запросы. Они свидетельствуют о том, что крестьяне детально оценивали воздействие неблагоприятных природных явлений на разных стадиях роста хлебов. В 1760 году в ведомости Бийской судной избы, направленной в Кузнецкую воеводскую канцелярию, отмечалось, что после сева была жара и ветер, хлеб всходил медленно и поле зарастало травой; когда же начал хлеб цвести, пошли дожди и потому хлеб «не весьма добр родился»². Такого типа разъяснения исходили от хлебопашцев разных районов, не только Сибири. Иногда они включали указания на то, что «в цвету пала ржа» или «в цвету пал гнус» или «кобылкою и червем весь выело»³. Илимская воеводская канцелярия в 1729 году объясняла недобор хлеба со слов крестьян: «На полях весною сев был в доброе и удобное время, как всякие хлеба засевают. И в том посеве в помешке непогодами не бывал. А всходы озим-

¹ Паллас П. С. Указ. соч., ч. II, кн. 2, с. 213, 227, 272.

² РГАДА, ф. 517, оп. 1, д. 658, л. 23–23 об.

³ ГАТот, ф. 47, оп. 1, д. 4227, л. 50–50 об; ф. 70, оп. 1, д. 18, л. 18 об.

ная и яровая были неисправны, понеже в то время дождей не имелось и было сухое погодые и солнечным жаром выжгло. И от того солнечного выжгу — по посею и по всходе — в осеннее сенокосное время ужины и умолоты были плохи для того, что по всходе на каждом колосу зерна родилось мало и ядром был скуден». В объяснениях приказных изб фигурировали такие причины, как вымывание дождами хлеба в цвету в сенокосное время, вымерзание от ранних заморозков («иньями вызнобило») и др.¹

Исследователи сибирского земледелия оценили деятельность русских поселенцев по приспособлению вынесенных из мест выхода приемов хлебопашества к условиям каждого осваиваемого района как агротехнический эксперимент. В. Н. Шерстобоев предлагал «рассматривать всю сельскохозяйственную деятельность пашенных крестьян Илимского воеводства.., как непрерывный опыт, из которого выросли основы местной агротехники». В. И. Шунков выявил факты сознательных экспериментальных действий крестьян в земледелии, рассматривавшихся ими самими и современниками как опыт².

В XVIII и первой половине XIX века крестьяне-старожилы вооружены уже хозяйственной традицией, приспособленной к природным условиям того или иного района Сибири. Но для вновь осваиваемых территорий, естественно, продолжается процесс, аналогичный начальному. Характерны в этом отношении описанные Палласом намерения русских крестьян-старообрядцев, переселенных из пограничных польских территорий в верховья Иртыша и Оби и получивших название «поляков»: «Оным поселянам можно в честь поставить, что они весьма рачительные и добрые земледельцы: но только они к здешней стране ради жестоких морозов и господствующих в оной сильных вихрев еще не привыкли, да также и земля их не очень для хлебопашества выгодна; ибо хлеб у них на каменистых и сухих возвышениях родится колосист; а болота в их месте кажутся быть солоноваты. Они желают завести и здесь прекрасные огороды и пчеловодства, каковые они имели у себя в прежних своих теплых жилищах: да и я не сомневаюсь, чтоб им в последнем не удалось, если бы для опыта в зимнее время сюда несколько ульев принесено, и по Полякам, знающим за оными ходить, разделено было»³. Паллас не ошибся в своем оптимистическом прогнозе: территория расселения так называемых «поляков» — Крутоберезовская, Усть-Каменогорская и Убинская волости⁴ — становится в XIX веке районом развитого пчеловодства⁵.

¹ Шерстобоев В. Н. Илимская пашня, т. II, Иркутск, 1957, с. 249–251.

² Там же, т. I, 1949, с. 314; Шунков В. И. Опыт в сельском хозяйстве Сибири XVII в. // Материалы по истории земледелия СССР. Сб. 1, М., 1952, с. 236–237.

³ Паллас П. С. Указ. соч., ч. II, кн. 2, с. 471.

⁴ ГААК, ф. 1, оп. 1, д. 151, л. 169 об.—170.

⁵ Жидков Г. П. Экономика кабинетской деревни Западной Сибири накануне реформы // Освоение Сибири в эпоху феодализма (XVII–XIX вв.). Новосибирск, 1968, с. 213–222; Сухов С. А. О пчеловодстве в Томской губернии // Научные очерки Томского края. Томск, 1898, с. 29.

Н. С. Щукин в конце 20-х годов XIX века столкнулся на Лене с фактами сознательного стремления крестьянина привить новую для этого района зерновую культуру¹. О внимательном, вдумчивом отношении переселенцев к освоению новых условий свидетельствуют и факты конца XIX века. В 1888–1893 годах 72 семьи переселенцев осели в поселке Владимирский Боготолькой волости (Томская губерния). Только 12 из них завели сразу самостоятельное хозяйство, остальные сначала нанимались в работники к окрестным старожилам. Оказывается, дело было не только в отсутствии средств: среди нанимавшихся были такие, «которые могли бы обойтись и собственными средствами — шли к старожилам, чтобы присмотреться к местным хозяйственным приемам»².

35 дворов переселенцев, устроившихся в поселке Самаринском Крутинской волости (Тобольская губерния), имели средства для обширного посева, но засеяли в первый год «немного, только для опыта, а свободным временем пользовались на заработках у старожилов, зарабатывая деньги и присматриваясь к сибирскому хозяйству».

Разумная осторожность в разворачивании собственного хозяйства, целенаправленное заимствование опыта старожилов сопровождалась и постановкой эксперимента. Крестьянин Дмитрий Братиков (деревня Жерлынская Тобольской губернии) разделил небольшой участок пашни на три делянки с целью проведения опыта. Вкладывая на разных делянках удобрения по различным нормам, он высевал овес, пшеницу, яровую рожь и полбу. Такие же эксперименты проводили в этом районе в 60-х—80-х годах XIX века крестьяне Груцынин, Девятюв и многие другие. По свидетельству местных краеведов, крестьяне Минусинского округа охотно занимались испытанием и разведением улучшенных сортов многих культур³.

Иные приемы русских земледельцев в Сибири вызвали укоры чиновников, обвинения в небрежности и лени. Однако при внимательном рассмотрении конкретной природной и хозяйственной ситуации современники и позднейшие исследователи убеждались в том, что претензии эти вызваны плохим знанием местных особенностей, перенесением привычных для чиновников понятий Европейской России на сибирскую почву, либо просто поверхностным знанием крестьянского хозяйства. Это относится, в частности, к работам по очистке полей и удобрению почвы. Мы имеем в виду не только унавоживание, а в большей мере опаливание полей, широко распространенное в Сибири, назначением которого, в частности, было удобрение почвы золой. *Пал* (опаливание полей) подвергался нападкам за таившуюся в нем угрозу лесных пожаров (в случае, если огонь не пресекали вовремя), а отсутствие применения удобрения навозом воспринималось некоторыми деятелями как простая лень.

¹ Щукин Н. С. Поездка в Якутск. СПб., 1844, с. 126.

² Зверев В. А. Изменения образа жизни крестьянства в ходе земледельческого освоения Сибири // Земледельческое и промышленное освоение Сибири. XVII — начало XX в. Новосибирск, 1985, с. 95–99.

³ Там же.

Внимательный наблюдатель середины XIX века Н. С. Шукин определил положительные стороны пала для земледелия в Восточной Сибири: истребление яиц саранчи, сорных трав и создание питательного слоя золы; а для лугов — избавление от процесса гниения старой травы, вызывавшего гибель молодой поросли¹. Выжигание прошлогоднего жнивья перед вспашкой было распространено в Сибири и в конце XIX века².

Удобрение навозом в Сибири местами заменялось не только применением пала, но, главным образом, оставлением земли в залежь, т. е. на длительный отдых. (К вопросу о целесообразности залежи в сибирских условиях мы вернемся ниже.) В районах, где землями пользовались уже давно, и в то же время возможности для залежи были ограниченными, применялось удобрение. И. П. Фальк, описывая в 1771 году «страну около Тюменя и по обеим сторонам нижней Туры», заметил, что «большая часть деревень удобряет свои поля...». Для Кузнецкого же уезда, располагавшего гораздо большим земельным простором, академик констатировал отсутствие унавоживания: «При некоторых деревнях у рек и речек земля хорошая и плодоносная, а поелику поля могут отдыхать в перелогах, то они и не требуют удобрения»³. По данным Топографического описания Тобольского наместничества 1790 года, в Тобольском, Туринском, Тюменском и Тарском уездах крестьяне применяли унавоживание, но не везде; для всех южных степных и лесостепных уездов в Топографическом описании отмечено отсутствие удобрений⁴. В последних это связано с господством залежной и залежно-паровой систем земледелия.

Практика применения или отсутствия удобрений в том или ином районе, на том или другом участке складывалась в результате коллективного крестьянского опыта, приспособлявшегося к реальным условиям. Местами тучные черноземные почвы не нуждались в унавоживании, например, в Ишимской степи⁵. В других случаях крестьяне оценивали специфику почв в пользу удобрения: «а та земля выпаживаетца; когда тое землю навозом навозим, тогда и посеянной хлеб родитца; а от болотных мест без навозу та земля не хлебородна», — показывали в 1745 году крестьяне Орленской слободы Илимского уезда. Отдых земли они считали заменой удобрения: «А когда она земля отдохнет, тогда к распахиванию надежна будет»⁶. Следует иметь в виду, также, что в самых северных районах земледелия унавоживание не приживалось из-за низких температур почвы⁷.

¹ Шукин Н. С. Очерк земледельческой промышленности... кн. 6, с. 386.

² Кауфман А. А. Очерк крестьянского хозяйства в Сибири. Томск, 1896, с. 42.

³ Фальк И. П. Записки путешествия // Полное собрание ученых путешествий по России, т. VI, СПб., 1824, с. 345, 526.

⁴ РГВИА, ф. ВУА, оп. 1, д. 19107, л. 21 об., 41, 52, 60 об., 80, 92 об., 108 об., 175.

⁵ Завалишин И. Описание Западной Сибири, т. I, М., 1862, с. 176.

⁶ Шерстобоев В. Н. Указ. соч, т. II, с. 160.

⁷ РГАДА, СП, кн. 633, л. 197; Сафронов Ф. Г. Русские крестьяне в Якутии (XVII — начало XX в.). Якутск, 1961, с. 237.

Сроки весенней пахоты и сева вырабатывались применительно к естественно-географическим условиям каждого района и различались по отдельным культурам. В этом вопросе крестьянская производственная традиция проявляла поразительную гибкость, приспосабливаясь, кроме того, и к реальным климатическим ситуациям каждого года. В Тарском уезде, по сведениям, полученным Географическим обществом в конце 50-х годов XIX века, «пахать и сеять начинают под яровые хлеба в половине или конце апреля* — сейчас после оттаивания пашен, и продолжают весь май; сначала сеется пшеница и ярица, потом гречиха, просо, овес, горох и после них — ячмень, иногда даже около 1-го июня»¹. В Ишимском уезде пахать обычно начинали между 23 апреля и 9 мая². В более северном, чем два предыдущих, Тюменском уезде, местами пахать начинали тоже в апреле и продолжали в мае, местами — ранее начала мая за пахоту не принимались³. В Тобольском уезде «приготавливают к посеву землю от мая месяца»⁴. В Минусинском и Ачинском округах пахали под яровые и сеяли их в апреле или начале мая. В Илимском (Киренском) уезде «начинают пахать от долговывающих под маяя с последних чисел, потому же и сеять». В деревнях, где весеннее половодье спадало раньше, пахать начинали с середины мая. Большие различия в рельефе и почвах отдельных частей этого уезда создавали и значительные колебания в крестьянском календаре весенней пахоты и сева яровых внутри уезда. Кое-где сеяли с 1 мая (Пыптинская и Карапчатская волости) или с 5 (Криволючная слобода). В Кежемской волости сеяли даже в апреле⁵. На большей части территории Иркутской губернии в целом пахать под яровые начинали с 23 апреля, с передвижкой этого срока к 1 мая по мере движения на север губернии (за исключением пашен, затапливавшихся весенним паводком). В Забайкалье пахать начинали с 25 апреля, «если же тепло начнется рано, то и неделей прежде». Сеяли сначала яровую рожь-ярицу, затем — овес, потом ячмень и в последнюю очередь — пшеницу⁶. К последовательности сева разных зерновых культур народная агрономия подходила с учетом специфики не только культуры, но и района: в Тарском уезде считали целесообразным сеять пшеницу рано, вместе с ярицей, а в Забайкальске — поздно.

В крестьянских приемах весенней пахоты тоже можно наблюдать различия, определяющиеся особенностями почв, системой земледелия, на-

* Даты все по старому стилю.

¹ АГО, р. 61, оп. 1, д. 24, л. 3–3 об.

² Черняковский Н. Статистическое описание Ишимского округа Тобольской губернии // ЖМВД, СПб, 1843, кн. 2, с. 208.

³ ГАТот, ф. 47, оп. 1, д. 2081, л. 3, 27.

⁴ РГВИА, ф. ВУА, д. 19107, л. 21 об.

⁵ Шукин Н. С. Очерк земледельческой промышленности... с. 389; Пейзын Г. Минусинский округ // Записки Зап. СПб. отд. РГО, СПб., 1858, с. 124–125; Шерстобоев В. Н. Указ. соч., т. II, с. 190–193.

⁶ Шукин Н. С. Очерк земледельческой промышленности... с. 391–392; его же, Очерк Забайкальской области... с. 26.

значением того или иного участка в структуре посевов, применением или отсутствием удобрений, рельефом местности и пр.

Так, в Тарском округе было принято весной пахать под все яровые хлеба, за исключением пшеницы, только один раз; затем пашню боронили и в тот же день или на другой день сеяли; после сева заборанивали зерна той же бороной или двумя боронами; на последней бороне привязывали большой пук прутьев, чтобы «затаскивать» посев. Некоторые крестьяне привязывали к последней бороне тяжелый кусок дерева; иногда на нее усаживали мальчика. Под пшеницу вспахивали два раза, даже на нови¹.

По всей Сибири применялись бороны двойного рода: деревянные и железные. Производительность бороны с железными зубьями была в два раза больше. Однако, живучесть деревянной бороны в крестьянском хозяйстве определялась не только дороговизной железа — в XVIII веке и, тем более, в XIX веке оно было уже достаточно доступно. Но, по мнению крестьян, для некоторых почв, лучше подходила деревянная борона².

На большей части пашенной территории Западной Сибири было принято перепахивать землю дважды, а местами — трижды. «Спадут и проборосят под навоз, и после зароят и проборосят, и еще пропадут, и тогда сеют хлеб, и его раз заборонят...». Здесь рассмотрен случай с применением удобрения; речь идет о трехразовой пахоте перед весенним севом³.

Крестьяне подходили дифференцированно к разным зерновым культурам не только по числу вспашек, но и по характеру самого сева. В Тобольской губернии первой половиной XIX века обычно пшеницу и рожь сеяли под бороны, а ячмень и овес — под соху. Различие приемов сева отмечали в Енисейской округе: «Сеют различно, в иных местах сеют под соху, а в других — на пластах, и даже потом пахнут». В данном случае речь идет о приспособлении к разным почвам. В Восточной Сибири число весенних вспашек под яровые культуры тоже колебалось от одной до трех, при преимущественном распространении двухкратной пахоты⁴.

Русская народная агротехника учитывала специфические свойства почвы на новине. Сначала «поднимали залог» — снимали верхний слой и оставляли до будущей весны без посева, чтобы «изгнил». Дальнейшая последовательность обработки нови зависела от степени состоятельности крестьянина. Дело в том, что, по наблюдениям крестьян, на следующий год на таком «кислом залеге», или «кислом паре», «может быть хороша только

¹ АГО, р. 61, оп. 1, д. 24, л. 3–3 об.

² ГАТО, ф. 70, оп. 1, д. 4, л. 47 об.; РГВИА, ф. ВУА, оп. 1, д. 19107, л. 60 об.; АГО, р. 57, оп. 1, д. 2, л. 3 об.; Гагемейстер Ю. А. Указ. соч., ч. II, с. 320, 331, 371; Радищев А. Н. Записки путешествия из Сибири // Полное собрание сочинений, т. 3, М.—Л., 1952, с. 285; Лукичев С. С. Феодалные повинности и основные отрасли хозяйства приписных крестьян Кольвано-Воскресенского (Алтайского) Горного округа в первой пол. XIX в. Автореф. канд. дисс. Томск, 1970, с. 18; Шукин Н. С. Очерк Забайкальской области, с. 26.

³ РГВИА, ф. ВУА, оп. 1, д. 19107, л. 21 об., 41, 60 об., 80, 108 об., 129 об.

⁴ Гагемейстер Ю. А. Указ. соч., ч. II, с. 320; Кривошапкин М. Ф. Енисейский округ и его жизнь. Спб., 1805, с. 38; Шерстобоев В. Н. Указ. соч., ч. II, с. 371.

солома хлеба, а не зерно». Богатые крестьяне, для которых это было не существенно, боронили и засевали кислый залог уже на следующую весну. Менее обеспеченные крестьяне не могли истратить семена на участок, почти не дающий хлеба, и потому сеяли лишь на третье лето. Первый посев по кислому залогу делали овсом и пшеницей, а сеять рожь избегали, «потому, дескать, что зерно выгорит от солнца и не укоренится,— ведь корень ржи любит твердую землю...». Рожь шла вторым посевом¹.

Глубина вспашки различалась в зависимости от того, поднимали ли новину или пахали старую землю, а также в зависимости от характера почв, климата (северные или южные районы, влажные или сухие) и рельефа. В конце XVIII века в официальных данных для Тюменского уезда была указана глубина вспашки в 4 вершка. Для Томской губернии середины XIX века зафиксировано различие в этом отношении между северными и южными районами: «При вспахивании поднимают землю в северных округах редко более чем на 1–1/2 вершка; в южных углубляются иногда более». Илимская воеводская канцелярия отвечала на запросы центральных властей во второй половине XVIII века, что крестьяне пахут «весьма мелко». Широкое распространение мелкой вспашки сочеталось с повсеместным распространением сохи. В конкретных условиях Сибири того времени это было, по большей части, вполне оправдано. Н. С. Щукин считал целесообразной мелкую вспашку на мягких черноземных землях Сибири: «Нужно только поднять дерн и это в особенности при разработке новин». Повышенная влажность почвы в таежных земледельческих районах тоже говорила в пользу мелкой вспашки. В районах крайнего северного земледелия прогревался солнцем лишь самый верхний слой почвы и нельзя было сеять в глубокую борозду².

Практиковались два приема в последовательности вспахивания поля: 1) пахать кругами, начиная с внешней границы участка и двигаясь постепенно к центру; 2) подняв прямую борозду по длине всего поля, поворачивали соху и вели рядом с проложенной уже новую борозду. Первый прием отмечен, как характерный для Енисейской губернии, второй — для Иркутской. Темп крестьянской пахоты в Восточной Сибири первой половины XIX века выражался такими нормами: один пахарь вспахивал десятину мягкой земли (не новины) за два дня; боронил — десятину за день³.

Удельный вес площадей весеннего сева по отношению ко всей пашенной земле определялся системой земледелия, принятой в данном районе. Если на первых этапах развития земледелия в Сибири в отдельных пашенных очагах таежной полосы практиковалось относительно правильное трехполье, в том числе и с унавоживанием, то по мере включения в процесс освоения новых лесостепных и степных территорий и расселения хлебо-

¹ Кривошапкин М. Ф. Указ. соч., с. 37–38.

² РГВИА, ф. ВУА, д. 19107, л. 108 об; Гагемейстер Ю. А. Указ. соч., с. 331; Шерстобов В. Н. Указ. соч., с. 189; Щукин Н. С. Очерк земледельческой промышленности... с. 384.

³ Щукин Н. С. Указ. соч., с. 384–385; Пейзын Г. Указ. соч., с. 166.

пашцев на огромном пространстве, абсолютное преобладание получает залежно-паровая система (сочетание паровой системы и залежи) с тенденцией к правильной, или регулируемой, залежи (т. е. с определенным постоянным сроком отдыха земли).

В Южном Зауралье, например, в степях, на территории Исетской провинции, крестьяне во второй половине XVIII века использовали землю под пашню 5–6 лет, затем оставляли ее на такой же или больший срок в залежь. В связи с этим существовали дальние пашни, отстоявшие иногда на 50 верст от деревни. В первой половине XIX века сроки отдыха земли различались в зависимости от качества почв. На северо-восток от этой территории, в Ялуторовском округе, где земледелие активно распространялось на новые земли, тоже земля «за выпашкой» (т. е. в силу истощения) лежала 5–10 лет «впусте», а затем опять распахивалась¹.

Для соседнего Ишимского округа Топографическое описание Тобольского наместничества также говорит о «заложенных» землях. Каков был характер этой залежи, можно судить по более позднему источнику. В «Статистическом описании Ишимского округа» 40-х годов XIX века говорится: «Вообще сняв хлеба три и более, пашню оставляют залежью и она отдыхает нередко от 15 до 20 лет. Впрочем, по уверению крестьян, где нет в излишке земли, там пашня может служить 15 лет и более»². Следовательно, здесь применялась залежь с коротким сроком использования земли («сняв хлеба три и более») и длительным периодом отдыха. Сами крестьяне четко связывали соотношение сроков рабочего периода и залога со степенью земельной тесноты. Это свидетельствует о сознательной оценке условий возникновения того или иного способа организации полевого хозяйства.

В Омском округе крестьяне снимали урожай с одной и той же территории по три-четыре года подряд, затем давали земле год отдыха: потом снова засеивали в течение 5 лет непрерывно; после этого оставляли пашню в долгосрочную залежь. Сравнительно долгий срок культивации земли достигался за счет применения парования. Здесь мы встречаемся с таким вариантом залежно-паровой системы, когда парование применяется регулярно, но с большими промежутками (не через год, как при двухполье, или через два, как при трехполье, а через четыре года)³.

Четкую схему регулируемой залежи давало крестьянское хозяйство Тарского округа. В конце 50-х годов XIX века информатор Географического общества сообщал, что при посеве соблюдается порядок «плодопеременный»: «...по прошествии 5, 7 и много 10-то лет старья пашни бросаются, хотя всякий год стараются запахать сколько-нибудь нови. Старья пашни, лежащие впусте в течение 5–10 лет и вновь возделанные, дают, как

¹ Фальк И. П. Указ. соч., с. 320; Кондрашенков А. А. Развитие земледелия на Урале во второй половине XVIII в. // Ежегодник по аграрной истории Восточной Европы за 1963 г., Вильнюс, 1965, с. 372; Третьяков А. Шадринский уезд // ЖМГИ, 1852, № 12, с. 183; РГВИА, ф. ВУА, оп. 1, д. 19107, л. 92 об.

² РГВИА, там же, л. 60 об.; ЖМВД, СПб, 1843, кн. 2, с. 208.

³ РГВИА, там же, л. 52; Фальк И. П. Указ. соч., с. 380.

нови, самую благословенную жатву»¹. Термин «плодопеременный» подчеркивает правильность в чередовании культур и пара; что же касается залежи, то здесь важно указание источника на близость размеров периода использования и периода отдыха земли. Действительно, проникновенное отношение к земле как Божией — ее возможностям, особенностям в данном месте и, соответственно, к своему труду на ней — давало «самую благословенную жатву».

В Барабинской степи, как и в Тарском округе, большие колебания в сроках культивации между отдельными участками были вызваны солончакowym характером почв. На северо-восток от Барабинской степи, на таежных землях Томского уезда практиковалась залежь с применением регулярного севооборота («с переменою»). Культурный период составлял на хороших почвах 6–7 лет, на худших — 4–5 лет².

Залежно-паровая система господствовала в Сибири в XVII–XIX веках потому, что была наиболее целесообразной для крестьян в данных социальных и естественно-географических условиях. Под социальными условиями мы имеем в виду в этом случае земельный простор и относительно свободное положение государственных крестьян (таких в Сибири было большинство) по сравнению с помещичьими. Применение залежи не было архаизмом и свидетельством «отставания» (от чего?!) уровня хозяйства. В данных конкретных условиях — это был целесообразный прием земледелия, дававший отличные результаты. Можно ли оценивать «прогрессивность» смен систем земледелия в столь различных условиях, в каких оно существовало, например, в маленькой Голландии с ее польдерами (отвоёванными у моря и огороженными плотинами землями) и в России?!

Было бы странно ожидать от крестьян, подобно некоторым чиновникам того времени или иным историкам, интенсификации в обработке одних и тех же участков при наличии свободных пахотных земель и характерном для Сибири недостатке рабочих рук. Исследователь С. С. Лукичев показал, что залежно-паровая система позволяла здесь получать с единицы обработанной площади более высокий урожай, чем трехполье³.

Весь набор злаков и незерновых, возделывавшихся русскими крестьянами в Сибири, происходил из европейской части страны: рожь, ячмень, овес, пшеница, просо, полба, гречиха, горох, лен, конопля, хмель, табак, мак. Рожь безусловно преобладала⁴. Самый факт приспособления давно известной культуры к совершенно новым условиям в ходе переселения является

¹ АГО, р. 61, оп. 1, д. 24, л. 3–3 об.

² Паллас П. С. Указ. соч., ч. II, кн. 2, с. 36; РГВИА, там же, л. 162 об.—163.

³ Лукичев С. С. Состояние основных отраслей сельского хозяйства в Алтайском горном округе в первой половине XIX в. // Ежегодник по аграрной истории Восточной Европы за 1961 г., Рига, 1963, с. 381.

⁴ Ответы на анкеты В. Н. Татищева, Г. Ф. Миллера, Академическую 1760 г., Географического общества 1847 г.; Топографические описания; Экономические примечания; ведомости губернаторов и воеводских канцелярий; рапорты земских управителей и судебных изб; материалы отдельных крестьянских хозяйств; записки путешественников и других наблюдателей.

по существу интродукцией — так называет агрономия введение новых культур. Поэтому мы не можем согласиться с теми историками, которые считают, что интродукция производилась в России лишь помещиками. Непрерывный процесс освоения окраин — северных, восточных и южных — крестьянами означал и постоянную интродукцию в их хозяйстве.

При этом «специфика состава культур и их соотношения прослеживается по разным уездам»¹. Процесс приспособления новых сортов, вывезенных из Европейской России, происходил постоянно, по мере движения переселенцев, а иногда и независимо от этого движения. Например, в Минусинском округе «переселенцы из внутренних губерний России привезли семена льна, которые «чрезвычайно как хорошо» прижились к местной почве и давали волокно «вдвое длиннее против сибирского льна». Из этого льна научились готовить холст, отличающийся «ровною сплошною тканью» и не уступавший «своею добротою и тонкостью» привозным холстам из Европейской России. Местом изготовления такого холста стали село Тесинское, деревни Каптырева, Маторская, Екатерининская и другие. До этого минусинскими крестьянами выделывался только толстый, грубый холст»². Число примеров подобных замен семян, привезенных при первичном заселении, может быть умножено.

Мы лишь поверхностно коснулись, дорогой читатель, некоторых сторон земледельческой деятельности русских в Сибири, и Вы уже имеете возможность убедиться, с каким обилием разносторонних знаний, трудолюбием, инициативой и любовью подходили крестьяне к хозяйству в этой обширной и новой для них части Божией земли. При всей гибкости коллективных трудовых традиций, самый учет многообразных факторов воздействия внешней среды на хозяйство был бы невозможен в сравнительно короткие сроки освоения без глубокой веры основной массы русских сибиряков, постоянно обращавшихся к Богу и в личных молитвах, и сообща.

Сохранились свидетельства источников об индивидуальных семейных и общественных молитвах на разных стадиях сельскохозяйственных работ. «Всякое дело надо начинать с молитвой», — записал крестьянин Ф. Зобнин в своих воспоминаниях о «круговороте крестьянской жизни» в селе Усть-Ницынском Тюменского округа. «С этого же начинается и пахота, — продолжает он, — когда лошади уже бывают запряжены, вся семья собирается в горницу, затворяют двери и пред иконами затепливают свечки. Перед началом молитвы, по обычаю, все должны присесть, а потом уже вставать и молиться. После молитвы в хороших семьях сыновья, отправляющиеся на пашню, кланяются родителям в ноги и просят благословения»³.

¹ Подробнее об этом см. *Миненко Н. А.* Экологические знания и опыт природопользования русских крестьян Сибири. XVIII — первая половина XIX в. Новосибирск, 1991, с. 73–84.

² Там же, с. 82.

³ *Зобнин Ф.* Из года в год. (Описание круговорота крестьянской жизни в с. Усть-Ницынском Тюменского округа) // Живая старина, СПб., 1894, вып. 1, с. 45.

Подобная же духовная подготовка в доме сибиряка происходила перед началом сева (с вариантами в разных местах и разных семьях). После ранней еды или чаепития всей семьи старший мужчина (а если такового не было, — мать или жена) зажигал пасхальную свечу (или свечи) перед образами, и все молились. Затем присаживались ненадолго в молчании, потом делали по три земных поклона. Член семьи, выделенный для первого посева, испрашивал у старшего благословения; вся семья провожала его до ворот. Сеятель должен был перед первым севом помыться в бане и одеться во все чистое. В некоторых местах соблюдался обычай изоляции сеятеля от жены: он ночевал в течение всего времени сева под навесом амбара или погреба либо в шалаше, специально сооружавшемся из сена на крыше *стайки* (крытого двора для скота)¹.

На засеянных уже полях в Сибири, как и в европейской части страны, совершались крестные ходы и молебны с водосвятием. Обычно их приурочивали ко дню свт. Николая Чудотворца — 9 мая, и крестный ход по полям шел с иконою святителя².

Животинку водить — не разиня рот ходить

Хозяйственные традиции русских в скотоводстве обнаруживают бережное отношение к естественному миру, умелое его использование с учетом местных особенностей и задач воспроизводства истраченного. Мы не видим здесь резкого вторжения в природу, попыток переделки ее для своих сиюминутных задач. Присмотреться, понять особенности естественного явления, приспособиться к нему для удовлетворения насущных нужд — таким подходом пронизаны все приемы и действия, вся народная система природопользования.

Духовную основу такого подхода к скотоводству составляло глубоко укоренившееся в народе понятие, что всякое животное есть творение Божие и в этом своем качестве заслуживает доброго отношения. Общеизвестно теплое, любовное отношение к Бурёнушке и Сивке-Бурке — главной скотине каждого крестьянского двора. В жизни основной массы русских заметно проявлялось желание приобщить в той или иной форме домашних животных к святыням, освятить их и таким образом очистить и защитить от вражьих нападков.

Повсеместно было принято освящать лошадей, хотя бы один раз в году. Приурочивалось это событие, согласно местной традиции, к разным праздникам: на Первый Спас (1 августа: Происхождение Честных древ Животворящего Креста Господня — празднование Всемиловитому Спасу и Пресвятой Богородице); на день свв. Флора и Лавра (18 августа), считавшихся покровителями лошадей; в первое воскресенье после

¹ АГО, р. 57, оп. 1, д. 3, л. 51 об.; *Кривошапкин М. Ф.* Указ. соч., т. II, с. 37; *Макаренко А. А.* Сибирский народный календарь... с. 75–76.

² *Макаренко А. А.* Указ. соч., с. 86–87.

дня первоверховных апостолов Петра и Павла и к некоторым другим дням.

В Зарайском уезде Рязанской губернии «первого августа, в праздник Происхождения древа св. Креста, известного в народе под именем Первого Спаса, или Спаса Мокрого, бывает крестный ход на воду. К ручью или реке, куда совершается этот ход и где освящается вода, сводят и пригоняют на ближний луг лошадей со всего прихода. Дело это обыкновенно поручается мальчишкам, которые, как и везде, великие любители верховой езды. Они обыкновенно гонят и сами скачут во весь конский дух, и потому съезд этот сопровождается великим шумом и криком. Но когда из церкви при колокольном звоне с хоругвями и иконами двинется крестный ход, тогда все приходит в порядок и водворяется тишина: лошадей сидящие на них верхами мальчишки коноводы становятся в две или три линии, оставляя между ними довольно широкий проход. По окончании молебна и освящения воды священник идет в сопровождении причетника с водосвятной чашей или кандеей и, проходя по рядам лошадей, кропит их св. водою; кропит и лошадей, запряженных в телеги приехавших к обедне прихожан, кропит лошадей, запряженных в экипажи приехавших господ. Потом образа и хоругви возвращаются в церковь, молившиеся расходятся и разъезжаются, а лошадей с прежним шумом и криком и непременно вскачь мальчишки разгоняют по домам. В иных местах, где есть порядочная река, священник не кропит лошадей водою, а просто их перегоняют вплавь, через освященные воды реки»¹.

В других районах освящение коней происходило не у водоемов, а прямо у церкви. В Вельском уезде Вологодской губернии, например, в воскресенье после Петрова дня крестьяне задолго до заутрени съезжались в село со всего прихода. Полагалось с каждого двора привести на погост если не всех лошадей, то хотя бы одну. Ехали на тарантасах, запряженных по большей части тройками; иногда в одну тройку впрягали лошадей принадлежавших разным людям. Можно было приехать и верхом. Приезжали крестьяне и из соседних (ближних) приходов. Съезд продолжался во время заутрени и обедни. После молебна участники обряда «чуть не бегом» бросались отвязывать коней и верхом подъезжали к церковной паперти, где стоял ушат с освященной водой, и священник ковшом плескал на лошадей в первом ряду. Зрители спешили отойти в сторону. Всадники старались обмыть голову коня, особенно глаза, уши и ноздри. Затем каждый объезжал вокруг церкви и останавливался опять против паперти, в последнем ряду, ожидая, когда до него снова дойдет очередь. Когда вода в ушате кончалась, все участники выезжали из церковной ограды и устремлялись на *буево* — большую площадь недалеко от церкви. Там начиналось своеобразное катанье — состязанье в верховой езде².

¹ Селиванов В. В. Указ. соч., с. 74–75.

² РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 104, л. 8–9.

В Бирюченском уезде Воронежской губернии на свв. Флора и Лавра священник служил молебен и окроплял лошадей святой водой. В отличие от предыдущих вариантов, здесь в этот день «не только работать, но и ездить на лошадях считают за грех»¹.

Всю домашнюю живность вместе — от лошадей и коров до птицы — принято было кропить крещенской водой на Богоявление. Это делал каждый хозяин отдельно, на своем дворе, сразу после возвращения от ранней обедни². Освящение стада общины в целом приурочивалось, как мы отмечали уже в главе о молебнах, ко дню св. Георгия — 23 апреля, в связи с первым выгоном на выпас³. (Выгонять на луг первый раз стадо нельзя было без решения сходки.) При этом выгоняли скотину ветками вербы, освященными на Вербное воскресенье⁴.

Последний сноп ярового овса сохраняли в доме на почетном месте, под иконами: ставили в передний угол *полавошника**. В день праздника Покрова Пресвятой Богородицы хозяин или хозяйка раздавали этот сноп всему скоту⁵. В жаркое время июня — средолетье, межень, — которое считалось опасным со стороны нечистой силы, выпуская скот на пастбище, рисовали на каждом животном смолою кресты, «дабы избавить его от влияния нечистой силы»⁶.

Мы далеко не исчерпали перечень благочестивых обычаев, связанных со скотоводством, но и названных уже довольно, чтобы представить себе стремление освятить, очистить домашних животных. Отношение к скоту как к твари Божией и предание своей скотоводческой деятельности (как и всякой другой) на волю Божию не исключало, а, напротив, предполагало использование в уходе за животными широкого круга знаний, накопленных в практике. При этом учитывалась и экономическая выгода разведения той или иной породы, применения того или иного приема содержания скота.

Крестьянская семья, которая много должна была знать о природе, чтобы успешно провести весь цикл работ от сева до жатвы по различным культурам, одновременно заботилась и о скоте, без которого русский хлебопашец не мыслил свое хозяйство. В представлениях русских земледельцев было тесно связано со скотоводством, и «первейшую пользу» от содержания скота крестьяне видели в получении навоза для удобрения полей⁷.

О знаниях в скотоводстве говорит уже обильность, многообразие в русском народном языке названий, относившихся к различным стадиям роста и биологического поведения телят и коров. Приведем лишь некоторые из

¹ АГО, р. 9, оп. 1, д. 4, л. 19.

² РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1055, л. 2. Орловский у. той же губ.

³ Там же, д. 976, л. 19. Брянский у. Орловской губ.

⁴ Там же, д. 633, л. 3. Московская губ.

* Полка над лавками.

⁵ АИЭ, ф. ОЛЕАЭ, д. 355, л. 45. Рыбинский у. Ярославской губ.

⁶ *Зобнин Ф.* Указ. соч., с. 54.

⁷ *Разгон А. М.* Сельское хозяйство крестьян Ивановской вотчины в XVIII в. // Материалы по истории сельского хозяйства... Сб. III, 1959, с. 202.

них, по В. И. Далю. До года называли — теленок, телок, бычок, теля, телка, телушка; молодую корову, еще не телившуюся — яловка; яловая корова — без теленка, недойна; стельная (телая) — корова, которая должна в срок отелиться; дойна — дающая молоко; корова ходит межмолок (межумолок) — перед новотелом, когда не доят; переходница — не стельная корова, осталась в данном году яловою; нетель — всегда яловая; корова о двух (и более) телятах — это определение возраста (с прибавкою трех лет к числу телят, т. е. в данном случае корова пяти лет). Отъемыш — отсаженный от матери теленок; двулеток, однотоков, бушман и пр. — теленок двух лет; трехлеток, гунак и пр. — теленок трех лет; телиц — молодой бычок от двух до трех лет; телица, юница — молодая корова от двух до трех лет и пр.

Приемы ухода за скотом, различавшиеся по видам, породам и возрасту, имели, кроме того, заметные местные отличия и основывались на детальнейшем знании особенностей развития домашних животных и птицы. В формировании, например, знаменитой холмогорской породы скота сыграла роль техника разведения, содержания и ухода, учитывающая специфику природных условий. Здесь следует отметить: первый отел в возрасте около трех лет (т. е. когда животное вполне сформировалось), учет крестьянами значения «запуска», отдыха коров от доения перед последней лактацией; особый «бычий» промысел — выделение в отдельное стадо быков-производителей; тщательность отбора телят для племенного разведения — по нескольким показателям; выкармливание телят «выпойкой», т. е. отниманием от матери и обильным продолжительным кормлением молоком. Взрослый скот кормили сеном с заливных лугов, с приготовлением его «запариванием» (иногда делалось даже специальное помещение в нижней части крестьянского дома для приготовления теплого корма скоту — «паревня») и с солевой подкормкой. Зимнее стойловое содержание крупного рогатого скота в теплых хлевах, которые строили на севере под одной крышей с жилым домом, сопровождалось регулярным внимательным досмотром¹.

Способы зимнего содержания скота отличались у русских крестьян большим многообразием — в зависимости от географических условий и задач конкретного вида скотоводства. В Тверской губернии скотный двор покрывали на зиму соломенной крышей. Животных, особенно нуждавшихся в тепле, помещали в отдельных мшенниках (омшанниках) или брали в жилую избу. Во Владимирской губернии, как и в Тверской, в стужу скот содержался «в огороженных заборами и плетнями, покрытых соломою дворах». При этом годовалых телят, овец, свиней помещали отдельно — в утепленных омшанниках. Коров для обогрева и на время дойки забирали в избу. На Рязанщине, как сообщал наблюдатель во второй половине XVIII века, «каждый крестьянин содержит скот зимою под

¹ Резников Ф. И. Скотоводство в низовьях Северной Двины в XVII–XVIII вв. // Материалы по истории сельского хозяйства... Сб. IV, 1960, с. 127–137.

навесами. Где есть лесные места, то сии навесы огорожены бывают забором, а в безлесных — плетнем и от ветру и снегу скважины затыкают мохом и соломою»¹.

В Каширском уезде Тульской губернии и южнее его такие сооружения утеплялись менее тщательно и назывались полусараями, навесами или плетенками. Каждый вид скота здесь распределялся «в особое место». На юге в крупных скотоводческих хозяйствах «загонные дворы» для содержания лошадей делались с настилом. В пограничных с Украиной районах практиковалось скотоводство и совсем без стойлового содержания — лошадей и овец держали зимой под открытым небом. Но в целом для русского крестьянского овцеводства было характерно использование крытых утепленных овчарен, что позволяло делать стрижку овец дважды в году — осенью и весной. Это давало шерсть лучшего качества².

В С.-Петербургской губернии в конце XIX века крестьяне ставили скот на зимний корм, как правило, с октября. В конце апреля — начале мая (с колебанием по уездам и погодным условиям) выпускали его на пастбище. Сроки стойлового содержания различались и в зависимости от запасов кормов. Представляет интерес дифференциация качества кормов лошадей в зависимости от характера выполняемых ими работ и дальности поездок. Доля овса, по сравнению с сеном, увеличивалась «глядя по работе». Некоторые хозяева «во время езды» добавляли лошадям «мясную рубку» (для этого употреблялась овсяная мука). Для коров здесь считалось обязательным сочетание в корме сена и соломы, иные крестьяне добавляли при этом пойло с примесью муки или половы*. Если же кормили одной соломой, то прибавление такого пойла считалось обязательным³.

В Ишимском уезде Тобольской губернии, где разводили «скот, как конный, так и рогатый, по большей части степной киргизской мелкой породы», его оставляли до самого снега в поле, на подножном корму — на жнивье и отаве. Большинство крестьян зимой держало здесь скот в сараях южного, облегченного типа — плетни, крытые жердями и соломой. Только зажиточные хозяева имели зимние скотные дворы. Кроме конного и крупного рогатого скота в этом районе разводили много и мелкого: коз, овец и свиней. Разведение крупного рогатого скота ориентировалось на приплод (торговля салом и кожами)⁴. В южных степях Западной Сибири, на таких участках, где снега выпадало немного, крестьяне зимой сочетали для крупного рогатого скота стойловое содержание с выпасом. Коров кормили на ночь соломою, утром доили и выпускали в поле⁵.

¹ Милов Л. В., Вдовина Л. Н. Указ. соч., ч. I, с. 110–111.

² Там же.

* Полова — мякина, обой от молотыбы.

³ Статистический сборник по С.-Петербургской губернии. 1900 г. Вып. 1, СПб., 1902, с. 80, 95–96.

⁴ Фальк И. П. Указ. соч., с. 321, 370–377; АГО, р. 61, оп. 1, д. 6, л. 12; Черняковский Н. Указ. соч., с. 215.

⁵ Гагемейстер Ю. А. Указ. соч., с. 293.

Развернутую картину приемов животноводства у русских в Тарском округе в 50-х годах XIX века дает описание одного из самых активных корреспондентов Географического общества — Г. Колмогорова. В течение 5–6 холодных месяцев скот всех пород содержали здесь в глухих крытых дворах. Для мелкого скота дворы делали обычно прочными, из бревен. Для крупного скота, если его было много и он не предназначался для убоя или продажи, строили повети — обширные загоны, стены которых делались из плетня, а покрытие — из жердей и соломы. Такие повети могли быть при доме крестьянина или на отдельном скотном дворе вне деревни, ближе к выпасу. Богатые крестьяне имели особые «скотные заимки», удаленные от постоянного жилья на 40 и более верст, где держали молодняк и табуны лошадей. На заимках большие скотные дворы состояли из нескольких отделений, предназначенных для разных косяков лошадей и разных пород скота, с разделением даже по возрастным группам. На скотной заимке выстраивалась изба для работников и жилище для приказчика. Речь идет здесь о хозяйствах предпринимательского типа, занимавшихся, в частности, товарным коневодством. «Табуны лошадей от 100 до 150 голов собственно для получения доходов от этой статьи, держат одни большесемейные богатые крестьяне и для улучшения породы выписывают так называемых заводских жеребцов. От смеси киргизской и русской породы выходят сильные и статные лошади, часто рысаки и иноходцы. Из табунов продают лошадей от 5–7 лет и часто уже прирученных к запряжке...»¹.

Крестьяне среднего достатка владели в Тарском округе малыми табунами лошадей — косяками в 15–20 маток, с одним жеребцом; приплод они использовали для смены домашних рабочих лошадей и продавали его лишь от случая к случаю, не более одной головы от хозяйства в год. Бедняки имели по 1–2 матки и для случки брали жеребцов у зажиточных соседей за плату; приплод использовался исключительно для своего хозяйства.

Различия в достатке накладывали отпечаток на характер крестьянского животноводства и в других видах скота. Богатые крестьяне имели стада рогатого скота, русских и киргизских овец в 200–300 голов, а также по несколько быков и баранов. Коров в этом случае содержали и для удоя и производства масла, и для убоя на мясо. В таком стаде убой приплода доходил до 200 и более голов скота в год.

Телят били на мясо исключительно в хозяйстве богатых крестьян. «Достаточные» крестьяне, по данным Колмогорова, держали по 30–40 голов крупного рогатого скота (в том числе 1–2 быка), предназначенного, преимущественно, для выработки масла; мелкого скота — овец, коз, свиней — крестьяне среднего достатка имели по 30–50 голов, используя их в пищу, и частично на продажу сала и мяса. У бедных крестьян и малосемейных, а также вышедших из поселенцев и каторжан, содержавших по 2–3 коровы и 6–8 овец и свиней, продукция животноводства шла почти

¹ Колмогоров Гр. Скотоводство и рыболовство в Тарском округе Тобольской губернии // ЖМВД, СПб., 1857, ч. 23, с. 11–25.

исключительно на собственное потребление: мясо, молоко, масло, сало, кожи, овчины для шуб и для дома. Продавали только понемногу и по необходимости — масло, сало, щетину и кожи.

Благополучие крестьянского животноводства нередко разрушалось в одно лето под ударом эпизоотий, приводивших беднейшую часть крестьян к разорению, а зажиточную верхушку — к потере капиталов. Однако восстановление происходило относительно быстро. «...Промышленники, лишаясь половины своих стад, в первую же осень вновь закупают в Петропавловске по ярмаркам скот, часто вдруг по 100 голов и более, на значительные суммы, приобретенные в течение трех—четырех лет. Крестьяне достаточные также приобретают взамен убылого скота всевозможными средствами по несколько голов, а бедные, лишаясь иногда последнего копыта, идут в работники с целью приобрести, посредством заработной платы, двух кобыл, корову, чтобы в следующую весну оставшиеся в доме работники, иногда несовершеннолетние и престарелые, могли пахать пашню; или же идут на неводы, занимаются рыболовством, звероловством, добычею кедровых орехов, приготовлением мочал, каким-либо ремеслом, черной работою, не теряя из виду своей цели — приобретения кобылы или коровы. При новом несчастье на скот в семействах этих годные члены нанимаются в рекруты; остающиеся старики, женщины и малолетние, уничтожая хозяйство, продавая дома, влачат бедственную жизнь по наймам»¹.

В Тарском округе, где, как Вы видите, читатель, животноводство играло самостоятельную, а не подсобную роль, именно в скотоводстве четко обозначились элементы предпринимательства. Наблюдатель отмечал, что «уход за скотом во всем округе самый тщательный» и даже в зимнее время состоит «**в беспрестанном надзоре и трудах**» (выделено мною — М. Г.). Молодняк — ягнят, телят, иногда и жеребят, — в первые недели после рождения и в сильные морозы помещали в отдельные черные избы; свиней с приплодом тоже содержали в теплых бревенчатых сараях. Обычно приплод поросят получали 3—4 раза в год, по 10 и более голов одного приплода. Принято было зимой в тихие и солнечные дни выпускать весь скот из закрытых помещений и пускать бродить по улицам деревни.

В бедных хозяйствах все тягости ухода за скотом ложились на женскую часть семьи. У богатых крестьян использовали наемных работников, которых на больших скотных дворах распределяли по отделениям. Работники такого хозяйства вставали до рассвета; мужчины с первыми лучами солнца гнали скот на водопой, затем повторяли это в полдень и вечером. Между выгонами скота вывозили навоз, утепляли скотные дворы, заваливая их снаружи снегом, возили сено и пр. Женщины поили и кормили молодняк и свиней, доили коров, изготовляли творог и масло.

Но самая горячая пора для крестьян в животноводстве приходилась на жаркие летние месяцы. «Во время жаров и сильного овода загоняют табуны в места открытые, в озера, реки..., в скотные дворы, где во многих

¹ Там же.

местах раскладывают курева... Всякий день по два раза утром и вечером осматривают каждую скотину, и при признаках сибирской язвы немедленно отделяют зараженных... и лечат. Хозяин или один член семейства почти постоянно в это время живет при табунах, находящихся в заимках, а при усилении заразы съезжаются целые семейства, женщины и девушки, и все днем и ночью осматривают скот и лечат. Павших немедленно зарывают в глубокие ямы, здоровых отгоняют в отдаленные и сколько-нибудь сухие места и там среди лугов и полей вновь и в большом количестве раскладывают курева»¹.

Народная ветеринария нащупывала эмпирически способы пресечения распространения инфекции; несомненно рациональную основу имели описанные здесь меры — регулярный осмотр животных, изоляция больных, глубокое закапывание павших, перегон стада на новое место. И. П. Фальком описаны и попытки лечения, дававшие нередко положительные результаты: «Некоторые разрезают желваки до крови и, помазав их мазью из нашатыря и табака, смоченных слюною или водою, завязывают тряпицею; другие надрезают желваки, натирают их нашатырем и перевязывают с листовым табаком; иные в разрезанное место кладут сулему и завязывают; но если надрез сделан очень глубоко, то животные околевают; другие прижигают больные места каленым железом и, присыпав его нашатырем, завязывают тряпицею. Сии средства часто бывают благоуспешны»². Во всяком случае, наука того времени мало что могла прибавить к этим мерам.

В общинных деревенских табунах и стадах принимались те же меры, что и на скотских заимках. Скот осматривали ежедневно пастухи и владельцы — каждый своих животных. Во время сильных эпизоотий полевые работы останавливались и все ухаживали за скотом. Применялся прием кормления скота по ночам, если днем животные из-за оводов и жары отказывались от пищи. Рабочих лошадей и дойных коров, а если хватало хлеба, то и всех животных, кормили в это время смесью из муки, отрубей и барды от винокурения; отдельно готовилось пойло из творога и муки для молодняка, лишенного материнского молока.

Завалишин в «Описании Западной Сибири» подтвердил данные Колмогорова о скотоводстве Тарского округа, отметив, что оно ведется «с тщательным уходом за скотом, с расчетливым воспитанием лошадей и с заимками, представляющими нечто в роде европейской фермы...». Характеризуя бедствия тарского скотоводства — насекомых и сибирскую язву, Завалишин сообщает некоторые дополнительные детали ухода: «Скот и лошадей не иначе выгоняют на пастбище как обманных дегтем; люди вынуждены, хоть задыхаясь, работать в пропитанных дегтем рубашках, в сетке, с тщательно укрытыми руками и ногами»³.

¹ Колмогоров Гр. Указ. соч., с. 11–25.

² Фальк И. П. Указ. соч., с. 370–377.

³ Завалишин И. Указ. соч., с. 338–342.

В лесистых районах Канского, Нижнеудинского, Иркутского и Киренского округов у русских крестьян сложились приемы животноводства, приспособленные к условиям тайги и холодного климата. Летом из-за обилия мошки крупный рогатый скот выгоняли пастись в лес только ночью, днем же держали его в селении под защитой дыма от тлеющих куч навоза или костров; стойловое содержание здесь начиналось ранней осенью. Для защиты от гнуса в Восточной Сибири скот тоже мазали дегтем. Ночной выгон скота производился преимущественно на огороженных выгонах, поскотинах или островах. Строила изгородь вся община совместно. При отсутствии поскотины пасли прямо в тайге или же на паровом поле. Община распоряжалась распределением разных видов пастбищ по видам скота: обычно дойных коров пасли на удобных близких выгонах — на поскотине, на паровом поле, ближних островах; молодняк крупного рогатого скота и овец — на дальних островах.

На дальних пастбищах скот держали постоянно, и в этом случае женщины ходили или ездили туда доить коров. Если пастбищные условия того требовали, стадо несколько раз в течение лета перегоняли, а местами и перевозили на больших лодках — «перевознях». В некоторых районах устанавливались постоянные места для «веснования», «летования» и «осенования» скота. Практиковался и выпас скота на жнивье, в связи с чем все спешили сложить к этому моменту сжатый хлеб в «остожья» — загородки, а также огородить и ближайšie к сжатому полю «зароды» — стога сена¹.

Паллас отметил вольный безпастушеский выпас лошадей у русских крестьян южной части бассейна Оби. «Скотом обские крестьяне также богаты и получали, как и в Кузнецке, особенно много лошадей, кои весьма хорошего, здорового и к работе способного роду. Однако же с несколько лет на Иртыше обыкновенно царствующий конский падеж начал показываться и здесь: а за пять лет и падеж на рогатый скот причинил великое опустошение. Здесь есть обыкновение большие конские стада отпущать свободно и без всякого присмотру бегать по лесам. Видно бывает иногда, как они, имея жеребца себе предводителем, бегают везде...»².

В Забайкалье русское животноводство испытало наибольшее влияние местного — бурятского. Скот круглый год пасся в поле, на подножном корму. Тем не менее русские крестьяне и здесь запасались на зиму сеном. В отличие от степей Западной Сибири, крупные табуны лошадей не были здесь признаком продуктивного товарного животноводства за отсутствием соответствующего рынка сбыта. Они использовались в собственном хозяйстве, «да разве еще хозяин любит табунами своими, как страстный охотник до цветов восхищается, смотря на выращенные им великолепные камелии»³.

¹ Макаренко А. А. Указ. соч., с. 84, 150; Сабурова Л. М. Культура и быт русского населения Приангарья, Л., 1967, с. 40–41.

² Паллас П. С. Указ. соч., ч. II, кн. II, с. 404.

³ Шуклин Н. С. Очерки Забайкальской области... кн. 1, ч. 37, с. 28.

Для скота, разводившегося ради шерсти, существенное место занимали в производственных традициях сроки стрижки. Как только начинался осенний выпас овец на траву, стригли осенчаков — ягнят, родившихся осенью минувшего года; это была первая их стрижка, и такая шерсть — пояртина — считалась самой качественной. Шерсть старых овец, состриженная в это же время, называлась веснина и обладала достоинствами среднего уровня¹.

В районах, где было мало свободных мест для выпаса, особенное значение приобретали огражденные пастбища, непосредственно соседствовавшие с засеянными полями. Общины уделяли много внимания городьбе, распределению этого труда между жителями. Вообще в скотоводстве, как и в земледелии, четко просматривается роль общины, как регулятора соотношения интересов индивидуального хозяйства и селения в целом. От найма пастуха, сроков и территории выпаса (это нужно было согласовать не только с природными условиями, но и с местными особенностями системы земледелия) до раскладки повинностей по городьбе и мер борьбы с эпизоотиями — все это решалось на общинных сходах².

Насколько внимательно подходила община к «увязке» общих и личных интересов в вопросах пользования пастбищами, можно убедиться, обратившись к материалам тех губерний, где земельная теснота вынуждала вводить ограничения в свободный выпас. В Острогжском уезде Воронежской губернии, например, пользование пастбищами и в 80-х годах XIX века осуществлялось по большей части свободно каждым общинником: можно было выгонять весь свой скот без всяких ограничений. Но в отдельных случаях общины были вынуждены отойти от этой традиции. «Так, в хуторе Бабке Евстратовской волости каждый домохозяин может выпускать на толоку не более трех штук крупного скота, а за каждую голову скота сверх этого количества уплачивается обыкновенно по 50 коп. (в год — М. Г.). В хут. Высокой Байраке Гончаровской волости для скота, пасущегося на выгоне, не установлено никаких ограничений, но на стерне* каждому домохозяину дозволяется пасти не более одной головы крупного скота, хотя вместе с тем для мелкого скота, пасущегося между крупным, нормы не положено»³.

Более строгие ограничения ввели в хуторе Постоялом Марьевской волости: каждый хозяин мог выпускать на пар, стерню и выгон не более двух голов (на одну душу пательщиков подати) лошадей или крупного рогатого

¹ АГО, ф. 57, оп. 1, д. 7, л. 81.

² Ремезов. Крестьянские поземельные товарищества в Уфимской губернии // Северный вестник, 1888 г. № 9, с. 128–137; Материалы для изучения экономического быта государственных крестьян и инородцев Западной Сибири. СПб., вып. 1, 1888 г., с. 100–105; Постников В. Е. Южно-русское крестьянское хозяйство, М., 1891, гл. II; Сборник статистических сведений по Московской губернии. Сост. В. Орлов. Формы крестьянского землевладения в Московской губернии. Т. IV, вып. 1, с. 272–273.

* Выпас на сжатом поле.

³ Сборник статистических сведений по Воронежской губернии. Сост. Ф. Щербина, т. II, вып. 2, с. 103.

скота; к ним приравнивались шесть овец или четыре свиньи. За произвольное превышение нормы взимался штраф в пользу общины (фактически — плата за большее поголовье). Эта же община отдавала под постыбу скота часть общественной полевой земли, т. н. *особняк*: 30 десятин наделов десяти выморочных душ. В хуторе Рыбалчине (Евдаковская волость) при выпуске хозяином более 10 голов скота (счет шел по крупному скоту) взималось по 10 коп. с каждой лишней головы¹.

Разнообразные источники свидетельствуют, что для очень не схожих в природном отношении районов и для различных по степени обеспеченности групп русского крестьянства общими были тщательность ухода за скотом и умение учесть многие, иногда совсем неожиданные воздействия, приспособиться к сложным условиям.

Берегите соболя

Бытовавшие в крестьянской среде разносторонние знания о диких зверях, птицах, рыбах, морских животных носили ярко выраженную местную окраску и были особенно обстоятельны в отношении видов, подлежащих промыслу. Так, исследование крестьянского соболиного промысла показало, что для успешного его ведения необходимо было владеть прежде всего обширной информацией о местах расселения животных. При этом знали территории распространения лучших и худших сортов.

Удивительно детальными, тонкими были наблюдения об образе жизни соболя: размещение нор и гнезд; суточный режим; сезонные особенности пищи; сроки лежки и гона; сроки рождения и вскармливания щенков и пр. Изучались повадки зверька в разной обстановке. Народный опыт устанавливал даже связь между качеством соболя и породами деревьев в местах его распространения. Все способы лова основывались на точном знании поведения зверя при определенных обстоятельствах. Эти данные, имея прямое отношение к промыслу, в то же время выходили за рамки повседневных нужд охоты и обогащали в целом биологические знания крестьян.

Примечательно, что когда русская артель, промышленявшая соболя, заканчивала сезон на определенной территории, и все ее члены осматривали кулемы в последний раз, артельщики заколачивали при этом ловушки, «чтобы потом во оные соболи не попадали»². Здесь четко просматривается природоохранительная задача, и это при полном отсутствии какого-либо контроля, в глухой тайге. В основе такого подхода — бережное отношение к любой твари Божией: убить животное можно по необходимости, но нужно уберечь его от бессмысленной гибели.

¹ Там же, с. 104–105.

² С. П. Крашениников в Сибири. Неопубликованные материалы. М.—Л., 1966, с. 164–171; *Громыко М. М.* Трудовые традиции... с. 158–166.

Любой вид охоты требовал знания особенностей окружающей природы. Были известны, например, многочисленные признаки, позволяющие отыскать берлогу медведя. Для промысла белки учитывали весенние и осенние сроки случки, а также соотносили поведение белки с характером данного леса. От него зависела, в частности, специфика беличьих «тропинок». Хорошо представляли себе движение волков и лисиц в степной местности, косуль и кабарги — в гористой и т. д.¹

В связи с повсеместно распространенными сборами ягод, грибов, корней, полезных трав накапливались в крестьянской среде сведения и наблюдения о дикорастущих растениях. Ответы воеводских канцелярий на анкету В. Н. Татищева 1735–1737 годов, содержащие подробные списки видов грибов и ягод, дают возможность судить об обилии полезных растений леса, которые знали и использовали крестьяне. В перечне ягод — красная и черная смородина, земляника, клубника, малина, черемуха, костяника, морошка, брусника, клюква, черника, голубика, ежевика, рябина, крушина, калина, шиповник².

Явное стремление оградить дикорастущие растения от хищнического их использования просматривается и в сборах лесных плодов, как и в охоте. Так, в Сургутском уезде Тобольской губернии в общинах деревень и сел принимались решения, строго воспрещавшие сбивать кедровые шишки раньше полного созревания ореха. Сроком созревания здесь считалось Успенье — 15 августа. В назначенный общиной день «все жители выходят в близ лежащие кедровые роши и производится шумный и веселый сбор шишек, конечно, только для собственного потребления, т. к. сбор ореха на продажу (кедровый промысел) начинается позже и происходит на сравнительно отдаленных от селений кедровых островах»³.

Любые сборы, повторявшиеся регулярно, означали накопление информации о режиме вызревания растения и связи его с погодой, местах распространения, о влиянии гористости, влажности и других условий на качество ягод и грибов. Детей подключали к этим сведениям постепенно, с раннего возраста; духовный мир ребенка обогащался яркими представлениями, точными знаниями и тонкими наблюдениями о жизни животных, птиц и растений.

Практически каждый крестьянин знал целебные свойства некоторых трав и других растений. Для лечебных целей использовались листья, семена, коренья, стебли; из них изготавливали отвары, настойки, соки. Иногда добавляли листья или отвар из них в пищу. Геодезист И. Шишков, составивший в 1739–1741 годах описание Томского уезда, отметил, что при горячке крестьяне «лечатся, пьют листовой сушеный зверобой в теплых воштях или щербе рыбной». Из лугового, или синего, зверобоя заваривали

¹ *Семевский В. И.* Домашний быт и нравы крестьян во второй пол. XVIII в. // Устой. СПб., 1882, № 2, с. 78; *Паллас П. С.* Указ. соч., с. 24–25, 297, 442, 490.

² Архив АН, ф. 21, оп. 5, д. 150, л. 63 об.—64; д. 152, л. 161 об.

³ *Неклепаев И. Я.* Поверья и обряды Сургутского края // Записки Западно-Сибирского отдела РГО. Омск, 1903, кн. XXX, с. 181.

чай при кашле и болях в груди; из каменного, или крестового, зверобоя делали отвар, применявшийся в сочетании с медом при кашле, кишечных заболеваниях и в других случаях. П. Паллас записал о траве ветренице: «Она мужикам очень известна <...>, хвалят отвар оных трав для корчи, случающейся у малых ребят»¹. В крестьянской среде в ходу были и рукописные лечебники, содержащие рациональные и иррациональные рекомендации народной медицины.

Наблюдая за объектом сборов или охоты, крестьяне отмечали постоянно повторявшиеся парные явления в жизни конкретных растений и животных, в одной стороны, и состояния сезонной погоды, с другой. Отсюда возникало множество примет такого рода: хороший урожай орехов означал, что будущий год будет плодородный; при обильном урожае желудей, напротив, ожидался неблагоприятный для сельского хозяйства год; отлет диких гусей до Покрова (1 октября) предвещал раннюю зиму и т. п. (Орловская губерния, Болховский уезд)².

В естественно-эмпирические знания крестьянства входили также географические сведения, значение и распространение которых увеличивалось в связи с переселениями, отходничеством, торговыми поездками, хождениями на богомолья. Длительные поездки с хлебом и другими товарами на подводах и по рекам в смежные уезды и губернии расширяли горизонт географических сведений торгующих, а также нанимающихся для подводного и речного промысла и выполняющих соответствующие повинности крестьян. Поездки сопровождались рассказами в своей деревне о дальних городах и краях.

Например, из псковских деревень в связи с торговлей льном крестьяне ездили в Петербург, Нарву и Ригу. Это были как «особо к тому отобранные» дворцовой администрацией люди «из крестьян добрых и пожиточных и ко оной оленой торговле знающих», так и просто выполнявшие подводную повинность крестьяне. Из Олонецкой губернии ходили на промысел не только в разные города России, но и за границу, что доставляло крестьянам «много сведений к изошрению ума служащих», как отмечалось в описании второй половины XVIII века³.

О передаче крестьянами, поселившимися на осваиваемых территориях, в места их прежнего жительства сведений о новом крае, свидетельствуют многочисленные факты приселения родственников и земляков к прежним переселенцам. Такая информация передавалась в Сибирь и из Сибири переселенцам на сотни и тысячи верст. Крестьяне, селившиеся на Кубани, Северном Кавказе, приносили с собой сведения о местах выхода — Тамбовской, Воронежской и других губерниях и сообщали в родные места

¹ Цит. по Миненко Н. А. История культуры русского крестьянства Сибири в период феодализма. Новосибирск, 1986, с. 51–53.

² РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 963, л. 22.

³ Ковальченко И. Д. Сельскохозяйственное производство в Рязанской и Тамбовской губерниях XVIII–XIX веков // Материалы по истории сельского хозяйства... с. III, с. 273–276; Индова Е. И. Льноводство в Псковских дворцовых вотчинах... с. 508–509.

о южных районах. При обсуждении хозяйственных вопросов на сходах недавние переселенцы сравнивали географические условия мест выхода и новых территорий¹.

В районах, примыкавших к крупным рекам или морю, естественно-эмпирические знания крестьянства пополнялись основами мореходного дела (в сочетании с практической астрономией) или речного лоцманства. Промыслово-торговая деятельность таких крестьянских семей Поморья, как Ломоносовы, включала дальние морские плавания, для которых необходимы были знания мореходной астрономии, а не только движений и повадок рыбы и морских животных. Крестьянин Я. Вдовин в 40-х годах XIX века во время ревизии государственных имуществ подал ревизору содержательную записку о судоходстве вообще и лоцманстве, в частности, на трудной в этом отношении реке Ангаре². В. Дашков, служивший в Олонецкой губернии в 30-х годах XIX века, свидетельствовал: «Многие из крестьян нанимаются в шкипера, другие — в работники на чужие суда. По распоряжению округа путей сообщения, некоторые из крестьян неотлучно должны находиться при домах, для препровождения судов в качестве присяжных лоцманов, за узаконенную плату; на Свири, где много порогов, любопытно видеть деятельность и искусство их»³.

Естественно-эмпирические знания в целом составляли важную часть культурного потенциала крестьянства. Тесная непосредственная связь сельского хозяйства с природой определяла богатство коллективного знания в этой области, сочетавшегося с индивидуальной наблюдательностью каждого крестьянина, развивавшейся и поощряемой с детства.

В связи с фактами, сообщенными в этом разделе, у Вас, читатель, возникает, вероятно, закономерный вопрос: если народное природопользование строилось на разумной основе внимательного и бережного отношения к природной среде задолго до постановки современной наукой тревожных и трагических проблем экологии, то почему же значительная часть современного населения остается глуха к призывам экологов?

В основе крестьянского взгляда на землю, домашних животных и весь растительный и животный мир лежало представление, что все это — создание Божие и, прежде всего, поэтому исключается разнузданное отношение к природе, грубое вторжение в ее жизнь. Человек не считал себя

¹ Государственный архив Краснодарского края, ф. 162, оп. 1, д. 1; Колесников А. Д. Географические знания и землепроходческая роль сибирских крестьян XVIII в. // Крестьянство Сибири XVIII — начала XX в. Классовая борьба, общественное сознание и культура. Новосибирск, 1975, с. 50–63; Булыгин Ю. С. Некоторые вопросы культуры приписной деревни // Там же, с. 70–71.

² Коньков Н. Л. Промысловая деятельность Ломоносовых // История СССР, 1980, № 2, с. 157–161; РГИА, ф. 1589, оп. 1, д. 538, л. 4–5.

³ Дашков В. Описание Олонецкой губернии в историческом, статистическом и этнографическом отношениях. СПб., 1842, с. 66.

«царем природы», призванным переделывать ее на каких-то им самим придуманных основаниях. Подобная непомерная гордыня осуждалась всем христианским мировоззрением. Не возводился в идеал и другой подход, при котором стоимостные оценки, доход определяют поведение в природопользовании. Такое отношение подвергалось осуждению общественным мнением. Нравственный идеал включал соблюдение интересов других людей, в частности — своих потомков, соседей (будь то соседи по деревне, по промысловому угодью и пр.). Высший незримый контроль над поведением каждого человека заставлял верующего следовать нравственному идеалу и один на один с природой. Народная экология не только была результатом внимательного отношения к естественной среде людей, вся жизнь которых была очень тесно, непосредственно связана с природой; она имела глубокие религиозно-нравственные основания.

Столь же очевидной, как и разумное природопользование, становится при рассмотрении хозяйственных традиций другая черта народной жизни — трудолюбие, которое проявляется во всем строе приемов на разных стадиях работ и в очень непохожих условиях. Сами крестьяне считали вполне естественным и оправданным то, что сельское хозяйство требует больших трудовых усилий. Так, в одном прошении крестьян 1840 года говорится, что «хлебопашество хотя и многих неусыпных трудов и бдительного попечения требует, но самым невинным образом доставляет крестьянину земледельцу за труд довольную награду плодородием...»¹.

В. И. Семевский, обобщив все использованные им описания разных губерний России конца XVIII века, утверждал: «Несомненным достоинством русских крестьян было трудолюбие»². В 1854 году священник села Давшино Пошехонского уезда Ярославской губернии А. Архангельский, отвечая на вопросы программы Этнографического отдела Географического общества, писал: «Кроме того, здешний народ весьма деятелен и трудолюбив, так что без какого-нибудь дела, хотя бы самого неважного, не может пробыть даже в воскресные дни. Поэтому после каждого праздника он очень скучает о том, что несколько дней сряду был в праздности и бездеятельности»³.

Отношение к чужому труду было проникнуто уважением, желанием облегчить его своим расположением, пониманием трудностей. У старших это могло сопровождаться рассуждением об особенностях работы, у молодых — добродушной шуткой. Но все объединялось чувством любви к труду — своему и чужому.

Духовным основанием традиции трудолюбия служило прочно укоренившееся в крестьянской среде христианское представление, что труд благословлен Богом. В повседневности оно проявлялось, в частности, в

¹ РГИА, ф. 1589, оп. 1, д. 497, л. 68.

² Семевский В. И. Указ. соч., кн. 1–2, с. 86.

³ Архангельский А. Село Давшино Ярославской губернии, Пошехонского уезда // Этнографический сборник, вып. II, СПб., 1854, с. 47.

пожеланиях, которые адресовали работавшему: «Бог в помочь!», «помогай Господы!».

В систему вежливого поведения входило немало приветствий и пожеланий, которые считались уместными только при определенных занятиях. Нередко им соответствовали постоянные ответы. Подходя к сеющему в поле зерно, говорили: «Здорово! Зароди Бог на всякие души!». В ответ раздавалось: «Спасибо! Дай Бог!». Войдя в избу, где хозяйка «снует красны», т. е. работает на ткацком стане, женщина говорила: «Здорово! Что застала, то нуток!». Это означало пожелание, чтобы с клубка нитки не убывали. В ответ: «И тебе того же, кумушка, дай Бог!».

С. В. Кузнецов (к его исследованию религиозно-нравственных оснований крестьянского хозяйства мы уже обращались в начале этой главы) пришел к выводу, что «труд как таковой в глазах верующего, каким, без сомнения, был русский крестьянин, выступает одним из главных средств к спасению души и обретению Царства Божия, а христианская мораль, без сомнения, носит трудовой характер»¹.

В русском языке бытовало и ныне бытует множество прочно укоренившихся пословиц, подчеркивающих значение труда и угодность его Богу: «Терпение и труд все перетрут»; «Бог труды любит»; «Трудовой грош и пред Богом хорош»; «Богу молись, а сам трудись» и др.².

Зафиксированы высказывания крестьян, в которых труд выступает как основное содержание всей жизни человека. «Пожил, потрудился, пора и на покой мне», — сказал перед смертью Афанасий Иванович Федченков — крестьянин (бывший крепостной) села Чутановки Кирсановского уезда Тамбовской губернии. А сын его — митрополит Вениамин — записал в этой связи о родителях: «Оба трудились всю жизнь... Хорошие были люди»³.

12. Отношение к богатству. Предприимчивость

Узкий путь богатого

Трудно богатому войти в Царство Небесное — эти слова из Евангелия (Мф. 19, 23) знал каждый русский человек. Трудно — но возможно. От человека, оказавшегося по своей ли воле или в силу обстоятельств богатым, требовались особые усилия на пути благочестия. Путь Христов — путь спасения вообще узок: «Входите тесными вратами; потому что широки врата и пространен путь, ведущие в погибель, и многие идут ими;

¹ Кузнецов С. В. Указ. соч., с. 131.

² Даль В. И. Указ. соч., т. IV, с. 436–437.

³ Митрополит Вениамин (Федченков). Божьи люди. Мои духовные встречи. М., 1997, с. 300.

Потому что тесны врата и узок путь, ведущие в жизнь, и немногие находят их» (Мф. 7, 13–14). А для богатого — путь к спасению в особенности узок. «Удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в Царство Божие» (Мф. 19, 24). Поэтому хорошо относились к тем богатым людям, которые явно совершали эти усилия: прежде всего, творили такие добрые дела, которые позволяло им делать их богатство, тем самым как бы и оправдывая свое владение им.

Российская действительность прошлого и начала нынешнего века знала множество богатых людей, отличавшихся своим благочестием. Речь идет, разумеется, не о показном, а об истинном благочестии, в котором дела милосердия сочетались с личными молитвенными и аскетическими подвигами. Их судьбы представляют интерес для нас тем, что обнаруживают возможность положительного отношения русского православного человека к богатству: как со стороны самого разбогатевшего, так и в восприятии его жизни и деятельности всей средой.

Братья Григорий и Феодор Каменские были детьми крепостного крестьянина Верхне-Муллинской волости Пермского уезда Козьмы, занимавшегося хлебопашеством и извозом, и сами лет до пятидесяти оставались крепостными. Помещица Бутеро-Радали, которой принадлежала это волость, по словам современника, не отличалась гуманностью, и братья выполняли множество тяжелых повинностей. Тем не менее, они, «обладая здравым умом, своим неутомимым денно-ночным трудом и строго-христианскую жизнью успели приобрести средства к тому, чтобы незадолго до Всемилостивейшего дарования свободы крепостным, внести своей владелице значительный денежный выкуп за себя и за все семейство»¹. Неизвестный нам автор некролога, из которого извлечена эта цитата, — несомненно православный глубоко верующий человек, — это видно из всего текста, а также из того, что он был помещен в «Епархиальных ведомостях» и перепечатан в «Жизнеописаниях» подвижников. Между тем, как вы уже заметили, читатель, этот автор не считает строго-христианскую жизнь братьев несовместимой с богатством и даже отличает благочестие их в числе условий коммерческих успехов. Братья были приписаны к пермскому купечеству и основали торговый дом, со временем открывший свои конторы в Москве, С.-Петербурге, Нижнем Новгороде, Ташкенте, Сибири и в Закаспийской области. По части христианской благотворительности они действовали с редким единодушием. «Это, можно сказать, была излюбленная и родная сфера их деятельности», — как отмечали пермяки. Начав с Мариинской женской гимназии, для которой выстроили обширный каменный корпус с церковью, они пожертвовали затем дома для ночлежного приюта и для «Убежища детей бедных». Особенно много сделали Каменские для храмового строительства Перми:

¹ Григорий Козмич Каменский. Некролог // Пермские епархиальные ведомости за 1893 г., № 5. Этот некролог воспроизводится полностью в кн. Жизнеописания отечественных подвижников... Ноябрь, с. 707.

на их средства был достроен и украшен Воскресенский храм; построена церковь в пересыльном замке; основан (1873) общежительный Успенский женский монастырь с величественным храмом о четырех приделах. Недавние крепостные сделали щедрые пожертвования в Иерусалим, на Афон, в православную миссию в Японии. Новый Афон считал Григория Козмича в числе своих ктиторов*.

В Перми братья пользовались искренним уважением всех сословий, т. к. было известно, что пожертвования они делают не ради тщеславия и наград, а в силу органичной потребности своей православной жизни. В Успенском храме они выстаивали долгие монастырские службы. В последние годы Григорий Козмич (брат умер на десять лет раньше) посещал храм ежедневно, приходя туда задолго до начала службы; часто исповедовался и причащался; молитва, чтение священных книг и святоотеческих писаний составляли его основные домашние занятия (дела в это время вели уже дети). Наконец, он принял тайное пострижение¹.

Вот такое богатство вызывало неизменно положительную оценку в глазах основной массы русских людей. Большое значение придавали при этом источникам богатства — какими способами оно было изначально накоплено. Человек, обнищавший из-за своей лени, не вызывал сочувствия; предпочтение отдавали тому, кто разбогател в результате своего трудолюбия. «Ленивая рука делает бедным, а рука прилежных обогащает» (Притч. 10, 4); «Собирающий во время лета — сын разумный, спящий же во время жатвы — сын беспутный» (Притч. 10, 5); «...трудолюбивые приобретают богатство» (Притч. 11, 16); «Богатство от суетности истощается, а собирающий трудами умножает его» (Притч. 13, 11). Эти изречения — из «Притчей Соломона» — едва ли не самой популярной в народе из книг Ветхого Завета.

Но при этом не забывали, что «доброе и худое, жизнь и смерть, бедность и богатство — от Господа» (Сир. 11, 14); «Не удивляйся делам грешника, веруй Господу, и пребывай в труде твоём: ибо легко в очах Господа — скоро и внезапно обогатить бедного» (Сир. 11, 20). Человек не должен сам стремиться к богатству, не должен заботиться о приобретении его: он трудолюбиво и разумно выполняет свое дело, а Господь, если должно, пошлет ему богатство, и тогда-то нужно, не надмеваясь ни в коем случае явившимся богатством, употребить его на добрые дела.

Четко осознавалась угроза впадения в гордыню, даже и от благоприобретенного богатства. Эта мысль вошла в русские пословицы: «Богатство жмёт, а бедность гнёт»; «Богатство спеси сродни»; «Богатство пучит, а убожество плющит»; «Мужик богатый, что бык рогатый» и др.² И второй грех, часто сопутствующий богатству, по народным представлениям, — скупость. И эта связь прочно вошла в пословицы: «Чем богатее,

* *Ктитор* — церковный староста.

¹ Жизнеописания отечественных подвижников... Ноябрь, с. 707–712.

² *Даль В. И.* Указ. соч., т. I, с. 102.

тем скупее»; «И богатенек, да скупенек»; «Не проси у богатого, проси у тороватого*» и пр.¹.

Действительность давала, разумеется, основания для этих наблюдений. Тем не менее многочисленные крупные вклады в церкви и монастыри свидетельствуют о том, что и среди богатых бывало немало тороватых. Среди архивных фондов монастырей и церквей России (а они есть не только в центральных архивах Москвы и С.-Петербурга, но во всех областных хранилищах и в иных районных филиалах архивов) едва ли найдутся такие, где не было бы свидетельств о значительных пожертвованиях от богатых людей. Но обратимся к источнику более доступному и компактному, с которым вы и сами можете ознакомиться, читатель. Речь идет о справочнике «Православные русские обители. Полное иллюстрированное описание всех православных русских монастырей в Российской империи и на Афоне», изданном в 1910 и воспроизведенном в 1994 году. Книга содержит лишь краткую информацию о каждом монастыре, но даже среди этих скупко отобранных сведений немало фактов крупной благотворительности мирян в пользу обителей в XIX — начале XX века. Отметим некоторые из них.

В селе Терском (иначе — Усть-Затонец) Козловского уезда Тамбовской губернии в 1904 году была учреждена женская православная община на земле, пожертвованной крестьянской девицей Татьяной Ермачковой. В Моршанском уезде этой же губернии, вблизи уездного города, крестьянин Прошин пожертвовал землю для устройства на ней Казанской женской общины, которая была утверждена в 1902 году².

Примечательна в отношении крестьянской благотворительности история возникновения Ладвинского Кирико-Иулиттинского монастыря в Петрозаводском уезде Олонецкой губернии. Ладва — большое торговое село в 56 верстах от Петрозаводска. Рядом с ним, на месте будущего монастыря, с XVII века стояла часовня с иконой свв. Кирика, Иулитты и кн. Владимира, «весьма почитаемая окрестными жителями». К середине XIX века часовня пришла в ветхость, и в 1855 году здесь был устроен Дом для призрения стариц Ладвинской волости, а вскоре «нашлись щедрые благотворители» из ладвинских крестьян, соорудившие храм во имя мучч. Кирика и Иулитты «в память спасения ныне царствующего Императора Николая II от покушения на его жизнь во время его путешествия по Японии». При храме возникла община, преобразованная в 1903 году в монастырь³.

На земле, пожертвованной крестьянином Силиным, возникла в конце XIX века Свято-Троицкая община в Острогжском уезде Воронежской губернии (при хуторе Ново-Харинском на р. Тихой Сосне, в 12 верстах от уездного центра). Крестьянин Илья Безнежных не только предоставил воз-

* *Тороватый* — великодушный, щедрый.

¹ *Даль В. И.* Указ. соч., т. I, с. 102.

² *Православные русские обители...* с. 425.

³ Там же, с. 160.

возможность разместиться в его имени Александринской женской общине (Котельнический уезд Вятской губернии, близ селения Арбажа), но и обеспечил материально ее существование, так что в 1901 году там было около пятидесяти сестер¹.

150 десятин своей земли предоставили крестьяне деревни Ново-Григорьевской Федот и Тимофей Кожаевы Алексеевскому монастырю в Стерлитамакском уезде Уфимской губернии, утвержденном в 1904 году (Община другой соседней деревни, Борисовки, добавила 77 десятин). Иногда крестьяне объединялись для богоугодного дела с благотворителями из других сословий. Так, в Инсаровском уезде Пензенской губернии, в 40 верстах от уездного города, где издавна стояла часовня на месте явления образа св. муч. Параскевы, женскую общину обеспечили благотворительница Киселёва с несколькими крестьянами. В 1884 году община получила права монастыря².

Много фактов крупных пожертвований купцов в пользу монастырей. Иные обители, разоренные в результате секуляризации церковных земель 1764 года, смогли возродиться только благодаря таким благотворителям. Например, Коряжемский Николаевский монастырь (в 15 верстах от города Сольвычегодска) пришел в упадок после отнятия земель в казну и в 1863 году приписан к другому монастырю. А в 1896 году кяхтинский купец Хаминов пожертвовал на восстановление монастыря огромную сумму с условием, что будет восстановлена его самостоятельность.

На капитал, пожертвованный местным купцом Стахеевым, был основан в 1856 году Казанско-Богородицкий монастырь в городе Елабуге Вятской губернии. Московский купец Никита Игнатьевич Сидоров основал в 1876 году общежительный Казанский Головинский монастырь в 9 верстах от Москвы. И землю, и средства для Чудчаровского Троицкого монастыря в Саранском уезде пожертвовала купчиха Трофимова. Некоторые обители содержались на средства купцов (так, куженерская Николаевская община в Уржумском уезде Вятской губернии — на пожертвования яранского купца Рошина), либо располагались в их имениях (Леушинский монастырь в Череповецком уезде Новгородской губернии был основан в 1875 году в имении петербургской купеческой жены Пелагеи Максимовой, а Владимирская женская община Ковровского уезда Вятской губернии — в имении муромской купеческой дочери Александры Тягуновой)³. Еще больше случаев крупных вкладов в пользу обителей со стороны титулованных и нетитулованных дворян и размещения монастырей и общин в имениях помещиков⁴.

Подобные факты свидетельствуют о совместимости богатства с православными воззрениями и благочестивым образом жизни. Об этом же говорят и судьбы некоторых подвижников, которые до вступления в монаше-

¹ Православные русские обители... с. 488–489; 118.

² Там же, с. 457; 389–390.

³ Там же, с. 83, 118, 345, 393, 119, 149, 224.

⁴ Там же, с. 146, 253, 301, 345, 346, 362–363, 380, 382, 387, 391, 393, 406, 408, 411, 418, 424, 426–427, 429, 476, 487, 494.

ство были людьми весьма обеспеченными и в то же время благочестивыми. Так, оптинский старец иеросхимонах Иларион — в миру Родион Никитич Пономарёв — купец, содержатель портняжной мастерской и магазинов готового платья, обуви и юфтяных* товаров. Занимаясь этими делами до 34 лет (до принятия в 1839 году в число братии Оптиной Пустыни), Родион Никитич был в то же время известен как человек активного благочестия — проповедник православия. Артель рабочих под его руководством стала своего рода домашней церковью. Вот как он сам объяснял необходимость духовного пения во время работы (объяснять пришлось главе епархии, владыке Иакову, т. к. на Пономарёва был сделан ложный донос с обвинением в сектанстве): «Духовное пение я завел у себя для того, чтобы устранить нравственную порчу мальчиков от непристойных во время работ бесед между собою, сквернословия, смехотворства, песен, как это бывало в Москве, когда я живал в артелях. А теперь, сделавшись, по милости Божией, сам хозяином и помня, что вообще юность такой возраст, когда удобнее всего или научиться благому, или совсем испортиться, я дал себе слово строго наблюдать за нравственностью своей артели и потому запрещал им празднословие и пение песен. Вместо того я обучил их церковному пению, и они у меня, сидя за работой, стройно, приятно и охотно поют разные духовные песнопения, безо всякого особенного с моей стороны к тому принуждения.

— Да вы бы их лучше молитвам учили», — сказал преосвященный.

— Трудно, владыка святой, чтобы мальчики довольствовались одною молитвою — соскучатся. Наше мастерство трудное, — петь в обычае, и работа идет успешнее, пением облегчается и как бы сокращается труд»¹.

Особенно известен был Родион Никитич своим усердием в обращении старообрядцев в Саратове, где были представлены в избытке разные толки. (Будущий старец провел в Саратове девять лет самой активной деятельности до монашества, а родом он был из Воронежской губернии.) Он, в частности, принимал горячее участие в диспутах со старообрядцами, которые устраивал у себя владыка².

Случалось даже, что старцы благословляли на торговлю некоторых мирян, которые стремились к монашеству. Однажды к прп. Серафиму Саровскому пришел странник и, как только он получил благословение и не успел еще ничего рассказать о себе, старец начал говорить, чтобы пришедший оставил избранный им путь, «снял бы с себя вериги, обулся бы и возвратился в свой дом, потому что там жена, мать и дети очень тоскуют по нем; а дома занялся бы хлебною торговлею». «Мню, — говорил преподобный, — что весьма хорошо торговать-то хлебом; у меня же есть знакомый купец в Ельце: тебе стоит только придти к нему, поклониться и ска-

* Юфть — сорт мягкой кожи.

¹Житие преподобного иеросхимонаха Илариона Оптинского. Оптина пустынь, 1993 (репр. изд. «Жизнеописание старца Оптиной пустыни иеросхимонаха Илариона. Сост. одним из учеников его», Калуга, 1897), с. 7–120.

²Там же, с. 110–112.

зять, что тебя прислал к нему убогий Серафим, он тебя и примет в приказики». Странник рассказал потом послушнику, что он мещанского сословия и всегда занимался хлебной торговлей, чем и содержал семью. Странствовать же отправился «без наставления и старческого благословения», оставив без средств существования семью¹.

Мирская деятельность по благословию старца привела к обогащению будущего иеросхимонаха Серафима Вырицкого — подвижника благочестия и духовника многих монашествующих и мирян уже в советское время († 1949). Василий Николаевич Муравьёв (так звали его в миру) родился в 1865 году в селе Черёмушки Рыбинского уезда Ярославской губернии. Родители его — крестьяне. В десять лет он потерял отца и должен был содержать большую мать и маленькую сестренку. Сосед, служивший приказчиком в С.-Петербурге, взял мальчика туда с собой и устроил на работу в купеческой лавке. Ярославцы славились тогда как хорошие приказчики и составляли большинство служащих Гостиного Двора. Благочестивый и трудолюбивый мальчик самостоятельно выучился грамоте и обнаружил прекрасные способности. У хозяина Василий был на хорошем счету, но у него зрело заветное желание — уйти в монастырь. Однажды ранним утром подросток пришел к воротам Александро-Невской Лавры, надеясь поговорить с наместником. Здесь ему посоветовали обратиться к схимнику Лавры (имя его нам неизвестно). «Василий встал перед старцем на колени, умоляя взять его в монастырь на любую работу. Ответ прозорливого старца был таков: оставаться в миру, создать благочестивую семью, воспитать детей и вместе с супругой посвятить оставшуюся жизнь монашескому подвигу»².

Слова схимника упали на почву кротости и смирения и были приняты как Божие благословение. Василий с еще большим усердием продолжал трудиться в купеческой лавке. В шестнадцать лет был назначен младшим приказчиком, а в семнадцать — старшим, т. е. главным помощником хозяина. Жалованье отсылал все года матери в деревню. Исполнительность и способности его способствовали доходам владельца лавки, и когда в двадцать четыре года Муравьёв решил жениться, хозяин выделил ему значительную сумму для начала самостоятельного дела. Избранница молодого человека — Ольга Ивановна Найдёнова тоже происходила из крестьянской семьи того же села Черёмушки, так что жених и невеста знали друг друга с детства. В их судьбе до брака было существенное сходство: Ольга в отрочестве упросила родственников взять ее на богомолье в Иверский женский монастырь, где схимонахиня Пелагия благословила ее «жить в миру, выдти замуж за благочестивого мужчину и только после долгих лет семейной жизни, по обоюдному согласию, принять монашеский постриг»³.

¹ *Архим. Серафим (Чичагов)*. Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря, с. 384.

² *Старец иеросхимонах Серафим Вырицкий (Василий Николаевич Муравьёв), 1865–1949*. М., 1996, с. 3–8.

³ Там же, с. 8–9.

После свадьбы, получив подаренную хозяином сумму, Василий Николаевич занялся заготовкой пушнины. Дело его ширилось и обросло отделениями в Англии, Германии, Франции и других европейских странах. Муравьев стал миллионером. Большую часть своих доходов он отдавал монастырям, храмам, богадельням, помогал нуждающимся людям. Образ жизни вел аскетический. В одну из поездок за границу по коммерческим делам побывал на Афоне.

В тридцать лет произвел поворот в его жизни к более полной отдаче себя служению Богу и ближним. Василий Николаевич раздал теперь большую часть не только доходов, но и самого своего состояния (вклады в Александро-Невскую Лавру, Воскресенский Ново-Девичий монастырь, значительные суммы своим служащим). А в 33 года получил благословение на подвиг старчества. Дата его пострига неизвестна¹. К о. Серафиму Вырицкому уже до революции «приходило множество посетителей за духовным советом, с различными житейскими проблемами, с просьбами о помощи в болезнях». В 1927 году он становится духовником Александро-Невской Лавры и принимает там схиму. Начиная с 1929 года старца арестовывали многократно, но вскоре после арестов он оказывался на свободе. С 1933 года схимонах поселился в Вырице, где принимал многих нуждающихся в молитвенной помощи, исцелении, утешении. Известно множество случаев его прозорливости. Он повторил подвиг своего покровителя — Серафима Саровского, простояв 1000 ночей в саду на камне с молитвою реди спасения России во время Великой Отечественной войны².

Обратитесь, читатель, к книге, на которую я здесь ссылаюсь, чтобы узнать больше об этом удивительном старце недавнего времени. А сейчас, как можно догадаться, у Вас в связи с его судьбой, а, возможно, и при чтении предшествующих страниц, возникает естественный вопрос: как же могут сочетать такие люди, хотя бы в течение части своей жизни активное занятие предпринимательством с православным благочестием чуть ли не монашеского уровня? Ведь в Евангелии сказано: «Никто не может служить двум господам: ибо или одного будет ненавидеть, а другого любить; или одному станет усердствовать, а о другом нерадеть. Не можете служить Богу и маммоне*» (Мф. 6, 24). И еще: «Не собирайте себе сокровищ на земле, где моль и ржа истребляют, и где воры подкапывают и крадут; Но собирайте себе сокровища на небе, где ни моль, ни ржа не истребляет, и где воры не подкапывают и не крадут. Ибо где сокровище ваше, там будет и сердце ваше» (Мф. 6, 19–21).

У этих людей Господин был один — Бог. Они не обожествляли богатство. Не искали его, не превращали его в самоцель, не приносили ему в жертву свои нравственные принципы. Они не видели в богатстве **свое**

¹ Супруга старца — Ольга Николаевна Муравьева приняла монашество с именем Христины в 1919 г., с. 25.

² Там же, с. 9–35.

* Богатству.

сокровище и соответственно распоряжались им; их сокровище было там, где «ржа не истребляет», — его они усердно собирали. Они стремились в своей жизни познать и исполнить волю Божию о себе. Это о них сказано: «Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам». И прилагалось. Приходило ли богатство, уходило ли — не это было для них главным. «Умею жить и в скудости, умею жить и в изобилии; научился всему и во всем, насыщаться и терпеть голод, быть и в обилии и в недостатке. Все могу в укрепляющем меня Иисусе Христе» (Флп. 4, 12).

Народ в массе своей хорошо различал богатых, живущих по-Божьи, и эгоистичное богатство, ставшее самоцелью, относясь к первым благожелательно, а ко вторым — с неприязнью и даже враждебно. Важно не то, богат ты или беден, а благочестив ли. Нечестивец может быть и бедным. Интересны в этом отношении поступки и суждения блаженных, которые, будучи выразителями народного благочестия, пользовались в то же время особым положением, позволявшим им открыто выражать свое отношение. Например, ныне прославленная блаженная Ксения Петербургская († ок. 1803) брала не у всякого, предлагавшего ей свою помощь. Между тем, как только она появлялась на рынке «купцы открывали свои лотки и прилавки со всевозможными съестными и прочими товарами. Все наперебой упрасивали «Андрея Федоровича» (так блаженная сама называла себя — М. Г.) взять что-либо или отведать от предлагаемого товара, ибо они замечали, что если Ксения брала что-нибудь у хозяина, то торговля у угостившего ее купца будет очень удачной»¹.

То же самое мы видим в «Житии блаженной Любви Рязанской» († 1921). Купцы радовались, когда она брала что-то у них в лавке: «ведь это было верной приметой, что в этот день торговля будет особенно удачной». А в ответ на зазывание других — она делала вид, что ничего не слышит и проходила мимо. «Однажды к крылечку домика, где жила Любушка, подкатила карета, запряженная тройкой породистых лошадей в богатой упряжи. <...> Но Любушка <...> спряталась и выслала сестру сказать, что ее нет дома»². Юродивый странник Иван Григорьевич Босый († 1855) говорил: «кто имеет золото как раба, у того не будет душенька ряба. Кому ж золото господин — пропадет тот без Бога один»³.

Община и предприимчивость

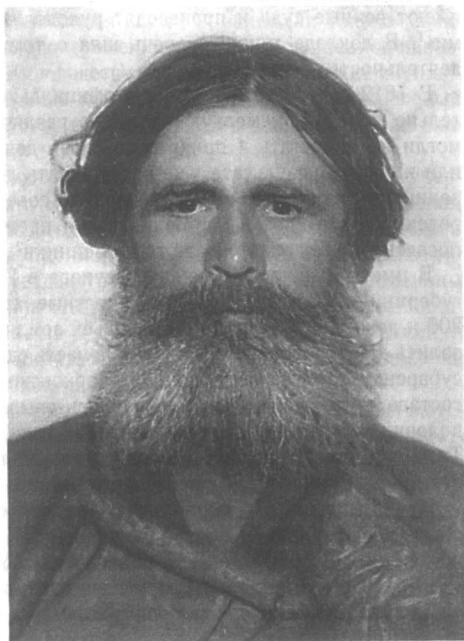
Итак, богатство как таковое, само по себе, не противоречило православному убеждению русских. Но нам нужно ответить еще на сомнение сегодняшних дней другого рода. Не служил ли препятствием для предприимчивых людей общинный строй жизни? Ответ на этот вопрос можно

¹ Житие блаженной Ксении Петербургской, СПб., 1991, с. 3–4.

² *Схимонахиня Серафима (Масалитинова)*. Житие блаженной Любви Рязанской. Рязань, 1995, с. 7–8.

³ Житиеописания отечественных подвижников... Август, 1994, с. 580.

*Портрет крестьянина
работы И. Н. Крамского.
1866*



дать, лишь обратившись к конкретным фактам социально-экономической действительности. На материалах, представленных в главе о хозяйственных традициях, Вы имели возможность, читатель, убедиться в том, как много инициативы, гибкого приспособления к различным условиям проявлялось в русской народной жизни. Там был и индивидуальный опыт, становившийся коллективным, и порожденные опытом знания. А как обстояло дело с индивидуальной инициативой и предприимчивостью в области коммерции, могли ли они реализоваться в условиях общины?

В крестьянской среде действовало множество одаренных и предприимчивых людей, хозяйственная деятельность которых выходила за пределы среднего уровня. Известно, что из крестьян вышло много крупных предпринимателей, проявивших себя в разных областях экономики. Но помимо особенно выдающихся и прославленных лиц, существовала масса инициативных хозяев, остававшихся крестьянами.

В 1811 году министр финансов Д. А. Гурьев писал о широком размахе крестьянской предприимчивости: «Они занимаются всякого рода торгами во всем государстве, вступают под именем и по кредиту купцов или по доверенности дворян в частные и казенные подряды, поставки и откупа, содержат заводы и фабрики, трактиры, постоянные двory и торговые бани,

имеют речные суда и производят рукоделия и ремесла наемными людьми»¹. В докладе министра речь шла о том, что бы легализовать эту деятельность.

В 1812 году крестьянам было официально разрешено вести самостоятельно крупную и мелкую торговлю различными товарами. Теперь они могли не прибегать к прикрытию своей деятельности именем помещика или купца. В результате уже через десять лет «торгующие крестьяне, по великому количеству своему, овладели совершенно многими частями городских промыслов и торговли, коими прежде занимались купечество и посадские». Так утверждали современники².

В имении, например, князя Юсупова в Грайворонском уезде Курской губернии в 1830-х годах были крепостные, арендовавшие 65, 90, 100, 189, 200 и даже 465,5 десятин помещичьей земли. Часть этой земли использовались для собственной распашки, а часть сдавалась мелкими участками в субаренду другим крестьянам. К Марковскому хутору князя Юсупова (в составе этого же имения) относилось свыше 200 десятин земли. Более половины этой земли, по данным 1836 года, снимал богатый крестьянин Ткаченко. Большую часть ее он сдавал мелкими участками крестьянам этого же имения, а также соседнего имения графа Шереметева³.

В промышленных губерниях торговое сельское хозяйство оброчных крестьян нередко уже в первой половине XIX века опережало по уровню помещичье. В 1840-х годах в Ярославском, Угличском и Ростовском уездах Ярославской и в западных уездах Костромской губернии более 20 тысяч крестьянских хозяйств производили лен специально на продажу. При этом улучшалась агротехника и использовались различные сорта льна. В этих краях действовали торговцы, специализировавшиеся на продаже семян и псковского сорта льна, который выращивался на рынок (местные сорта по-прежнему использовали для собственного потребления).

В Ростовском и отчасти Даниловском уездах развивалось крестьянское товарное земледелие, специализировавшееся на производстве картофеля. Паточные и крахмальные предприятия по переработке картофеля находились там преимущественно в руках крестьян⁴.

Быстро росло и товарное огородничество. Ростовские огородники были известны далеко за пределами губернии. Их приглашали для налаживания огородного хозяйства в Польшу и Крым. Крестьяне Ярославской губернии разводили на продажу и улучшенную породу овец, романовскую, требовавшую особенно тщательного ухода.

Крестьянское товарное огородничество процветало под Москвой и вблизи Петербурга. Специализация была так велика, что в некоторых селениях

¹ Цит. по кн. *Рындзюнский П. Г.* Городское гражданство дореформенной России. М., 1958, с. 76.

² Там же, с. 88.

³ *Рожкова М. К.* Сельское хозяйство и положение крестьянства // Очерки экономической истории России первой половины XIX в. М., 1959, с. 42.

⁴ Там же, с. 43–44.

государственных крестьян Подмосковья все поля занимали только овощные культуры. Применялись плодопеременная система и усиленное навозное удобрение. В товарном овощеводстве действовали крестьяне-скупщики. Так, крепостной графа Панина крестьянин Устимов скупал зеленый горошек и отправлял его в Москву и Петербург. Его оборот составил около 10 тысяч пудов горошка.

Крестьяне-предприниматели были не только в промышленных губерниях и в окрестностях столиц. В 84 помещичьих имениях Смоленской губернии еще до реформы 1861 года в руках крепостных крестьян было 27 635 десятин купчей (т. е. купленной в собственность) земли. В вотчине И. Д. Орлова в Гжатском уезде купчую землю имели более половины дворохозяев¹. Капиталистые крестьяне Смоленщины владели мельницами, крупорушками, маслобойными и другими мелкими предприятиями, а иногда арендовали их. Большинство мельниц губернии находилось во владении или арендом содержанием у крестьян².

Некоторые крестьяне в Сычевском, Бельском, Пореченском и Гжатском уездах приобретали значительные лесные массивы. Один крепостной крестьянин из деревни Чернейки Сычевского уезда в январе-марте 1810 года зарегистрировал в Земском суде контракты на поставку купцам 42 барок лесных материалов общей стоимостью в 17 450 руб. В следующем году он же поставил 86 барок лесных материалов на 35 980 руб. Крестьянин Карп Сапленков (Бехтеевская волость Сычевского уезда) с 1872 года арендовал около 1400 десятин у Московского лесопромышленного товарищества. Когда кончился срок аренды, он купил этот лес за 24 тыс. руб. Сапленковы имели обширные сенокосы и до 150 коров. К середине XIX века получила заметное развитие товарная специализация зажиточных хозяйств смоленских крестьян на технических культурах: конопле, льне и картофеле³.

Предприимчивые крестьяне проявляли интерес к усовершенствованным типам сельскохозяйственных орудий. Так, в Вятской губернии в 1840–1850-х годах уже применялись кочкорез и особые приспособления для корчевания пней, специальные плужки для окучивания картофеля, вводились четырехполосные молотилки вместо объемных круглых. С 1845 года в Глазове, Слободском, Котельниче, Малмыже, Орлове и Сарапуле открывались особые склады для продажи сельскохозяйственных орудий крестьянам. Агенты этих складов продавали сельскохозяйственный инвентарь и на крупных ярмарках губернии. На сельскохозяйственной выставке в Вятке в 1854 году получили награды четверо государственных крестьян: Кривошеин — за модель турбинной мельницы; Хитрин — за сконструирован-

¹ Рожкова М. К. Указ. соч., с. 44–45.

² Будавев Д. И., Рябков Г. Т. К вопросу о формировании сельской буржуазии в XIX — начале XX в. (По материалам Смоленской губернии) // Ежегодник по аграрной истории Восточной Европы за 1971 г., с. 281–282.

³ Там же, с. 282–287.

ную им сенокосилку; Медведев и Шишкин — за иные механизмы («американский плужок» и пропашник).

Вятский крестьянин Максимов несколько раз экспонировал на выставках выращенные им рожь, ячмень, овес и получал награды. Максимов хозяйничал на 60 десятинах, где кроме пашни и покосов, был большой фруктовый сад. Товарное садоводство в 1840–1850-х годах играло заметную роль в хозяйстве южных уездов Вятской губернии. Крестьянин Яранского уезда Д. Сахарников в 1860-х годах выступал в «Вятских губернских ведомостях» со статьями о нововведениях в земледелии, ссылаясь на пример собственного хозяйства¹.

В Ставрополе и на Кубани активно развивалось крестьянское предпринимательство на хуторах. Некоторые крестьяне становились там крупными собственниками земли. Крестьянин Дедешкин из села Медвежинского Ставропольского уезда в 1848 году купил 505 десятин земли. Крестьянин Севастьянов приобрел 1014 десятины, крестьяне Бедриковы во второй половине XIX века владели многочисленными гуртами крупного рогатого скота, табунами лошадей и огромными отарами овец. За 15 лет — с 1897 по 1911 год — крестьяне Кубанской области купили 162 588 десятин частновладельческой земли².

В Алтайском округе у крестьянина Минина в 1880-х годах было «800 лошадей, более 1000 овец и 1000 голов крупного рогатого скота». Заимка этого крестьянина превратилась в крупную усадьбу. Разумеется, Минин был исключением. Но предприимчивых богатых крестьян на Алтае было немало. В Томской губернии в материалах обследования 1880–1890-х годов упоминаются крестьянские хозяйства, имевшие до 75 лошадей, до 80 голов крупного рогатого скота и до 177 голов мелкого. Крестьяне села Молчановка этой губернии Сысоевы и Лазаревы пользовались 7 тыс. десятин земли. Крупнейшие хозяйства имели в Томской губернии крестьяне Сорочкины (на реке Карасук), крестьянин села Гилевского А. К. Акулов и его односельчанин П. Ф. Батищев. В Енисейской губернии в Канском уезде крестьяне Блиновы вели хозяйство на 3 тысячах десятин земли³.

Крестьянин села Юргинского Тобольской губернии Прокопий Кузнецов арендовал 591 десятину земли и завел конный завод. В этой губернии с начала XX века было 118 крупных собственников из крестьян, имевших по 100 и более десятин земли. Многие богатые крестьяне в Сибири «занимались одновременно и земледелием, и скотоводством, и торговлей, за-

¹ Плещевский Б. Г. Социальное и хозяйственное развитие вятской деревни в 40-х–50-х годах XIX в. // Ежегодник по аграрной истории Восточной Европы за 1961 г. Рига, 1963, с. 394–395.

² Чекменёв С. А. Развитие хуторского хозяйства на Кубани и Ставрополье в конце XVIII — первой половине XIX в. // Ежегодник по аграрной истории Восточной Европы за 1966 г., Таллин, 1971, с. 308; Ратушняк В. Н. Земельный фонд Кубанской области и его распределение в период капитализма // Ежегодник по аграрной истории Восточной Европы за 1971 г., с. 209.

³ Тюкавкин В. Г. Сибирская деревня накануне Октября. Иркутск, 1966, с. 234–235, 240.

водили мельницы, маслозаводы, лавки» и другие доходные предприятия. В начале XX века томский крестьянин М. В. Чевелев имел под пашней 150 десятин. Кроме того, он арендовал землю у лесничества, а также разводил племенной скот. В хозяйстве этого крестьянина использовались сельскохозяйственные машины: культиваторы, рядовые сеялки и др. Чевелев завел мельницу с плотиной, кирпичный и маслобойный заводы¹.

Крестьянам нередко принадлежали свечные, кожевенные, салотопные предприятия. В Иркутской губернии переселенцы Михаленковы и Никитин построили паровую мельницу, купив локомобиль за 6,5 тысяч рублей. Паровую мельницу построили и переселенцы Степанчуки в Зимской волости Иркутской губернии. Там же крестьянин А. Фомин построил кирпичный завод, а Куркин — маслобойный².

Попробуем более конкретно представить себе деятельность некоторых из предприимчивых хозяев, опираясь на исследование известного современного русского историка В. Г. Тюкавкина.

Богатый крестьянин Тихон Непомнящих из деревни Кашевской Ялуторовского уезда Тобольской губернии обходился без найма батраков, так как в составе его семьи было 9 работников. Семья хозяйничала на 56 десятинах земли. Из них 23,5 находились под пашней, остальные — под сенокосом и пастбищем. Тихон имел обширный набор сельскохозяйственных машин: косилку Диринга, жатку Вальтер-Вуда, двухкорпусные плуги, молотилку, веялку, сеялку, конные грабли, соломорезку. Была и своя мельница. Хозяйство было хорошо обеспечено лошадьми (10 голов) и крупным рогатым скотом (10 дойных коров). Это позволяло широко применять удобрения.

Непомнящих построил теплый скотный двор. В рацион скота включались корнеплоды; практиковалась закладка силоса. В хлебопашестве этот хозяин также проводил улучшения (травосеяние, зяблевая вспашка и др.). Средние урожаи за 20 лет у Тихона были выше, чем у других крестьян. Хозяйство давало устойчивый доход.

Когда в 1913 году в честь 300-летия дома Романовых был проведен конкурс образцовых крестьянских хозяйств, Тихон Непомнящих оказался в числе 306 премированных лиц. Всего же губернскими комиссиями тогда были представлены к наградам 1382 хозяйства. По условиям конкурса, в нем могли участвовать лишь мелкие хозяйства, «главный доход коих составляет вознаграждение за труд владельца и членов его семьи». Однако, по мнению В. Г. Тюкавкина, исследовавшего описание премированных дворов, в их число все-таки попали крупные предпринимательские хозяйства, нанимавшие батраков или поденщиков.

Так, в Иркутской губернии первую премию получил крестьянин И. И. Лыткин из Нижнеудинского уезда, в хозяйстве которого использовались наемные работники (в самой семье на 10 ее членов было всего четве-

¹ Там же, с. 238–239, 243, 247.

² Там же, с. 241.

ро работающих: двое мужчин и две женщины). Хозяйство Лыткина было еще мощнее, чем у Непомнящих. Поистине удивителен перечень сложных сельскохозяйственных машин: сноповязалка, жатка, четырехконная молотилка, сенокосилка Мак-Кормика, семирядная сеялка Эльворчи, сортировка, веялка, сепараторы, маслобойки и др.

Хозяйство Лыткина имело 19 лошадей (из них 15 рабочих), 200 голов крупного рогатого скота, много мелкого скота и птицы. Помимо обычных для этого района приемов земледелия Лыткин использовал травосеяние (сеяли клевер и тимофеевку) и занимался улучшением посевного материала — за счет очистки и выписки семян лучших сортов. Доходное хозяйство Лыткина поставляло хлеб на винокуренный завод и на рынок в селе Тулуно¹.

Так действовали крестьяне, одаренные талантом не только в области агротехники, но и в организации труда, в товарной ориентации хозяйства. Напоминаю Вам, читатель, что названные лица, так же как и безымянные предприимчивые крестьяне, о которых шла речь выше в общей форме, — все были членами общин своих сел и деревень и подчинялись решениям сходок.

Не менее ценен социальный опыт крестьянской кооперации. Кооперативное движение, по мнению некоторых историков, зародилось в России в конце XIX века и в короткий срок сделало очень большие успехи. На самом деле, объединения для совместного владения на паях земель, рабочим скотом, овинами, мельницами, псеками или для организации некоторых видов промыслов существовали у русских крестьян издавна. Многочисленные факты такого рода известны по источникам XVII, XVIII и XIX веков. Местами это называлось *складничеством*, *супрягами*, позднее — *артелью* (на паях существовали не все, а только некоторые виды артелей).

Термин *кооперация* применительно к такого рода явлениям действительно получает распространение лишь в конце XIX века. Но эта крестьянская кооперация потому и распространялась так успешно, что опиралась на традиционные, проверенные народным опытом формы, органичные русскому национальному сознанию. А. В. Чаянов — теоретик «старой крестьянской кооперации» — очень высоко оценил ее значение для развития сельского хозяйства России. В 1918 году он подчеркивал в докладной записке, что кооперация опиралась на семейное производство крестьян. Она позволяла создавать в земледелии крупные производства, не нарушая при этом самостоятельности семейного крестьянского хозяйства. По ориентировочным подсчетам, накануне первой мировой войны 82,5 % деревенского населения России участвовало в тех или иных формах кооперации².

В черноземно-степной полосе Поволжья многие крестьяне в 1880-х годах артельно арендовали землю. Ее разбивали на пай таким образом, что наи-

¹ Тюкавкин В. Г. Указ. соч., с. 252–254.

² Там же, с. 381–383; Кабанов В. В. Кооперация как канал взаимодействия различных социально-экономических укладов // Вопросы истории капиталистической России. Свердловск, 1972, с. 100–108.

меньший участок, служивший единицей расчета, был доступен и для бедняков. Арендная плата могла производиться трудом, или определенным количеством хлеба (долей снятого урожая), или деньгами¹.

В Усть-Каменогорском уезде в эти же годы отмечены семейные артели: выделившиеся сыновья, имевшие отдельные усадьбы и приусадебные земли, для пользования пахотной землей, которую выделяли им общины, часто создавали объединения. В них могли войти и зятья. Там же бытовали складничества по использованию лошадей. Имевшие равное число лошадей участвовали в такой кооперации на равных правах. Бедняк, владелец одной-двух лошадей, тоже мог войти в это товарищество, но за отработки. Местную почтовую станцию содержала именно артель. На артельных началах осуществлялась обывательская и земская гоньба (перевозки). Очень органичен и прост был переход от товариществ по использованию волов или лошадей к кооперации, основанной на совместной эксплуатации сельскохозяйственных машин. В Усть-Каменогорском уезде широко были распространены и артели пасечников. Товарищества на паях строили арыки — подводили воду к садам и огородам. На Севере, в Обонежье, в 1880–1890-е годы были описаны товарищества для рубки леса и обработки лесных участков под пахоту (подсеки), а также для устройства мельниц и риг².

В Тамбовской губернии (Шацкий уезд) в начале 1880-х годов действовали крестьянские артели по обработке овчин. Это был край развитого овцеводства, сочетавшегося с основным земледельческим хозяйством. Артели овчинников состояли обычно из 3–5 человек. Глава — артельщик (атаман) — был и главным мастером, т. е. руководил технической стороной производства, и организатором всего хозяйства артели; он же вел всю приходно-расходную бухгалтерию. Товарищества овчинников были здесь разных типов. В одних — артельщик покупал сырье на свои средства, в других — овчины закупало товарищество на паях, в третьих — артель работала на заказчика. Иногда одна и та же артель меняла формы своей деятельности. Члены артели по окончании работ получали разные доли дохода в зависимости от опыта в овчинном деле или от вклада в первоначальные расходы.

Такие артели часто уходили на работу в другие губернии, где существовал спрос на овчинников. Интересны их взаимоотношения с общинами в чужих местах. По прибытии в ту или иную деревню иногда заключалось соглашение с общиной в целом: пришедшая артель брала подряд на выделку овчин для всех домохозяев, оговаривалась цена. В других случаях выполнялись индивидуальные заказы.

В Кирсановском уезде Тамбовской губернии накопился ценный опыт товариществ, использовавших тяжелые плуги, к которым требовалась уп-

¹ Бирюкович В. Крестьянское хозяйство в черноземно-степной полосе (губернии Поволжья) // Северный вестник, 1886, № 4, с. 88–107.

² Макаренко А. Ульбинская община. Общинное землевладение в поселке Ульбинском Усть-Каменогорского уезда Семипалатинской области // Восточное обозрение, 1887, № 42; Куликовский Г. И. Артельные и мирские запашки, сенокосы и здания в Обонежье // Русская мысль, 1890, № 5.

ряжка из нескольких лошадей. Товарищества плугарей приобретали эти орудия и обрабатывали ими за плату даже поля в помещичьих имениях. Для работ шестиконными плугами на своих землях обычно объединялись в товарищества два-три домохозяина¹.

В основе всех форм предприимчивости лежало отдельное, индивидуальное крестьянское хозяйство, обладавшее большой самостоятельностью. Вместе с тем эта самостоятельность не означала безмерного своеволия в ущерб соседям или общему состоянию природной среды. Тут-то и вступал в силу контроль общины, которая не позволяла погубить реку, иссушить луг или загрязнить техническими отбросами лес. Исторический опыт русской деревни отчетливо показывает, что при развитии индивидуального хозяйства, наделенного обширными правами и обладающего социальной инициативой, бывают полезны и достаточно самостоятельные территориальные общности, в которые входят эти хозяйства, оказываются необходимы четкие формы местного самоуправления и контроля. Низовая демократия — самая надежная из всех форм демократии, так как она опирается на наиболее полное знание людей и конкретной обстановки.

Честность в деловых отношениях

От человека, совершавшего деловые операции, ожидали честности, надежности в выполнении своих обязательств. Эти свойства вообще входили в понятие русских крестьян о чести. «Все крестьяне, оберегая свою честь, стараются: трудиться, чтобы не прослыть лентяем и мотыгой (здесь — мот, расточитель — М. Г.), а также не остаться должником соседей. Каждый старается не быть лжецом и обидчиком, а также не нажить славы, что он не крестьянин, а прощелыга и самознайка»².

«Всякий порядочный крестьянин старается держать данное им слово: нарушить его он считает нечестным», — решительно писал А. В. Балов, отвечавший на программы по изучению народной жизни на основании собственных длительных наблюдений в Ярославской губернии. «Всякий крестьянин, оберегающий свою честь, старается не быть никогда не только замешанным в какое-либо преступление, но даже и заподозренным в нем. Он никогда не согласится ни на плутни, ни на обман, хотя бы это и было допущено в торговле».

Балову вторил С. Я. Дерунов, собиравший материал в Пошехонском уезде этой же губернии. Крестьяне считали, по его наблюдению, что не уплатив долга на земле, не будешь развязан с земною жизнью на том свете. Поэтому, если должник долго не платил, то давший ему ссуду грозил стереть запись о долге (соседский долг записывали обычно мелом), т. е. ли-

¹ Сборник статистических сведений по Тамбовской губернии. Т. VI: Романов Н. Шацкий уезд. Тамбов, 1884, т. X, с. 154–171; Романов Н. Кирсановский уезд. Тамбов, 1886, с. 154–156.

² РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1791, л. 12. Пошехонский у. Ярославской губ.

шить его возможности рассчитаться. Иногда долг записывали зарубками на палках или бирках, тогда пускалась в ход угроза сжечь их. Должник кланялся и просил не стирать или не сжигать свидетельства о долге. Но Дерунов отмечал и ослабление твердости понятия «держат слово» «в последнее время», т. е. в 90-е годы XIX века, объясняя ухудшение нравственности влиянием города и идущим оттуда стремлением к богатству.

«Данное слово местные крестьяне стараются исполнять, потому что, по общему воззрению, неисполняющие своего слова сами же от этого и страдают, т. к. им никто ни в чем не доверяет: если работник не исполнит условие найма или должник не отдает в срок долг, то это быстро разносится по всей окрестности; такой крестьянин отовсюду слышит одно: “ты хоть крестись и божись, все едино тебе никто не поверит, потому как ты брехун и надуешь... вон Кузьму-то обманул”». Так писали об отношении к данному слову из Ростовского уезда, подчеркивая действие общественно-мнения.

В ходу было множество пословиц о твердом слове: «Мое слово золото»; «Не давши слова крепись, а давши держись»; «Уговор дороже денег», «Слово крепче камня» и пр.

Умение держать слово особенно проявлялось в сделках, которые крестьяне заключали между собой без письменных документов. Не случайно о договоре, заключенном на словах, говорили, что он заключен «на совесть». По договору — «ряду» — нужно было делать все беспрекословно. «Не исполнять данного слова, обещания крестьянами считается и за грех, и за стыд»¹.

Честность крестьян в выполнении устной договоренности, в неприкосновенности чужой собственности были настолько очевидным явлением, что купцы доверяли им на слово крупные партии товара. Так, в 1859 году в описании нравов Шадринского уезда говорится: «Верность данному слову и известная честность крестьян приобрела им такую доверенность у купцов, что без всякого письменного обязательства, **без всякого прежнего личного знакомства** (выделено мной — М. Г.) доверяется одному или двум расторопным крестьянам с товарищами до тысячи и более пуд сала, масла, хлеба, говядины для доставки в Екатеринбург, при том с выдачею вперед почти всех денег, следующих за провозом»².

Ф. Р. Рыльский, писавший в 1903 году о народном мировоззрении по материалам южной России и Украины, отмечал: «Нескончаемое число договорных сделок, заключаемых крестьянами между собою и с людьми ино-сословными, делается в огромном числе без скрепления какими-либо формальными актами»³. По Московской губернии описан переход частей купчей земли общины (т. е. купленной общиной и разделенной на доли по

¹ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1783, л. 10–11; д. 1791, л. 12 об.–13; д. 1810, л. 28–29; д. 1814, л. 3.

² Успенский Т. Указ. соч., с. 16.

³ Рыльский Ф. Р. К изучению украинского народного мировоззрения (экономические отношения) // Киевская старина, 1903, кн. 5.

дворам) из рук в руки без всяких документов или по простым распискам¹. Широко была распространена аренда земли на словесно сформулированных условиях².

Все это говорит о стремлении сохранить нравственный подход в деловых отношениях, не заменять его голым расчетом или юридическими формальностями.

Интересен в этом отношении взгляд на проценты и сохранение места практики беспроцентных ссуд. Этот вопрос был обстоятельно рассмотрен в 80-х годах XIX века по материалам Воронежской губернии известным статистиком и специалистом по общине Ф. Щербиной. Он пришел к выводу, что общий взгляд на проценты, как на дело греховное, остается у крестьян господствующим. В Острогожском уезде, например, встречались в это время «кредитные денежные сделки в форме ссуды без всяких процентов». Беспроцентные ссуды чаще всего практиковались между родственниками. В громадном большинстве обследованных селений крестьяне утверждали, что у родственников денежные займы производятся только без процента. Эти же принципы распространялись и на мелкие кредитные сделки между соседями и однодеревенцами.

Чем меньше было селение и чем в большей глуши оно находилось, тем более распространены были в нем беспроцентные ссуды. В крупных же торговых селениях практиковался кредит под проценты, при этом нередко с обеспечением долга частью или всем имуществом заемщика. Однако и в этих случаях условия займа иногда формулировались лишь устно. Практиковались и расписки, составленные при свидетелях и заверенные в волостных правлениях. Векселя писали «только на значительные суммы и преимущественно между торговцами и людьми, несколько искусившимися в области коммерческих сделок и кулаческой наживы». Ростовщичество как источник богатства осуждалось³.

Сходная картина вырисовывается по сведениям из Новгородской губернии (Белозерский уезд), представленным в Тенишевское Бюро П. Г. Вересовым из села Антушева. Корреспондент основывался на своих наблюдениях в Антушевской и Перкумской волостях. Он утверждал, что, если займ делается на необходимые хозяйственные потребности, то крестьяне дают деньги друг другу на долг на срок и без срока — **всегда без процентов**. Если же занимали для предприятия (промышленного или торгового) и большую сумму, то в этом случае брали проценты и оформляли распиской. Это различие явно свидетельствует о подходе к сделке с нравственных позиций. Иногда и крупные суммы «верили на слово». Словесные обязательства по займам учитывались и крестьянским судом, с привлечением свидетельских показаний.

¹ Сборник статистических сведений по Московской губернии. Формы крестьянского землевладения, т. IV, вып. 1, с. 310–319.

² Воропонов Ф. Ф. Забытые пахари // Вестник Европы, 1884, № 3.

³ Сборник статистических сведений по Воронежской губернии, т. II, вып. 2, с. 319–330.

Мелкие ссуды хлебом — печеным, мукою (в небольших количествах), зерном для посева — принято было давать не только без процентов, но и без срока, «с условием уплатить при первой возможности». К хлебу, в самых насущных его размерах, — отношение особое. Деньги же ссужали чаще на определенный срок. Торговцы отпускали беднякам ссуды под залог имущества: овчин, холста и пр. Практиковалась и отдача долга работой¹.

Таким образом, хотя взгляд на получение процентов, как на дело греховное, оставался в народе господствующим, фактически развивается практика ссуд под проценты (в том числе высокие). Ограничителем для развития этой практики внутри сельских обществ служит не община как таковая, а нравственные представления крестьян о характере родственных и соседских взаимоотношений.

13. Взгляды на семью и воспитание

Характеристика воззрений русского народа, связанных с общиной, невозможна без рассказа о семье, ибо община состояла из семей и семейные отношения составляли ее прочное основание. Не случайно в предшествующих главах мы неоднократно обращались в разной связи к семье, а глава «Дом православного — малая церковь» посвящена, в сущности, духовной жизни семьи.

Члены крестьянской семьи были связаны узами брака и самыми тесными родственными отношениями, и в то же время это был коллектив совместно хозяйствующих людей. Вторая-то сторона была особенностью именно крестьянской семьи. В этом была ее сила и ее трудности.

Любовь в семейных отношениях

Не следует думать, что хозяйственные задачи определяли все в семейных отношениях. Крестьяне знали глубокие супружеские и родительские чувства. Казалось бы, здесь и доказывать нечего, ведь достаточно хорошо известна лирика русского фольклора, отразившая богатейшую гамму сильных и тонких чувств. Однако об отношениях в крестьянской семье было сказано в литературе немало худого. Как правило, это были выхваченные поверхностным наблюдателем из общей спокойной и ясной картины мрачные случаи, на основе которых делались ширококвещательные выводы.

Современный исследователь крестьянской семьи XVIII–XIX веков Н. А. Миненко пишет, что основанием для темных красок «были немногие судебные-следственные дела, попадавшие в руки авторов, а иногда, кроме того, собственное предубеждение и поверхностное знакомство с

¹ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 676, л. 1–2.

крестьянским бытом»¹. Разумеется, если исходить из судебных материалов, то можно очертить образ жизни любого социального слоя любой эпохи.

«Если обратиться к крестьянским песням, то приходится лишь удивляться тому, как часто упоминаются в них слова «любовь», «люблю», «красная девица», «удалой молодец», «свет душа», «милый друг», «моя краса», «голубушка», «ретиво сердце зазнобчивое», «сахарные уста», «моя любезная», — отмечает Н. А. Миненко. И далее приводит строки из бытовавшего на Урале и в Сибири фольклора: «Люблю девушку тароватинькую»; «Разгорелось мое белое лицо, зазнобилось сердечушко, разыгралась кровь горячая»; «Доставайся, колечко, любезному, я которого на веки полюбила»; «А кто любит чужих жен, нет душе спасенья. А кто девушку полюбит — грехам отпущенье»; «Люблю, люблю девчоночку, люблю молодую»; «Молодца горе берет — ко девчонке сердце рвет». «Вряд ли кто усомнится, — замечает автор, — что исполнители этих строк <...> знали о чувстве любви»².

Историки и этнографы располагают документальными материалами, подтверждающими свидетельства лирического творчества народа. Для нашей задачи особенный интерес представляют те из подобных свидетельств, которые относятся уже к периоду супружеских отношений — непосредственно к семейной жизни.

«Премноголюбезной и предражайшей моей сожительницы и чести нашей хранительницы, и здравия нашего пресугубой покровительницы, и всеизрядной по фамилии общей нашей угодительнице и дома нашего всечестнейшей правительнице Анне Васильевне, посылаю вам свой всенижайший поклон и слезное челобитие и с чистосердечным нашим к вам почтением, желаем вам многолетнего здравия и душевного спасения <...> прошу вам, как можно, писать, всепрелюбезная наша сожительница, о своем здравии», — так писал в 1797 году своей жене крестьянин Западной Сибири Иван Худяков.

Стиль у Ивана книжный, витиеватый. Его земляк, крестьянин Егор Тропин выразил те же чувства проще. Когда его взяли на обязательные горнозаводские работы, он бежал оттуда в родное селение, «с намерением повидаться с женой». Повидавшись с женой, Тропин пришел к волостным властям, чтобы заявить о своем проступке: самовольно уходил, «нестерпя необыкновенной тоски», которая «напала на него» в разлуке с женою³.

«В семейных нравах видна... любовь, согласие», — заключил в 1863 году Н. А. Абрамов, хорошо знавший народную повседневную жизнь в Ялуторовском уезде. А житель Такмыцкой слободы Тарского округа замечал, что «мужчины в обращении» с женами «более ласковы, чем грубы...»⁴.

¹ Миненко Н. А. Русская крестьянская семья... с. 123–124.

² Миненко Н. А., Рабцевич В. В. Любовь и семья у крестьян в старину: Урал и Сибирь в XVIII—XIX веках. Челябинск, 1997, с. 53.

³ Миненко Н. А. Русская крестьянская семья... с. 137–138.

⁴ Миненко Н. А., Рабцевич В. В. Указ. соч., с. 248.

Н. А. Иваницкий, собравший в последней четверти прошлого века обширнейший и достоверный материал о быте крестьянства Вологодской губернии, считал, что мнение о неразвитости чувств в крестьянской среде — «совершенно ложное». Чтобы убедиться в этом, достаточно посмотреть любой из многочисленных сборников песен, бытующих и сочиненных в крестьянской среде, а в этом сборнике в особенности — отдел любовных песен. «Всякий беспристрастный человек, — писал Иваницкий, — скажет, что такие прекрасные песни могли вылиться только из сердца, преисполненного искренней любовью. Есть любовные песни, отличающиеся такою нежностью и глубиною чувства и до того безукоризненные по форме, что в самом деле как-то не верится, чтобы их могли сложить безграмотные деревенские девушки, не имеющие ни малейшего понятия о стихосложении, между тем известно достоверно, что девушки-то и есть сочинительницы; парни — стихотворцы несравненно реже».

Иваницкий отмечал, что сам народ признает в любви серьезное чувство, с которым нельзя шутить. На основании пословиц и разговоров с крестьянами он утверждал, что для них «чувство любви — главный стимул, заставляющий человека трудиться и заботиться о приобретении собственности, в виду будущего блага своей семьи». Многолетние наблюдения над деревенской жизнью привели Иваницкого к выводу, что «сердечные отношения между мужем и женой сохраняются до конца жизни»¹.

При этом следует иметь в виду, что для православного человека вообще представляется нежелательным слишком явное выражение своих душевных переживаний, как отвлекающее от осуществления любви духовной — к Богу и к ближним. Отсюда сдержанность в выражении чувств, которая лишь на взгляд стороннего (во всех отношениях) наблюдателя может казаться холодностью.

Вот как рассказывает об этом стремлении к сдержанности чувств крестьянка Пелагея Петровна Молоканова, 1909 года рождения, из подмосковной деревни Часовня. Молодость ее проходила уже в советское время, тем не менее эта верующая женщина, как и многие другие, сохраняла нравственные традиции русской деревни. «У меня было два парня хороших, — вспоминает она. — Очень хорошие были. Один свой — деревенский, а другой из Мошонок. Бо-огатый! И свой деревенский — хороший парень, тоже портной — Вася Ситной. Он меня страшно любил. И он мне нравился. Он был танцор мой, мы с ним все время танцевали. А когда Ильин день был, праздник, я пришла на ярманку — у нас наро-оду много, гулянье, гармония. А мы пришли — мамка и тетя Даша, и я с ними. И так я около их стою. Он увидал, я пришла, подходит, на танец меня приглашает. И говорит:

— Счас на всю ярманку крикну: «Любовь моя, я люблю тебя!»
А я говорю:

¹ Иваницкий Н. А. Указ. соч., с. 57–58.

— Крикнешь — больше не подойдешь. Я тебя больше не подпущу и танцевать с тобой никогда не буду, — это я еще девка была. — Понял? Воздержись. Знай, ты любишь меня — и люби, но на улице не кричи».

Об отношениях со своим мужем (она вышла замуж за другого) Пелагея Петровна говорит: «Хоть мать была против, а меня оставить он не мог. Он любил. <...> А лучше меня ему не было. И я его любила»¹.

О стремлении соединить любовь супружескую с совместными духовными задачами свидетельствует, в частности, традиция говения мужей и жен на одной и той же неделе².

Митрополит Вениамин (Федченков) подвел такой итог своим детским и отроческим предреволюционным впечатлениям о семейной жизни тамбовских крестьян (отец его был по происхождению крепостным): «Семейная жизнь была в общем тоже чистая, о разводах и не думал никто. На пятьдесят верст кругом я не слышал ни об одном случае развода. Были, правда, побои жен, но и тоже совсем не как правило. Наоборот, жили нормально, мирно. Помню моего товарища по школе, умного мальчишка Козьму Саверина. Когда уже он женился я встретил его. Высокий стройный, точно вылитый из бронзы блондин. Улыбчатый. Остроумный. С какой любовью он говорил о своей жене и совместной жизни! После он был на селе старостой»³.

Понимание значения семьи

Из источников четко вырисовывается крестьянский взгляд на семью, как на важнейшее и неперемное условие жизни каждого крестьянина. Он выражен в челобитных по разным вопросам, в которых ссылаются в обоснование своей просьбы на необходимость завести семью, обеспечить семью и т. п.; в приговорах сходов, касающихся семейных дел и взаимоотношений молодежи; в мирских решениях, содержащих индивидуальные характеристики (при назначении опекунов, выборе старост, выдаче покорных паспортов и пр.).

«Неженатый не считается у нас настоящим крестьянином», — писали из Ильинской волости Ростовского уезда Ярославской губернии. — На него смотрят отчасти с сожалением, как на нечто не цельное, отчасти с презрением»⁴. Холостой образ жизни считался отклонением от нормы, странностью. Семья воспринималась как хозяйственная и нравственная основа правильного образа жизни. «Холостому быть хозяином общество запрещает», — сообщалось в конце XIX века из Болховского уезда Орловской губернии⁵.

¹ Молоканова П. П. Воспоминания // «Марьино», 1998, вып. 3, с. 80.

² АИЭ, ф. ОЛЕАЭ, д. 150, л. 20 об. Рязанская губ., Пронский у.

³ Митрополит Вениамин (Федченков). На рубеже двух эпох, с. 70–71.

⁴ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 912, л. 28.

⁵ Там же, д. 1806, л. 8 об.

Признание крестьянами роли семьи в материальном и нравственном благополучии человека и преемственности поколений, реализуемой в семье, отразилось в многочисленных пословицах, касающихся семейного быта, широко бытовавших в народе: «Семейный горшок всегда кипит»; «Семейная каша погуще кипит»; «В семье и каша гуще»; «Семьей и горох молотить»; «Семейное согласие всего дороже»; «Как родители наши жили, так и нам жить велели»; «Отцы наши не делали этого и нам не велели»; «Отцы наши этого не знавали и нам не приказали»; «Отца с сыном и сам царь не рассудит»; «Муж жене отец, жена мужу венец»; «Отцовским умом жить деткам, а отцовским добром не жить» и др.¹

Обобщая данные о народном отношении к семейной жизни по всей территории расселения русских, современная исследовательница Т. С. Макашина отмечает: «По нормам обычного права женитьба сына и выдача замуж дочери были обязанностью родителей или людей, заменяющих их. Они должны были подготовить детей к будущей самостоятельной жизни, позаботиться об их браке и сыграть свадьбу. К браку сельское общество относилось очень ответственно («идучи на войну, — молись, идучи в море — вдвое, хочешь жениться — молись втрое»), всячески осуждая тех, кто не вступал в брак в установленное обычаем время, считая таких людей безнравственными, нарушающими законы крестьянской жизни и обычаи предков (“женитьба вещь добрая, она от Бога показана”)²».

Но это правильное в своей основе утверждение нуждается в одной существенной оговорке. Если человек избрал безбрачную жизнь во славу Божию — в качестве ли монаха, или отшельника, или монашествующего мирянина — сельское келейника, — общественное мнение одобряло его. Вы могли, читатель, убедиться в этом из рассказов первой части этой книги о подвижниках благочестия. И здесь народное суждение следовало евангельскому: «Кто может вместить, да вместит» (Мф., 19, 12).

Глава семьи и распределение работ

Во главе крестьянской семьи стоял один человек — большак. Это положение его, как главы в религиозно-нравственном, хозяйственном и даже административном отношениях признавали все члены семьи, община и власти. Из таких глав каждой семьи, а следовательно, и хозяйственного двора, состояла сходка общины. Большаком, как правило, становились по праву старшинства. Самый старший мужчина в семье мог передать свои права другому члену семьи.

Повсеместно было принято, чтобы большак управлял хозяйством, отвечал за благосостояние всей семьи. Он решал вопросы купли и продажи,

¹ Даль В. И. Указ. соч., т. II, с. 724; т. IV, с. 11, 173; Миненко Н. А. Фольклор в жизни западносибирской деревни XVIII в. — 60-х гг. XIX в. // СЭ, 1983, № 3, с. 87–88.

² Макашина Т. С. Свадебный обряд // Русские. М., 1997, с. 472–473.

ухода на заработки, распределения работ в семье. Разумный глава хозяйства обычно советовался по существенным вопросам со всей семьей либо с кем-либо из старших. В 1897 году относительно Заднесельской волости Вологодчины было отмечено: большак «поступает самостоятельно, но почти всегда советуется предварительно с некоторыми членами семьи, особенно в важных вопросах. С кем «посоветать» в данном случае — на воле большака, но, разумеется, преимущественно со старшими в семье»¹.

Большак имел право, по крестьянским представлениям, выбрать и выговорить за леность, хозяйственные упущения или нравственные проступки. Корреспондент из Брянского уезда Орловской губернии писал, что хозяин обходится со своими домашними строго, повелительно, нередко принимает начальственный тон. Разумеется, многое зависело от характера главы и общего духа, сложившегося в семье.

А. Н. Энгельгард, хорошо знавший деревенскую жизнь на Смоленщине и оценивший положительно неразделенность семей, подчеркивал в 70-х годах XIX века роль качеств большака для успешного ведения семейного хозяйства: «Чем суровее старик, чем деспотичнее, чем нравственно сильнее, чем большим уважением пользуется от мира, тем больше хозяйственного порядка во дворе, тем зажиточнее двор. Суровым деспотом — хозяином может быть только сильная натура, которая умеет держать бразды правления силою своего ума, а такой умственно сильный человек непременно вместе с тем есть и хороший хозяин, который может, как выражаются мужики, все хорошо «загадать»; в хозяйстве же хороший «загад» — первое дело, потому что при хорошем загаде и работа идет скорее и результаты получаются хорошие»².

С вечера большак распределял работы на следующий день и распоряжения его подлежали неукоснительному исполнению. Существовала выработанная длительной практикой традиция распределения хозяйственных дел в русской семье по полу и возрасту. Но в каждой местности были свои особенности половозрастного разделения крестьянского труда, связанные с различиями в отраслях хозяйства, природными условиями и пр.

В Вельском уезде Вологодской губернии, например, во время посева в поле работали мужчины. Старший сын пахал, отец сеял, подросток боронил. Замужние женщины в это время сажали овощи, а девушки ткали. После окончания сева яровых и до начала сенокоса мужики готовили поля под озимые культуры, а женщины и девушки ходили в лес за берестой — заготавливали на продажу. При этом у девушек вырученные деньги шли себе на обновки, а у женщин — на общие семейные надобности.

Во время жатвы и сенокоса все объединялись. После жатвы мужчины обычно возили хлеб с полей, а женщины занимались уборкой овощей. На

¹ РГИА, ф. 381, оп. 47, д. 1475, л. 11.

² Энгельгардт А. Н. Из деревни // Письма из деревни. Очерки о крестьянстве в России второй половины XIX века. М., 1987, с. 177.

попечении девушек, как правило, была сложная уборка льна. Во время молотбы здесь вся семья вставала в два часа ночи и к 10 часам утра заканчивала работу на гумне. Остальную часть дня мужчины использовали для поправки изгороди, либо заготовок смолья, либо шли на охоту. Женщины пряли лен и ухаживали за скотом.

Пряжа и уход за скотиной оставались женской работой и зимою. Приготовление пищи было их заботой круглый год. Мужчины в зимнее время гнали смолу, заготавливали дрова, возили из лесу бревна, чинили сани, телеги и сбрую, плели корзины, охотились. Дети и подростки помогали и тем и другим.

В рассказе жителя Смоленщины того же времени (Дорогобужский уезд) распределение работ по полу и возрасту выглядит похоже, лишь с несколько иными подробностями. Мужчины корчевали пни, пахали, косили, возили дрова из лесу и пр. Женщины готовили пищу; ухаживали за птицей, свиньями, коровами; занимались огородом; стирали, шили, пряли, ткали; женской работой были также жатва, гребля сена, помощь при молотбе и пр. Девушки участвовали в жатве, сгребании сена, возке снопов, бороновании; шили, пряли, ухаживали за малолетними. Подростки ездили с лошадьми в ночное, возили навоз, помогали бороновать, носили обед в поле, в страду ухаживали за малолетними детьми и пр.

А. А. Лебедев из села Сугоново Калужского уезда отмечал, что четкого разграничения между мужскими и женскими работами у них нет. Например, косьба лугов и хлебов была мужской работой, но исполнялась и женщинами. Все же и он показал основное распределение занятий. Мужчины исправляли и заготавливали орудия труда; работали топором около дома; рубили и привозили лес, поправляли избу; обносили усадьбу тыном, перевозили и переносили тяжести; сеяли и пр.

Женщины топили печи, доили коров, задавали корм скоту, ухаживали за птицей, присматривали за детьми (если не было подростков). Из сельскохозяйственных работ здесь женскими считались пахота, бороньба, жатва (серпом), вязка скошенных хлебов, дерганье льна и конопли, посадка картофеля, переворачивание сена, навивка навоза, уборка в сараях за скотом и, разумеется, обшивание всей семьи, стирка и готовка пищи.

Эта разумная традиционная схема распределения работ требовала, естественно, ежедневных конкретных решений в зависимости от сезона, погоды, реальных возможностей семьи и т. п. Этим занимался большак. Жизнь каждой семьи вносила немало поправок в общую традицию. В частности, временный уход на заработки мужчин приводил к тому, что многие мужские работы приходилось делать женщинам. С другой стороны, встречаем и сообщения об исполнении мужской женских работ (Карачевский уезд Орловской губернии): «Мужики каждый свое дело знает: большой брат ухаживает лошадей, средний — коров и т. д.».

Распределение домашних работ между женской частью семьи производил не большак, а его жена — большуха (старшуха). Обычно это была мать и свекровь для остальных женщин. При вдовых большаках (деде,

отце, дяде или брате) большухой бывала старшая невестка или незамужняя сестра большака, по его решению. Большуха вела все домашнее хозяйство, была как бы правой рукой большака, раздавала «наряд» на работы другим женщинам и конкретные указания постряпне и другим делам, в случае нерадивости или неряшливости «выговаривала».

Вот как, например, распределялись домашние женские дела в середине XIX века в Воронежской губернии (деревни по левому берегу реки Воронеж). Поочередно женщины бывали «деньщицами». Так называлась та женщина, которая в данный день выполняла все основные работы по дому: топила печь, готовила еду, «набирала на стол», мыла посуду, кормила кур и свиней, доила коров. Остальные женщины, как правило, ей не помогали — ведь им предстояло то же самое в свой черед. Хлеб женщины пекли поочередно, также и пироги к праздникам. Местами невестки работали понедельно (например, в Карачевском уезде Орловской губернии).

Но вот что примечательно. Вновь пришедшим в семью снохам свекровь предоставляла на год, а то и на два, льготы: освобождала от обязанностей денщины, «отправляла за них сама день». Насколько реальная жизнь крестьянской семьи была сложнее и тоньше во взаимоотношениях, чем она выглядит в расхожих схемах!

Та из снох, которая прежде других вошла в семью, пользовалась правом «первозамужества», т. е. некоторым старшинством, не зависевшим от возраста. Девушки в семье не имели своего очередного дня. До замужества девицы работали только «на себя», т. е. пряли, ткали, шили, вышивали свое приданое и свою девичью одежду. Либо делали что-либо на продажу с той же целью: купить ткань, одежду, обувь, украшения или отделку.

Если дочь оставалась навсегда в девушках, она в родном доме имела преимущество перед невестками, становилась второю хозяйкою после матери. Но в случае кончины отца и матери она становилась, по обычаю, в один ряд с невестками, бывала деньщицею и «работала на семью», а не на себя лично. Положение ее в семье тогда становилось таким же, как у одинокого мужчины.

Рассказав обо всех этих обычаях «усманцев», как он их называет, т. е. крестьян современного Ново-Усманского района Воронежской области, священник села Тамлык Николай Скрябин заключил: «Споров, вражды и драк между женщинами в семье не бывает»¹.

Опрятность в доме была на ответственности хозяйки. Если она не очень была обременена малыми детьми, то даже в жилой избе (крестьянский дом обычно делился на избу и горницу) пол и прочее всегда было чистым. Но особенно следили за чистотой в горнице. Мыли и скоблили пол, лавки, стол, а перед праздниками — и стены.

На большаке и большухе лежали определенные молитвенные обязанности. Хозяин читал молитву перед общей едой семьи, а также общесемей-

¹ АГО, р. 9, оп. 1, д. 66, л. 18–20; РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 110, л. 1–2; д. 516, л. 15; д. 1564, л. 10; РГИА, ф. 381, оп. 47, д. 1475, л. 11, 84.

ные молитвы по особым случаям — перед праздником, перед началом сева и пр. Он следил за соблюдением постов в доме и нес ответственность за духовно-нравственное поведение других членов семьи перед односельчанами. Общие женские работы начинали выполнять только после молитвы большухи. Старшая из женщин крестила оставляемую на ночь воду и всю пищу и др.¹.

Возможность смены большака

Как правило, большаком становился старший мужчина в доме, но если он плохо справлялся с обязанностями главы хозяйства, обычай разрешал семье его сменить. Ведь любое, даже скромное, крестьянское хозяйство требовало внимания, сообразительности, знаний. О смене большака при определенных обстоятельствах находим сообщения из разных губерний.

Из Вологодской губернии (Заднесельская волость) писали, что большак может быть смещен «по общему согласию *семейников*», т. е. членов семьи. О селе Давшино Пошехонского уезда Ярославской губернии по этому поводу было сделано в 1849 году следующее характерное замечание: «Каждое сложное семейство повинуется одному хозяину (по-здешнему — большаку), а женщины, кроме хозяина, еще и хозяйке (старшей из них — большухе). Все в семействе твердо знают и опытом научены, что для счастья семейства необходимо, чтобы все повиновались одному старшему, умнейшему и опытнейшему в семействе, от которого бы зависели все хозяйственные распоряжения. Поэтому где нет отца, там с общего согласия членов семейства выбираются в большаки или дядя, или один из братьев, смотря **по разуму, опытности и расторопности, так что иногда младший летами берет преимущество над старшими, без обиды для них.** То же должно заметить и о женщинах»² (выделено мною — М. Г.).

Аналогичное утверждение находим и о русских крестьянах Алтая. «Если семья недовольна своим большаком, если последний запивает горькую, если он «испорчен» и ведет хозяйство нерадиво — семья собственным коллективным усмотрением ставит на его место кого-либо другого из своих членов, а в случае спора прибегает к миру, который негодного большака сменяет»³.

Да, если семья не могла сама решить вопрос о смене большака (в силу ли его упорства или несогласия между семейниками), в дело вступал мир. В материалах 70-х годов XIX века по Тульскому уезду отмечается назначение самим «обществом» нового большака в семье в случае неисправности

¹ АИЭ, ф. ОЛЕАЭ, оп. 1, д. 355, л. 41 об.; РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 980, л. 3; АГО, р. 61, оп. 1, д. 12, л. 16.

² РГИА, ф. 381, оп. 47, д. 1475, л. 11; *Архангельский А.* Указ. соч., с. 47.

³ *Чудновский С. Л.* Очерки народного юридического быта Алтайского горного округа, 1894, № 7, с. 60–65.

отправления старым обязанностей перед миром¹. По Новгородской губернии описано право общины назначать большака при нерачительности прежнего хозяина. В ответах жителей Владимирской губернии указано, что мир мог лишить большака его прав за пьянство, расточительность, либо нерадивость; сход делал это по совместному ходатайству членов семьи. Иногда большака отставлял волостной суд. В целом, обиженные большаком или большухой могли найти защиту у мира и волостного суда².

Как мы видим, крестьянские представления о семье и обычаях обеспечивали реакцию на неблагоприятное положение в хозяйственных и других делах. Большак — глава семьи, старший мужчина, но если он плохо ведет хозяйство, то лишается этого права: сама семья либо община смещают его. Следовательно, крестьянское общественное сознание принимало наследственного главу лишь до тех пор, пока он годился на эту роль. Соответственно и к наследственным правам монарха, как мы увидим ниже, крестьяне не относились безоговорочно. Семейная жизнь крестьян, семья, как основная жизненная и хозяйственная ячейка, не дают оснований видеть в «патриархальщине» некие корни мифической социальной пассивности.

Семейное имущество

Крестьянская приверженность к сохранению нерушимым права двора, семьи в целом, на владение всем хозяйством встречала осуждение некоторых авторов в дореволюционных журналах, да и современные историки, подчас, трактуют это как феодальный пережиток, отсталость, помеху капиталистическому развитию. Но, если внимательнее присмотреться к крестьянской жизни и задуматься о проблемах деревни в свете пройденного позднее пути, то оказывается, что в этой крестьянской позиции было много разумного, обеспечивающего сохранность двора как первичной и основной хозяйственной единицы. При таком взгляде вместо мифа об «отсталости» (опять же от чего?) перед нами предстает ценный социальный опыт, учитывающий национальные, природные и прочие особенности.

Общие разделы хозяйства и выделение отдельных сыновей, пожелавших жить самостоятельно, — все это было возможно по обычному праву и делалось по решению самой семьи либо общины (в случае конфликта в семье). Но разрешать выделять долю хозяйства для продажи, т. е. давать возможность разорить двор тем членам семьи, которые не хотят хозяйствовать в деревне, нашли для себя заработка в городе, — этого крестьянство не хотело. Однако интересы и таких членов семьи разумно учитывались. Им выделялась, как правило, денежная сумма в компенсацию принадлежавшей им, по крестьянским представлениям, доли в хозяйстве.

¹ Годичное заседание тульского губернского статистического комитета 1 июля 1879 года. Тула, 1879, с. 32.

² Михаленко А. М. Заозерская община (Новгородской губ.) // Сборник материалов для изучения сельской поземельной общины, СПб., 1880, вып. I, с. 296; РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 51, л. 2.

С. Л. Чудновский, наблюдавший жизнь русской деревни на Алтае в 80-х годах прошлого века, писал: «Обыкновенно родитель при выделе уходящему из дому соображается со степенью его участия в приобретении семейного имущества, а отчасти и личным своим расположением к выделяющемуся. Мир почти никогда не вмешивается в это дело, разве если отец или заменяющий его большак сами того пожелают»¹.

По материалам центральных губерний Европейской России отмечена исследователями существенная нравственная особенность общих разделов в крестьянских семьях: тот из мужчин, который должен содержать мать, сестру или престарелую тетку, получал большую, чем другие, часть имущества².

Из всех родственников самыми большими правами на обеспечение, по крестьянскому обычному праву, обладали престарелые или больные родители. Их непременно обеспечивали, независимо от того, оставались ли они в доме сына, ставшего самостоятельным хозяином, или жили отдельно.

Интересны особенности женского имущества в крестьянском дворе. По расхожему представлению, женщина была бесправна в этих вопросах. На самом деле крестьянское обычное право предусматривало здесь многообразные возможности. Повсеместно у русских крестьян существовал обычай, согласно которому отец должен был обеспечить дочерей приданым. Эта норма и в писаном государственном праве, и в народном обычном праве была одинаковой. Если отец умер, приданое должны были дать братья. Как правило, в приданое давали движимое имущество: выделение приданого не должно было нарушить основы хозяйства. Имущество, полученное в приданое, оставалось в известной степени в личном распоряжении женщины и в доме мужа. Степень ее независимости в этом отношении имела различия — местные, а также по видам собственности. На Урале, например, личной (не общесемейной) собственностью женщин считался доход от той части земли, которую семья арендовала на деньги, принесенные в приданое. Там же было принято выделять женщинам огородные грядки, доход от которых поступал в их личное распоряжение. Если в приданое даны были овцы, то доход от продажи шерсти с них также принадлежал лично женщине. У уральских крестьян вообще скот, принесенный в приданое, считался собственностью невестки, а приплод от него принадлежал всей семье³. В личную собственность повсеместно выделяли женщинам доходы от посевов льна.

Вдовам, как мы отмечали выше, община нередко выделяла землю даже без обязательства платить подати. Мир особенно защищал обеспечение

¹ Чудновский С. Л. Алтайская поземельная община // Северный вестник, 1888, № 11.

² Федоров В. А. Семейные разделы в русской пореформенной деревне // Сельское хозяйство и крестьянство Северо-Запада РСФСР в дореволюционный период. Смоленск, 1979, с. 38; Милогорова И. Н. Семейные разделы в русской пореформенной деревне (на материалах центральных губерний) // Вестник Московского университета, Сер. 8, История, 1987, № 6, с. 43.

³ Пономарев С. Семейная община на Урале // Северный вестник, 1887, № 1.

вдовы, оставшейся с малолетним сыном, видя в нем будущего хозяина. Вот, например, в крепостной еще деревне Ярославщины (80-е годы XVIII века) сноха Маремьяна Яковлева ушла с сыном из дома свекра. По утвержденному миром договору свекор выделил ей и внуку часть надельной и часть купленной земли и, кроме того, долю хлеба, одежды и двух коров. Такие решения были нередки.

Если у овдовевшей снохи была дочь, а не сын, то земля им, как правило, не выделялась, но существование их должно было быть обеспечено. Та же община, которая выделила Маремьяну, в начале XIX века постановила: свекор должен сноху-вдову, оставшуюся с малолетней дочерью, обеспечить «кельей» (т. е. отдельным домиком), коровой и девятью четвертями зерна. В другом случае тот же мир обязал крестьянина Михаила Емелина содержать сноху с дочерью, а если они захотят жить отдельно, выдать им 300 рублей на строительство «кельи».

Девки, которые не вышли замуж, а хотели жить самостоятельно, семья должна была обеспечить жилищем и долей движимого имущества. Это делалось независимо от того, в каком родстве они состояли с большаком: были ли они дочерьми, сестрами, тетками, свояченицами, снохами и пр. «В 1781 г. в Никольской вотчине братья Тякины, разделяя родительский дом между собой, решили сестре и тетке, если они пожелают жить отдельно, из «общего капитала» выстроить на своей земле «келью с особливим покоем» и «наградить» скотом, хлебом и платьем «без всякой обиды». В 1796 г. братья Федоровы обязались обеспечить сестру «кельей», зерном и деньгами. В 1812 г. братья Ивановы, исполняя волю покойного отца, обеспечивали самостоятельное существование сестры Пелагеи кельей, коровой, запасом зерна и 150 рублями и т. д.»¹.

Это дела из Рыбинского уезда. Но аналогичный подход семьи и общины к решению таких вопросов просматривается и в других районах, хотя и с некоторыми местными отличиями. Обычное право основывалось на твердых устойчивых принципах, однако реальная практика деревни учитывала судьбу конкретного живого человека со всеми ее особенностями. Так накапливался коллективный социальный опыт, пронизанный крестьянскими религиозно-нравственными представлениями и хозяйственными знаниями.

Вступление в брак

Исключительно серьезное отношение к семье, к святости брака у русских проявлялось в самом характере традиционных условий вступления в брак, в сложности и многозначности системы обрядов и обычаев, сопрождавших начало создания семьи — свадьбу.

¹ Александров В. А. Семейно-имущественные отношения по обычному праву в русской крепостной деревне XVIII — начала XIX в. // История СССР, М., 1979, № 6, с. 47–48; *его же*. Обычное право крепостной деревни России. XVIII — нач. XIX в. М., 1984, с. 207, 212.

«Русскую народную свадьбу по праву относят к наиболее сложным полифункциональным комплексам традиционной культуры народа», — утверждает современный этнограф Т. А. Листова. И далее: «русский свадебный ритуал, известный нам по описаниям второй половины XIX — начала XX в., — это акт общественно-религиозного санкционирования брака, сложившийся и функционировавший в среде православного крестьянства. Вследствие чего в народном ритуале нет, пожалуй, эпизода, в котором в том или ином виде не проявилось бы христианское мировоззрение его создателей и исполнителей»¹.

Ответственное отношение к созданию семьи мы видим уже при выборе брачной пары. Хотя взаимные симпатии молодежи по большей части принимались во внимание при рассмотрении в семье возможного жениха или невесты, общий народный взгляд в этом вопросе далек от пропагандируемого ныне предпочтения страстного увлечения, как главного основания для вступления в брак.

Даже в самом конце XIX века в ответ на вопросы программы князя Тенишева поступали сообщения из разных губерний о значении воли родителей при вступлении в брак. Из Владимирской губернии (Меленковский уезд) писали, что в брак здесь вступают по воле родителей. П. Каманин из села Домнино подчеркнул, что разрешение и благословение родителей на брак считается обязательным. При отсутствии родителей обязательным становилось согласие и благословение большака и большухи, крестного и крестной. При этом отмечалась еще такая тонкость в народных понятиях о родительской воле: при выдаче замуж дочери согласие матери считалось даже более важным, чем мнение отца. При женитьбе же сына решающим было согласие отца².

«Хотя авторитет родительской власти в настоящее время сильно пошатнулся, но и теперь влияние родителей на детей при вступлении их в брак очень велико, сообщалось из Ярославской губернии (Пошехонский уезд)³. Т. А. Листова, исследовавшая этот вопрос по разнотипным источникам, отмечает, что, хотя по гражданским законам запрещалось родителям или опекунам принуждать кого-либо к вступлению в брак, а церковное чинопоследование венчания включало вопросы к жениху и невесте о их согласии⁴, тем не менее и гражданские власти, и церковь, как правило, препятствовали заключению браков без согласия родителей. Отсутствие «согласия родителей на брак в любом случае не вело к его расторжению», — однако «такие браки в русской крестьянской среде бывали крайне редко». Причины этого автор видит не только в специфике семейных отношений у крестьян — экономической зависимости молодых людей от роди-

¹ Листова Т. А. Православные традиции русской народной свадьбы // Православие и русская народная культура. Кн. 2, М., 1993, с. 93–94.

² РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 23, л. 19.

³ Там же, д. 1767, л. 38.

⁴ Если один из них заявлял об отказе вступать в брак, священник должен был прервать венчание.

телей. «Не менее важным регулятором поведения молодежи при выборе супругов представляется воздействие на них религиозно-нравственных установок окружающего мира и, прежде всего, внутренняя убежденность православного человека в необходимости получения родительского благословения»¹. Широко бытовали рассказы о несчастливых браках, состоявшихся без благословения, а тем паче — сохрани Господь — при проклятии родителей.

Препятствием к вступлению в брак могло стать выявленное родство или свойство предполагаемых жениха и невесты. Выяснением этого вопроса специально занимались родственники. «Браки воспрещаются народной совестью в степенях родства и свойства: пятой, четвертой и третьей», — свидетельствовал корреспондент по данным Меленковского уезда Владимирской губернии. Браки при «духовном родстве и свойстве, как-то: кумовство, побратимство (крестовые братья и сестры) и усыновление», хотя и считаются грехом, но менее тяжелым, чем браки при плотском родстве и свойстве². Обратите внимание, читатель, что информатор вводит здесь прекрасное понятие **народная совесть**, дабы подчеркнуть, что речь идет о религиозно-нравственных представлениях, принадлежащих к тому же не отдельным людям, а народу, как таковому. Народные запреты в отношении брака родственников шли даже дальше церковных: церковь в линиях бокового кровного родства исключала брак по четвертую степень включительно³, обычное право запрещало и пятую степень.

Во взглядах на брачный возраст обычное право было, по-видимому, менее строгим, чем церковное и государственное. В делах Священного Синода о случаях незаконных венчаний священниками несовершеннолетних встречаем свидетельства об индифферентном отношении односельчан к этому вопросу: в этом случае, как и в других, их интересовало, прежде всего, родительское благословение, затем — согласие самих брачующихся. Так, в синодальном деле 1822 года из Новоторжского уезда Тверской губернии о браке несовершеннолетних крестьян (невесте было в момент заключения брака 15 лет, а жениху — 14 с половиной) сказано, что некоторые лица, «бывшие в поезжанах» и выступавшие в качестве поручителей при составлении церковной записи, просили подписаться за них дворового человека помещицы (по-видимому, сказавшись неграмотными). А другие поручители, как потом выяснилось, вообще отсутствовали. Священник основывался на том, что обвенчать просил отец жениха. Отец же утверждал позднее, когда началось разбирательство, что считал сына своего совершеннолетним. К моменту разбирательства дела в Синоде и жених, и невеста достигли уже 16 лет и заявляли, что они и тогда никем не были принуждаемы к браку «и ныне

¹ Листова Т. А. Указ. соч., с. 95–96.

² РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 23, л. 25.

³ Булгаков С. В. Православие. (Из настольной книги для священно-церковно-служителей). М., 1994, с. 215.

разлученными быть не желают». Брак был сохранен Синодом, но священника, диакона и пономаря решено было «оштрафовать посылкою в монастырские труды на столько времени, сколько жениху недоставало к пятнадцатилетнему возрасту». После монастырских трудов они будут допущены к служению, если дадут подписку о невенчании малолетних и других каких-либо сомнительных случаев. При нарушении этого в следующий раз — будут лишены чинов¹.

Подобные случаи ранних браков были все же исключением в деревне. Повсеместно существовала устойчивая местная традиция относительно возраста, в каком можно начинать посещать молодежные встречи — хороводы (улицу) и беседы (посиделки) — в качестве полноправных участников, а не только зрителей. По замечанию информатора из Адуевской волости Медынского уезда (Калужская губерния), парни, начинающие *жениться* (16–17 лет), и девушки, начинающие *невеститься* (с 14 лет), посещали все «игрища, увеселения, хороводы, гулянья по лугам», «выставки» и посиделки². В Зарайском уезде Рязанской губернии девицы ходили на посиделки с 14–15 лет, парни — с 17–18³. Такой возрастной ценз был наиболее распространен. В некоторых местах Дорогобужского уезда Смоленской губернии парни участвовали в посиделках не ранее 18 лет, девушки — не ранее 15⁴. В Елатомском уезде Тамбовской губернии средний возраст на посиделках составлял 16–18 лет⁵.

Нужно учесть, что между началом выхода на молодежные встречи и вступлением в брак проходило, как правило, некоторое время. Соответственно нижняя граница возраста брачующихся сдвигается по сравнению со сроком вступления в молодежное сообщество. Характер участия в хороводе или посиделках различался в зависимости от возраста: подростки (как мальчики, так и девочки) туда лишь допускались. Они должны были вечером рано уходить домой и участвовали далеко не во всех увеселениях молодежи; часто они оставались лишь зрителями⁶.

Очень важной считалась репутация жениха и невесты в отношении труда — работающие ли они. На общих сенокосах, на помочах и других коллективных работах проявлялись индивидуальные возможности — сообразительность, ловкость, сила, знание приемов в конкретных видах работ. Представления об умелости и трудолюбии каждого складывались и в зависимости от результатов труда⁷. И горе молодежи той семьи, которая обрела репутацию ленивой. «Негативное отношение к семье окружающие переносили и на молодежь, подозревая, часто весьма справедливо, и от-

¹ РГИА, ф. 796, оп. 103, 1822 г., д. 1206, л. 5 об.—23 об.

² РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 539, л. 1.

³ Там же, д. 1450, л. 45.

⁴ Там же, д. 1566, л. 4.

⁵ Звонков А. П. Современные брак и свадьба среди крестьян Тамбовской губернии Елатомского уезда // Известия ОЛЕАЭ, 1889, т. LXI, с. 25.

⁶ Громыко М. М. Мир русской деревни, с. 384.

⁷ Громыко М. М. Традиционные нормы... с. 108–109.

сутствие правильного воспитания, и плохую наследственность. Изменить мнение окружающих к лучшему было весьма непросто». Т. А. Листова приводит по этому поводу современные высказывания пожилых сельских жителей: «Лодырь — позорно. Это страшно, только слух пройдет — семья лодырей, девушку и замуж не возьмут из такой семьи. У нас Лайенковы были, семья лодырей, век уж их знали. У всех все сделано, а у них и не вспахано, и не убрано, все смеялись. И учились — все не клеилось. После войны сын Лайенкова приехал весь в медалях и с «барахлом», сватался ко мне, но для меня он сын Лайенкова, я и разговаривать не стала»¹.

Во многих сообщениях в Этнографическое Бюро Тенишева подчеркивалось, что мнение односельчан о девушке, как работнице, непременно учитывается при выборе невесты². У всех на виду была ее одежда собственно изготовления, украшенная в праздничном варианте сложным рукоделием. Специальный осмотр женщинами общины девичьего рукоделия в некоторых местах осуществлялся на «выставках» невест, а также на *перебасках* — соревнованиях по нарядам в доме молодой³.

Если невеста была из другого селения, то о ней старались разузнать. Например, из Новоладожского уезда Санкт-Петербургской губернии писали в конце прошлого века: «на смотринах мать жениха везде «вышнарит», всех выпросит, и напрямик и загадками, умеет ли коров доить, телят поить, стряпать, хлеб печь, шить, косить, жать и т. д.»⁴. Вот как много трудового умения ожидалось от невесты — будущей невестки.

Вопрос о репутации семьи возникал, разумеется, не только в связи с трудолюбием, но также и при рассмотрении нравственных свойств. При выборе невесты учитывали, что она «из хорошего рода, известного в околке своей честностью и другими хорошими качествами»⁵. Учительница Краснорамская из Ильинской волости Ростовского уезда Ярославской губернии подчеркивала в своем сообщении 1897 года, что семья жениха разбирает нравственные достоинства не только самой невесты, но и ее семьи. «Яблоко от яблони недалеко падает» или «Яблоко — от яблони, а от ели — шишка»⁶.

Девичья честь

Однозначно откликались из самых разных краев России все отвечавшие на вопрос программ об отношении к девичьей чести, о значении девственности невесты. Здесь мы подходим, читатель, к одному из важней-

¹ Листова Т. А. Традиции трудового воспитания в деревне // Русские. М., 1997, с. 131.

² РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 510, л. 9 (Жиздринский у. Калужской губ.); д. 907, л. 7 (Болховский у. Орловской губ.); МГСР, Костромская губ., с. 501.

³ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 104, л. 2 (Есютинская вол. Вельского у. Вологодской губ.); д. 117, л. 3–4 (Фетиньинская вол. Вологодского у.).

⁴ Листова Т. А. Традиции трудового воспитания... с. 131.

⁵ МГСР, Костромская губерния, с. 501.

⁶ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1806, л. 10.



*Венчание. Храм во имя апостолов Петра и Павла в Лефортово.
Москва. Архив Московской Патриархии*

ших нравственных представлений народа. Твердое воззрение это связано уже не только с предпочтением в выборе брачной пары, но и с нравственными устоями семьи.

Четко выступает из многочисленных и разнообразных источников XVIII—XIX веков решительное осуждение русским крестьянством добрачных связей. Если такое и случалось, то как исключение, и всегда и повсеместно встречало отрицательную оценку общественного мнения деревни. «Потеря девственности считается большим грехом», — написано в ответах на тенишевскую программу из Ростовского уезда Ярославской губернии (Карашская волость). Если же такое все-таки случалось, и рождался внебрачный ребенок, то в течение года после его рождения грешницу «в большей части здешних селений» не пускали на беседу. Да и по истечении года другие девушки «чурались дружить с ней», опасаясь, что и про них может пойти дурная слава. Ее могли вывести из беседы со словами: «Тебе, родихе, здесь не место»¹.

«Честность обязательна для всякой невесты, — свидетельствует текст из другой части этого же уезда (Ильинская волость). — Бросовые» девуш-

¹ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1815, л. 17.

ки встречаются крайне редко. Они хотя и выходят замуж, но за старых или за очень бедных вдовцов, парни на них не женятся»¹.

«Родители вообще весьма строго смотрят за тем, чтобы дело во взаимных отношениях молодежи не дошло до половой связи, т. к. это является позором не только для самой девушки, но и для родителей, воспитавших ее. Беременность девушки составляет уже для родителей крайнюю степень позора и бесчестия», — рассказывал наблюдатель из Пошехонского уезда².

Девичью честь крестьяне ценят высоко — так утверждал корреспондент из Дорогобужского уезда Смоленской губернии. Окружающие порицали девушку, утратившую честь. О том же сообщал и житель Жиздринского уезда Калужской губернии: позволяя себе некоторые вольности, «парни и девушки в данной местности соблюдают целомудрие, не вступают в половую связь». «Девичья честь ценится высоко», — откликается на вопрос программы П. Каманин из села Домнино Меленковского уезда Владимирской губернии. К девушке, потерявшей невинность, относятся с пренебрежением и «обходят выбором в замужестве», — добавлял он³.

Об этом же из Орловского уезда Орловской губернии: если девушка потеряет девственность, ее презирают и не возьмут замуж. Если только лишь дурная слава пройдет, может, и напрасная, и то страдает вся семья, особенно младшие сестры⁴.

Нравственные устои семьи

«Дурное поведение жены или детей является для каждого крестьянина позором и бесчестьем», — констатировал в конце XIX века А. В. Балов. «Если дочь-невеста слюбится с парнем и принесет незаконного ребенка — это бесчестье для родителей. «Покрыла срамом наши головы», — говорит ей в таких случаях отец. Бесчестье для мужа, если жена его «путается» с кем-нибудь, бесчестье для родителей, если сын их догулялся на заработках до того, что его приведут домой по этапу и т. п. Бесчестьем для всякого крестьянина является отбытие им телесного наказания или заключения в остроге. И то, и другое кладет клеймо на всю жизнь человека. «Поротый», «драный», «сеченый», «острожник» и т. п. Клички остаются нередко за ним на всю жизнь. Очень часто, если такому наказанию подвергался парень, то девушки отказываются выходить за такого замуж»⁵.

Все отклонения от нравственных норм затрагивают прежде всего семью — родителей, мужа, жену, подрастающих детей. Семья, по русским народным представлениям, — опора нравственности, оплот ее. Применительно к семейному человеку понятие греха как бы усиливалось, ибо греш-

¹ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1806, л. 10.

² Там же, д. 1784, л. 4.

³ Там же, д. 510, л. 6; д. 23, л. 12.

⁴ Там же, д. 1137, л. 1 об.

⁵ Там же, д. 1783, л. 12.

ник в этом случае отягощал своим худым поступком и совесть других членов семьи. Религиозная основа крестьянского подхода к нравственным устоям постоянно укреплялась в результате влияния церкви — через проповеди, реакцию священников на исповеди, чтение духовной литературы. Существенную роль в этом играло также то обстоятельство, что мирские власти, как правило, передавали дела о прелюбодеяниях, супружеских изменах, прижитых младенцах — церкви, для наложения епитимии священником¹.

От лиц, вступивших в брак, ожидался строгий образ жизни. Считалось непозволительным для замужней женщины или женатого мужчины плясать с молодежью. Исключение делалось обычно только для молодоженов в течение года². На посиделки, по большей части, замужние и женатые не допускались³. Общественное мнение в крестьянской среде безоговорочно осуждало супружескую измену. Соблюдение супружеской верности считалось взаимной обязанностью мужа и жены не только по законам церкви и государства, но и по обычному праву русской деревни. Община в таких случаях поддерживала оскорбленную сторону⁴.

Важнейшим нравственным основанием семьи служило почтительное отношение детей к родителям, которое воспитывалось в крестьянских семьях с малолетства и укреплялось самим строем религиозной и социальной жизни деревни в течение всей жизни каждого человека.

«Дети почтительны к старшим, даже боязливы», — отмечено в сообщении С. Я. Дерунова из Пошехонского уезда⁵. «В крестьянстве здешнем родители очень чадолюбивы, а дети послушны и почтительны. Не видано еще примеров, чтобы дети оставляли в пренебрежении отца или мать устаревших», — писал наблюдатель о Тульской губернии на рубеже XVIII–XIX веков. Уважительное отношение к родителям и к старшему поколению в целом прослеживается по источникам по всей территории расселения русских, хотя уже в XVIII веке, а особенно в XIX веке отмечалось некоторое ослабление авторитета стариков. Но общественное мнение по-прежнему резко осуждало лиц, позволивших себе непочтительное отношение к старшим.

Родительское благословение и родительское проклятье

Религиозный смысл почтения к родителям («Ибо Бог заповедал: почитай отца и мать; и: злословящий отца или мать смертью да умрет» — Мф. 15, 4) особенно ясно проявлялся в повсеместно распространенном у русских особом отношении к родительскому благословию и родительскому проклятью. Многочисленные свидетельства об этом находим в ответах на

¹ РГИА, ф. 796, оп. 103, 1822 г., д. 975, л. 1–22.

² РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1787, л. 13.

³ Там же, д. 23, л. 9; д. 510, л. 7.

⁴ Миненко Н. А., Рябцевич В. В. Указ. соч., с. 250.

⁵ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1791, л. 5.

программу кн. Тенишева. К этим представлениям примыкали и суждения о силе родительских молитв.

Из Карачевского уезда Орловской губернии сообщалось, что даже самые непослушные дети без благословения родителей никуда не отлучаются¹. «К родительскому проклятию народ относится с необыкновенной боязнью», — писал Н. А. Иваницкий на основании вологодских материалов, а «к родительскому благословию имеет глубокое уважение». Он же отмечал, что, по народным представлениям, молитва матери может творить чудеса. «Материнская молитва со дна моря достанет». На Вологодчине бытовало поверье: если родители проклянут ребенка, то его непременно унесет леший. «Если отец на смертном одре, хотя бы и заочно, даст свое благословение, то жизнь получившего это благословение будет счастлива, а если не даст, хотя бы и не преднамеренно, то все пойдет худо»².

Выводы Иваницкого подтверждаются сведениями по Вологодскому уезду, представленными в Этнографическое Бюро корреспондентом Аристарховым. Крестьяне твердо верят, — свидетельствовал он, — что благословение родителей «ни на воде не тонет, ни в огне не горит». Подробно остановился он на суждениях о родительском проклятии. Неповиновение родителю вызывает иногда «проклятье, которое тяготеет, по верованью крестьян, на проклятом до самой смерти. Проклятые испытывают во всем нужду, живут несчастно, бедно и лица имеют угрюмые. Даже самый дом, скотина, постройка, дети и пр. носят на себе отпечаток проклятия отца или матери. Дети проклятого бывают свирепы, непокорливы родителю. Скотина бывает тощая. Постройка имеет мрачный вид». Все растет худо.

Проклятой «подпадает дьявольской силе, которая уносит его и держит иной раз по несколько месяцев». Аристархов приводит случай, «в достоверности которого крестьяне не сомневаются». Крестьянка из деревни Копылово пошла с дочерью в деревню Обухову, за две версты. Там Марья (дочь) стала проситься на гулянье. Мать не отпускала — дома работы много, та настаивала и, наконец, самовольно пошла. Тогда мать сказала уходившей дочери: «неси ты леший, анафема ты этакая». И сама ушла домой. Наутро дочери в избе не оказалось. Прошел день, ночь. Мать вспомнила свои неосторожные слова и рассказала всем о том, что произошло между ней и дочерью. Стали молить Бога, чтобы возвратил дочь. Но только через три месяца, когда в дом пропавшей девушки были принесены кресты из церкви и служили водосвятный молебен (родители при этом усердно молились со слезами), при пении «Спаси Господи люди Твоя» раздался шум, и с крыши избы послышался стон. Там обнаружили Марью. Дочь рассказала, что возвращаясь с гулянья, встретила лешего в образе дяди Корнила; он и отвел ее от дома. Проклятая дочь летала с ним, делала зло людям, но

¹ РГИА, ф. 381, оп. 47, д. 1775, л. 84.

² Иваницкий Н. А. Указ. соч., с. 57.

крест не сняла, хотя «дядя» и требовал этого. Аристархов утверждал, что в народе таких рассказов ходит много¹.

Народные представления о влиянии родительского проклятья на всю жизнь детей отмечены и в информации из Петряевской волости Кадниковского уезда². В Череповецком уезде Новгородской губернии также боялись родительского проклятья: считали, что тогда век будешь жить худо, ни в чем не будет счастья. И, напротив, родительское благословение и молитву здесь уважали (по выражению информатора). При отправке в дальнюю дорогу, на заработки, в солдаты, при выходе замуж и женитьбе во всех этих случаях главным считалось родительское благословение. В письмах, адресованных родителям, прежде всего, просили их благословения³.

В информации из Егорьевского уезда Рязанской губернии было подмечено, что на проклятого родителями смотрят, как на отверженного. О молитве же родительской и здесь полагали, что она и со дна моря поднимет⁴. Из Скопинского уезда Рязанской же губернии исходило аналогичное утверждение: молитва родительская спасает от несчастья, бед и гибели. Информатор В. В. Чепурин из села Маклакова добавил также, что в народе верят в силу родительского проклятья⁵.

Сила родительского проклятья и родительской молитвы неотразима, — написал в Этнографическое Бюро А. Лебедев из села Подбушка Жиздринского уезда Калужской губернии⁶. А. А. Фомин из села Пречистого Карашской волости Ростовского уезда (Ярославской губернии) раскрыл это положение более подробно. «Родительскому благословию здесь придают громадное значение: один из здешних крестьян, по приезде с работы (имеются в виду отходнические работы вдали от своей деревни — М. Г.), не застал своего отца-старика в живых и потому не успел получить от него благословение; хотя после этого прошло уже более пяти лет, тем не менее этот крестьянин до сих пор сожалеет и плачет, всякую неудачу, какая его постигнет, он приписывает тому, что не получил от отца благословения»⁷.

Власть родителей в повседневной жизни

Мы уже говорили выше о значении родительской власти при вступлении в брак, при распределении хозяйственных работ в семье. Власть родителей (особенно отца) проявлялась и в других жизненных ситуациях. Даже в самом конце XIX века из Знаменской волости Болховского уезда Орловской губернии в ответ на программу Тенишева, сообщали

¹ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 122, л. 7–11.

² АИЭ, ф. ОЛЕАЭ, оп. 1, д. 363, тетрадь 2-ая, л. 18.

³ РГИА, ф. 1022, оп. 1, д. 27, л. 216.

⁴ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1436, л. 16.

⁵ Там же, д. 1463, л. 38.

⁶ Там же, д. 509, л. 16.

⁷ Там же, д. 1813, л. 26.

что как сын, так и дочь не имеют права возражать отцу. Между родителями и детьми отношения строгие, — так обобщил этот корреспондент свои наблюдения¹.

А. А. Фомин, один из весьма плодovitых информаторов этнографического Бюро (село Пречистое Карашевской волости Ростовского уезда Ярославской губернии), дважды в своих текстах обращается к вопросу о взаимоотношениях родителей и детей в связи с уходом на заработки — отходничеством. Отметив, что в их местности на заработки уходят обычно только парни от 16 до 21 года, он подчеркивает, что их отправляют родители — желание самих юношей не имеет значения. Отходник должен все заработанные деньги присылать домой, в противном случае родители вытребуют его назад. (Речь идет о холостых парнях, т. к. женатые редко ходили здесь на заработки.)² В другом случае этот же корреспондент пишет: «Сын не может оставить отчий дом произвольно: отец, если сын вздумает идти самовольно на заработки, всегда может заявить волостному правлению, чтобы сыну его не давали паспорт; если сын уйдет жить в другой дом, то отец имеет право требовать от него себе на содержание»³. Община (сход), как мы уже показывали выше, в случае конфликта становилась обычно на сторону родителей.

Тем не менее случаи родительского произвола были редки. До тех пор, пока каждая из сторон руководствовалась в своем поведении православыми нравственными понятиями, взаимная любовь выводила их из сложностей, порожденных возрастными и другими отличиями поколений. Тот же Фомин замечает: «По воззрениям местных крестьян, всякий отец всегда может выгнать из дому своего сына; однако в действительности здесь не бывало случаев, чтобы отец выгнал сына из дому без всякого надела»⁴.

Устное завещание отца имело после его смерти такую же силу, какую имели все его распоряжения по делам семейным при жизни⁵. Обратите внимание, читатель, на то, что речь идет об устном, а не письменном завещании. Здесь, как и в денежных ссудах, о которых речь шла выше, религиозно-нравственный подход был определяющим в поведении большинства крестьян: волю умершего нельзя нарушить, даже если она и кажется несправедливой или чем-то обременительной для живых, ибо за нарушение придется ответить перед Богом.

Сын должен был подчиняться родителям во всех делах — и хозяйственных, и личных — до выделения из отцовской семьи в самостоятельное хозяйство, а дочь — до выхода замуж. При этом делами сыновей занимался преимущественно отец, а дочерей — мать. Степень подчинения детей родителям резко менялась с выделением сына или выходом

¹ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 935, л. 1.

² Там же, д. 1816, л. 2.

³ Там же, д. 1813, л. 27.

⁴ Там же, л. 26.

⁵ Успенский Т. Указ. соч., с. 34.

замуж дочери. Отец и мать практически теряли власть над ними, по крестьянским представлениям. Вот тут-то и выступала уже в чистом виде нравственная основа их отношений — уважение, любовь, забота, стремление поддержать и обеспечить старых и больных родителей. И в этот период тоже общественное мнение деревни и ее юридические обычаи были на стороне родителей.

«Дети, достигнув совершеннолетия, должны покоить и ухаживать за родителями в их старости и давать им приличное содержание и всегда оказывать им почтение и повиновение. На обязанности детей — честно похоронить родителей и поминать их», — так это было принято в Ярославской губернии. У русских крестьян на Алтае в неписанном, обычном праве этот вопрос решался тоже однозначно: дети обязаны содержать родителей, если они «не способны содержаться собственными трудами»¹.

В бытовавших в крестьянской среде бывальщинах и рассказах назидательного характера выделившегося сына, относившегося непочтительно и черство к отцу или матери, постигала кара Божия. Например, в Никольском уезде Вологодской губернии рассказывали*:

«Жила вдова крестьянка. Она имела двух сыновей. Сыновья зассорились и разделились. Мать осталась жить у младшего. Бедно жил младший сын. Вот о Празднике Святой Пасхи и приходит мать к старшему сыну. — Христос Воскресе! сынок дорогой! — говорит мать старушка. Не похристосовался сын с матерью и ничего не сказал. Сели обедать. Сын не пригласил мать. Жена ему заметила об этом: — я змею лучше бы видел у себя, чем мать — отвечал сын. Пошла хозяйка — жена непочтительного сына в голбец за молоком и видит, на молоке — змея. Испугалась хозяйка и позвала мужа. Лишь только пришел тот, как змея вскочила на него и обвила его шею. Напрасно рвал ее мужичек. Змея продолжала сидеть. Отец духовный посоветовал сходить мужичку на богомолье». Записавший этот рассказ Ивонинский добавил в конце: «Рассказывающая мне старушка говорила, что сама видела этого мужичка со змеей. Чтобы змея не сосала мужичка, носили бурачек с пищей»².

Некоторые наблюдатели отмечали ослабление родительской власти на рубеже XIX—XX веков. В иных информациях «нежелание детей слушаться родителей» выступает как частая причина разделов³. Тенденция эта крепнет по мере ослабления духовного воспитания в крестьянских семьях.

¹ Чудновский С. Л. Очерки народного юридического быта Алтайского горного округа, с. 65—69.

* Текст приводится со всеми особенностями записи, хранящейся в архиве.

² РГИА, ф. 1022, оп. 1, д. 8, л. 74.

³ АИЭ, ф. ОЛЕАЭ, оп. 1, д. 363, тетрадь 2, л. 18 (Кадниковский у., Петряевская вол.).

Крещение. Духовное воспитание

Духовное воспитание начиналось, собственно говоря, с крещения. Подавляющее большинство русского народа не могло допустить, чтобы новорожденный остался не крещеным. Вполне осознанное признание необходимости крещения составляло и составляет важнейший элемент массового религиозного сознания русских.

Т. А. Листова, исследовавшая вопрос о массовых воззрениях русских на крещение по материалам архивным и полевым (сборы последних десятилетий в разных регионах России), пишет: «С точки зрения русского православного человека, крещение — это второе рождение человека и, более того, это рождение собственно человека «по образу и подобию Божьему». До крещения новорожденный казался нечистым, как говорили в народе, «не крещеный ребенок — чертенок». Он и внешне непривлекателен: пахнет потом, лицо красное, тогда как после крещения и лицо у него белеет, и сам пахнет хорошо». Ужасались тяжелой загробной участи младенцев, умерших некрещеными — «они на том свете не увидят света белого»¹. В церкви поминать некрещеных нельзя, поэтому стремились сами отмолить таких детей — «окрести их, Господи, в море щедрот Твоих и спаси неизреченною Твоею Благодатию».

Широко было распространено и сейчас сохраняется поверье, что мать может помочь своему умершему до крещения ребенку, если раздаст сорок крестиков детям. Обычно это делается через церковь, чтобы крестики надевали на крещаемых младенцев. Надеялись, что тогда Бог освободит умершего некрещеным, «из темного места посадит в светлое к крещеным». Младенцы, умершие окрещенными, становились ангелами Божиими. На основании многочисленных свидетельств письменных источников и устных бесед Т. А. Листова приходит к заключению: «крестьяне были уверены в том, что их невинные дети не только станут ангелами, но их молитвы за оставшихся на земле будут особенно действенными»².

«По убеждению русских людей, таинство крещения давало надежную защиту вступающему в полную опасностей жизнь маленькому христианину <...>. С того момента, как Ангел принесет душу, и до обретения ею положенного места на «том» свете жизнь человека постоянно находится в поле внимания ангелов. <...> Кроме того, получая при крещении определенное имя, ребенок приобретал и своего ангела-покровителя — святого, в честь которого он был назван. «Свои» святые были очень почитаемы в народе. Каждый православный старался иметь дома икону с его изображением. В день ангела (именины) младенцев приносили в церковь для причащения, а взрослые в этот день сами заказывали молебен своему небесному покровителю»³.

¹ Листова Т. А. Народная религиозная концепция зарождения и начала жизни // Русские, М., 1997, с. 688.

² Листова Т. А. Указ. соч., с. 689.

³ Там же, с. 690–691.

О глубоком понимании значения крещения свидетельствует сохранение его в советской деревне, несмотря на гонения. В то время как в городах тогда многие (особенно среди интеллигенции) перестали крестить детей (сейчас иные семьи насчитывают уже третье поколение некрещеных; но и в таких семьях наблюдается обращение второго поколения к вере и крещению, со стремлением при этом окрестить и родителей своих, и детей), в деревне крестили всех. У самых партийных председателей колхозов находились всегда бабушки, которые тайком крестили детей в соседнем районном центре.

Крестили тайком на дому. Об этом вспоминают сейчас и священники, и миряне. «Ведь надзор меня забыть не может, — пишет в своем дневнике в 1932 году протоиерей Симеон Афанасьев, — я живу среди мира, адрес мой всем известен, и я **ежедневно совершаю Таинства крещения** (выделено мной — М. Г.), причащения и погребальные требы. Все это делаю в своей квартире, не таясь, об этом знает население Сорочинского и его окрестностей» (Самарская область)¹.

«Детей крестили на пятый день, ну не более семи дней — и крещение, — вспоминает о советском времени крестьянка из Подмосковья П. П. Молоканова. — Утром вставали, какие бы маленькие не были, — помолимся перед иконами. Поклон земной сделали. Бабушка и мать так учили. Считают — раньше были серые. А раньше были культурные»².

Религиозное воспитание в благочестивых крестьянских семьях отражено в многочисленных жизнеописаниях подвижников, вышедших из крестьян. Их современники, приступая к повествованию о жизни подвижника, как правило, говорили, хотя бы кратко, о той обстановке, в которой он вырос в детстве. Чаще всего, они опирались на рассказы самого подвижника. Приведем некоторые из этих свидетельств, относящиеся к разным слоям крестьянства и различным губерниям России.

Экономические крестьяне* деревни Иваниш Калязинского уезда Тверской губернии Гавриил и Стефанида, нажившие изрядное имущество земледельческими трудами и промыслами (речь идет о второй половине XVIII века), жили «исправно в своем крестьянском быту, за свой хороший нрав были всеми соседями любимы и уважаемы. Детей своих они воспитывали в благочестии, приучали их сносить обиды и отнюдь не ссориться; браниться не давали и за брань наказывали»³. В этой семье вырос старец Василиск Туринский.

Зажиточными были и крестьяне Иван и Параскева Амосовы из деревни Алексеевки Федаковской волости Сольвычегодского уезда Вологодской губернии. Из двенадцати дворов деревни их дом — двухэтаж-

¹ *Протоиерей Симеон Афанасьев. Море житейское (страницы из дневника) // Духовный собеседник, 1997, № 3 (11), с. 85.*

² *Молоканова П. П. Указ. соч., с. 137.*

* Так называли бывших монастырских крестьян после секуляризации монастырей в 1764 году.

³ *Жизнеописания отечественных подвижников... Декабрь, 1910, ч. II, с. 402.*

ный, на самой дороге к губернскому городу — был самым богатым. Иван Амосов был человеком мягкого и доброго нрава. Кроткий и приветливый, он жил в мире со всеми однодеревенщиками и много лет исполнял обязанности старосты в приходской церкви. Жена его отличалась твердостью характера, строгостью и благочестием. Оба «пользовались общим уважением и расположением». В воспитании их детей (три сына и три дочери) существенную роль сыграли нередкие посещения священника о. Иоанна Легсова и беседы его с отцом на религиозно-нравственные темы в присутствии всей семьи. Старший сын Алексей родился в 1841 году (будущий архимандрит Агафангел), рано научился грамоте и любил с детства читать Четьи-Минеи и другие духовные книги, которые приносил в дом священник. Впоследствии, после ранней смерти отца и обеднения семьи, Алексей в долгие зимние вечера читал матери, «которую всегда боялся чем-либо прогневить», жития святых. Старшему мальчику осиротевшей семьи пришлось в 14 лет уйти на заработки в Петербург (он нанялся помощником гуртовщика и прошел пешком более тысячи верст), но и там, работая в камнетесной мастерской и отсылая часть заработанных денег матери, он покупал и читал душевспасительные книги¹.

Крестьяне Петр Степанович и Ирина Трофимовна Куртеевы из деревни Куртеевой Вятского уезда занимались земледелием. Родившийся в 1830 году сын их Симеон впоследствии так писал о своем воспитании: «Не напрасно же говорят: «первое счастье для детей — разумная мать». Всегда вспоминаю я с сердечною признательностью ее мудрое воспитание детей своих, то счастлиное для меня время, в которое, под ее смотрением, наслаждался я благами жизни сей. Она постоянно была предана заботе о спасении души — не своей одной, но и детей своих: жила она всегда в страхе Божием, говорила часто о Боге и хотя не была грамотна, но много знала молитв наизусть и нараспев произносила их, — за пряжей ли когда сидела, или полола в огороде»².

Крестьянка Ирина Трофимовна не была грамотной, но воспитание детей в ее семье имело прочную религиозно-нравственную основу в силу духовного состояния матери и твердой направленности ее намерений приобщить и детей к вере. Возможен был в крестьянской семье и другой тип духовного воспитания — основанный на книжной традиции и участии в церковных службах. Так, у крестьян села Льва Ростовского уезда Ярославской губернии Павла Петровича и Феклы Георгиевны Кукариных, не имевших большого достатка, все пятеро сыновей тем не менее были обучены грамоте: их отдавали в обучение разным грамотным людям. Младший сын Андрей, родившийся в 1829 году, был обучен чтению и письму местным дьячком. Мальчик «по примеру родителей, усердных к посещению храма Божия», и под влиянием своего учителя постоянно ходил в

¹ Жизнеописания отечественных подвижников... Декабрь, ч. II, с. 336—339.

² Там же. Август, 1909, с. 261—262.

церковь. Он сначала робко, а потом уже и уверенно читал и пел на клиросе «к общему удовольствию молящихся». Андрей не представлял собой в этом отношении исключения: в клиросном чтении и пении принимали здесь участие и другие ученики из крестьянских семей. Со временем юноша так хорошо знал службу, что мог почти самостоятельно выполнять всю клиросную часть. При этом подросток, а потом и юноша «не оставлял помогать своим родителям в тяжком крестьянском хозяйстве, всегда являясь примером трудолюбия и терпения»¹.

У Петра и Валентины Соколовых — дворовых людей господ Сушковых — родился в 1835 году в селе Першутине Клинского уезда Московской губернии сын Димитрий. «Грамоте он выучился дома между делом», посвящая ей время, свободное от различных трудов дворового человека (он служил господам вместе с родителями). «С ранних пор родители старались приучить своего Митю к возможно неопустительному посещению храма Божия». «Несмотря на веселье, свидетелем которого приходилось ему постоянно быть в доме гг. Сушковых», мальчик любил ходить в церковь и усердно молился там, а дома читал Четьи-Минеи².

В случае вынужденной разлуки родители обычно наставляли детей на благочестивую жизнь, предавая их воле Божией и защите Божией Матери. Будущая пустынноница Анастасия Логачева родилась в 1809 году в селе Кудлей Ардатовского уезда Нижегородской епархии в семье крестьянина Семена Васильевича и жены его Мавры. Когда отец был на военной службе, он вызвал к себе жену, которая с меньшей дочерью отправилась к нему, оставив Настю на попечение свекра, свекрови и братьев мужа. Разлучаясь со старшей дочерью, Мавра убеждала Настю, «чтобы она не плакала, а молилась Богородице, поручая ее покрову Богоматери и утешая тем, что она скоро вернется домой и с отцом». Когда девочке бывало грустно, она забиралась в стоявшую на дворе «скотную избушку» и молилась³.

Общие поучения детям о добром поведении со стороны отъезжавших делались не только при прощании, но и в письмах. «Пожалуй, живи в доме нашем как добрые люди живут, — писал своей дочери Аксинье житель Киргинской слободы (Западная Сибирь) Яков Мещеряков в 1723 году, — безо всякого послушания и отговорки <...> нашей матушке, тако же и других и протчих наших, они тебя на худо не поучат, надо бы жить Богу не на гнев, а добрым людям не на смех <...>». «Прошу вас, вселюбезные мои детушки и невестушки, почитайте свою родительницу и во всем к ней повиновение и послушание и без благословения ее ничего не начинайте, отчего будете от Бога прославлены и от людей похвалены, и живите с соседями добропорядочно, и чего себе неуютно, тово и людям не твори-

¹ Там же. Октябрь, 1909, с. 492–493.

² Там же. Февраль, 1906, с. 156–159.

³ Там же, с. 176–179.

те», — как бы уговаривает в письме младшее поколение своей семьи крестьянин Иван Худяков (конец XVIII века)¹.

Подобные же наставления детям, а также и тем, кто оставался воспитывать их, делались крестьянами и перед своей кончиною. Так, Елецкого уезда Воронежской губернии подгородной Ламской слободы однодворцы Памфил и Феодосия Пахомовы оставили «по себе наследника дому своего старшего сына. Пред кончиною своею вручили ему весь дом и своих малолетних дочерей — Меланию и Екатерину, завещав ему воспитывать их в страхе Божиим, и самому паче всего стараться быть благочестивым христианином»².

Была ли задача духовного воспитания детей массовым явлением народной жизни или только достоянием отдельных благочестивых семей? Исходя из источников, в которых описывались явления, характерные для обширных территорий (ответы на программы научных обществ, очерки этнографии отдельных районов), мы можем с уверенностью сказать, что задача религиозно-нравственного воспитания в семье была присуща большинству народа, но реализовалась она наиболее успешно в благочестивых семьях. Т. Успенский, Г. Н. Потанин, Н. Григоровский — авторы очерков о крестьянской жизни разных частей Западной Сибири XIX века — отмечали заботу родителей о нравственном развитии сыновей и дочерей и обучение их «первоначальным и главным молитвам»³.

Мы уже говорили выше о широком распространении исповеди и причащения детей, о молитвах детей в храмах и участии их в семейных молитвах дома — все это и было основой массового духовно-нравственного воспитания. Но, кроме того, многие постоянные повседневные советы и замечания старших детям в самых разных областях жизни и быта делались с позиций верующих людей, и они-то и определяли доступность и прочность усвоения сложных понятий.

Ф. Зобнин, оставивший воспоминания о своем крестьянском детстве в Усть-Ницинской слободе Тюменского округа, рассказывает, что жаркое время в июне месяце считалось трудным, т. к., по представлениям крестьян, нечисть приобретала в это время особую силу. «В такое время, — пишет он, — отец всегда нам советовал ходить с молитвою. Самую важную в этом случае молитвою считается “Да воскреснет Бог и расточатся врази Его”»⁴. А крестьянин И. Столяров вспоминает: «Моя мать говорила, что надо любить всех <...> и, действительно она относилась ко всем с большой добротой». Разумеется, не все дети в равной мере воспринимали такие наставления, и Иван Столяров, по его собственному признанию, не принял этот подход матери. Но в других случаях он следовал ее наказам, даже в том, что трудно ему давалось. «Мать никогда и ни с кем не вступа-

¹ Миненко Н. А. Русская крестьянская семья... с. 140.

² Жизнеописания отечественных подвижников... Июнь, 1908, с. 78.

³ Миненко Н. А. Русская крестьянская семья... с. 139–140.

⁴ Зобнин Ф. Указ. соч., с. 54.



Хор. Н. Я. Ярошенко. 1894

ла в перебранку и нам, детям, не позволяла перекоряться с другими, а тем более вступать в драку. «Если вас кто-нибудь ударит, говорила она нам, отвечайте; поступайте так и тогда, когда знаете, что обидчик ваш слабее вас, и вы можете ответить тем же за его обиды, лучше всего удалиться от обидчика». И мы все трое строго придерживались этого наказа. Для меня это было довольно трудно, так как я был по характеру живым, горевшим желанием наказать обидчика, и нужно было каждый раз делать над собой усилие, чтобы подавить это желание и поступить так, как наказывала мать»¹.

Самую суть наставлений и уверенность в правоте их старшее поколение черпало в своих религиозных убеждениях и собственном духовном опыте. Например, широкое хождение в крестьянской среде в XVIII—XIX веках имело «Сказание о явлении образа святителя Христова, Николая Чудотворца града Томска в веси Семилужной». В нем говорилось, в частности, о том, как свт. Николай, явившийся больному Григорию Рожневу, лежавшему в доме вдовы Соломии в деревне Крестининой, обличал безнравственное поведение детей и молодежи. «В доме его нет никакого благочиния, там одно беззаконие,— говорил святой, по свидетельству Григория, о хозяине дома, в котором прежде находился образ чудотворца.—

¹ Столяров И. Я. Записки русского крестьянина, Париж, 1986, с. 28–29, 31.

Сам Илья — простоумен и глумитель, дети его и внучата воспитаны беззаконно, живут не по-христиански, церковь Божию оставили; в доме его отовсюду собираются кудесники, ветренники и ветренницы для бесчинных игр, песен, плясок, все это сквернит человека и ведет его к погибели; поэтому я и вышел из его дома, не терпя в нем беззакония и неистовства. В дом же вдовицы сей Соломии пришел я, уважая чистоту ее и страннولية. Но и у нее не без греха: за детьми своими она не наблюдает, во всем снисходит им, и они с сверстниками своими сквернословят, в дни воскресные и праздничные едят и пьют рано, что все истинному христианину не прилично. И ей Соломии, и им, ее детям, скажи ты, Григорий, чтобы исправились, иначе зле погибнут и они. Что же касается до Ильи, то его сокрушат тяжкие болезни, в них он и жизни лишится; дом его сгорит; с домом погибнут и два его сына»¹.

Влияние благочестивых крестьянских семей

Авторитет в крестьянской семье старших был особенно велик, если он опирался на благочестивый образ жизни самих стариков. И, в свою очередь, духовное воздействие такой семьи на окружающих имело, как правило, значительные последствия. Одна семья, отличавшаяся особенно благочестивым образом жизни, могла оказать заметное влияние на духовный настрой всего сельского прихода. В 40-х годах XIX века в приходе Судобицы (Череповецкий уезд Новгородской губернии), в деревне Потеряево, крестьяне Никита и Евдокия, имевшие четырех сыновей, пользовались уважением односельчан за строго-христианское поведение. Они постоянно водили всех своих детей в храм, а если кто-либо вынужден был остаться дома, то не получал еды пока не отойдет обедня и отец не принесет просфоры. Бабушка и дедушка рассказывали обычно оставшимся дома детям разные истории из Священного Писания и из жизни святых или учили молитвам. В этом районе было много старообрядцев, и Никита, в противовес им, стал собирать в своем доме грамотных односельчан. До глубокой ночи проводили время в чтении духовных книг².

Сам Никита был неграмотным, но приобретал на свои сбережения книги. Народу для духовно-нравственного чтения стало собираться все больше, и скоро просторная изба не могла уже вмещать всех желающих. Приходили из отдаленных деревень прихода, старики и молодежь, оставившая ради этой встречи посиделки.

В результате создалось такое настроение, что после окончания страды многие пошли по ближайшим монастырям, чтобы присмотреться к жизни в обителях. Возвратившись, рассказывали о своих впечатлениях в деревне. Братья Федор и Сергей (из числа участников чтений в избе Никиты), побывав в нескольких монастырях Новгородской епархии, выбрали для

¹ Вознесенский А., Гусев Ф. Житие и чудеса св. Николая Чудотворца, архиепископа Мирликийского и слава его в России. СПб., 1899, с. 596.

² Жизнеописания отечественных подвижников... Ноябрь, 1910, с. 262–270.

себя бедную и полуразрушенную в это время обитель преподобного Нила Сорского, расположенную в 15 верстах от города Кириллова. Братья приняли решение о перемене своей жизни вместе с женами, которых определили в Горицкий женский монастырь, а сами, распродав все свое имущество, стали возрождать Нило-Сорскую пустынь. Туда же пришли еще два брата из соседней деревни. Через некоторое время в ту же обитель ушел родной дядя Никиты — Иларион, взявший со временем к себе и двух сыновей, Петра и Михаила.

Поступление в монастырь дяди произвело впечатление на всю семью Никиты. Второй его сын, Глеб, которому было всего 15 лет, зимой ушел в Нило-Сорскую обитель тайком от родителей, но вынужден был возвратиться, т. к. не имел вида на жительство. Глеб уговорил старшего брата Ивана, и, теперь уже с благословением родителей и разрешением общины, они поступили в 1849 году в монастырь, где собралось тем временем не менее двадцати человек крестьян их прихода. Они подняли пришедшее в упадок хозяйство обители, отличавшейся в последующие десятилетия цветущим состоянием и благоустроенностью. Дождавшись, когда подросли младшие сыновья, пришел в Нилову пустынь с ними и Никита¹.

Трудовое воспитание

Трудно переоценить значение семьи в трудовом воспитании каждого человека. В народной традиции это настолько широко представлено, что понадобилась бы специальная книга, чтобы отразить хоть в какой-то мере воззрения русских на семейное трудовое воспитание. Отразить те взгляды, которые проявлялись в повседневной практике из поколения в поколение. При этом трудовое воспитание очень естественно и незаметно соединялось с духовным, составляя его необходимую, неотъемлемую часть.

Семья — простейший социальный организм, участвующий в процессах формирования, хранения и передачи трудовых традиций. В условиях крестьянского хозяйства семья служит одновременно и производственной, и родственной элементарной общностью, т. е. первичная организация производственного процесса проходит в рамках родственной ячейки. Трудовая и семейно-личная деятельность каждого здесь в значительной своей части не разделены во времени и по месту исполнения.

Внутрисемейная производственная преемственность поколений осуществлялась, в частности, в раннем приобщении детей к сельскохозяйственным работам. Так, на сходке Чаусской и Тырышкинской волостей Томского уезда в 1796 году было отмечено, что мальчики привлекаются к «упражнениям в хлебопашестве» с семи лет². Так и было сказано — к «упражнениям», т. е. вполне осознавалась учебно-воспитательная задача. В Тарском округе в середине XIX века во время страды в поле работали мальчики

¹ Жизнеописания отечественных подвижников... Ноябрь, с. 270—276.

² ГАНО, ф. 110 (Чаусский волостной суд), оп. 1, д. 12, л. 13.

и девочки с 10 лет¹. А после страды, по воспоминаниям жителя села Усть-Ницынского Тюменского округа, «ребята почти поголовно становятся пастухами, гоняют коров в поле пасти <...>»².

«Уже трехлетний мальчуган помогает матери: чистить картофель, мести пол, отыскать отцовский кушак, собрать в чашку рассыпавшийся горох, выгнать кур с огорода», — сообщали в конце XIX века из Новоладожского уезда Санкт-Петербургской губернии³. Понятно, что мать привлекала такого трехлетнего помощника не ради облегчения собственных трудов, но с воспитательной целью: с самого раннего возраста приучать к послушанию, вниманию в исполнении конкретной задачи, познанию определенных навыков и понятий, стремлению к полезности своих действий и доброте их — «я помогаю маме».

В 1772 году крестьянка-вдова Томской губернии «объявляла» в Бердской судной избе, что имеет «при себе сына Федора... коего-де к хлебопашеству и домовому заведению научить некому», и потому просила разрешения переселиться вместе с сыном к деверю, так как трудовое воспитание мальчиков считалось обязанностью отца или других взрослых мужчин семьи. «Наблюдатели единодушно подтверждают вывод об исключительной роли отца и вообще старших в семье мужчин в воспитании сыновей», — пишет Н. А. Миненко. Но если все-таки случалось, что роль воспитателя-мужчины доставалась женщине, она, как правило, успешно справлялась с этой задачей⁴.

Четкое осознание русским крестьянством значения семьи, как первичного и основного звена, формирующего у детей, подростков и юношей навыки «к домоводству и хлебопашеству» и нравственные понятия, связанные с трудом, выступает, в частности, из архивных дел, касающихся воспитания сирот. Например, крестьянин деревни Ганихиной (Тюменский уезд) Евдоким Ганихин, взявший в 1792 году на воспитание осиротевшего подростка, объяснял, что сделал это «в рассуждении его сиротства, а особливо к познанию против протчих в производстве домообзаводства и хлебопашества, дабы не мог привести себя к нерачению и быть шатающимся праздно <...>». Через три года Ганихин утверждал, что своего воспитанника «по старанию его приучает к домоводству и хлебопашеству весьма порядочным образом»⁵. Разрешение на подобную опеку давала сельская община, и она же осуществляла контроль за реализацией этих отношений. Но прерогатива непосредственного повседневного приобщения человека к труду принадлежала в глазах крестьян семье.

Во многих играх крестьянские дети и подростки очень точно подражали разным видам работ. Иногда такие игры возникали из непосред-

¹ АГО, р. 61, оп. 1, д. 24, л. 3 об.

² *Зобнин Ф.* Указ. соч., с. 56.

³ *Листова Т. А.* Традиции трудового воспитания в деревне... с. 115.

⁴ *Миненко Н. А.* Русская крестьянская семья... с. 121.

⁵ ГАТОТ, ф. 10, Тюменский нижний земский суд, оп. 1, д. 2429, л. 1–1 об.



Житво. А. Д. Кившенко. 1878

ственного наблюдения, проходили рядом с действиями взрослых, всегда поощрявших подобный поворот в детских забавах. Чаше это были давно сложившиеся игры по определенным правилам, хорошо известным большинству участников. Но импровизация всегда дополняла строгую схему игры.

Такой была, например, деревенская игра «в конопле», охватывавшая обычно ребятешек 4–8 лет. Двое постарше изображали «мать» и «дочь»; остальные ложились на траву рядком, представляя надерганную коноплю. Игра относилась к такому этапу в реальной обработке конопли, когда после обмолота снопы долго мочили в воде, потом вынимали, просушивали на воздухе и для завершения сушки складывали в бане, которую надо было протопить несколько раз. В игре «мать» и «дочь» «откачивали коноплю» от воды, беря лежащих детей за руки и за ноги и раскачивая их к полному удовольствию малышей. «Мать» отправляла «дочь» затопить баню, предупреждая, «чтобы она была осторожна и не зажгла конопле». Но «дочка» все-таки нечаянно «зажигала конопле». «Мать» гонялась за нерадивой, чтобы наказать ее и т. д.¹

¹ Горьковская З. П. Трудовые традиции в обрабатывающих промыслах русских крестьян Сибири периода капитализма // Трудовые традиции сибирского крестьянства. Новосибирск, 1972, с. 66–67.

Существовала определенная последовательность включения детей и подростков в разные области хозяйства. Сложившиеся в течение длительного времени, традиции эти имели достаточно жесткие возрастные рамки и учитывали особенности хозяйства данного района. Рассмотрим эту систему по данным Орловской губернии конца XIX века¹.

Мальчиков начинали приучать здесь к работе с 9 лет. Первые поручения были — летом стеречь лошадей, загонять свою скотину из общего стада на двор, пригонять гусей и т. п. С 11 лет обучали садиться верхом на лошадь. В этом же возрасте дети начинали *скородить* — участвовать в бороньбе пашни (*скорода* — борона). Мальчик, правящий лошадью при бороньбе, назывался *борноволок* (*бороноволок*). Достижением возраста бороноволока гордились — и сам мальчик, и семья. «Свой бороноволок дороже чужого работника», — утверждала пословица. Это занятие было настолько характерно для мальчиков-подростков, что слово бороноволок ботовало у всех русских как определение возраста 10–15 лет.

На четырнадцатом году на Орловщине начинали учить пахать, а также брали на сенокос подгрести сено и поручали водить лошадей в луга. На семнадцатом году учились косить: сначала только выборочно, отдельные культуры, а на восемнадцатом году — траву, рожь, овес. И только на девятнадцатом году их допускали навивать на возы сено и зерновые: здесь требовалась мужская сила. В это же время учились *отбивать* косу, т. е. острить холодной ковкой лезвие косы. На девятнадцатом году парень мог уже сам сеять рожь, овес, гречиху. Полноценным работником он считался здесь лишь на двадцатом году, хотя с восемнадцати лет мог быть женихом и имел право участвовать в сходках своей общины.

Параллельно с сельскохозяйственными работами обучались ремеслам. На одиннадцатом году мальчики вили *оборки* — бечевки для лаптей, поводки для лошадей и пр. На шестнадцатом — плели лапти. В каждой местности в этих работах был свой уклон — обработка дерева или кож, плетение и т. д.

Девочек обучали в первую очередь домашнему мастерству. На одиннадцатом году — прясть на самопрялке; на тринадцатом — вышивать; шить рубахи и вымачивать холсты — на четырнадцатом; ткать кросны — на пятнадцатом или шестнадцатом; устанавливать самой ткацкий стан — на семнадцатом. Одновременно в 15–16 лет девушка должна была научиться доить корову. На шестнадцатом году выезжала на сенокос грести сено, начинала жать и вязать в снопы рожь. Полной работницей она считалась в 18 лет. К этому же времени хорошая невеста должна была еще уметь испечь хлеб истряпать (данные Тверской губернии). Ценилось также владение всеми стадиями обработки льна на волокно (таскать, стлать, мять, трепать, спускать, чесать), знание сортов холста, умение подобрать берди (гребни в ткацком станке) соответственно желаемому виду ткани².

¹ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1086, л. 3–4.

² Там же.



За вышиванием.

Владимирская губерния.

1914

Различия в этой системе возрастных ступеней на обширных территориях России иногда бывали достаточно заметными. Убедимся в этом, читатель, обратившись к аналогичным сведениям по Шадринскому уезду Пермской губернии, отдаленному от Орловского края. В юго-западной части Шадринского уезда мальчики уже с пяти лет начинали ездить верхом на лошади и гонять скот на водопой (в компании с более старшими ребятами, разумеется). С восьми лет мальчик считался борноволоком и управлял лошадей при распашке и бороньбе. В 14 лет — хорошо владел ко-

сою, серпом, молотилом, топором и начинал приучаться пахать сохой. Девочек здесь тоже начинали обучать трудовым занятиям с более раннего возраста. С шести лет сажали за прялку, поручали пасты цыплят. А с 10 лет — разрешали взяться за иголку и серп, «водиться с зыбочными малютками» и домовничать во время страды. С четырнадцати лет садились ткать за кросна, проворно жали и косили. Если в семье не было старших мальчиков, то девочек (моложе четырнадцати лет) сажали на лошадь в качестве борноволоков¹.

Причины различий в возрастных градациях семейного обучения трудовым навыкам и привлечения детей к работам крылись отчасти в разнообразии хозяйственных условий и демографических ситуаций, отчасти в степени строгости нравственно-педагогических установок. Первые определяли преимущественно (но не только) региональные различия в ступенях трудового воспитания, вторые иногда могли давать варианты и внутри районов (различия в традициях волостей и селений), и даже между от-

¹ Успенский Т. Указ. соч., с. 33.

дельными семьями. Например, степные просторы Южного Урала и юга Западной Сибири с их обширными табунами лошадей у русских определяли ранние сроки обучения детей (в том числе и девочек) верховой езде, а в силу развития гончарного дела, скажем, в Задонском уезде Воронежской губернии, дети рано приобретали множество сведений о замесе глины со специально отобранном мелким песком, о деталях гончарного круга и способах работы на нем и т. п. С другой стороны, состав семьи в целом и детской ее части в особенности давал свою специфику в стадиях трудового воспитания.

Помимо возрастных ступеней в привлечении к разным видам работ, постепенность в трудовом воспитании прослеживается и при вовлечении детей в каждую конкретную отрасль хозяйства. Рассмотрим эту характеристику трудового воспитания на материале промыслов. Включение детей и подростков во все промысловые занятия происходило постепенно, соответственно возрасту, под наблюдением взрослых. Начиналось это зачастую с поощрявшихся родителями игр, переходивших в полуигру, полузанятие. Следующим этапом было подключение к настоящему промыслу, но на определенном, наиболее легком участке — под руководством старшего. Заканчивался процесс самостоятельной деятельностью, наступавшей иногда уже в подростковом возрасте.

Так, в русских селениях, расположенных по горным речкам Алтая, распространен был облегченный вариант *лучения*, которым занимались мальчики, примерно с десятилетнего возраста. Осенью они собирались компанией (подобие взрослой артели) и уходили на ближние речки, взяв с собой связки двухаршинных сосновых лучин, маленькие остроги и мешки для рыбы. На избранном для рыбной ловли месте они делились попарно и двигались вверх по реке: один из напарников шел впереди с острожкой и пучком зажженных лучин и поражал спящую рыбу; второй нес за ним мешок и запасные лучины¹. При этом вырабатывалась сноровка, меткость, закреплялись полученные от взрослых знания о повадках разных видов рыб, расширялись сведения о природе своего района в целом.

Непосредственно в самом селении дети ставили на реке или озере самодельные маленькие *морды*, перенимая у старших навыки изготовления сначала простейших, а потом и сложных рыболовных снарядов. Старших подростков брали на настоящую рыбалку. При лучении в бассейне Верхней Оби было принято, чтобы острогой орудовал взрослый сильный мужчина, а напарником его, сидевшим на корме с веслом и управлявшим лодкой, был или мальчик, или старик лет 60-ти. При этом подростку временами давали самому ударить большой острогой². Мальчик имел также возможность приглядеться к приемам опытных рулевых-стариков в других лодках.

Русские северяне считали возможным привлекать к промысловым работам подростков с 10–12 лет. Но на Индигирке, например, дети 8–9 лет

¹ Потанин Г. Н. Полгода на Алтае // Русское слово, СПб., 1859, IX, с. 115.

² Там же, с. 115, 118.

собирали и складывали мелкий сушняк, используемый в качестве топлива; умели обрабатывать его топором. В этом же возрасте управлялись с упряжкой из двух-трех собак и ездили на них в ближнюю тундру за топливом. В 12–13 лет их брали взрослые с собою неводить, проверять ловушки, на *гусевание*. На дальних выездах подростки куховарили и получали за это в артели полный пай¹.

Приобретение навыков в земледельческих работах, как и в промыслах, выходило, как мы видим, за рамки семьи. Дети, естественно, наблюдали в поле, на лугу, в лесу и на реке труд не только взрослых членов своей семьи, но и соседей, односельчан. И не только стихийно наблюдали, но и получали от них нередко направленные указания и советы. Дети и подростки из разных семей объединялись в игровые и даже производственные группы. В трудовом воспитании участвовала вся община. Но и самое участие общины было результативно потому, что налагалось на постоянное и постепенное, терпеливое и внимательное воздействие семьи.

Обучение в семье трудовым процессам, органично включенное в народную жизнь, никогда не было, да и не могло быть, чисто механическим, техническим так сказать, отнесенным лишь к внешним приемам работы. Оно всегда сопровождалось передачей определенных знаний, понятий, представлений, развивало сообразительность. Исследователи деревенского быта, как отмечает Т. А. Листова, «единодушно обращали внимание на расторопность, наблюдательность, хозяйственную сметливость, отличающую деревенских детей с самого раннего возраста». «Пятилетний ребенок еще накануне знает, сколько завтра куры положат яиц»; мальчик восьми лет знает свою корову и загонит ее и овец, когда возвращается стадо, отличит своих цыплят от чужих; десятилетний мальчик из сотни полос в поле отличит свою и т. п. Корреспонденты научных обществ сообщали, что наказывать детей и подростков за нерадение в крестьянской семье «нужды нет», так как они «стараются держать себя как большие да и много труда берут на свою долю»².

Существенно помогало в этом отношении семье общественное мнение. Над теми из подростков, кто не овладел мастерством, соответствовавшим, по местным представлениям, их возрасту, начинали насмехаться. Подростков, которые не умели плести лапти, дразнили безлапотниками. Девочек, не научившихся в положенный срок прясть, называли непряхами; не умевших «выткать кросны» — нитками; не овладевших самостоятельной («без подсказки матери») постановкой стана — бесподставочными.

На посиделках нередко обыгрывалась тема умения девушки-невесты управиться с разными делами по дому и мастерство ее в рукоделии. Когда, скажем, парни выбирали в игре одну девушку, остальные девицы задорно пели:

¹ Зензинов В. М. Русское Устье Якутской области Верхоянского уезда // Этнографическое обозрение, М., 1913, № 1–2, с. 132, 189.

² Листова Т. А. Традиции трудового воспитания в деревне... с. 118, 127.

Благо бесова уroda
 Со двора сволокли.
 Не ткаха была,
 Не шелковница,
 Не по воду хожайка,
 Не шей варея,
 Не хлеба печея.
 Испечет — сожгет,
 Сварит — прольет,
 Принесет на стол,
 Не поклонится,
 Не поклонится,
 Отворотится.

На что парни отвечали:

Не тужи, мати, об этом, не печалься!
 Мы станем учить-переучивать,
 Мы станем качать-перекачивать.
 У нас будет пряха, у нас будет ткаха,
 Шелковница, полушелковница,
 По воду хожайка, шей варея,
 Шей варея, хлеба печея,
 Испечет — не сожгет, сварит — не прольет.
 На стол принесет — поклонится,
 Поклонится, не отворотится¹.

Детей, подростков и юношей, успешно овладевавших навыками, которым обучали их в семье, общественное мнение селения одобряло, поощряло. Семья готовила будущего крестьянина, и община оценивала по достоинству эту подготовку; ибо существовала «общая заинтересованность в успешности работы». Т. А. Листова на основании многолетних наблюдений глазами этнографа современной русской деревни отмечает: «Некоторые лица старшего поколения считают..., что основной вред, который нанесла неправильная политика, проводимая (советской властью — М. Г.) по отношению к сельским жителям на протяжении многих лет, — это нарушение традиционной трудовой системы жизни». Автор приводит в этой связи высказывание современной пожилой крестьянки из села Алексеевского Великоустюжского района Вологодской области: «У нас привычка к труду была, привыкли сверх меры работать. Христиан хороших подражали, все говорили «приспособленцы». Мне кажется, что тружеников старых уже не вернуть»².

Мне не хочется принимать пессимизм старой крестьянки. В ее высказывании важно другое — понятие христианин означает здесь и добротного труженика. Человек, чувствующий свою личную ответственность перед Богом, не может быть небрежным в труде и ленивым. Истинное трудовое воспитание сохраняется либо вновь приходит именно на этой основе.

¹ Громыко М. М. Мир русской деревни, с. 108–109.

² Листова Т. А. Указ. соч., с. 134.

14. Традиции художественного творчества в семье и общине

В наш разговор, читатель, о народных воззрениях, связанных с жизнью семьи и общины, необходимо включить еще, по меньшей мере, две темы: художественное творчество и книжные традиции. К ним и обращаемся в последних двух главах второй части книги. Сейчас уже трудно представить себе, насколько многообразны и широко распространены были в массе русского народа традиции художественного творчества, естественно и просто входившие в повседневную жизнь семьи и общины¹. Напомню вам хотя бы о некоторых из них.

Многие русские селения имели свои художественные промыслы. И в области прикладного искусства мы видим, как семейные традиции сочетались с определенным влиянием общины в творческой жизни.

Известна традиция плетения кружев на Русском Севере, в частности, на Вологодчине. Но мало кто знает, насколько развито было это искусство в центральных районах, поэтому я расскажу о деревенских кружевницах Рязанской губернии. Там больше всего был развит этот художественный промысел в четырнадцати селениях, расположенных недалеко от города Михайлова.

В этих селениях в 1881 году было 2780 мастериц, работавших на продажу. Они занимались плетением только в свободное от земледельческих работ время, т. е. оставались по основному своему занятию крестьянками. С первых весенних дней все орудия плетения — подставки (лукошки), подушки, клюшки, булавки — складывались в чулан, а кружевницы выходили в поле и не возвращались к своему искусству до Покрова. В остальных деревнях и селах Михайловского уезда женщины тоже плели кружева, но только для себя.

Старухи-кружевницы вспоминали в 70-х годах XIX века, что кружева плелись здесь издавна. На Рязанщине было известно четыре разных типа кружева: сколочное немецкое; сколочное рязанское; изготовленное без сколков (т. е. без образцов) — крестьянское, или михайловское; и изготовленное в селе Теславле. Эти типы различали сами крестьянки. Они объясняли С. Давыдовой, приехавшей к ним по заданию Комиссии по исследованию кустарной промышленности в России, что немецкое и рязанское сколочное кружево изготавливается городским населением, а вот михайловское, со своими особенными узорами, выводимыми без образцов, стари производят исключительно крестьянки.

Михайловское кружево составляло здесь обязательное украшение наряда крестьянок. Обшивали им подол сорочки (*заколотки*) и фартуки (*занавески*). Когда промысел был еще слабо развит, государственные крестьянки продавали свои излишки соседним помещичьим, не имевшим вре-

¹ *Рождественская С. Б.* Народное искусство и народные художественные промыслы // Русские. М., 1997, с. 773–793.

мени для плетения. Продавали также в Тульскую губернию. После 1861 года кружевной промысел начал активно расти. Покупали михайловское кружево крестьяне многих других губерний. В образованном обществе развилась мода на русский костюм и соответствующие украшения.

В семьях михайловских крестьян девочки с 7–8 лет садились за подушку* и постепенно приучались к плетению традиционных узоров. Даже самая маленькая плетя быстро усваивала, как выплесть *города* или *полугородки*, *отметные* или *расколочные*. Твердо заучив основные приемы работы, она умела вводить в нее всевозможные вариации. Девочке постарше стыдно было бы перед относельчанками не знать все основные типы узоров: *бубенцы (суровые колеса)*, *города*, *полугород*.

Замечательной особенностью искусства сельских михайловских кружевниц было то, что кружево они плели совершенно свободно, без какого-либо заранее приготовленного рисунка. Задумает мастерица плести кружево, вколает в подушку несколько булавок, завяжет на них концы ниток и «представляет своей фантазии полный простор разнообразить их михайловское плетение». Это умение «выводить узоры посредством плетения и сочетания разноцветных ниток» переходило из поколения в поколение.

С. Давыдова назвала этот промысел образцом традиционного искусства. Она писала о том, что «талантливые кружевницы умеют вносить столько своеобразного вкуса, что поистине приходится удивляться их изобретательности». Исследовательница пыталась выяснить у кружевниц, как они овладевают искусством импровизации. Ей отвечали: «Смерть скучно одно и то же плести, вот и придумашь, переложить нитки по-другому, смотришь — из-под рук-то и выходит другой манер. Люди мы не ученые, работаем без сколков, как придется, а все же надо что новенькое выдумать...»¹.

Сколки (образцы) — городское явление. Они давали возможность воплощать очень сложные и красивые узоры по выбору заказчика, по его вкусу. Крестьянский же способ оставлял большие возможности для активного художественного отношения к своему плетению, для творческой инициативы.

Обратим внимание, читатель, на замечание мастериц о том, что новые узоры получаются у них как бы сами собою — «смотришь — из-под рук-то и выходит другой манер». Это важнейшее свойство народного искусства — дар людей одухотворенных (в истинном смысле этого понятия). Вспомним о жизни мастериц то, что мы отмечали в первой части этой книги: русская деревня на рубеже 70-х–80-х годов еще живет, как правило, по православному. Жители этих селений под Михайловым ходили регулярно в церковь, поминали близких — живых и усопших, участвовали в крестных ходах и паломничествах к святыням, приглашали молебны в свои

* Специальная подушка для плетения кружев делалась из полотна или ситца и набивалась сеном.

¹ Давыдова С. Кружевной промысел в г. Михайлове и Михайловском уезде // Труды Комиссии по исследованию кустарной промышленности в России, вып. VII, СПб., 1881, с. 1188–1215.



Игрушечники. Владимирская губерния. Начало XX в.

дома. Да, в этих избах, где творились как бы сами собою их прекрасные плетения, ежедневно произносились молитвы (в том числе перед началом работы), стояли иконы в Красном углу, по большим праздникам служили молебны перед принесенным из храма образом...

Однако художественные промыслы, как и вся русская жизнь XIX века, испытывали несомненно и иные влияния и потому в одних семьях и общинах складывалась традиция более строгой требовательности к мастерству, в других — снисходительно смотрели на поспешные поделки в угоду запросам рынка. Наиболее остро это противоречие чувствовалось в художественном промысле, который по самому объекту приложения мастерства стоит ближе всего к духовной сути творчества, — в иконописании.

«Палеховцы сами блюдут достоинство иконного дела», — писал в 1881 году наблюдатель, побывавший во всех трех селениях и много беседовавший с жителями. Как они достигали этого?

Никакого формального контроля, подобного проверке в цехах ремесленников Западной Европы, здесь не было. Все основывалось на общественном мнении, которое, в свою очередь, определялось религиозно-нравственными понятиями окружающих. «Хороший, искусный мастер пользуется за это уважением между своими односельчанами, тогда как плохой, неумелый иконник подвергается насмешкам, а какой-нибудь аферист, жертвующий достоинством письма ради возможности получить большую выгоду, наказывается презрением со стороны большинства палеховцев. Та-

кое отношение к делу служит, разумеется, лучшим ручательством в успехе и достоинстве излюбленного палеховцами дела...».

Автор этого сообщения в Комиссию по исследованию кустарной промышленности (при Совете Департамента торговли и мануфактур) делал вывод, что «Палех, по относительному совершенству выпускаемых им работ, может вполне заслуженно назваться Академиею местной иконописи». Большинство иконных мастеров строго придерживались традиции, т. е. писали «те самые иконы, которые писал его дед и отец и он сам пишет с самого детства...». Здесь благотворно действовало сочетание общественного мнения и семейной художественной традиции¹.

Верность традиции не исключала совершенствования мастерства. По мнению исследовательницы Л. Е. Такташовой, в XVIII веке народные иконописцы продолжали развивать стиль своих предшественников, но отличались от них высоким уровнем мастерства: изысканным колоритом, легким и даже изящным рисунком. Об этом говорят невесомые фигуры святых, как бы поднятые вихрем контуры одежд, хрупкие формы ландшафта. От XVIII века сохранились не только датированные иконы палехского письма², но множество подсобных материалов, которыми пользовались крестьяне-иконописцы. К ним относятся «толковые» и «лицевые» «подлинники» — контурные рисунки с указаниями о том, как следует писать изображение того или иного святого. Они позволяют воспроизвести особенности народной иконописной школы.

Такое исследование по палехским «подлинникам», хранящимся в музейных коллекциях, проведено Л. Е. Такташовой. Обнаружено, что палехское иконописание «становится все более отточенным и виртуозным» — это особенно заметно в графике «подлинников», где проявляется прекрасное чувство тона: рисунки «как бы сотканы из едва уловимых градаций света и тени».

Рисунок делали кистью на плотной бумаге. Линию проводили такой тонкой кисточкой — в несколько волосков, что она получалась неизменной на всем протяжении. Использовали при этом уголь, сангину. Сочетание сажи и киноvari усиливало декоративность рисунка. Черно-красные ажурные изображения представляют самостоятельную художественную ценность, хотя первоначально имели подготовительное назначение. **«Подлинники» XVIII века передавались в семьях иконописцев из поколения в поколение и сохранились до XX века.**

Высокий уровень мастерства палешан был тесно связан с их грамотностью, осведомленностью во многих вопросах богословия, древнерусской духовной литературы, традиций изобразительного искусства. Некоторые из них имели свои библиотеки. В толковых иконописных «подлинниках» XVIII века встречаются ссылки и на светскую литературу: «Дневник путешествий боярина Бориса Петровича Шереметьева в Польшу, Австрию и Италию», «Историю Российскую» Татищева и др.

¹ РГИА, ф. 1331, д. 10, л. 7 об.—14 об.

² Иконопись Палеха из собрания Государственного музея палехского искусства. М., 1994.

При писании икон фряжским стилем брали образцы из изданий гравюр XVII—XVIII веков. В домах палехских мастеров встречались и рукописи с работами известных граверов. Так, на рукописи с гравюрами Григория Тепчегорского сохранились записи XVIII века о принадлежности «вольнотпущенному» изографу. Использовалось немецкое руководство по рисунку художника И. Д. Прейслера, впервые изданное на русском языке в 1735 году. Сохранились палехские копии гравюр Плейслера. Появление в Палехе в конце XVIII века нового — фряжского стиля, с которым пришло влияние западноевропейской светской живописи, не нарушило традиционных устоев. Они сохранялись за счет четкого разграничения разных стилей: новгородский и строгановский — это следование глубинной русской средневековой иконописной традиции; свой палехский стиль (сложился в XVII веке, наиболее яркое выражение получил в XVIII веке) с его красно-вато-золотистым колоритом и сложным многофигурным построением клейм; фряжский стиль. Мастера XIX века стремились не смешивать эти стили.

Обычно семья иконописца не порывала связи с землей, вела полноценное крестьянское хозяйство. Сам же мастер мог отсутствовать подолгу, выполняя заказы в самых различных местах страны. По архивным документам, выявленным Л. Е. Такташовой, в XVIII веке палехские крестьяне имели подряды в Москве, Петербурге, Нижнем Новгороде, Владимире, Вязниках. Палехскими иконами уже в это время торговали и за пределами России — в Валахии и Сербии. Разумеется, все это создавало благоприятные условия для расширения кругозора не только мастеров, но и жителей всего комплекса селений, занимавшихся иконописным промыслом.

Примечательно, что окрепшая на основе подъема искусства иконописания община Палеха построила на мирские средства в 1762–1774 годах новую каменную церковь Ильи Пророка. По мирскому контракту во главе строительства стоял московский мастер, но непосредственно руководили работами палешане — Иван Першин и Иван Антропов.

Иконописание, как известно, чаще всего было безымянным: мастера на оставляли своих подписей на иконах. Однако рабочие свои рисунки — подлинники — они подписывали. Поэтому обращение к музейным коллекциям подлинников позволило выявить целую плеяду иконописцев Палеха XVIII века. В их числе принадлежал Евстрат Матвеевич Вакуров — крепостной крестьянин помещиков Бутурлиных (на рубеже XVII–XVIII веков часть села Палех принадлежала И. С. Бутурлину). Крестьяне Вакуровы жили в Палехе в течение XVII века, а возможно, и раньше. Сохранился рисунок кистью «Иоанн Богослов в молчании», мастерски выполненный Е. М. Вакуровым. В XVIII веке иконописью занимался в Палехе и другой Вакуров — Никита. Художественные традиции в этой семье продолжались в XIX веке и в советское время.

Потомственными иконописцами были и крепостные крестьяне Салапины (другое написание — Салапьевы). В XVIII веке нам известны двое из них — Петр и Андрей. Икона Андрея Салапина «Царь-царем» (1789) хранится в Государственной Третьяковской Галерее.

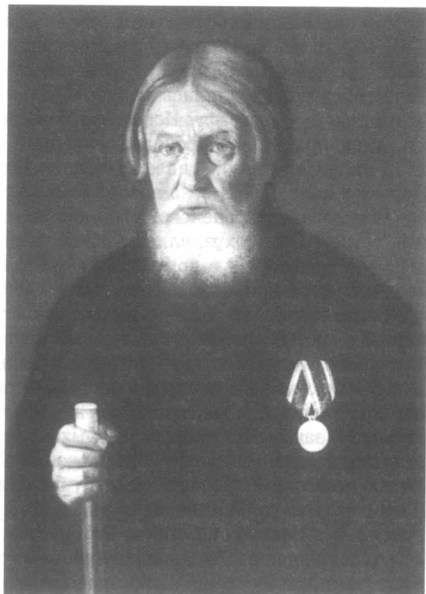
Портрет А. В. Зубкова.

В. Е. Белоусов. 1875

Сохранились в Палехе интересные работы XVIII века крепостного крестьянина Алексея Ивановича Шелухина. Он был грамотным, как и другие мастера, и «Успение Богоматери» (конец XVIII века) подписал четко: «Сей рисунок Алексея Ивановича Шелухина». Семья Шелухиных дала впоследствии несколько известных иконописцев¹.

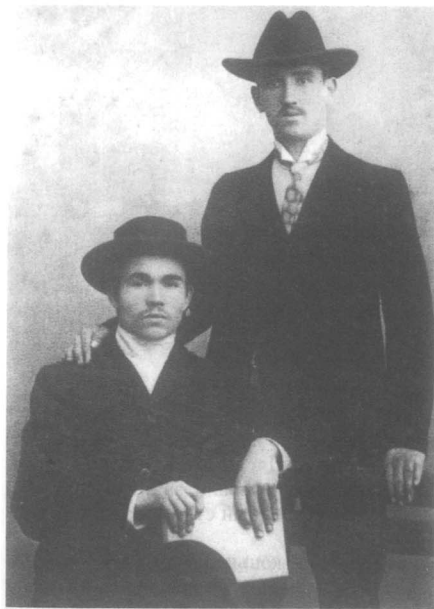
Современный искусствовед Л. Князева полагает, что «к началу XIX века палехские крестьяне все больше связывают свои жизненные интересы с занятием иконописным промыслом». Больше становится семей иконописцев: Сафоновы, Корины, Каурцевы, Парилковы, Балякины, Бакановы, Малаховы, Першины, Белоусовы, Хохловы, Салаутины, Зубковы, Салапины и другие. «По сведениям владимирского губернатора А. Супонева, в начале прошлого столетия в Палехе и прилегающих к нему деревнях иконописанием занималось 600 душ». Искусствовед замечает, что «при таком массовом производстве иконы не могли быть все высокого художественного качества. Но лучшие из них продолжали традиции XVII—XVIII веков. Это касается в первую очередь живописной культуры, которая сохраняется в Палехе вплоть до XX века»².

Мы не можем поставить в укор палешанам массовость созданных ими икон: ведь это означает, что была потребность в этой массе икон — у русского и других православных народов. Важно то, что художественные традиции в семьях крестьян-иконописцев сочетались, а вернее, основывались на глубоких и устойчивых традициях веры. Мы можем судить об этом, например, по семейству Кориных, о которых многое известно в силу



¹ Такташова Л. Е. Неизвестные памятники русского иконописания XVII—XIX веков // Памятники культуры. Новые открытия. Ежегодник 1983. Л., 1985.

² Иконопись Палеха... с. 140.



*Братья
А. И. и И. И. Зубковы*

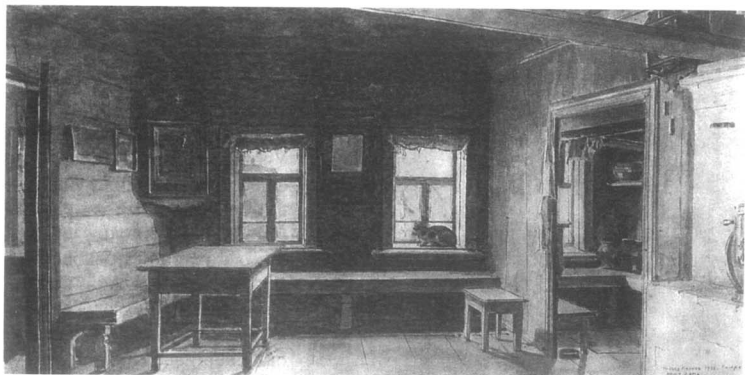
того, что П. Д. Корин стал знаменитым художником. Ученик М. В. Нестерова, он еще юношей принял участие в Москве в росписи храма в Марфо-Мариинской обители, основанной преподобномученицей великой княгиней Елизаветой Федоровной, а зрелым художником написал свои известные этюды к «Последней службе в Успенском соборе». Прожив большую часть жизни при советской власти, Павел Дмитриевич сохранял при всех условиях горячую искреннюю веру и окружал себя такими же верующими людьми, в том числе учениками. Так, он был близок с будущим новомучеником о. Александром

Зверевым, сын которого — художник С. А. Зверев — был учеником П. Д. Корина¹.

Художник и искусствовед прошлого века Николай Евграфович Симачков, изучавший художественные промыслы Московской и Владимирской губерний по поручению Комиссии по обследованию кустарной промышленности, дал в 1893 году высокую оценку требовательности в иконописи Палеха, хотя и сетовал на отход от древней традиции. «Тщательность письма и требуемая церковным уставом верность «Подлиннику» давно приобрели славу палеховцам. Нельзя сказать, чтобы их живопись стояла неподвижно; в ней заметно совершенствование и стремление к красоте, что следует однако поставить им в упрек, потому что нынешняя палеховская живопись уже утратила величественность византийской живописи, вдавшись в банальную слащавость и миловидность».

Обследование Н. Е. Симачкова выявило, что выполнением заказов у себя в мастерских и на дому, а также в поездках (стенная, фресковая

¹ Автору этих строк посчастливилось близко знать детей о. Александра Зверева — художника Серафима и историка Ариадну — и застать в живых матушку Марию Алексеевну. Могу засвидетельствовать, что эта семья принадлежала к московскому кругу Коринных, включавшему и других глубоко верующих людей.



Палех. Наш дом. П. И. Корин. 1928

живопись), занимались не только палешане, но и окружающие село шесть деревень: Дерягино, Маландино, Свергино, Дягилево, Ковшово и Терехово. Крестьянские семьи в этих деревнях сочетали занятия сельским хозяйством и иконописью. Единый художественный стиль объединял весь этот круг селений.

Но и здесь сказывалось давление рыночной конъюнктуры, хотя и нейтрализуемое в значительной мере строгим в духовном отношении настроением общины в целом. В 70–80-х годах XIX века в Палехе было две наиболее известных мастерских, вокруг которых сосредоточивалась деятельность большинства иконописцев. Это были мастерские Сафонова и Коровайкова. Первая занималась (по мнению чиновника, обследовавшего на месте иконописное дело) «исключительно приготовлением образцов высшего достоинства и почти, можно сказать, художественного письма, несмотря на то, что работают в этой мастерской те же местные мастера-самоучки...».

«Сам Сафонов, — писал далее чиновник, — хотя и большой знаток икононого дела, но художественного образования никакого не получил, а научился рисовать в этой же мастерской». В мастерской Сафонова выполняли заказы для иконостасов и писали местные образа. Часть их писали в самом Палехе, но многие и по месту заказа — выезжали в дальние губернии.

По сведениям Н. Е. Симакова, Сафонов расписывал Грановитую палату в Кремле, а в 1883 году реставрировал древние фрески в Киеве. «Имя Сафонова известно по всей России». Иконостасы письма его самого и учеников встречались «в Симбирске, Самаре, Саратове, в Сибири, на юге России и даже в Болгарии». Разумеется, такая широта религиозных и художественных контактов оказывала влияние на духовную жизнь всей общины.

С мастерской Сафонова были связаны в 40–80-х годах XIX века семьи потомственных иконописцев — крестьян (до реформы — крепостных): Кор-

*Иконный штамп
мастерской Парилых*



саковых (Евграф, Егор и Прокофий Евграфовичи, Петр); Хреновых (выявлены девять мастеров); Белоусовых (известны шесть мастеров) и другие.

Мастерская Коровайкина тоже пользовалась широкой известностью, но направления ее работы были не столь безупречны, как в Сафоновской. Здесь писали «иконы хорошей работы», но наряду с ними делали и более дешевые — «среднего сорта». Мастерская Коровайкина скупала и реализовывала иконы у отдельных мастеров Палеха, работавших на дому. Это считалось вполне уместным — устраивало обе стороны, уровень мастерства оставался палехским.

В укор Коровайкину ставилось другое — скупка и перепродажа икон мастерского письма. В 1880 году, например, Коровайкин закупил в Мстере и отправил в Петербург на две с половиной тысячи фолеоновых икон (т. е. сделанных из фольги, самых дешевых, обычно невысокого художественного уровня).

Относительно Холуя автор записки о промыслах полагал, что он по требовательности к мастерству занимает промежуточное положение между Палехом и Мстерой. Особенно сетовал наблюдатель на снижение художественного качества икон мстерской работы: Мстера, по его мнению, слишком поддалась влиянию скупщиков и хозяев — фабрикантов, утратив собственные позиции в оценке художественного¹.

Но и во Мстере, увиденной глазами ее жителя-крестьянина, традиции художественных промыслов вносили множество интересного в повседневную крестьянскую жизнь. Здесь возникло производство лубочных картинок. Мастерская мстерских крестьян Голышевых выпускала яркие и разнообразные по темам лубочные картинки, которыми владимирские офени успешно торговали в разных губерниях. И. А. Голышев учился рисованию в Москве. В родном селе он открыл школу на 60 человек; дети крестьян учились в ней рисунку — из них готовили мастеров лубка².

¹ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 667, л. 12–13; РГИА, ф. 1331, оп. 1, д. 10, л. 7 об. — 12 об.; АИЭ, ф. ОЛЕАЭ, оп. 1, д. 125, л. 2–2 об.

² Голышев И. А. Лубочные старинные народные картинки. Владимир, 1870.

Думается, что ко всем этим трем центрам русских народных художественных промыслов может в известной мере быть отнесено заключение, которое написала Людмила Князева о мастерах Палеха: «на протяжении трех столетий» они, «создавая произведения иконописного искусства, поддерживали и воспитывали в народе то эстетическое отношение к окружающему миру, которое вносило гармонию в душу человека, упорядочивало его жизнь, помогало ощутить себя частицей мироздания, ибо духовное в православном христианстве наиболее полно проявляется в человекоявленном Боге. В Палехе, как и в других местах нашей земли, являлись чудотворные иконы, здесь и творились иконы, почитавшиеся местными жителями как чудотворные, здесь создалась атмосфера, которая облагораживала и человека, и землю. Недаром разрушительные веяния, начавшиеся с социального перелома русской истории, сохранили в неприкосновенности храмы Палеха. Их спасла творческая благодать мастеров-иконописцев, перед которой отступила варварская сила, не только сметавшая памятники зодчества и живописи, но изживавшая само православное миропонимание».

«Вековая культура Палеха не погибла,— пишет далее искусствовед.— В период, когда иконописание было запрещено и жестоко преследовалось, эта культура нашла свое воплощение в совершенно неожиданном направлении — искусстве лаковой миниатюры, которое сохранило художественное наследие древней живописи»¹.

В таком массовом, очень характерном для русских виде художественного творчества, как декоративное украшение жилища, также прослеживается роль семейной традиции, влияние общины, а подчас и более обширной территориальной общности. Формировался, сохранялся единый художественный стиль; общественное мнение оберегало уровень мастерства. В Верхнем Поволжье, например, издавна богатом художественными традициями русского крестьянского зодчества, выделялся район осеневописцовских плотников. Основу района составили две смежные волости: Осеневская Ярославской губернии и Писцовская Костромской (Нерехтский уезд).

Известный современный этнограф Л. Н. Чижикова пришла к выводу, что архитектурные украшения осеневописцовских и писцовских плотников отличаются «исключительным своеобразием». Плотницкому делу мальчики начинали учиться с 10–12 лет, а в 16 лет юноши осваивали мастерство художественной резьбы и выпилочки. Учились у старших мужчин семьи и у соседей. Здесь считалось зазорным пользоваться готовыми рисунками-шаблонами. Сохраняя сложившийся в районе стиль растительного орнамента, каждый раз вносили в него что-нибудь новое, стараясь не повторять даже самих себя.

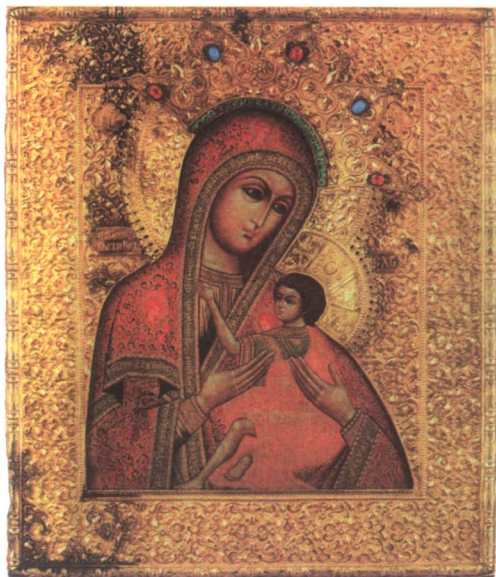
«Рисунки берем из своей головы,— утверждали сами мастера. В то же время в их творческой фантазии не могли не отразиться многовековые

¹ Иконопись Палеха... с. 143.

Крестьянка с васильками.
А. Г. Венецианов

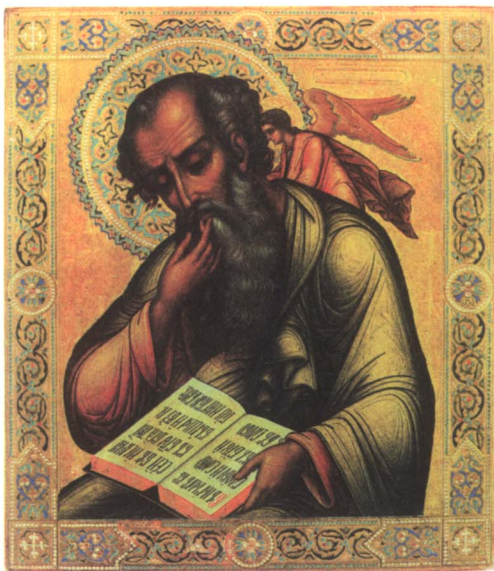


Мальчик в красной рубахе.
А. Г. Венецианов. 1845

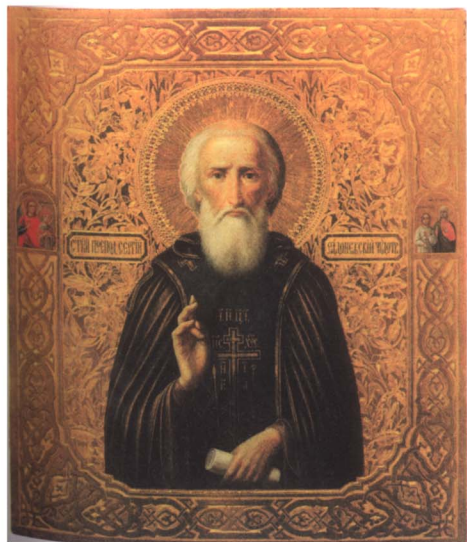
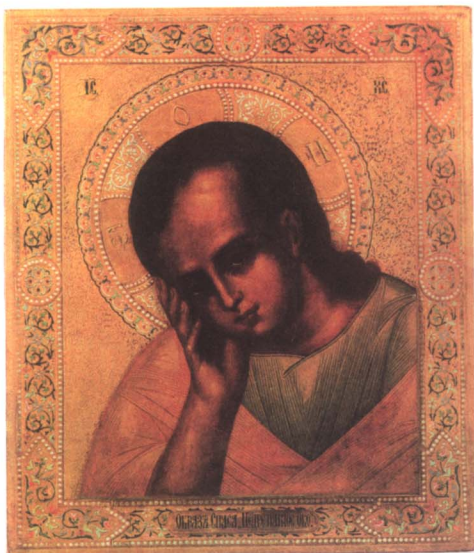


*О, Всепетая Мати.
Палехские письма.
Государственный музей
палехского искусства.
Середина XIX века*

*Иоанн Богослов в молчании.
Палехские письма.
Илья Сафонов, Михаил Нефедов.
Начало XX века*



*Спас — Недреманное Око.
Палехские письма.
Государственный музей
палехского искусства.
Начало XX века*



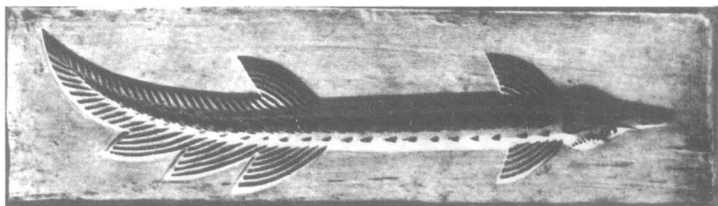
*Прп. Сергей Радонежский.
Палехские письма.
Дмитрий Корин. 1889*



Крестины. И. Ф. Тупылев. 1800



Девушка зимой. Ф. В. Сычков. 1912



*Древний христианский символ — рыба. Пряничная доска.
Костромская губерния. XIX в. Костромской музей*

достижения русской орнаментальной культуры — ведь они были всюду: «в росписи, в чеканной работе, эмали, литье, в церковной резьбе, в вышивках и в различных архитектурных деталях». Внимательный наблюдатель увидит в работе осеневских и писцовских плотников глубокие корни традиции художественного оформления рукописных книг и украшения утвари.

Возможности непосредственно наблюдать образцы декоративного искусства самых различных видов расширялись за счет того, что артели осенево-писцовских плотников работали в Ярославском, Ростовском, Угличском, Романово-Борисоглебском, Даниловском, Рыбинском уездах. Но эта же работа в других районах способствовала и сохранению своего, именно осеневцам и писцовцам присущего стиля и уровня мастерства. Вступало в силу понятие коллективной репутации, нельзя было посрамить доброе имя в плотничьем деле, завоеванное отцами и дедами. Ведь оно служило рекомендацией для внуков¹.

Широкие возможности для проявления талантов открывала художественная стихия устного творчества, близкая всей массе народной, независимо от овладения грамотой. Крестьяне, особенно хорошо, творчески владевшие каким-либо видом фольклора, всегда пользовались уважением в своей среде. В XVIII–XIX веках прослеживаются целые крестьянские школы сказителей — определенные преемственные направления в репертуаре, манере исполнения и варьировании былин. В этой области творчества не было такого широкого охвата семей художественной традицией, как в иконописании. Школы отдельных сказителей включали родственников наряду с людьми, не связанными родственными отношениями.

В Заонежье известный исполнитель былевого эпоса Илья Елустафьев, родившийся в 40-х годах XVIII века и воспринявший традицию сказителей предшествующего периода, передал свое искусство, по меньшей мере, четырем мастерам — К. И. Романову, Т. Г. Рябинину, Т. Иевлеву, Л. Богданову. Их былины образуют особое гнездо былинной традиции, варианты

¹ Чижикова Л. Н. Декоративное искусство русских народных мастеров-строителей // СЭ, 1953, № 3, с. 61–76.



*Четыре сидящих евангелиста. Дерево. XVIII в.
Сольвычегодский историко-художественный музей*

которого сходны в своей основе, но различны в деталях. Роль Елустафьева, как основателя школы, подтверждалась последователями. Самый талантливый и известный из них — Трофим Григорьевич Рябинин, в свою очередь, имел преемников в лице своего сына — Ивана и пасынка последнего — И. Г. Андреева-Рябинина. Исполнители были из семьи Рябининых известны и в наши дни.

Основателем школы стал также видный сказитель Заонежья XVIII века Конон Саввилович Неклюдин (Конон с Зяблых Нив). Кононовская традиция обрела многочисленных последователей (в том числе — женщин) и тоже дожила до наших дней.¹

Сказители были очень популярны среди крестьян. В 60-х–70-х годах XIX века крестьяне рассказывали собирателям былин П. Н. Рыбникову и А. Ф. Гильфердингу о знаменитых исполнителях XVIII века. Илья Елустафьев, по их словам, был бедным стариком из деревни Шляминской с Волкострова. Он не поладил со своим сыном и пошел бродить по Заонежью, зарабатывая на жизнь плетеньем и починкой сетей. Былин он знал «несчетное множество» и мог петь про богатырей целыми днями. Слава о нем распространилась по всей Олонецкой губернии. Крестьяне охотно собирались слушать его и даже платили за «сказыванье». «Соберется, бывало, сходка, мужики и говорят: «А ну, Илья Елустафьевич, спой-ко нам былину». А он на место ответит: «Положи-тко полтину, я и спою былину». Тут кто-нибудь из богатых выложит ему полтину, и станет Илья

¹ Чистов К. В. Русские сказители Карелии. Очерки и воспоминания. Петрозаводск, 1980; Чичеров В. И. Школы сказителей Заонежья. М., 1982.

Елустафьевич сказывать»¹. Иногда целая волость в несколько тысяч душ приглашала к себе сказителя и слушала его вдохновенные старины, затив дыхание. Елустафьев дожил до 90 лет. (В Олонекской губернии старики жилали и дольше — до ста и более лет; Е. В. Барсов встречался там даже с крестьянином 130 лет).

Крестьянин Трофим Рябинин родился в деревне Гарницы (Петрозаводского уезда) и прожил в Заонежье всю свою долгую жизнь — 94 года, закончив ее в деревне с уютным названием Середка. Способный ученик Ильи Елустафьева овладел обширнейшим репертуаром и творчески разработывал его. Т. Рябинин исполнял 23 былины и две исторические песни XVI—XVII веков. Наибольшую художественную ценность в его трактовке имел киевский цикл былин. Он любил старины воинские, героические, особенно тщательно обрисовывал образы Ильи Муромца, Добрыни и их близких. Эти образы, воплотившие идеалы правды, чести, доблести, в его исполнении объединяли разные былины как бы в единую повесть о богатырях. И в этой повести, создаваемой вдохновенным сказителем, не было места для таких сюжетов, где проступали противоречивые и отрицательные черты богатырей — Трофим Григорьевич не исполнял такие былины. Это был мастер строгого, выдержанного стиля с эпической, героической трактовкой темы.

И самая манера исполнения соответствовала трактовке. Записывавший за ним тексты фольклорист П. Н. Рыбников отмечал, что «удивительное умение сказывать придавало особое значение каждому стиху. Не раз приходилось бросать перо, и я жадно вслушивался в течение рассказа, затем просил Рябинина повторить пропетое и нехотя принимался пополнять свои пропуски». «И где Рябинин научился такой мастерской дикции? — поражался исследователь. — Каждый предмет у него выступал в настоящем свете, каждое слово получало свое значение»².

То молоденький Добрынюшка Микитинец
Он поехал по раздольницу чисту полю.
Еще день-то за день быдто дождь дождит,
А неделя за неделю, как река, бежит;
Да он в день ехал по красному по солнышку,
То он в ночь ехал по светлomu по месяцу,
Он подъехал ко горам да к сорочинским...—

так сказывал Трофим Рябинин, и слушатели-крестьяне отдавались неспешному, захватывающему ритму, рисуяшему мощные образы, значительные события. И мы сегодня, читая записанные за ним тексты, не можем не восхищаться чистотой и величию былинной поэзии.

Сказитель и сам был подстать своим героям, отличался развитым чувством собственного достоинства. «Слово «гордость» не исчерпывает ха-

¹ Рыбников П. Н. Песни, т. I, М., 1909, с. XXVII—XXVIII.

² Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. Т. I, М., 1861, с. XXVI.

рактера Рябинина: к ней присоединяется деликатность, так что это свойство в нем следует назвать уважением к самому себе и другим. Для характеристики этого самоуважения расскажу здесь случай из его жизни: один из полицейских чиновников прежнего времени попросил с него взятку за какое-то дело; Рябинин не дал. И случилось чиновнику проезжать через деревню Середку. Как он завидел Рябинина, так и бросился к нему с поднятыми кулаками; Т. Г. спокойно отстранил его прочь от себя и заметил ему суровым голосом: “Ты, ваше благородие, это оставь; я по этим делам никому еще должен не оставался”¹.

Слава Рябинина ширилась, его пригласили в Петербург, с ним знакомились композиторы, литераторы, ученые. Под влиянием его пения Мусоргский создал образы Варлаама и Мисаила в опере «Борис Годунов».

Старины (былины) исполнялись при разных обстоятельствах: во время больших пеших переходов, при дальнем плаваньи на лодке, за долгой ручной работой. Все были рады, если в компании оказывался сказитель, просили «вещего» дядю поведать им старинку. Певец быстро овладевал вниманием слушателей, и время трудного пути или однообразной работы проходило незаметно. По окончании горячо благодарили исполнителя².

Артели, отправлявшиеся на дальние промыслы, старались заполучить в свой состав *старинщиков*. На Печоре, например, это делалось при сборах на осеновья — ловлю белой рыбы на озерах осенью или в начале зимы. На осеновья отправлялись артелями в 6–10 человек за 100–150 верст от своей деревни на долгий срок, с запасами провизии. День на Печоре осенью короток, и с наступлением темноты работы прекращались — в 4 часа наступал бесконечный вечер вынужденного досуга. Вот тут-то и незаменим был талантливый сказитель. Артель создавала для него льготные условия: старинщику не поручали самые трудные виды работ, обычно он делал то, что считалось посильным для детей и подростков. Пай же при разделе добычи он получал равный с другими членами артели, а иногда и лучший — если имел особенный успех у своих товарищей.

Так случалось не только на Печоре, а во многих местах Севера. В рыбацких артелях, на охотничьих зимовьях в одиноких избушках часами звучал голос сказителя былин, завораживая слушателей поэтичными рассказами об удивительных подвигах богатырей³.

В XVIII веке приобрел на Севере громкую известность гусельщик Михайло Слепой — крестьянин из деревни Карташовой Кижской волости Олонецкой губернии. Он знал великое множество «старин и присказней». Гусли у Михайлы были треугольные, в двенадцать струн. «Эдакого певца с гуслями, — говорили о нем старики, — спустя несколько десятилетий пос-

¹ Рыбников П. Н. Песни... с. XXIX.

² Барсов Е. В. Памятники народного творчества в Олонецкой губернии. СПб., 1873, с. 7–8.

³ Ончуков Н. Е. Печорские былины. СПб., 1904, с. XXIII—XXIV; Чичеров В. И. Указ. соч., с. 18.

ле его смерти, — не бывало да и не будет еще сто годов, а память Михайлы не забудется».

Несмотря на свою слепоту, Михайло-Гусельщик обошел много сел, деревень и монастырей, бывал и жил в Петербурге. В столице обосновался его сын, вышедший из крестьян в купцы. Но сам сказитель вернулся в деревню — «в Питере не мог жить, не по душе ему было». Из учеников Михаила Слепого наибольшей известностью как певцы былины пользовались в конце XVIII—XIX веках Филипп Клементьевич Сизой и Трифон Иванович Злобин.

Филипп Сизой жил в соседней с Михайлом деревне — Артовской. Он не только знал большое количество старин и исполнял их в своеобразной манере, но еще был талантливым плотником: о точности его плотничьего глаза ходили по округе рассказы. Филипп Клементьевич и стариком сохранял могучее телосложение и недюжинную силу, которой любил удивить новых людей, когда хаживал на плотничий промысел. Однажды он с товарищем Фомой Фоминым пилил тес в раскольничьем Даниловом монастыре. Другие пильщики и монастырские люди подсмеивались над ними за то, что они такие «плечистые да могутные». Здесь же стоял огромный мельничный вал, привезенный к кузнице для того, чтобы надеть на него бушли (железные крепления). Сизой с Фоминым подняли этот вал, подбросили вверх и стали «играть им, как игрушкой», вызвав удивление и восхищение всех присутствующих. Один из пораженных зрителей подарил силачам *калитку* — большой пряник, «с поларшина во все стороны». Брат сказителя Сизого — Федот Клементьевич — был жив, когда исследователь Е. В. Барсов сообщал в 1872 году о них сведения. Федоту Сизому было в это время сто лет. В отличие от брата, он былинами «не занимался; зверей ловил больше, лисиц да зайцев».

Другой ученик Михаила Слепого — Трифон Злобин — крестьянствовал в деревне Денисовой той же Кижской волости. Он был слаб зрением и заикался. Но последний недостаток сказывался только в обычной речи, а когда Трифон начинал петь былинку, обнаруживал чудесный голос и мастерское исполнение. «И в умах нет, что поет заика». Сказывал больше всего про Добрыню Никитича и Люка Степановича. Злобин был известен также своей книжностью. Когда кто-либо «плохо разбирал в книге» (имеется в виду древнерусский язык), ему говорили: «Ступай к Трифону, он лучше тебя знает, даром что подслеповатой».

Нередко знание обширного репертуара былин сочеталось с выдающимся владением другим фольклорным жанром — присказками (поговорами и присловьями). Певец старин из той же Кижской волости Антон Иванович Устрецкий знал и придумывал сам множество «присказней». Крестьяне говорили, что у него «ко всякому слову было готовое слово». Как и многие другие его земляки-сказители, Антон Иванович занимался отхожим промыслом; известно также, что он покрывал белой жестью церковь в Космосзере¹.

¹ Барсов Е. В. Указ. соч., с. 8–10.

Далеко за пределы северного края шагнула известность сказителя Василия Петровича Щеголенкова (Щеголенка). Да так шагнула, что превосходный портрет этого простого крестьянина написал И. Е. Репин, а Л. Н. Толстой принимал его в своем имении.

Василий Щеголенок родился в деревне Боярщина все той же богатой талантами и поэтической традицией Кижской волости, в самом начале XIX века. Он крестьянствовал, занимался портняжным ремеслом, переходя из деревни в деревню, и сказывал былины, сопровождая исполнение блестящей импровизацией. В 70-х годах, после того, как старины его были записаны собирателями и отчасти опубликованы, Щеголенковым заинтересовались многие. Он побывал в Петербурге, в Ясной Поляне, в подмосковном Абрамцеве. В Абрамцеве и создал портрет Щеголенка гостивший у Мамонтовых Репин. Н. А. Римский-Корсаков под впечатлением от прослушивания Василия Петровича написал мелодию «Как во городе стольном Киевском». Л. Н. Толстой оценил высоту духовности крестьянского сказителя, который усиливал христианские нравственные мотивы в былинах, разрабатывал житийные сюжеты, воспевал святых Киева. Писатель занимствовал в притчах и легендах, рассказанных Щеголенком, ряд сюжетов для своих рассказов для народа¹.

Ярко выраженное творческое начало в исполнении старин отмечали современники и позднейшие исследователи у сказительницы Настасьи Степановны Богдановой (в девичестве — Зиновьевой). Настасья в детстве (60-е годы) училась сказывать былины в родной деревне Зиновьевой от бабушки Гавриловны, прозванной за шепелявость Шапшой. Талантливая девочка так была увлечена, что бегала слушать былины и песни Гавриловны тайком от матери. Сама же Шапша переняла былины от известного уже нам Канона с Зяблых Нив. Были у Настасьи Степановны и еще два учителя народной поэзии: крестьянка Домна Васильевна Сурикова, очень точно сохранявшая полноту сюжетов былин, и портной из села Песчаного с Пудожского берега Максим Ржанов.

Настасья Богданова сопровождала свое пение выразительными жестами, подчеркивала содержание интонациями. Эта крестьянка обладала тонкой музыкальностью, чувством ритма, хорошей памятью. В молодости у нее был чистый и звучный голос, со временем он стал слабее, но за счет высокого мастерства сохранялось обаяние исполнения. В ее репертуаре было множество былин («Дунай Иванович», «Добрыня и Алеша», «Чурила и Катерина», «Худая жена и жена добрая», «Молодец и королевична» и многие другие), она создавала новые, более совершенные их редакции².

И все-таки среди крестьянских сказителей былин женщины были редкостью. Зато другим жанром устного поэтического творчества — причитаниями — они владели почти безраздельно. Но иные из них сочетали мас-

¹ Чичеров В. И. Указ. соч., с. 47; Соколов Ю. М. Лев Толстой и сказитель Щеголенок // Летописи Государственного литературного музея, 1948, кн. 12.

² Чичеров В. И. Указ. соч., с. 90–101.

терство в обоих жанрах. Здесь прежде всего хочется говорить о широко известной И. Федосовой, вся жизнь которой — плоть от плоти северной русской деревни и в то же время пронизана неповторимой индивидуальностью большого мастера.

С малолетства Ирина отличалась сноровкой в хозяйственных делах: «по крестьянству — куды какая: колотила, молотила, веяла и убирала, — вспоминала она. — 8-ми год знала, на каку полосу сколько сеять; 6-ти год на ухож лошадь гоняла и с ужожа домой пригоняла; раз лошадь сплеснулась — я пала; с тех пор до теперь хрома. Я грамотой не грамотна, зато памятью я памятна; где што слышала, пришла домой, все рассказала, быдто в книге затвердила, песню ли, сказку ли, старину ли какую. На гулянку не кехтала, не охотила; на прядиму беседу отец не спущал, а раз в неделю, молча уходила; приду — место сделают у свитца; шутить была мастерица, шутками да дурками всех расшевелю; имя мне было со изотчиной (юную девушку называли по имени и отчеству — М. Г.); грубого слова не слыжала: бедный сказать не смел, богатого сама обожгу».

Сначала Ирина Андреевна была отмечена в кругу девушек за умение заводить новые песни. Песни запоминались и входили в оборот. Кроме того, на беседах, когда молодежь инсценировала свадьбу, стала причитывать *занарок* (понарошке). Когда случилось, что у соседей на свадьбе некому было выполнить функции вопленицы, подумали о Федосовой, т. к. она уже «дала себя знать» (по ее собственному выражению) на беседах, т. е. там сложилась первоначально ее репутация исполнительницы. Но для перехода к выполнению функции на настоящей свадьбе понадобился определенный нажим на родителей со стороны общины. «Мать отпустить не смеет, — рассказывала об этом Федосова Е. В. Барсову. — Писарь волостной был сродник невесте, пристал ко мне и говорит: «Согласись, мы уговорим отца, не выдаем тебя в брань да ругательство». Согласилась, произвела свадьбу. До весны дело дошло; стали звать на другую свадьбу, отец и говорит: «Не для чего ее приглашать, ведь не знает она ничего». — «Как не знает? По зиме у соседки причитала». Отец возгордился: «Кто, свате, позволил?» — «Писарь Петр Кондратьевич, — отвечала мать, — да голова Алексей Андреевич». «Ну, когда такие люди просят, так пусть, для меня как хочет, дело ейное». С тех пор совсем молодой еще девушке было «честь и место в большом углу», и вскоре известность ее как мастерицы исполнять причитания на свадьбах и похоронах распространилась по всему Заонежью».

Похоронные причитания — удивительный по богатству содержания и многообразию художественных образов жанр. Для людей, привыкших переносить свое горе в молчании, он кажется сначала странным. Но потом приходит понимание, что это — способ найти в глубинах поэзии выход непереносимому страданию, излить его, выразить в прекрасных формах любовь к ушедшему человеку. Но этот способ доступен лишь людям, вся жизнь которых — мысли, чувства — пронизана поэзией. И возможен этот способ прощания лишь в среде, где всем понятна и близка эта поэтическая форма, если и не все ею владеют так, как самые талантливые.

Укатилося красно солнышко
 За горы оно за высокоя,
 За лесушка оно да за дремучи,
 За облачко оно да за ходячий,
 За часты звезды да подвосточныя!
 Покидат меня победную головушку
 Со стадушком оно да со детиною;
 Оставляют меня горюшку да горегорькую
 На веки-то меня да вековечныи!

Плачи (причитанья) выливались в целые поэмы, иногда перемежались диалогом, который вели горящие женщины между собой (соседки, родственницы). В них образно рассказывалось о свойствах и жизни умершего, о том, что он значил для близких, или возникали картины будущей горькой жизни семьи без него. В причитаниях сохранилось множество черт крестьянской жизни, нравственных и этических понятий. Мог быть включен в плач поэтический рассказ о том, как погиб этот человек. Так, в причитаньи по убитому молнией Федосова рисовала тучу, принесшую роковую грозу:

С утра жалобно ведь солнце воспекало,
 Была тишинка на широкой на улочке;
 На часу вдруг тут е да объявилось,
 Стало солнышко за облака туляться,
 Наставала туча темна — неспособная,
 Со громом да эта туча со толкучим,
 Вдруг со молнией-то тученька свистучеей,
 Со этым огнем да она плящим;
 На горы шла туча на высокоя,
 Горы с этой тучей порастрескались,
 Мелки камышки со страсти покатилися...

Леса от тучи «приклонилися», «в темном лесе дики звери убоялися», «в синем море белы рыбы убоялися». Крестьяне в своих домах молились:

Оны кланялись во матушку сыру землю,
 Спаси Господи ведь душ да наших грешных,
 От стрелы ты сохрани да нас от молнии,
 Пронеси Господи тучу на чисто поле,
 На чисто поле тучу, за сине море!¹

Или вот из плача о потопших:

В руки брали мы весельшка дубовые,
 Отправлялися за сине это морюшко;
 Выезжали как на славное Онегушко,
 Повевать стали ветрышки способны
 И мы мачту тут дубовы становили
 Тонки белы паруса мы распустили...

Фольклорист и знаток древнерусской письменности Е. В. Барсов, «открывший» Ирину Федосову для образованной части общества, узнал о ней от крестьянина, в доме которого он поселился в Петрозаводске. Матвей

¹ Причитания Северного края, собранные Е. В. Барсовым. Ч. I, М., 1872, с. 246.

Савельич Фролов рассказал ученому, что в родных его местах есть *вопленицы* (причитать — вопить), послушать которых собираются целые деревни; одна из них жила в это время здесь в городе. Но Ирина Андреевна не захотела сначала открыться Барсову — сказала, что ничего «сказывать не умеет и с господами никогда не зналась». Вот, кстати, прекрасная иллюстрация к тому, как это случалось, что люди «из общества» нередко понятия не имели о том духовном богатстве, которое жило рядом с ними в народной среде.

Но в данном случае выручил Матвей Савельевич — уговорил. И конечно же, сказалось умение самого Барсова подойти к людям.

«Я познакомился с ней в Великом посту 1867 года, — пишет собиратель, — и тотчас же начал записывать от нее духовные стихи (т. е. песни религиозного содержания — М. Г.) и старины; диктовать что-нибудь другое в это время она считала грехом. После Пасхи принялся я за причитания»¹.

За Ириной Андреевной фольклористы записывали также лирические и свадебные песни. Ее тексты использовались в переработанном виде Н. А. Некрасовым, П. И. Мельниковым-Печерским, М. М. Пришвиным. О ней писали М. Горький и Ф. И. Шалапин².

Была ли И. А. Федосова исключительным явлением? По глубине и мощи таланта, вероятно, да. Но выдающихся исполнительниц и создательниц причитаний с выраженной индивидуальностью было немало. Один только Барсов опубликовал в 1872 и 1882 годах причитания, записанные за восемью женщинами. Среди них не только северянки: крестьянки Новгородской и Тверской губернии, в том числе крепостная Ирина Калиткина. В жизни каждой из них поэзия шла рядом с крестьянским трудом. Клавдия Мамонова из села Твердилово Калязинского уезда «с 9 лет пошла в поле, жала, косила, молотила; дома пряла и ткала и с ребятами нянчилась, любила на беседы ходить и песни петь». «Указная дорога, — говорила она, — о ком как плакать; плаканье — плаканью разнота и не на тот голос; словами причетов не скажешь, а в голосе где што берется; и складнее и жалобнее; сколько бывало не плачешь, а все останется».

Многие крестьянки создавали прекрасные произведения в виде плачей по рекрутам, на случай прихода домой на побывку и на другие солдатские темы. Иные из этих своеобразных поэм насчитывали по 450–900 строк и по художественным качествам могли конкурировать с былинами, но рисовали, в отличие от старин, опозитизированную действительность: здесь были и тяготы солдатской службы, и трогательные встречи с возвратившимися в деревню солдатами и хозяйственные заботы крестьянина³.

¹ Там же, с. 313–314.

² Чистов К. В. Народная поэссса И. А. Федосова. Очерк жизни и творчества. Петрозаводск, 1955.

³ Причитания северного края... ч. II.

...Так ты послушай, лада милая,
 Напишу я письмо-грамотку,
 Я от себя, горюха бедная,
 Не пером и не чернилами,
 Напишу и горючим слезам,
 Я тебе да письмо-грамотку,
 Умоленной ладе милой.
 Так я пошлю то письмо-грамотку
 Я со старым ходателем,
 Со ветрами я со буйными.
 Умоленные ветры буйные,
 Уж вы скорые ходатели!
 Вы снесите письмо-грамотку,
 Во города-те вы во дальные,
 Во дальные да во украиные,
 Во полки да во солдацкие,
 Так отбщите ладу милую...

Так причитала об уходившем на долгую солдатскую службу муже крестьянка Афросинья Ехалова. Научилась она причитать от «Фокишны с Избишнаго» и рассказывала об этом сама так: «Куды умильная была причетница; нынь и на слуху таких нет; от ей и я научилась причитывать, да какая я причетница: манехонько помню. Больше по свадьбам ходила, а по некрутам редко плакала — сами матки больше причитали; и не слышать бы лучше, уж больно сердце забирает; навоеешься до кровавых слез, и в жар и в озноб бросает; жаль — тошно несчастных рекрутов»¹.

Для многих районов источниками отмечено направленное обучение крестьянских девушек в семье и вне семьи искусству причитания. По сведениям, полученным знаменитым поэтом и государственным деятелем Г. Р. Державиным в начале XIX века из Новгородской губернии, «молодые девочки заблаговременно учатся вопить, как благородные наши девицы учатся танцевать и петь. «Вопить не умеет», — такой же почти упрек, как «прясть не умеет». В Московской губернии (материалы семи уездов) умение причитать приобреталось каждой женщиной в период девичества и «ставилось в особое достоинство». Девушки, чтобы достигнуть в нем совершенства, не только внимательно прислушивались на свадьбах и похоронах, но «иногда нарочно собирались вместе», и более опытные учили молодых «с голоса»².

Обучение, преемственность в исполнении от мастеров в своей семье, деревне, соседнем селении происходили постоянно и повсеместно, во всех жанрах устного и музыкального творчества. Когда в конце XIX века сельская учительница, активная собирательница этнографических и фольклорных материалов Е. И. Рязанова опросила наиболее известных своим пением жительниц деревни Саломыковой (Обоянский уезд Курской губернии), выяснились довольно подробно источники их умения.

¹ Причитания северного края... ч. II, с. 278.

² РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 634, л. 47–48.

А. А. Захарова (37 лет) знала в момент записи 152 песни; выучила она их «на вулице», от других исполнительниц этой же деревни. Ее дочь — Н. А. Захарова (13 лет) — знала в это же время 71 песню (только три из них не совпадали с репертуаром матери); выучила, по ее словам, от матери, «на вулицы» и на поденной работе у помещика, где ей иногда приходилось бывать. А. И. Осетрова (19 лет), служившая в соседнем селе около двух лет в няньках и много ходившая на поденную работу в другие селения, знала 144 песни из репертуара старшей Захаровой и еще восемь других (две из них выучила в чужих селах). Анна Асеева (12 лет) все 57 песен (совпадающие с репертуаром предыдущих) выучила «на вулице у девок». На этот же источник указали и две другие девочки-певуны (9 и 8 лет).

Из 913 жителей в деревне Саломаковой насчитывали 77 певиц и 31 певца, каждый из которых знал не менее пятидесяти песен. Сверх этих 108 человек многие участвовали в хоровом пении, хотя и не бывали никогда запевалами. Основным источником знания песен, как видим, служила «улица», а не семья, хотя у наиболее одаренных певиц особое значение приобретала передача ими репертуара и навыков пения по наследству.

Начинали здесь крестьянки петь, как правило, с десятилетнего возраста, а в отдельных случаях и раньше. Взрослые никогда не прогоняли желающих участвовать в хоре детей, если только они справлялись с этой задачей. Крестьянки 40–50 лет также пели в хоре. Прерывали участие в коллективном пении на несколько лет женщины, имевшие много маленьких детей, но и они приходили с малышами «на улицу». Женское коллективное пение бывало на каждой свадьбе и на каждом празднике. После обеда (праздничный обед сразу после церковной службы — в 10–11 часов) девушки и женщины шли «на вулицу», т. е. сидели группами где-нибудь в тени на траве и пели. В силу относительно мягкой зимы на Куршине было принято и зимой собираться для пения под открытым небом — на завалинках или на больших бревнах. Вечером хор становился многолюднее; иногда пение продолжалось долго и после захода солнца.

В будние дни девушки и женщины пели во время работ, если их собиралось много. Принято было петь, возвращаясь большой группой с каких-либо работ, после сбора орехов, ягод и пр. В большие праздники (престольный, Рождество, Пасха, Красная горка, Троицын день, Духов день, заговенье на Петровский пост) пение сочеталось с пляской, игрой на свирели, хороводными играми. Собирались тогда не отдельными небольшими группами, а молодежь всей деревни (девушки, парни, молодые мужчины и женщины) на постоянном месте. На пасхальной неделе ходили хороводом по всей деревне.

В женских хорах часто принимали участие лишь немногие из мужчин, имевшие репутацию «песельников». В праздничной же обстановке (на свадьбе, на престольном празднике и пр.) число мужчин-певцов увеличивалось.

В будни чисто мужское пение можно было услышать летом в ночном или в обозе, идущем в город с хлебом¹.

О соседней Орловщине И. С. Тургенев не без гордости написал в рассказе «Певцы»: «Действительно, в наших краях знают толк в пении, и недаром село Сергиевское, на большой орловской дороге, славится во всей России своим особенно приятным и согласным напевом».

Петь умели почти все, но это не мешало, а помогало проявиться таланту — человеку, у которого те же песни получали индивидуальную, неповторимую окраску. Такие крестьяне создавали и новые песни или необычные варианты старых. Можно ли говорить о подавленности личности, когда в каждом районе крестьяне называли собирателям выдающихся мастеров того или иного жанра? Право же, восхищение вызывает не названная даже по фамилии «девица Лукерья» из села Кеми Казачинской волости (Восточная Сибирь), от которой собиратель фольклора М. А. Александров записал в 1904 году 149 разных песен. Вряд ли современная девушка, располагающая всеми средствами звукозаписи и массовой информации, может похвалиться таким репертуаром, если только она не профессиональная певица².

Да, профессиональную подготовку и более широкую известность получали очень немногие из них. Большинство оставалось в своей среде, занимаясь крестьянским делом и даря плоды своего таланта, тонкой одухотворенности лишь людям родных мест. Но означает ли это, что они не были яркими личностями?..

Близкая к курской картина обучения песенному фольклору и бытования его вырисовывается по материалам Верхокамья. И здесь песни сопровождали крестьянина всю жизнь и по большей части в коллективном исполнении — на миру. Протяжными песнями сопровождалась многие виды работ — в поле, на сенокосе, в огороде, при сборе грибов и ягод, за ткацким станком и прялкой: коллективно, если на супрядках. Пели на помочах — помогая поставить избу, выкосить или убрать в срок сено, сжать хлеб — и возвращаясь с работ. На заготовках и сплаве леса пели трудовые артельные припевки. При провах рекрутов (здесь их отмечали катаньем по деревне на лошадах «поездом» и верхом в течение недели) звучали мужские голоса — песни рекрутские, солдатские, протяжные из мужского лирического репертуара. Каждая местная традиция (внутри Верхокамского района) имела свой набор обязательных свадебных песен, 30 и более, сверх которого в дни свадьбы звучали и другие виды песенного репертуара. Все три дружки обязательно были песельниками. Обширный массив составляли разные виды хороводных песен, исчислявшиеся сотнями. К исполнению их приобщалась вся молодежь, а слушателями были все жители селения. В периоды постов пели духовные стихи и служебные песнопения, исполнявшиеся старшим поколением. Прово-

¹ Курский сборник, вып. III. Материалы по этнографии Курской губернии, с. 59.

² АГО, р. 55, оп. 1, д. 103.

ды в последний путь также сопровождалась служебными песнопениями и духовными стихами.

Каким образом усваивался весь этот богатый репертуар? Усвоить его можно было потому, что обучение песне, как и исполнение и слушание, продолжалось в течение всей жизни. В детстве и юности большое место в музыкальном образовании занимала семья; при этом бабушки обучали служебному пению и духовным стихам, а родители — всем остальным жанрам. На следующем возрастном этапе светские жанры преобладали: круговые и игровые песни в хороводе и на посиделках, свадебные, трудовые и пр. Усвоение теперь уже шло преимущественно вне семьи. На свадьбы приглашали, как мы видели это и по северным материалам, специальных *вытниц, причетниц*, мастерство которых обычно передавалось по наследству, т. е. они-то получали подготовку в своей семье, но сами становились носителями внесемейного целенаправленного хранения традиции и передачи ее от поколения к поколению. В пожилые годы возвращались к оставленным в детстве музыкальным формам: на праздничных и поминальных службах исполняли служебные песнопения, а дома — духовные стихи.

Местная традиция служебного пения у крестьян-старообрядцев была крюковой. Археографическими экспедициями Московского университета в наши дни в крестьянской среде этого района собрана коллекция крюковых рукописей XVII—XIX веков. В XVIII—XIX веках часть крестьян обучалась чтению крюковых нот у местных знатоков (старообрядцы белокрицкого согласия владеют этим искусством до сих пор), другие овладевали служебным пением с голоса. Группы одновременно обучаемых детей доходили до 10—20 человек¹.

Курские и орловские «соловьи», певцы Верхокамья не представляли собой исключения. Эти районы дают картину, характерную для всей страны. Повсеместность распространения пения и органичность проникновения его в жизнь крестьянина удачно, на наш взгляд, подметил Н. А. Добролюбов: «Ни один народ не отличается такой любовью к пению, как славяне и между ними русские. У нас народ сопровождает пением все торжественные случаи своей жизни, всякое веселье и печаль. Еще в колыбели дети убаюкиваются песнями, подрастая, они сами выучиваются напевать народные песни. Собирается зимой молодежь крестьянская на посиделки, и здесь рождаются песни; приходит весна, выходят поселяне встречать ее, составляют хороводы, завивают венки, и при этом непременно поют песни. Едет крестьянин пахать землю, он облегчает свой труд своею песнью; собираются крестьяне жать, косить в знойную рабочую пору, и здесь песня звучит между ними, освежая их среди тяжелых трудов. Провожают лето, празднуют уборку хлеба — опять с песнями»². Напомню, что Добролюбов написал это до отмены крепостного права.

¹ Чернышова М. Б. Музыкальная культура русского населения Верхокамья // Русские письменные и устные традиции и духовная культура. М., 1982, с. 128—149.

² Добролюбов Н. А. Собрание сочинений. Т. I, М.-Л., 1961, с. 402—403.

Музыкальный крестьянский фольклор испытывал определенное влияние церковной певческой культуры, получившей в России высокое развитие. Этому способствовало, в частности, отсутствие сопровождения музыкального инструмента в служебном пении — самостоятельность церковного хора. Певческая культура, в свою очередь, развивалась под воздействием народного пения — возникало своеобразие местных распевов, композиторы использовали фольклорные мелодии, на клирос попадали вышедшие в обычном мирском пении лица. В каждом селе была церковь, в которой постоянно пел хор из крестьянской молодежи, обладавшей музыкальными способностями. Певчие становились проводниками профессиональных приемов пения в своей среде.

Попробуем, мой терпеливый читатель, представить себе это влияние церковной певческой культуры на музыкальную жизнь деревни в живом конкретном случае. Вот среди множества описаний, собранных Этнографическим Бюро Тенишева, есть рассказ об одной из волостей Вельского уезда Вологодской губернии. Здесь, в Усть-Полюжской Успенской церкви, священник учил крестьян пению «за вечернями». Вечерни здесь служили только зимой, когда устанавливался санный путь. Место глухое, северное. Темнеет очень рано, а на огонек в окнах церкви подкатывают санные упряжки или подходят пешком любители пения.

Каждое зимнее воскресенье после вечерни бывала проповедь, а затем общее пение. Сначала пели «О Всепетая Мати», а потом разучивали другие церковные песнопения. Во время праздничных служб крестьяне подпевали. Особенно любили здесь подпевать «Иже херувимы» и «Верую». При этом женские голоса, по замечанию наблюдателя, «выдавались сильнее»¹.

Общинные и семейные традиции способствовали массовости, широте распространения художественного мастерства. Это создавало благоприятную среду и для творческого раскрытия наиболее ярких индивидуальностей. Мастер находил ценителей и слушателей не только в силу эмоционального впечатления, которое производило его исполнение, но и благодаря определенному уровню подготовленности всего окружения. Одаренные люди, в свою очередь, укрепляли и обогащали традицию, через них она и передавалась в значительной мере.

В связи с природо-хозяйственными знаниями и социальным опытом крестьян мы уже обнаружили, что община не мешала проявлению индивидуальной инициативы и таланта. То же самое следует теперь сказать и о художественном творчестве. Но важнее отметить и другое. Во всех сферах народного творчества сами исполнители подчеркивали, что красота получается у них как бы сама собой — не по готовым рецептам или четко разработанным установкам: кружевницы не признавали узоры, резчики по дереву обходились без эскизов, причёты и старины творились каждый раз по-новому и т. д. Иконописцы должны были строго следовать подлиннику

¹ РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 108, л. 13.

в силу исключительности самого объекта этого искусства, но и там сторонние наблюдатели удивлялись тому, как не получившие образования мастера создают шедевры, и там тоже по одному подлиннику каждый раз создавался новый образ. Народное искусство было, преимущественно, творчеством верующих, живущих в благодати людей, вся жизнь которых пронизана упованием на Бога. По мере отхода от веры, мастер все большую надобность испытывает в заданных образцах, точных рецептах и расчетах. И даже импровизация его, и даже внешне, казалось бы, смелый порыв фантазии, если не согреты теплотой благодати, становятся манерным изыском холодного ума и расчетливого сердца¹.

15. Отношение к книжности, учению, знанию. Грамотность.

Традиция чтения

Со времен Киевской Руси духовный мир русского человека формировался в русле православной традиции. Центрами культуры и просвещения были монастыри. Они хранили историческую память. В стенах «этих святых зародышей несбывшихся университетов» (по выражению И. В. Киреевского) создавались летописи, жития святых, другие письменные труды. Они были проникнуты единым для киевских, новгородских, московских памятников православным взглядом на мир.

По мере развития грамотности религиозная литература проникала в народную среду и взаимодействовала с широко бытовавшим фольклором. Традиция чтения рукописной книги восходила к допетровским временам. В XIX столетии она сохранялась в основном в северных губерниях — Вологодской, Архангельской, Олонецкой. Старообрядцы, во множестве проживавшие в этих регионах, признавали только дониконовскую духовную литературу, напечатанную до исправления богослужебных книг в середине XVII века. На Русском Севере продолжали переписывать и художественно оформлять книги XVII—XVIII веков. Это были сборники религиозного содержания (излюбленное чтение в среде староверов), записи молитв и духовных стихов, сочинения крестьян, лечебники (травники), календари. Делали списки с указов центральных и местных властей; на их основе составляли прошения и жалобы (как показали исследования последних лет, значительная часть челобитных XVIII века была написана самими крестьянами).

В 10–20-х годах XVIII века оформился Выго-Лексинский центр поморского беспоповского согласия. Там развилась своеобразная школа письма

¹ Об этом подробнее см. *Священник Михаил*. Православный взгляд на творчество. М., 1997; *Федоров А. Е.* О симметрии в русской архитектуре. М., 1997.



Рукописный устав. Ок. 1637

(получившего название *поморского*), обучались грамоте крестьяне, переписывались старые книги, создавались новые сочинения. В Гуслицкой волости Богородского уезда Московской губернии старообрядцы поповского согласия также создали оригинальное книгописное направление — *гуслицкое письмо*.

Поморское письмо выго-лексинского происхождения бытовало среди населения Верхокамья, на Урале и в Сибири, да и гуслицкие книгочеи обучали крестьянских детей не только из старообрядческих семей.

Читавшие книги крестьяне, случалось, оставляли на рукописных книгах свои пометы, надписи. По ним можно проследить путь книги и убедиться, что она не только бережно хранилась, но и внимательно читалась. Вот, к примеру, запись на первом листе «Цветника», сборника разных текстов религиозно-нравственного содержания — слов, повестей, житий святых: «Сия книга принадлежит деревни Гремячки крестьянину Михаилу Ивановичу Шаманину, куплена на ярмонке у крестьянина Семиона Иванова Губина, заплачено пятнадцать рублей, подписана моею рукою, Михайлом Ивановым Шаманиным. Прочитана мною, Михайлом Ивановым Шаманиным, от верхней и до нижней доски подряд»¹.

Постепенно все большее распространение в России получала и печатная литература. В XVI — первой половине XVII века единственной типо-

¹ См.: *Пушкарёв Л. Н.* Рукописные сборники нравственно-поучительного характера собрания ЦГАЛИ в ЦГАДА // ТОДРЛ, т. XXXV. Л., 1980, с.405–408.



«Выходной» лист
старопечатной книги,
восстановленной
в 1850 году крестьянином
Ермолаем Федоровым

графией Московского государства был Печатный двор. Его издания рассылались по церквям и монастырям Москвы и других городов с требованием обязательной оплаты в Приказе книгопечатного дела. Кроме того, книги в принудительном порядке передавались для продажи торговым людям. Уже в 1640 году в Печатном дворе была открыта специальная книжная лавка, где «охочим людям» можно было купить нужную им литературу¹.

Книги появлялись в деревне разными путями. В 60–70-е годы XIX века сельская книжная торговля в России велась преимущественно бродячими разносчиками товара. Называли их *офенями* или *коробейниками*. Вместе с книгами они приносили иконы и лубочные картинки, в которых отражались многие религиозные и исторические сюжеты. Порой лубок заменял газеты и журналы, донося до зрителя информацию об исторических событиях². Особый размах офенский промысел приобрел во Владимирской, Костромской, Московской, Тульской, Ярославской губерниях. Из офеней вышли такие крупные издатели лубочной литературы, как А. В. Морозов, Е. А. Губанов; офеней был и дядя И. Д. Сытина.

Начиная с 1877 года условия торговли существенно ухудшились: офеням вменялось в обязанность представлять свидетельство о благонадежности, получать специальное губернаторское разрешение на право торговли книгами. После этого многие разносчики оставили книжную торговлю, так как не понимали, как ходатайствовать о разрешении. По словам И. Д. Сытина, «в итоге огромное дело, которое выросло на русской земле само собой, без всякой помощи правительства и без малейшего его содействия, погибло безвозвратно»³. Безусловно, сыграло свою роль и открытие библиотек в селениях (см. параграф «Библиотеки»). Так или иначе, русские крестьяне

¹ Читатели изданий Московской типографии в середине XVII века. Л., 1983, с. 9.

² См.: Воронина Т. А. Русский лубок 20-х–60-х годов XIX в.: производство, бытование, тематика // Российский этнограф. № 5. М., 1993.

³ Сытин И. Д. Страницы пережитого. Современники о И. Д. Сытине. М., 1978, с. 66.

*«Наволоки» для хранения
и переноски древних книг
в Верхокамье*



во второй половине XIX столетия чаще всего приобретали книги случайно: на базаре или у приезжего коробейника.

Дополнительные возможности покупать книги давали отходничество и поездки зажиточных крестьян с торговыми целями. В Вологодской губернии в 90-е годы «одна местность Сольвычегодского уезда (около границы с Архангельской губернией) обогатилась книгами совершенно случайно. Несколько лет тому назад в Архангельске какая-то библиотека закрылась и много книг ... было раздано народу. Случайно попали там мужички упомянутой местности и привезли порядочно недурных книг, хотя некоторые и без начального или конечного листа... Не ограничившись даровой раздачей, они прикупили “весом” и притащили весь этот хлам на родину. Здесь же он идет за чистую монету. Есть тут ... и некоторые тома истории Карамзина, тома Пушкина, исторические и иностранные романы. Все это с жадностью читалось и переходило из рук в руки»¹.

Крестьяне не только покупали книги на базарах и ярмарках, но и брали их почитать у духовенства и сельских интеллигентов — учителей, фельдшеров, агрономов. Целенаправленное же воздействие книжного знания на крестьян было связано в первую очередь с деятельностью школ, училищ, сельских и волостных библиотек.

Училища, школы

В дореформенной России подавляющее большинство школ составляли церковноприходские, которые находились в ведомстве Синода. Особенно интенсивно школы при церквях и монастырях стали развиваться с 1836 года, после высочайшего повеления Николая I, предоставившего православному духовенству право повсеместно заводить при храмах и обителях школы для обучения поселянских детей. Число церковных школ стало быстро увеличиваться: в 1839 году достигло 2 000 (с 19 000 учащимися), в 1865 году — 21 420 (с 412 524 учащимися)². В образовательной программе приходских школ преобладали такие предметы, как Закон Божий, церковное пение, церковно-славянская грамота.

¹ ГАВО, ф. 652, оп. 1, л. 50, л. 21 об.—22 об.

² Бронзов А. А. Две лекции: I. XX-й век и христианство. II. Права церковной школы на самостоятельное существование и на государственную поддержку. Пг., 1914, с. 41.

В 30-е годы начали возникать волостные училища. В ряде мест в дореформенный период открывались и школы для помещичьих крестьян. В селе Суходол Владимирской губернии помещик Александр Иванович Воронов открыл школу в доме священника, которому и доверили образование детей. В школу набрали до 40 мальчиков, бесплатно раздали им буквари. «Год от году Суходольская школа стала приумножать образование. Сами крестьяне стали убеждаться, что помещик завел школу не для причуд, как они говорили прежде, а для их пользы... Словом сказать, с каждым годом грамотность начала увеличиваться в Суходоле более и более»¹.

В селе Дубны Одоевского уезда Тульской губернии школа существовала со времени выхода крестьян из крепостной зависимости. Она была открыта и содержалась на средства владельницы местного чугунного завода Анны Клементьевны Мосоловой. По словам учителя Ивана Никольского, материальное обеспечение школы было бы «весьма неблагоприятное со стороны местных условий, если бы все заботы о существовании школы добровольно не приняла на себя госпожа Мосолова» (сообщение 1874 года)².

Значительный толчок развитию начального образования дала реформа 1864 года. Начали создаваться школы, подведомственные Министерству народного просвещения. Возникла и постоянно расширялась сеть земских школ, в которых основное внимание уделялось предметам общеобразовательным (чтение, письмо, арифметика). Программа обучения для земских школ также разрабатывалась Министерством народного просвещения, но их финансовое обеспечение было делом уездных земств, нередко при участии крестьянских обществ.

В 60-е годы преобладающим типом школы оставалась церковноприходская³. В 1866 году в Орловской губернии функционировали 1154 церковноприходские школы с общим числом учащихся 21 107 человек. Активная деятельность земств в сфере народного образования привела к тому, что к 80-м годам земская школа по существу вытеснила церковноприходскую. В 1871 году в губернии оставалось 216, в 1881 — 11 церковноприходских школ. Количество земских, напротив, за тот же период увеличилось с 366 до 464⁴.

Схожая картина наблюдалась и в Олонецкой губернии. В 1868 году земские школы составляли там 21,6 % всех начальных учебных заведений, а церковноприходские — 78,4 %; в 1881 году соотношение было уже иным — 69,6 % и 18,9 %. Начиная с первой половины 80-х годов в Олонецкой губернии вновь увеличился удельный вес церковноприходских школ: к 1896 году земские составили 34,3 %, церковноприходские — 51 %. По-

¹ РГИА, ф. 91, оп. 3, д. 13, л. 10–10 об.

² Там же, л. 58.

³ См.: Мелехова Г. Н. Православные традиции в Каргополье в XIX — первой трети XX в. Дис... к.и.н. М., 1997.

⁴ Орловские епархиальные ведомости, 15 июля 1883 г., № 14, л. 873.

ложение опять изменилось в первое десятилетие XX века: основным типом школ стали земские (51,1 %)¹.

Школьное дело в России развивалось. Попробуем, опираясь на архивные данные, обратиться к таким показателям, как отношение числа учащихся к числу жителей, а также количество жителей на одно учебное заведение.

В Орловской губернии в 1855 году один учащийся приходился на 186 жителей (в сельской местности соотношение было 1:342); в 1896 году соотношение составляло уже 1:32. Аналогичный показатель в Опочечком уезде Псковской губернии в конце 90-х годов выглядел как 1:25.

Другой показатель — количество жителей на одно учебное заведение — в Орловской губернии в 1855 году составлял 12132 (в сельской местности 17292), а в 1896 году 1700².

В Тульской губернии в 1899 году один учащийся приходился на 25 жителей. Худшие показатели зафиксированы в Веневском (1:53) и Новосильском (1:50) уездах, лучшие — в Богородицком (1:14), Ефремовском и Крапивенском (в обоих — 1:19) уездах. В губернии одно училище приходилось на 967 человек. Худшие показатели были в тех же уездах — в Веневском (одно учебное заведение на 3241 человека) и Новосильском (на 2715 жителей), лучшие — в Богородицком (1:562), Ефремовском (1:694), Епифанском (1:824) и Крапивенском (1:841) уездах³.

В 1857 году в Смоленской губернии число учеников относилось к общему числу сельских жителей как 1:309, причем среди детей крепостных учащихся было меньше (с включением дворовых — 1:578), а среди детей государственных крестьян — втрое больше (1:186).

Обученных грамоте государственных крестьян накануне реформы, было, конечно, существенно больше, чем умевших читать крестьян помещичьих. Это подтверждают и данные по Орловской губернии за 1855 год. На одно училище в сельской местности там приходилось 17292 жителя; применительно к различным категориям крестьян — государственных, помещичьих и удельных — показатели эти соответственно составляли 9065, 68130, 6853 человек на учебное заведение. При этом отношение числа учащихся из государственных крестьян к общей численности этой категории земледельцев равнялось 1:148; у помещичьих крестьян этот показатель составил 1:4699, у удельных — 1:186⁴.

¹ История северного крестьянства, т. 2. Архангельск, 1985, с. 369.

² ГА Орл. обл., ф. 580, ст. 5, д. 617, лл. 16, 23 об.; д. 6402, л. 95; д. 6248, л. 50; РГИА, ф. 91, оп. 3, д. 13, л. 153. Согласно обзору, опубликованному Министерством народного просвещения в 1838 г. по 50 губерниям Европейской России, 1 учащийся приходился на 208 человек. Американский исследователь Бен Эклоф приводит данные Д. Дарлингтона: в 1834 г. — 1:200, в 1854 г. — 1:170, в 1864 — 1:117 (см.: *Eklof B. Russian Peasant Schools. Officialdom, Village Culture, and Popular Pedagogy, 1861—1914.* University of California Press. Berkeley—Los Angeles—London, 1986, p. 35).

³ ГА Тул. обл., ф. 52, оп. 1, д. 584.

⁴ ГА Орл. обл., ф. 580, ст. 5, д. 617, л. 16, 23 об.

Крестьянская инициатива. Вольные школы

Инициатива открытия школ, училищ нередко исходила от самих крестьян. В 1862 году временнообязанные крестьяне Елинской волости Кирсановского уезда Тамбовской губернии на сходе изъявили желание иметь сельское училище для своих детей. В том же году училища были открыты в Буровшинской и Орловской волостях Кирсановского уезда, в селе Старом Горитове Козловского уезда Тамбовской губернии.

В Шацком уезде той же губернии с 1862 по 1875 год было открыто 28 сельских училищ, из них два — по предписанию Тамбовской палаты государственных имуществ, два — по ходатайствам местных священников, остальные 24 — по решениям и ходатайствам сельских и волостных сходов. С 1867 года на основании волостных приговоров начали функционировать училища в Ардатовском уезде Симбирской губернии. К 1875 году в этом уезде не было уже ни одной волости, в которой не работало бы училище¹.

Составитель обзора «Народное образование и умственный рост населения на Севере Вологодской губернии» (1893) И. Львов сообщал: «Крестьяне ... буквально переполняли земскую и ежегодно ходатайствовали об открытии все новых и новых училищ. Можно сказать, что добрая половина земских начальных училищ Великоустюжского уезда учреждена вследствие усиленных просьб крестьянских обществ, обыкновенно бесплатно предлагавших дом, лес, дрова, сторожа. В остальных уездах этого края — Устьсысольском, Никольском, Тотемском и других — народное образование стоит приблизительно на той же высоте и развивается»².

Организация и строительство школ, решение всех связанных с обучением крестьянских детей вопросов являлись, как правило, функциями общины. В Верейском уезде Московской губернии со второй половины 1874 года по февраль 1875 года открылось 18 школ. В отношении верейского уездного предводителя дворянства в Санкт-Петербургский комитет грамотности утверждалось, что потребность обучать детей грамоте «вполне осознанно выражалась во всем населении»; крестьяне не останавливались перед материальными жертвами для этой благой цели, охотно назначали сбор на содержание школ, даже в довольно значительных размерах — до 50 копеек с души³.

Крестьянские общества отводили землю под училищные здания, принимали на свой счет освещение училищ и т. п. В 90-е годы в Лукьянове Тверского уезда Тверской губернии, несмотря на «крайнее материальное расстройство», все старались помочь школе подводами и другими услугами. Избранный крестьянами попечитель приобрел за свой счет парты и другие классные вещи⁴.

¹ ГАТО, ф. 105, оп. 57, д. 6, л. 3, 5; оп. 71, д. 33, л. 46–62; РГИА, ф. 91, оп. 3, д. 175, л. 101.

² ГАВО, ф. 652, оп. 1, д. 50, л. 8 об., 9 об.

³ РГИА, ф. 91, оп. 3, д. 13, л. 60–60 об.

⁴ Там же, л. 124.

В отчете Орловского губернатора за 1894 год отмечалось, что крестьяне заботились об улучшении существовавших и о постройке новых школьных помещений. Это выразилось в увеличении ассигнованных сельскими обществами сумм, достигших в том году 64 501 рубля. Через два года, в 1896 году, в той же губернии были построены 19 новых зданий для училищ. На их постройку было израсходовано около 20 тысяч рублей, более половины которых — из средств сельских обществ¹.

Кроме училищ, церковноприходских и земских школ существовали и другие, с большим трудом поддающиеся статистическому учету способы распространения грамотности. Широкое развитие получили так называемые *школы грамоты*, возникшие задолго до реформы 1864 года. Данные о них имеются уже в источниках первой половины XVIII века. Например, ревизская «сказка» 1723 года из Илимского уезда упоминает «гулящего человека» (не закрепленного ни за каким сословием) Л. Кучину: «Ремесла у него никакого нет, кроме того, что учит крестьянских детей грамоте»².

Несколько крестьянских дворов объединялись, совместно нанимали учителя и создавали домашние (домовые, вольные) школы. В них обучалось небольшое количество детей (как правило, от 3 до 7), расписание занятий было приспособлено к распорядку сельской жизни. Такие заведения не включались в учебную сеть. Преподавательский труд оплачивался средствами нескольких семей или пособиями крестьянских общин. Учителями являлись местные священники, окончившие обучение крестьяне, отставные солдаты и т. д. В Сибири нанимали грамотеев из ссыльнопоселенцев, нуждавшихся в заработке. В незарегистрированных вольных школах обучалось около 36 % освоившего грамоту населения³.

В 60-е годы в одной из волостей Кадниковского уезда Вологодской губернии крестьяне отдавали своих детей на обучение в большое торговое село местному грамотею. Несмотря на то, что в том же селе значилось училище при церкви, у этого грамотея проживало более десяти мальчиков. Таким образом, существовала школа, не признанная официально, но в округе пользовавшаяся популярностью.

Порядок обучения у всех грамотеев был общий: сперва букварь, потом часовник и, наконец, псалтырь. Затем следовало письмо. Курс учения мог продолжаться от трех-четырех месяцев до трех лет. С каждого мальчика полагался 1 рубль (или 1 рубль 50 копеек) за выучку чтению и около 3 рублей — за обучение чтению и письму. Жил учитель поочередно у родителей каждого из обучавшихся. Крестьяне порой бывали недовольны наемным грамотеем, но все же прибегали к его помощи, так как лучших учителей поблизости не находилось⁴.

¹ ГА Орл. обл., ф. 580, ст. 3, д. 5943, л. 4 об.; д. 6247, л. 43 об.

² Громыко М. М. Мир русской деревни, с. 275.

³ См.: Константинов Н. А., Струминский В. Я. Очерки по истории начального образования в России. М., 1953, с. 97–98; Eklof В. Op. cit., p. 84.

⁴ Памятная книжка Вологодской губернии на 1864 г. Вологда, 1864, с. 133.

Старались использовать и знания закончивших обучение подростков. В Вятские губернские ведомости в 1864 году прислал письмо местный житель Я. Н. Шулятинов: «Наши крестьяне сочувствуют распространению грамотности между своими ребятами и не только охотно отдают их в крестьянское училище, но стали учить своих детей и в домах, при помощи выбывших из училища учеников»¹.

С.-Петербургский комитет грамотности зафиксировал широкое распространение в последней четверти XIX столетия вольных (домашних) школ в Вологодской, Вятской, Казанской, Костромской, Курской, Новгородской, Орловской, С.-Петербургской, Смоленской, Тверской, Тульской и других губерниях². В 1884 году было учтено 840 школ грамотности в сельской местности, в 1888 году — 8215; на 1 января 1893 года их числилось уже 15046. В конце века в таких заведениях обучалось от 300 до 400 тысяч крестьянских детей³. С развитием официальной школьной сети значение вольных школ постепенно падало, но в ряде мест они сохранялись вплоть до советской эпохи.

Потребность в образовании все более осознавалась в народе, что весьма заметно по многочисленным сообщениям с мест. В прошении на имя орловского губернатора крестьянка Анна Ланина просила определить ее сына «в какое бы то ни было из учебных заведений города Орла, дабы дать ему возможность получить образование» (1894 год)⁴. О заинтересованности крестьян в знаниях свидетельствуют ежегодные отчеты С.-Петербургского комитета грамотности. Вот фрагмент одного из них: «Со второй половины 80-х годов резче выступает та перемена в русском обществе и народе, которая постепенно подготовлялась в предыдущий период... Значительно изменилась и та часть общества, которая обращалась к Комитету: читая дела Комитета за 60–70-е годы (почти исключительно переписка по рассылке книг, и затем дела 80-х годов того же содержания), мы поражаемся переменной, происшедшей в корреспондентах Комитета. В 60-х и начале 70-х годов на сероватой бумаге, скверным почерком, неуклюжим языком, порой с ошибками, пишут Комитету губернаторы, архиереи, предводители дворянства, мировые посредники и помещики, благочинные и священники, редко проглянет письмо волостного правления, народного учителя или головы государственных крестьян <...>. В 70-х годах дело начинает меняться: все больше находим обращений крестьян, волостных правлений, учителей. <...>

¹ Столетие Вятской губернии 1780–1880. Сб. материалов к истории Вятского края, т. 1. Вятка, 1880, с. 47–48.

² Бунаков Н. О домашних школах грамотности в народе (По материалам, собранным С.-Петербургским комитетом грамотности). Приложение к журналу «Русский начальный учитель» СПб., 1885; Кисляков Н. Странствующие учителя и подвижные школы в Курской губернии // Северный вестник. СПб., 1888, № 3, с. 49.

³ Федоров В. А. Об уровне грамотности крестьянства в России в XIX в. // XXVI съезд КПСС и проблемы аграрной истории СССР (социально-политическое развитие деревни). Уфа, 1984, с. 394.

⁴ ГА Орл. обл., ф. 580, ст. 3, т. 5, д. 6018, л. 1–1 об.

Письма и отношения прежних корреспондентов, канцелярски условные, расплывчатые или унизительно-почтительные прошения почти исчезают, мы имеем перед собой письма и заявления, написанные на хорошей бумаге, четким по большей части почерком, без ошибок, проникнутые чувством собственного достоинства. Пишут их земские управы, училищные советы, учителя народных школ, крестьяне, правления библиотек и т. п. Просят книг, пишут и о положении школ, просят советов»¹.

Обучение

Отметим некоторые характерные черты обучения крестьянских детей. Еще в былинное время выучка грамоте и письму полагалась в семилетнем возрасте. Под грамотой в соответствии со славянским и библейским смыслом этого слова разумелась не грамотность в нашем понимании, а священные книги Писания и Предания. Грамотей означал человека, умеющего читать по-славянски. После славянской азбуки (или букваря) основными учебниками для десятков поколений русских людей, вплоть до времени Ломоносова являлись псалтырь, часовник, канонник и другие церковные книги². Воспитание и образование начиналось со слов *Бог, Богородица, ангел*, детям сызмальства читали жития и повествования из библейской истории.

Выходец из воронежских крестьян Иван Столяров вспоминал, как он в первый раз шел в школу в родном селе Карачун Воронежской губернии: «Я шел в школу с книжкой... Книжка эта была «Священная история», которую отец принес вместе с Евангелием при возвращении с солдатской службы»³. Отец Ивана иногда читал Евангелие вслух в семье. Чаще всего это случалось вечерами накануне больших праздников или на святках.

На уроках Закона Божьего ребята заучивали молитвы, иногда фрагменты из Ветхого и Нового завета. Регулярные посещения церковных служб, пение в церковном хоре или обучение духовному пению в домашних условиях также вводили детей в мир православных понятий.

Крестьянский мальчик Семен, ставший впоследствии известным подвижником (Семеном Климычем*), родился около 1777 года в зажиточном семействе в селе Алмазов Яр на реке Хопре в Саратовской губернии. Осиротев в раннем детстве, Семен самоучкой освоил грамоту; часто бывая в храме, он помогал причетникам своего села в церковном чтении и пении, «к чему был способен и охоч и, знакомясь через то с богослужебным

¹ РГИА, ф. 91, оп. 3, д. 1, лл. 77–77 об.

² Поздеева И. В. Верещагинское территориальное книжное собрание и проблемы истории духовной культуры русского населения верховьев Камы // Русские письменные и устные традиции. М., 1982, с. 46. См. также: Зверев В. А. Дети — отцам замена // Воспроизводство сельского населения Сибири во второй половине XIX — начале XX вв. Новосибирск, 1993, с. 191, 193–194.

³ Столяров И. Я. Указ. соч., с. 45.

* См. о нем с. 87–91 нашей книги.

уставом, впоследствии знал его твердо и отчетливо». В еще отроческом возрасте ему в руки попала Библия. В праздники он просиживал над нею целые дни, а в будни все свободное от других занятий время. Семен вспоминал, как даже на полевых работах, «иду, бывало, за сохой, а сам повторяю в уме, что вчера читал в Библии: забуду какой стих, и побегу на межник, где она, моя кормилица лежит, завернутая в полотенце»¹. Вскоре Семен знал ее почти наизусть. Кроме Библии и богослужебных книг, он усердно читывал и некоторые святоотеческие писания.

Функцию образования — и в информативном, и, прежде всего, в нравственном отношении — выполняли произведения устного народного творчества. О роли в этом отношении основных жанров фольклора речь пойдет позже (см. третью часть); здесь же особо обратим внимание читателя на духовные стихи. Они складывались с допетровских времен и чаще всего представляли собой эпические песни на религиозные темы. Слагатели песен черпали сюжеты в Евангелии, житиях святых, церковных чтениях на тексты Писания, в различных апокрифах и книжных повестях. Духовные певцы, «калики перехожие», исполняли эти произведения по всей Русской земле.

Начиная с XVII века стихи записывались в песенные сборники и, как показывает собрание П. В. Киреевского, бытовали в народной массе. По мнению Г. Федотова, в духовных стихах выразились «глубочайшие подсознательные стихи религиозной души русского народа»².

Библиотеки

Распространению книжного знания немало способствовали сельские и волостные библиотеки. В 1861 году Александр Раев сообщал в С.-Петербургский комитет грамотности: «В селениях разных губерний начали возникать публичные библиотеки, учреждаемые за счет общих пожертвованных деньгами и книгами»³. Библиотеки создавались и частными лицами. В 1863 году священник Михаил Зубарев основал библиотеку в одном из селений Котельнического уезда Вятской губернии; в 90-е годы прошения на имя орловского губернатора об открытии на свои средства библиотек читален представили следующие лица: попечительница школы при станции Орел-Елецкий Юго-Восточной железной дороги Н. Н. Житкова; помещик, действительный член Общества ревнителей русской истории и просвещения В. Н. Лясковский; уполномоченный Луганского сахарного завода г. Брандтер; студент Московского университета (сын местного ливенского помещика) Поляков⁴.

¹ Жизнеописания отечественных подвижников... Апрель, 1908, с. 65.

² Федотов Г. Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам). М., 1991, с. 16.

³ РГИА, ф. 91, оп. 3, д. 21, л. 7.

⁴ Столетие Вятской губернии... с. 59; ГА Орл. обл., ф. 580, ст. 3, д. 6332, л. 1; д. 6517, л. 1; т. 6, д. 6945, л. 1; т. 6, д. 7003, л. 1.

В нашем распоряжении имеются данные о том, что во Владимирской губернии в 60-е годы народные библиотеки учреждались по инициативе и на средства крестьянства. В те же годы в Новгородской губернии довольно значительной была сеть библиотек при церковноприходских школах.

В 1862 году волостной писарь Казаковского правления Котельнического уезда Вятской губернии Д. А. Сенников, корреспондент губернских ведомостей и местного статистического комитета, сообщал, что он открыл у себя при правлении бесплатную библиотеку для чтения. Средства, доставленные ему сочувствовавшими, оказались достаточными, чтобы менее чем за три месяца составить собрание из 150 томов книг и выписать 5 повременных изданий. Книгами пользовались 40 читателей—крестьян¹.

В Сибири одна из первых сельских библиотек была открыта в 1882 году в селении Салаирском Кузнецкого округа — целиком на средства местного населения.

Особенно часто по решениям волостных сходов читальни открывались в последнее десятилетие XIX века. В 1893 году крестьяне Парской волости Юрьевского уезда Костромской губернии на сходе «имели суждение и единогласно приговорили»: учредить при местном волостном правлении библиотеку из книг, включенных в каталог Министерства народного просвещения; «на приобретение книг для библиотеки употребить сумму, ожидаемую к поступлению от частных пожертвований и ассигнований из волостных штрафных сумм на поддержание библиотеки по 20 рублей ежегодно»².

В докладе Ливенского уездного училищного совета земскому собранию об учреждении в уезде бесплатной народной читальни имени императора Николая II подчеркивалась готовность, с которой крестьянские общества откликнулись на призыв Совета способствовать устройству библиотек. Отмечался также почин, проявленный крестьянами Хмелевской волости (Орловская губерния, 1894 год)³.

Содействие народным библиотекам оказывали С.-Петербургский и Московский комитеты грамотности, Харьковское общество распространения в народе грамотности. В середине 90-х годов С.-Петербургским комитетом были изданы «Правила о читальнях» и «Каталог лучших книг для них». Нередко крестьянские общества обращались в комитеты грамотности с просьбами помочь в устройстве народных библиотек, высылать книги.

К работе читален в деревнях относились, как правило, с интересом и сочувствием. Общества отводили землю для зданий, отпускали деньги на строительство и покупку книг. Иногда крестьяне не дожидались решения сельского или волостного схода и предпринимали самостоятельные действия. В С.-Петербургский комитет грамотности в 1895 году пришло пись-

¹ Столетие Вятской губернии... с. 29.

² РГИА, ф. 91, оп. 3, д. 100, л. 31–31 об.

³ ГА Орл. губ., ф. 525, оп. 1, д. 108, л. 3 об.

мо пяти крестьян Саратовской губернии: «Мы, все молодые люди, получившие школьное образование, по выходе из школы не бросили книгу, но, зная, что школа дает мало знаний, мы все свободное время посвятили чтению, и печатное слово научило нас многому. Мы его полюбили, у нас явилась сильная жажда читать, нам также захотелось помочь своим односельчанам, которые имеют полное право на благотворное чтение книг, но они так же, как и мы, не имеют средств для покупки книг или еще не вкусили сладость знания, почему они не могут полюбить и по достоинству оценить печатное слово.

Имея все это в виду, мы задумали открыть в нашем селе бесплатную народную библиотеку. Средств у нас не было ни одной копейки, и, посоветовавшись, мы решили сделать следующее: снять в аренду две десятины земли. Снявши эту землю, мы засеяли ее подсолнечниками. Все работы — пашню, полоть, уборку — мы производили в праздники бесплатно. Прошлое лето было сухое, урожай вышел плохой, подсолнечное семя дешевое, но все-таки за вычетом уплаты аренды 30 рублей и некоторых других расходов у нас осталось чистой выручки 47 рублей. На эти деньги мы и намерены открыть библиотеку. Таким же посевом мы положили поддерживать ее и в будущем. Средства эти, конечно, скудны и ненадежны, но мы не теряем надежды»¹.

Другой случай. Один интеллигентный крестьянин решил открыть в своей деревне бесплатную народную библиотеку исключительно на частные пожертвования. О своем предприятии он написал в «Самарскую газету»: «Нельзя сказать, чтобы дело шло хорошо. Соседние помещики, на библиотеки которых я делаю набеги, ссужают меня старыми разрозненными журналами, романами без начала и конца и прочею литературной ветошью. И это еще самые гуманные; а то есть такие, что, обругав меня дураком, без дальних слов выпроваживают в шею. Сельское начальство также косится и старается на каждом шагу поставить ножку. Крестьяне, против обыкновения, сильно интересуются и высказывают сочувствие, — не все, конечно: много и таких, которые чуть не в глаза называют меня «пройдихой», который в конце концов «облапошит дураков», т. е. любителей чтения. Но у сочувствующих, — а таковых большинство, — нет денег»².

Библиотеки существовали при школах, волостных правлениях, храмах, больницах. В 1875 году в Устюжском уезде Вологодской губернии, например, библиотеки работали во всех училищах. Любопытный факт был обнаружен в архиве Орловской области: из семи книжных магазинов, имевшихся в 1896 году в Ельце, один — с библиотекой при нем — принадлежал крестьянину Василию Дмитриевичу Степанову³.

Наивно было бы утверждать, что подобные радужные примеры имели повсеместный характер. При Министерстве народного просвещения работа-

¹ РГИА, ф. 91, оп. 3, д. 1, л. 28.

² Вахтеров В. П. Внешкольное образование народа. М., 1896, с. 23.

³ ГА Орл. губ., ф. 580, ст. 3, д. 6250, л. 39.

ла комиссия по воскресным школам, которая установила: из 182 отзывов, касавшихся библиотек, в 69 говорилось либо о полном отсутствии школ и народных библиотек, либо сообщалось, что за бедностью школьных библиотек взрослое население книгами из них совсем не интересуется. Отмечалось отсутствие каких-бы то ни было читален в 63 местностях из 113¹.

И все же количество вновь открываемых библиотек постоянно увеличивалось. В Вологодской губернии в 1897 году действовали 43 публичные библиотеки и 11 бесплатных читален, в Орловской губернии в 1896 году — 18 библиотек, через четыре года — 28. Росло число читателей, пополнялись библиотечные фонды. В 1892 году в училищной библиотеке Петряевской волости Кадниковского уезда Вологодской губернии были записаны 100 человек, через десять лет цифра эта утроилась². Крупнейшая сельская библиотека Сибири, созданная в 1897 в селе Бердском, за два года увеличила свои фонды до 13 тыс. томов литературы.

Имелись и частные крестьянские библиотеки³. На Севере России в 90-е годы XIX века «между самими крестьянами распространены всевозможные книги, хотя и не в особенно большом количестве, так как не всякому по средствам приобретать их, да главное — и взять их было неоткуда. В соседних городах не было ни одной путной лавчонки с книгами... Но и при таких условиях можно встретить очень нередко хорошую книгу в крестьянской избе»⁴.

В Юхновском уезде Смоленской губернии у каждого грамотного крестьянина можно было найти какие-нибудь книжки, в числе которых встречались и исторические — о Петре Великом и Суворове, о турецкой войне, а также разные рассказы из крестьянской жизни.

Исследователями установлено, что некоторые частные собрания *крепостных* крестьян насчитывали до 2000 томов⁵.

Открытие библиотек в селениях существенно расширяло возможности получать книги и соответственно уменьшало потребность населения в офенях. В отчете о работе Ивотской народной библиотеки Брянского уезда Орловской губернии за 1898 год отмечалось: «Нужда в книгах ощущалась здесь давно, что заметно было по тем офеням-книгоношам, которые ранее проезжали по этому району чуть ли не еженедельно, но со времени открытия библиотеки-читальни их стало почти не видно»⁶.

¹ Вахтеров В. П. Указ. соч., с.25, 26.

² ГАВО, ф.17, оп.2, д.47, л.8об.; ГА Орл. обл., ф. 580, ст. 3, д. 6247, л. 44; д. 6884, л. 21, л. 27—57.

³ В собственности крестьян книги попадали издавна. В итоге обследования пяти книжных коллекций XVII века выяснилось, что нередко крестьяне владели книгами на правах коллективной собственности: одна книга принадлежала двум-трем или большему числу владельцев. См.: Сапунов Б. В. Книга и читатель на Руси в XVII в. // Книга в России до середины XIX века. Л., 1978, с. 72.

⁴ ГАВО, ф.652, оп.1, д.50, л.21 об.

⁵ Федоров В. А. К вопросу об идеологии крепостного крестьянства // Вопросы аграрной истории Центра и Северо-Запада РСФСР. Смоленск, 1972, с. 141.

⁶ ГА Орл. губ., ф. 525, оп. 1, д. 108, л. 113.

Чтение вслух. Публичные чтения

До настоящего времени бытует мнение о том, что крестьянская Россия в прошлом столетии была страной неграмотной, что книг по деревням не читали, написанным в них вовсе не интересовались. Подобные выводы — как, впрочем, и многие другие суждения о духовной жизни простонародья, — довольно поверхностны.

Чтение литературы (мы увидим это дальше), было в крестьянской среде достаточно распространенным явлением. Кроме того, ошибочно напрямую связывать чтение книг с действительно невысоким процентом грамотных. В селах было широко распространено чтение вслух. Любовь к книге усваивали, таким образом, не только посещавшие школы и библиотеки, но и неграмотные.

Судя по исследованию В. П. Вахтерова, в селах Смоленской губернии дети «почти всегда» читали вслух взрослым, и послушать чтеца собиралось часто более тридцати человек. В деревнях Дьяковке Юхновского уезда и Тюлине Сычевского уезда даже нанимали особую «читальную» избу. Ученик младшего класса одной из сельских смоленских школ на вопрос, прочитал ли он кому-либо взятую в библиотеке книгу «Бог правду видит», отвечал, что сначала прочел ее один, затем в семье своего дяди, во дворе своей крестной матери и еще другим знакомым. Вахтеров полагал, что для более менее точного определения количества слушающих, необходимо цифру выданных крестьянам книг помножить, по крайней мере, на среднее количество взрослых одной семьи¹.

В одном из сел Владимирской губернии в 60-е годы крестьяне брали в школьной библиотеке книги, «которые им выдавались радушно и которые они читали в своих сходках». Чаще это случалось в зимнее время, в воскресные и праздничные дни. Приведем и сообщение из села Банникова Горбатовского уезда Нижегородской губернии, где был распространен кузнечный промысел и крестьяне трудились поартельно: «Если в артель попал грамотный, то часто в свободные часы от занятий он читает товарищам или учит желающим» (запись 1879 года)². В уже упоминавшемся отчете о работе Ивотской народной библиотеки отмечался интерес ее посетителей к чтению вслух.

В конце XIX века в многих местностях книга постепенно обживалась в крестьянских домах, так как «многие женщины-матери, заинтересованные рассказами своих мужей, желали тоже слушать чтение, только дома, в семье»³.

По сведениям, собранным в одной из сельских библиотек, из 34 человек, бравших книги на дом, только четверо читали в одиночку. В остальных 30 случаях чтение происходило в семье, иногда в присутствии посто-

¹ Вахтеров В. П. Указ. соч., с. 4–23.

² РГИА, ф. 91, оп. 3, д. 13, лл. 10–10 об., 13.

³ ГА Орл. обл., ф. 525, оп. 1, д. 108, л. 112 об.

ронных слушателей, сопровождавших услышанное своими комментариями¹. В Ивотской библиотеке были отмечены случаи, когда неграмотные отцы приходили и брали книги для своих семейств. Составители отчета обращали внимание на тот факт, что спрос на «хорошие серьезные книги» постепенно возрастал.

В последнее пятилетие XIX века широко распространились *публичные чтения для народа*. Информация об открытии таковых поступала из Владимирской, Вологодской, Вятской, Калужской, Нижегородской, Новгородской, Олонецкой, Орловской, Пензенской, Смоленской, Тульской губерний. Давайте обратимся к сообщениям корреспондентов Этнографического бюро из Вятской губернии, приславших в Петербург довольно подробное их описание.

В Шалтовской волости Орловского уезда публичные чтения устраивались при двух народных школах, велись учителями и учительницами под наблюдением священников. Чтения начинались и завершались молитвой, часто пели гимн «Боже, Царя храни» (который был скорее не гимном, но молитвой, устремленной к Богу; лишь после обращения к Всевышнему, в ней заключался призыв к самому царю — царствовать на славу нам и на страх врагам). Устройство чтения в одной школе оплачивалось земством, в другой — сельским обществом, которое ассигновало из мирских сумм деньги на приобретение волшебного фонаря и картин. Слушатели допускались бесплатно. В течение года проводилось около 10 чтений, на каждом из них присутствовали от 50 до 150 человек.

В Котельническом уезде публичные чтения устраивались почти в каждом селе — по воскресеньям и праздничным дням. На чтения в село Велюкоречка Яранского уезда приходили жители пяти ближайших деревень; народу бывало до 250 человек. Показательно, что в одном из селений того же Яранского уезда до официальной организации публичных чтений крестьяне собирались у лавочника, «состоявшего в то же время библиотекарем 5-рублевой крестьянской библиотеки, имевшейся в каждом сельском обществе Вятской губернии на средства губернского земства... В зимние вечера эта лавка всегда полна посетителями... Кроме обычных разговоров здесь читались во всеуслышание некоторые книги и газеты: «Вятская газета», «Сельский вестник», «Биржевые ведомости»².

В селе Радомля Рябинской волости Болховского уезда Орловской губернии чтения духовных и других книг устраивались при церковноприходской школе. Слушать приходили большей частью старики и мужчины средних лет; собиралось от 20 до 40 человек. Книги — «Троицкие листки», «Жития святых угодников Киево-Печерских», «Жизнь разных народов и их вера» и т. п. — на свой счет покупал священник. Читал, как правило, учитель; иногда приходил батюшка и объяснял непонятные места. Кроме того, в свободное время крестьяне собирались в одной из изб и «заставля-

¹ Вахтеров В. П. Указ. соч., с. 19.

² РЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 436, л. 40; д. 452, л. 19, л. 12. ИРЛИ, р. 5, к. 169, п. 4, л. 19.

ли кого-нибудь читать книжку, по мере чтения тут же обсуждали, оставившая читающего»¹.

Об отношении крестьян к проведению публичных чтений свидетельствует корреспондент Этнографического бюро В. Рачинин (1899 год, Саранский уезд Пензенской губернии): «Народные чтения всегда ожидаются с нетерпением и выслушиваются внимательно... Крестьяне нашего села <...> слышат начетниками (чтения там велись по обширной программе, утвержденной Пензенским епархиальным училищным советом — А. Б.), любителями книжной мудрости, а потому и неукоснительно посещают чтения, набивая довольно просторные помещения до крайней тесноты и давки»².

Подобную картину, свидетельствующую о популярности чтений, воспроизводили и другие корреспонденты Бюро.

Интересы в чтении

Книгоноши-офени, устроители библиотек и организаторы публичных чтений ориентировались на уже сложившиеся вкусы и интересы народа. В первую очередь крестьяне отдавали предпочтение книгам духовного, исторического, сельскохозяйственного содержания. Отвечая на поставленный в анкете Владимирской земской управы на рубеже XIX—XX веков вопрос о том, какие книги находят полезными сельские жители, респонденты назвали «божественные» книги (60,8%), сельскохозяйственные (17,9%), исторические (11,5%), повести и рассказы (3,6%), сказки и прибаутки (2,2%), ремесленные (1,1%), учебные (1,1%), прочие книги (1,8%).

Несколько иные данные были получены в результате анализа читательских требований в сельских школьных и народных библиотеках. Требования на книги религиозно-нравственные составили 31%, на книги «по литературному отделу» — 46,5%, «по биографическому и историческому отделам» вместе — 15%, по естествознанию и народному хозяйству (в совокупности) — 7%. Интересно, что во всех сельских обществах процент требований на книги научного содержания колебался между 21 и 36,3, религиозного — между 16 и 56, а в городских по первому разделу — между 8 и 10, по второму между — 1 и 13³.

Подробное свидетельство о круге чтения крестьян Поречской волости Можайского уезда Московской губернии оставил Иван Ивин — выходец из села, автор лубочных сочинений (издававшихся под псевдонимом Касиров). Он выступил против расхожего представления о таких произведениях, как о пошлых, упрощенно изображающих явления и характеры. По мысли Ивина, именно лубочная литература была истинно народной, а ее

¹ РЭМ, д. 308, л. 19, 20.

² Там же, д. 452, л. 15.

³ См.: Громыко М. М. Круг чтения русских крестьян в конце XIX века // В начале было слово. Л., 1990, с. 193; Вахтеров В. П. Указ. соч., с. 39–40.

чение до XVIII века объединяло всех образованных русских. После происшедшего при Петре I разрыва между «интеллигентным» и «народным» чтением началось, по выражению Ивина, «глумление над народным творчеством и народными картинками». «Наши изящные авторы, — писал он, — творили под влиянием болезненных общественных явлений, непонятных народу».

По мнению Ивина, для простых людей гораздо ближе была и осталась духовно-нравственная литература. В крестьянской среде «прежде всего идут»: Священное Писание (Библия, Евангелие, Псалтырь); поминанья за здравные и за упокойные, молитвенники, святцы; творения святых отцов — Ефрема Сирина, Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоуста, Тихона Задонского; жития святых (более ста наименований); сочинения и наставления на религиозно-нравственные темы — «Жизнь Иисуса Христа», «Жизнь Божией Матери», «Понятие о Церкви Христовой и объяснения семи церковных таинств», «Поучение, как стоять в церкви», «О грехе и вреде пьянства», «Благочестивые размышления» и др.

После религиозной литературы по уровню спроса Ивин поставил азбуки, буквари, самоучители, басни, разные виды художественной литературы на исторические темы и сказки¹.

Наблюдения Ивина подтверждаются и другими источниками. Большинство корреспондентов Этнографического бюро выделяли религиозно-нравственную и историческую темы в качестве основных в круге читательских интересов крестьян. При этом тяга к чтению Священного Писания и других «божественных» книг с возрастом усиливалась. Один из информаторов Бюро сообщал из Тотемского уезда Вологодской губернии, что старики любили преимущественно книги духовного содержания, а молодое поколение — сказки, песенники, рассказы из отечественной и всеобщей истории, особенно про войны и великих полководцев.

Громадный интерес к духовным книгам был вполне естественным для верующих русских крестьян, которые всегда заботились о спасении души и об устройении церкви, о жизни *по-Божьи*. Во всех слоях русского общества, и прежде всего в крестьянской среде, пользовались популярностью жития святых (согласно анкете владимирских земских статистиков, 58,8% хранившихся у крестьян книг были духовно-нравственного содержания; из них примерно четверть составляли жития святых). Агиографические сочинения издавна бытовали в тысячах списков, а с введением книгопечатания появилось немало печатных изданий житийной литературы.

Предпочитали сборники чисто русских житий. Они начали появляться в XVI веке, после того, как митрополит Макарий при Иване Грозном с целым штатом сотрудников грамотеев более 20 лет собирал древнюю русскую письменность, в том числе и жития святых, в огромный сборник Великих Четьих Миней. В XIX веке нередко можно было наблюдать, как

¹ См.: Ивин И. О народно-лубочной литературе (К вопросу о том, что читает народ) // Русское обозрение, 1893, № 9–10.

«в свободное от занятий время, вечерами на праздники и в самые праздничные дни, грамотный читает для своих домашних Святое Евангелие, жития святого или другую какую полезную книгу».

Жития как жанр духовной литературы имели свои особенности: в них, по замечанию поэта О. Мандельштама, «при всей разработанности фабулы ... отсутствовал светский интерес к судьбе персонажей ... но иллюстрировалась общая идея», выражались представления о народном христианском идеале. Срабатывал закон агиографического стиля, подобный закону иконописи: частное подчинялось общему, человеческое растворялось в высшем, небесном.

Жития святых, апокрифы не только оказывали на крестьян религиозно-нравственное воздействие, но давали им также историческую информацию, знания о прошлом. Поскольку с принятием христианства объектами религиозного поклонения становились реальные лица русской истории — политические и церковные деятели, ревнители благочестия, в письменных памятниках находили отражение их жизнь и деятельность, многие события и факты. Разумеется, интерес к истории удовлетворялся и чтением сочинений светского характера (о распространении в крестьянской среде исторической литературы будет рассказано в третьей части в параграфе «Историческая литература»).

Постепенно в круг крестьянского чтения входила и светская художественная литература. Охотно читали Пушкина, особенно «Капитанскую дочку», «Дубровского», «Историю пугачевского бунта», «Полтаву». В избах можно было увидеть книги Льва Толстого, Гоголя, Короленко, Гаршина, басни Крылова. Иногда крестьяне переписывали полюбившиеся им стихи Жуковского, Кольцова, Некрасова. У некоторых сельчан, главным образом тех, кто побывал на заработках в столице и крупных городах, встречались полные собрания сочинений классиков. В деревне Гари Пошехонского уезда Ярославской губернии один из таких крестьян, «полированный питерец», имел полные собрания сочинений Некрасова, Тургенева и Пушкина.

Как видим, чтение было в сельской местности достаточно массовым явлением. Порой наблюдатели, жившие в деревне и знакомые с крестьянской жизнью не понаслышке, слегка иронизировали над стремлением местных обитателей удовлетворять свою народившуюся потребность в печатном слове «всем, что под руку попадается, — и старыми журналами, и приложениями к журналам и газетам, и учебниками».

А. Тарутин довольно подробно описывал интерес к книге вологодских крестьян: «Некоторые из завязтых читателей деревни так освоились со всем этим материалом, что не прочтывают лишь редких (наиболее недоступных) вещей, и то лишь после попытки. Например, в селе, наиболее мне знакомом, есть читатели из бывших учеников, которые прочли все, что было доступно для них у местных интеллигентов. Лично у меня оставались нетронутыми только книги специально-научные и философского содержания... Остальные же книги (более трехсот), начиная с популяр-

ных научных книг и кончая беллетристикой, журналами за прошедшие годы, — все перебывало на руках... Книги, изданные для народа, какие у меня имелись, положительно были в расходе»¹.

Читали не только на Севере и в Сибири (нередко приходится слышать, что интерес к книге существовал лишь в этих регионах), но и в центральных губерниях. Приведенные здесь документы и примеры относятся к среднему, самому многочисленному слою крестьян, или, как писали корреспонденты, к «массе лучших людей в деревне». Единицы шли гораздо дальше.

Некоторые из крестьян получали высшее, другие среднее образование. Например, в одном из городков Вологодской губернии работал портной из крестьян, который «читал по вечерам с пониманием» «Развитие политических учреждений» Герберта Спенсера. В Устюге в 90-е годы два выходца из местных крестьян, оба бывшие ученики земской школы, издавали местную газету².

О грамотности

Изучая вопрос об уровне грамотности, мы сталкиваемся с объективными трудностями — статистические подсчеты начались только со второй половины XIX века, велись они по отдельным местностям. Общую картину грамотности можно получить лишь из материалов первой всеобщей переписи населения Российской империи 1897 года.

Согласно проведенному в 1882 — 1883 годах исследованию шести уездов Курской губернии — Дмитровского, Курского, Львовского, Обоянского, Суджанского и Фатежского — процент грамотности крестьян был невысок (4,03 %). Если прибавить к этой цифре учащихся (1,39%), то в среднем на 10 000 человек приходилось 542 грамотных, из которых 139 только осваивали книжную премудрость.

Авторы упомянутого исследования сделали интересное наблюдение о прямо пропорциональной зависимости уровня грамотности от величины общины: более грамотными являлись те волости, которые состояли из крупных общин. Трудно судить, однако, применим ли этот вывод к другим уездам и губерниям. Например, в Путивльском уезде той же Курской губернии четвертую часть территории занимала хуторянская полоса. Несмотря на то, что из 29 школ уезда только три приходились на хутора, количество грамотных там было больше, чем в других частях уезда. Доля грамотных мужчин на хуторах достигала 15%, а вне их — 9,5% (с колебанием от 4,3 до 17,7%)³. Вероятно, в данном случае сыграли свою роль вольные домашние школы.

В уже упоминавшемся обзоре И. Львова «Народное образование ... на севере Вологодской губернии» приведены данные сделанной в 1884 году

¹ ГАВО, ф. 652, оп. 1, л. 50, л. 20 об., 21 об.

² Там же, л. 24 об.

³ Сборник статистических сведений по Курской губернии, т. 1. Курск, 1885, с. 4; Кисляков Н. Указ. соч., с. 49.

А. Тарутиным подворной переписи одной из деревень Уфимской волости Устюжского уезда. Деревня эта находилась недалеко от училища, и в ней оказалось 22% грамотных; «если выкинуть отсюда половину женского населения, среди которых грамотность в это время лишь начинала прививаться, потом стариков и детей дошкольного возраста, то останется очень немного неграмотных».

А. Тарутин, хорошо знакомый со многими селами этого края, утверждал, что в деревнях вблизи училищ было очень мало неграмотных мужчин; из женщин же — лишь около четверти грамотных. Таким образом, на севере Вологодской губернии в селах, имевших школы, почти все мужчины были грамотны, в близлежащих — наполовину, с возрастанием расстояния уменьшалось число умеющих читать и писать.

В 1894 году в селе Кондрашове Землянского уезда Воронежской губернии соотношение грамотных и неграмотных было 1:10. В последнее десятилетие XIX века в селе Березовый Гай Самарского уезда Самарской губернии, где земская школа открылась в 1860 году, большинство крестьян были грамотны¹.

Данные о грамотности среди крестьян следует воспринимать с учетом ряда факторов. Существует довольно обоснованная точка зрения, сторонники которой говорят о завышении в статистической информации процента грамотных. Например, критерии определения грамотности бывали различными: где-то грамотным могли посчитать крестьянина, который умел читать и писать; в других случаях достаточным являлось только умение читать (в уже упомянутом исследовании Курской губернии более 20% всех грамотных мужчин и 50% грамотных женщин не умели писать — «грамоте читать знаю, а писать скорописью не умею и тому не учивался»).

Нельзя, впрочем, недооценивать и аргументы тех, кто утверждает: деревня была более грамотной, нежели свидетельствуют немногие сохранившиеся источники. В число неграмотных попадали те, кто читал по церковнославянски². Кроме того, крестьяне порой скрывали от властей свое умение читать и писать. Н. А. Миненко указывает на причины данного явления: «желание избежать дополнительных обременительных служб по выборам», а также «мнение, что ссылка на “безграмотство” спасет при необходимости от наказания»³.

¹ РГИА, ф. 91, оп. 3, д. 175, л. 237 об.; д. 13, л. 148 об.

² См.: Булыгин Ю. С. Некоторые вопросы культуры приписной деревни Клывано-Воскресенских горных заводов XVIII в. // Крестьянство Сибири XVIII — начала XX в. Классовая борьба, общественное сознание и культура. Новосибирск, 1975, с. 64–74. Чтение Библии и других церковных книг людьми, не обученными гражданской грамоте, сохранялось довольно долго. По сообщению Нины Михайловны Пашаевой, в 1942–1944 гг. в с. Васильково Ростовского района Ярославской области жительница Малоева была известна как неграмотная. Однако на вопрос, знает ли она по-церковнославянски, уверенно отвечала: «Это-то я читаю».

³ Миненко Н. А. Живая старина. Будни и праздники сибирской деревни. Новосибирск, 1989, с. 100.

Аналогичную позицию занимает и Т. С. Мамсик: «Крестьянство в целом ... склонно было скрывать настоящий уровень своего культурного развития. При столкновении с чиновниками ... они ... играли привычную для них роль простодушных безграмотных поселян»¹.

Стоит учитывать и то обстоятельство, что среди крестьян существовала так называемая вторичная неграмотность. Выучившись грамоте, земледельцы порой не находили в дальнейшем применения своему умению, и усвоенные навыки постепенно забывались. Крестьянин Иван Столяров вспоминал, что не прошло и десяти лет после окончания школы, как большинство его товарищей разучились читать и писать: «Из нас девяти только двое могли читать по-церковному». Его же самого, как он считал, спасла любовь к чтению сказок, житий святых, листков Троице-Сергиевой Лавры.

В Симбирском уезде Симбирской губернии в 1886 году были проведены испытания окончившим школьный курс за предшествовавшие десять лет. Оказалось, что из всего числа экзаменовавшихся 66 % постоянно пользовались книгами, а 34 % или читали очень мало, или вообще не читали² (устройство библиотек стало действенным средством против этого явления).

Безусловно, некоторая часть сельских жителей продолжала если не враждебно, то настороженно относиться к обучению гражданской грамоте в деревнях: «Подалась теперь всем эта грамота... Для чего мне, к примеру, грамота — за сохой ходить али сено косить? Не посеешь — и кусать нечего будет. Это и без грамоты ясно».

Отказ от обучения детей грамоте диктовался и трудностями хозяйствования, невозможностью или неумением обойтись без систематического использования детского труда. Крестьяне боялись, что дети, выучившись, «отстанут от сельских работ», перестанут уважать родителей. Довольно слабо прививалось обучение грамоте девочек³.

И все же успехи народного образования в пореформенное время были очевидны. Умение читать и писать постепенно становилось насущной потребностью. По данным Всероссийской переписи 1897 года доля грамотных крестьян составляла на Севере 18,1% (за 25 лет она выросла в 2,5–3 раза), а в целом по европейской России — 22,9 % (мужчины — 31,4%, женщины — 5,7%)⁴.

¹ Мамсик Т. С. Из истории развития грамотности в западносибирской деревне (по материалам судебных дел первой половины XIX в.) // Культурно-бытовые процессы у русских Сибири XVII — начала XX в. Новосибирск, 1985, с. 106.

² Владимирские епархиальные ведомости, 15 февраля 1890, № 4, л. III.

³ См.: Зверев В. А. Указ. соч., с. 188–190.

⁴ См.: История северного крестьянства, т. 2. Архангельск, 1985, с. 375.



Часть третья

Царь и Отечество.

**Национальное
самосознание**

Всего более любит наш народ разговаривать про силу, богатство нашей матушки России. Слушать о царе-батюшке, о его делах во славу и могущество России для него истинное наслаждение...

(из сообщения корреспондента
Этнографического бюро, 1900 год)

В третьей, заключительной части книги пойдет речь об отношении русских к отечеству и царю. Не всегда заметное в повседневности, оно ярко проступало в переломные моменты жизни народа и закреплялось в его исторической памяти.

Обратимся к народным историческим воззрениям, которые во-многом определяли национальное самосознание русских.

Мы не стремимся — да и состояние источников не благоприятствует такому стремлению — воспроизвести народную версию российской истории. Задача куда более скромная — подметить наиболее характерные особенности народного взгляда на прошлое (в известной мере эти особенности отразились и в структуре третьей части книги).

Исторические факты в представлениях крестьян группировались вокруг конкретных исторических лиц — царей, полководцев, народных героев. В их делах и свершениях проступали глубинные пласты психологии народа, его душевные и религиозно-нравственные возможности. Попробуем понять, что именно в характере и деятельности людей прошлого делало их *историческими личностями*, какие представления о царях, военачальниках и других оставивших след в истории людях складывались в самой гуще народа, как эти представления с течением времени менялись.

Важнейшая особенность исторической памяти — ее избирательность. Народное сознание выделяет наиболее значимые эпохи и события. Их восприятие могло основываться на реальных фактах, но они нередко подвергались мифологизации, фольклорной обработке.

Национальное самосознание развивается в форме противопоставления «мы — они». Читатель узнает о том, как русские воспринимали самих себя и другие этносы — будь то в ситуации вооруженного конфликта или в ходе мирного добрососедского сотрудничества.

И наконец мы попытаемся почувствовать психологию русского воина и царившую в войсках атмосферу. Задумаемся о том, какие факторы превратили российскую армию в одну из самых мощных в Европе?

16. Как складывались народные знания о прошлом и современности

Устная традиция

Вплоть до начала XIX столетия для большинства наших соотечественников основным источником информации о прошлом оставался исторический фольклор: былины, предания, песни, легенды. В крестьянской среде сведения о былых событиях продолжали черпать из фольклорных произведений и в конце прошлого столетия. Корреспондент Этнографического бюро А. Сахаров в 1899 году сообщал из Болховского уезда Орловской губернии: «Исторические сведения ... остаются в памяти крестьян благодаря лишь большим событиям, бывшим при их отцах и дедах и передаваемых из поколения в поколение или известных из народных песен»¹.

Исторический фольклор не только давал информацию о различных фактах прошлого, но, прежде всего, выражал народное отношение к событиям. При этом, их оценка зачастую основывалась отнюдь не на зафиксированной в документах картиной происшедшего. Вольно обращаясь с хронологией и иным фактическим материалом, фольклорные источники сохраняли осмысление народом исторических событий. По замечанию К. В. Чистова, «в фольклорной форме интегрировалась, закреплялась и аккумулировалась традиционная информация, выработанная этносом или его локальной группой ... этническое самосознание, этнические установки, историческая память»².

Большинство произведений фольклора создавалось в крестьянской среде. Они устойчиво бытовали в народе на протяжении длительного времени, в том числе в XIX веке. Каждый из жанров народного творчества, будь то былины, исторические предания или песни, имел свои законы развития, особенности отображения действительности. Отметим некоторые из этих особенностей, тем более что к произведениям исторического фольклора мы не раз будем обращаться в тексте книги.

Былины. Термин *былины* — не народного, а литературного происхождения; он был впервые использован И. Сахаровым в его «Сказаниях русского народа». В народе эпические песни о богатырях и добрых молодцах назывались *старинами* или *старинушками*.

Вопрос об историзме былин, о том, в какой мере они основываются на реальных фактах, считается спорным. Большинство исследователей сходятся в том, что былины отражают исторические реалии, но в весьма своеобразной обобщенной форме. Былина — не летопись, а произведение искусства. По замечанию Д. М. Балашова, «верность эпоса истории, ежели она есть, есть особого рода верность, это верность поэтическому духу

¹ РЭМ, д. 963, л. 33–34.

² Чистов К. В. Народные традиции и фольклор. Л., 1986, с. 8.

более, чем грубым фактам бытия»¹. В течение векового бытования былины история свободно трансформировалась в них по законам искусства: персонажи идеализировались, события обрастали сказочными и легендарными подробностями.

И все же, при изучении народного мировоззрения, не вопрос о степени историзма былины является первостепенным. Существеннее другое, а именно то, что «эпос <...> торжественная повествовательная песнь о героях (точнее, о героической старине...), представляющая в черед типом богатырей идеализированный национальный характер»². Повествуя о делах всего народа, былины олицетворяли его в отдельных богатырях. Именно поэтому эпос так специфичен, так «крепок к этносу» и не всегда может перениматься одним народом у другого.

В XIX столетии былины лучше сохранились на Русском Севере — в Архангельской и Олонецкой губерниях; но в тех или иных вариантах они продолжали бытовать на всей территории расселения русских — в Сибири, Поволжье, на Дону и на Урале, в центральных губерниях.

Живучесть древнего былинного цикла была ярким свидетельством исторической памяти. Слушатели получали пищу для раздумий о ранних эпохах. По меткому замечанию Д. С. Лихачева, эпос был «той великой неписаной историей Русской земли, которая предшествовала летописанию... не случайно русский писатель XII века Кирилл Туровский различал два типа хранителей исторической памяти: летописцев и песнотворцев»³.

Исторические песни сформировались как жанр народного творчества в XVI веке — в тесной связи со становлением единого государственного сознания. Именно объединение Руси, создание Русского государства привели к расцвету исторической песни. Определяющую роль в ее развитии сыграла героико-патриотическая тема.

Основное внимание в песнях уделялось внешнеполитической истории, прежде всего, войнам, тем периодам, когда защита Отечества, национальных интересов выступала на передний план.

С момента образования регулярной армии в русском фольклоре появился особый вид исторических песен, созданных солдатами. Начиная с петровского времени, все войны сопровождалось созданием солдатских песен. Постепенно именно они стали наиболее заметными в русской народной исторической поэзии, что, безусловно, объяснялось широким вовлечением крестьянства в военно-политическую жизнь государства в XVIII—XIX веках.

В первой половине XIX столетия диапазон военно-исторических песен, зафиксированных в крестьянской среде, существенно расширился — «едва ли не все войны и походы на территории России и за ее рубежами, начи-

¹ *Балашов Д. М.* Эпос и история (к проблеме взаимосвязей эпоса с исторической действительностью) // Русская литература, 1983, № 4, с. 104.

² Там же, с. 106.

³ *Лихачев Д. С.* Великое наследие. Классические произведения литературы Древней Руси. М., 1975, с. 26, 34.

ная с прусской кампанией 1805–1807 гг. и кончая Восточной войной 1853–1856 гг. нашли отражение в новых сюжетах, а порой и в новых поэтических циклах»¹.

Военно-исторические песни — ценнейший источник при исследовании национального самосознания. В них обобщенно изображались исторические события и лица, события были слабо локализованы, частное отступало на второй план. Для песни была важна в первую очередь общая оценка происшедшего.

Основной массив дошедших до нас исторических песен был записан в 30-х–40-х годах прошлого столетия. В этот период интенсивную собирательскую деятельность в Московской, Симбирской, Рязанской, Оренбургской и других губерниях развернули П. В. Киреевский и братья Языковы: ими было собрано около 10 тысяч песен. В последующие десятилетия попыток сбора песен в единый свод, подобный труду Киреевского, не предпринималось; тексты, записанные во второй половине XIX века, издавались в разных сборниках и публикациях.

Предания (или сказания) принадлежат к одной из первоначальных форм словесного народного творчества; их истоками были рассказы о прошлом. Поскольку перед нами не стоит задача фольклористической классификации воспоминаний крестьян в XIX веке, мы склонны относить к преданиям любой рассказ исторического характера.

По сравнению с песнями, в преданиях более детально воспроизводились факты, отдельные эпизоды прошлых лет. Отображенные в преданиях события происходили, как правило, в тех же местностях, где текст был записан; следовательно, у нас появляется возможность судить о соотношении местной, региональной и общенациональной традиции. Особенно интересны предания с точки зрения взаимодействия в народном сознании конфессиональных и социальных мотивов.

К сожалению, до сих пор не издан свод русских исторических преданий; мы использовали архивные находки, а также отдельные публикации в дореволюционной периодике и изданиях советского периода.

Легенды. Специально исследовавший легенды К. В. Чистов² употребляет этот термин в приложении к устным народным рассказам социально-утопического характера, повествовавшим о событиях или явлениях, которые воспринимались исполнителями как *продолжавшиеся в современности*. При этом социально-утопические представления развивались на фоне различных словесных проявлений, в частности слухов и толков. Последние являются одной из форм бытования несказочной фольклорной прозы.

По мнению К. В. Чистова, различаются три основных типа социально-утопических легенд: о золотом веке, о далеких землях, об избавителях. В российской фольклорной традиции предания о золотом веке не получили

¹ Литвин Э. С. Русская историческая песня первой половины XIX в. // Исторические песни XIX века. Л., 1973, с. 6.

² См.: Чистов К. В. Русские народные социально-утопические легенды. М., 1967.

значительного развития, легенды же о далеких землях и об избавителях были довольно широко распространены в XVII–XIX столетиях.

Богатый исторический материал содержался также в легендах, сказаниях о чудесах, святых избавителях, о происхождении икон (этот пласт народного фольклора практически не изучен).

Историческая литература

Знаменитый русский историк Н. М. Карамзин в письме В. Н. Каразину (1818) отметил, что в Сибири среди подписчиков на его «Историю государства Российского» были крестьяне и отставные солдаты¹. Свидетельство для начала XIX века, безусловно, довольно редкое. Обратимся к более массовому материалу второй половины столетия.

В 1870 году учительница сельской школы села Банниково Горбатовского уезда Нижегородской губернии сообщала в С.-Петербургский комитет грамотности, что местные крестьяне читают рассказы из «Русской истории», изданной Товариществом «Общественная польза» и рассказы про старое время на Руси Петрушевского. В Ивотской библиотеке (Орловская губерния) в течение 1898 года преобладал спрос на книги исторического содержания. Самой большой популярностью пользовались «Князь Серебряный» А. Толстого, «Принц и нищий» М. Твена, «Стрельцы» К. Масальского и «Историческая библиотека» П. Р. Фурмана².

В корреспонденции из Кадниковского уезда Вологодской губернии И. Шадрин, отмечая, что крестьянам хорошо знакомы имена Минина и Пожарского, Сусанина, Петра Великого, Суворова, Кутузова, Скобелева, добавлял: «Книжка о них встречается очень часто, и редкий из грамотных не расскажет о каждом из них что-нибудь»³.

Из Пошехонского уезда Ярославской губернии интересные сведения о чтении крестьянами книг присылал в 1897–1898 годах А. В. Балов. Не ограничиваясь описанием исторических интересов местных жителей, он привел список наиболее читаемых книг. В нем есть сочинения, посвященные отдельным историческим событиям и лицам (например: «Как воевал Петр Великий со шведами», СПб., 1893; «Ермак, или Покорение Сибирского царства», М., 1863; «Жизнь великого русского полководца ... графа Александра Васильевича Суворова», М., 1888; «Под Плевной», СПб., 1891); встречаются и труды обзорного характера, например: «Новое ядро российской истории от самой древности россиян и до дней благополучно ныне царствующего императора Александра I, на пять периодов разделенной» (автор И. Нехачин, М., 1809)⁴.

¹ Русская старина, 1900, т. CI, № 3, с. 684.

² Вахтеров В. П. Указ. соч., с. 18; РГИА, ф. 91, оп. 3, д. 41, л. 14; ГА Орл. обл., ф. 525, оп. 1, д. 108, л. 113 об.

³ РЭМ, д. 274, л. 12.

⁴ Там же, д. 1762, 1786.

Как уже упоминалось, о чтении литературы, в том числе исторической, в Поречской волости Можайского уезда Московской губернии сообщал в 1893 году И. Ивин (см. параграф «Интересы в чтении»). В его статье содержался подробный перечень читаемых крестьянами книг. Среди них — много исторических очерков, повестей и романов: «Как жили-были наши предки Славяне», «Дмитрий Иванович Донской», «Гибель Кучума, последнего Сибирского царя», «Ермак Тимофеевич, покоритель Сибири», «Избрание на царство Михаила Федоровича Романова и подвиг крестьянина Ивана Сусанина», «Краткая русская история», «Карс, турецкая крепость и взятие ее штурмом русскими войсками», «Михаил Дмитриевич Скобелев», «Очерки 1812 года» и др.

Касаясь тематики чтения, И. Ивин писал: «Именно русских-то исторических романов и есть самое преобладающее количество... У лубочников русских исторических романов более 50-ти... И в них-то довольно полно и подробно и заключается положительно вся русская история ... ни одной сколько-нибудь замечательной исторической эпохи не пропущено»¹.

Живой интерес вызывали в народе описания жизни и быта царей, рассказы о войнах с участием великих полководцев, о битвах и сражениях. По сведениям из Гжатского уезда Смоленской губернии, крестьяне предпочитали главным образом описания войн и героических эпизодов; «народу приятно читать про лиц, приносивших себя в жертву России ... подвиги многих незначительных лиц, проявленные во время Отечественной войны 1812 года, вызывают гордость народа и глубокое уважение к безвестным героям, память о которых передается от старшего к младшему»².

Сведения о том, что в конце XIX века крестьяне читали книги исторического содержания, поступали в Этнографическое бюро из Владимирской, Вологодской, Вятской, Костромской, Орловской, Пензенской, Смоленской, Ярославской губерний³.

Слухи, толки

Если память народа об историческом прошлом сохранялась в основном в устном предании, то информация о современных или недавно завершившихся событиях приобретала первоначально форму слухов. Они являлись для крестьянства основным источником информации о жизни страны и окружающего мира.

Появление слухов свидетельствовало об интересе крестьян к отображенным в них событиям на фоне неопределенной, исходившей из неофициальных источников информации. По большей части слухи носили стихийный характер, являясь непосредственным откликом крестьян и, в том числе очевидцев, на то или иное событие.

¹ Ивин И. Указ. соч., с. 258, 259.

² РЭМ, д. 1558, л. 2–3.

³ См.: там же, д. 34, 62; 186, 274, 354, 356, 369, 379; 436, 452; 606; 931; 1390, 1558, 1569, 1571, 1585, 1703; 1762, 1786.

Разносчиком вестей и слухов был прохожий народ: странники, богомольцы, нищие, обходившие, случалось, по несколько десятков деревень в сутки. Крестьяне, возвращавшиеся из дальних мест с заработков, подробно рассказывали про жителей, нравы и обычаи тех мест, где они побывали — и все в сравнении со своим, родным. К слухам народ относился со сдержанным недоверием, по поговорке «не всякому слуху верь». Больше ценили известия, исходившие от священников и деревенской интеллигенции: учителей, фельдшеров, писарей.

Слухи, толки, рассказы и воспоминания очевидцев о продолжавшихся или недавно завершившихся войнах, восстаниях, других крупных исторических событиях наполняли жизнь крестьян: «самые распространенные и всех интересующие слухи — война. Слухи о войне... живут чуть ли не постоянно в народе»¹.

В слухах мирного времени исследователь И. В. Побережников различает политические, группировавшиеся вокруг основной идеи — настоящий царь жив — и служившие формой бытования утопической легенды о царизмобителе, и социальные, возвещавшие об изменениях в общественной жизни. В последней группе слухов выделялись: оптимистические (например, слухи о «милостивых царских указах»; иногда они служили оправданием борьбы за реализацию социальных идеалов); миграционные слухи, бытовавшие параллельно с социально-утопическими легендами о далеких землях (они стимулировали крестьянские побегы, переселенческое движение); пессимистические слухи, в основе которых лежала боязнь рецидива негативного прошлого (они нередко подвигали массы на особенно яростный протест)².

Вероятно, сразу после закрепощения крестьянства начали возникать и затем неустанно воспроизводились мечты и слухи об освобождении от неволи. Публицист И. Т. Посошков, выходец из простонародья, в своей знаменитой «Книге о скудости и богатстве» (1724) утверждал: «Крестьянам помещики не вековые владельцы ... а прямой их владелец Всероссийский Самодержец, а они владеют временно»³.

С точки зрения постоянно волновавшего народ вопроса о воле трактовались в деревнях многие события общественной и политической жизни, давалась оценка историческим деятелям. Слухи об освобождении предшествовали реформе 1861 года. В 1820-х–1830-х годах среди крепостных Южного Урала активно циркулировали толки о вольности, об отчислении в казну родившихся в помещичьих имениях после предшествовавшей ре-

¹ РЭМ, д. 882, л. 12–13.

² См. *Побережников И. В.* Слухи как фактор крестьянского движения в Западной Сибири XVIII — первой половине XIX в. // *Общественно-политическая мысль и культура сибиряков в XVII — первой половине XIX в.* Новосибирск, 1990; *его же.* Общественные настроения в уральской деревне XVIII–XIX вв.: опыт классификации слухов // *Уральский исторический вестник*, № 2. Екатеринбург, 1995.

³ *Посошков И. Т.* Книга о скудости и о богатстве и некоторые более мелкие сочинения. М., 1911, с. 78–79.

визии. В те же годы в одной из удельных деревень Вятской губернии местные жители были убеждены в переводе их в разряд государственных. На рубеже 50–60-х годов подобные настроения распространились по всей России.

Весьма устойчивы были надежды на то, что освобождение от крепостничества станет долгожданной наградой за верную службу Отечеству. Так было в 1812 году, когда взбунтовались 7 200 ратников Пензенского ополчения. Среди ополченцев распространился слух о том, что существует за золотой печатью царский указ, объявлявший волю всем участникам войны, но дворяне указ скрывают. Восставшие требовали привести их к присяге и отправить в действующую армию, что, по их мнению, давало им право на освобождение от крепостной зависимости после войны¹.

Как показывают некоторые исследования, концепция «единения сословий вокруг престола» в 1812 году не представляется последовательной. В крестьянской среде перед войной и в самом начале ее бытовали различные настроения; некоторые надеялись: «Придет Наполеон, нам волю даст». Возникновению подобных настроений способствовало намеренное распространение французами слухов о даровании крестьянам личной свободы в случае их несопротивления войскам Наполеона. Последний, правда, довольно быстро отказался от своего первоначального плана «поднять против России большую часть ее собственного населения, провозгласив освобождение рабов». Говоря словами Е. В. Тарле, император французов не захотел разнуздать стихию народного бунта, после чего «заключить мирный договор было бы не с кем»² (видимо, в памяти еще свежи были воспоминания о Пугачевском восстании).

Примечателен тот факт, что часть крестьянства связывала определенные надежды с приходом французов. В начале войны имели место факты совместных действий русских крестьян и французских солдат против русских помещиков: «В Полоцком уезде Витебской губернии, в Ельнинском, Сычевском, Поречском и Юхновском уездах Смоленщины, в ряде подмосковных селений <...> местные крестьяне громили барские усадьбы с помощью французов или делали это сами, избивали своих хозяев и везли их связанными на суд и расправу к французам, как было в Поречском и Велижском уездах Смоленской губернии»³.

¹ Схожие настроения проявились и в советской деревне, особенно послевоенного времени. Следствием политики коллективизации, превратившей крестьянский труд в подневольный, а самих крестьян в бесправных людей, стало возрождение надежд и устремлений социально-утопического характера. Мысль о роспуске колхозов и передаче земли крестьянам «не была необычной уже в 30-е годы <...> с нею многие прошли войну, партизаны выходили с нею из лесов — с надеждой, что колхозы вот-вот будут распущены». Публицист А. Стреляный вспоминает, как в детстве слышал у себя в селе от уцелевших фронтовиков, что Сталин обещал это союзникам за помощь в разгроме Гитлера. Слухи разносили по селам нищие и старики-инвалиды. См.: *Стреляный А. Последний романтик // Дружба народов*, 1988, №11, с.191.

² *Троицкий Н. А. 1812 великий год России. М., 1988, с. 216, 221, 220.*

³ Там же, с. 219.



Чтение манифеста 19 февраля 1861 года. 1873. Фрагмент картины Г. Г. Мясоедова. Тульская губерния. Село Спасское

Однако по мере продвижения Наполеона вглубь России иллюзии многих быстро рассеивались; неприятель грабил Москву и ее окрестности, «разбивал иконы», «церквей не щадил», а крестьянам воли не объявляли. Теперь надежды на волю неразрывно связывались с освобождением Родины.

Слухи о воле стимулировали резкое увеличение количества активных крестьянских выступлений. Если за десятилетие, предшествовавшее Отечественной войне, было 190 крестьянских выступлений, то есть примерно по 20 выступлений в год, то в 1812 году их число увеличивалось до 60, то есть в 3 раза¹. Случаи антикрепостных волнений зафиксированы в Московской, Костромской, Калужской, Ярославской, Вологодской, Тверской и многих других губерниях.

Одним из самых длительных противостояний такого рода (в течение всего 1812 года) было сопротивление вологодских и новгородских крестьян, принадлежавших помещику А. И. Яковлеву, переселению на уральские заводы, в Вятскую губернию. В своем прошении от 2 сентября крестьяне писали: «Мы все, которые в силах, желаем к самому государю идти в воинскую службу за Отечество православной христианской веры с усердием нашим, с тем только, хотя бы наше селение не нужно было, а остались наследники наши на старине, старики и малые дети наши были в

¹ Крестьянское движение в России в 1796–1825 гг. М., 1961, с. 18.

казенном ведомстве». На приказ смириться вологодские крестьяне единогласно отвечали, что они не только за Яковлевым, но ни за кем во владении быть не хотят¹.

В 1855 году, во время Крымской войны, Священный Синод по случаю образования государственного ополчения призвал все население России подняться против «нечестивых полчищ ... за землю Русскую». Воззвание это породило интенсивные слухи о том, что крепостные могут поступать на военную службу без разрешения помещиков, а по окончании военной службы вместе со своими семьями получают вольность. Начались крестьянские волнения в Воронежской, Саратовской, Самарской, Казанской, Симбирской, Рязанской, Черниговской, Пермской губерниях. Характерно также наличие в народной памяти прямой связи между падением Севастополя и освобождением крестьян: если крестьян не освободят, то «восте матушка Россия пропадет и всякий будет иметь над ней одоление»².

После войны прошел слух, что Наполеон III при заключении мира потребовал от Александра II дать волю. Даже накануне освобождения сомневались в обретении долгожданной воли без давления извне. «Если Гарибалда (Гарибальди) не придет, ничего не будет», — говорил как-то в Петербурге один крестьянин своему собеседнику, который толковал ему, что скоро народ освободят³.

В последние годы перед реформой появились сочинения самих крестьян о воле. Крепостной Михаил Михайлов в 1858 году писал о равенстве людей перед Богом, о тяготах зависимости и грядущем избавлении. Свою «Записку» он читал в трактирах Петербурга и повсюду встречал сочувствующих.

Сильно возрос интерес к газетам и журналам, на страницах которых широко обсуждался «крестьянский вопрос». Побывавшие в деревне в конце 50-х — начале 60-х годов отмечали усилившуюся тягу крестьян к чтению: «Неграмотные же толпами обступали людей, читавших газеты и рассуждавших потом о читанном»⁴.

Реформа 1861 года породила новую волну слухов. Их темой иногда становилась «подложность» самого манифеста об отмене крепостного права, подлинный текст которого якобы утаили помещики и местная администрация (и прежде, случалось, крестьяне объявляли подложными подлинные царские указы, слишком расходившиеся с их представлениями об обязанности монарха защищать народ от злых чиновников). Затем появились слухи о скором наступлении «слушного часа» — полной воли.

В пореформенное время (примерно с середины 70-х годов) возникают слухи о «предстоящем изъятии правительством у помещиков земли и урв-

¹ Крестьянское движение в России в 1796–1825 гг., с. 285.

² Станюкович К. М. Кириллыч // Русский военный рассказ XIX — начала XX вв. М., 1988, с. 296.

³ См.: Кропоткин П. А. Записки революционера. М., 1960, с. 149.

⁴ Революционная ситуация в России в середине XIX в. М., 1978, с. 54.

нительном распределении ее между крестьянами, а также о прекращении взимания за землю выкупных платежей»¹. Слухи о переделе земли наиболее активно циркулировали на рубеже 70–80-х годов, но продолжались и в конце 90-х годов. В Вытегорском уезде Олонецкой губернии «слухи о переделе земли поровну между всеми почти постоянно вращаются между исаевцами (крестьяне исаевского сельского общества — А. Б.); земли будто дадут из казны, а то отнимут от купцов да промышленников» (информация корреспондента Бюро А. Санина в 1899 году)². В Юхновском уезде Смоленской губернии много говорили о передаче земли, отобрании ее у господ и передаче мужикам (в 1900 году об этом сообщал в Этнографическое бюро Н. Кузнецов)³.

В последней четверти XIX века, наряду со стихийными, в крестьянской среде появлялись слухи, специально распространявшиеся народническими агитаторами. В 1873–1874 годах в Тверской губернии пропагандировали крестьяне-революционеры Григорий Крылов, Ананий Васильев, Степан Зарубаев. Они создали сеть распространителей литературы и прокламаций в Тверском и Новоторжокском уездах.

Сведения о деятельности народовольцев в 70-е годы сообщали односельчанам крестьяне-отходники. Те из них, кто были высланы в деревню по месту жительства за активное участие в стачках петербургских рабочих, нередко становились пропагандистами. Историк В. А. Виноградов, рассматривая слухи как одну из форм крестьянской идеологии, выявил случаи намеренного распространения народниками слухов о переделе земли⁴.

Увеличение поступающей информации постепенно размывало традиционные представления об общественном устройстве. Под влиянием проникавших в деревню либеральных и революционно-демократических идей менялось отношение части крестьянства к монархии. В рапорте от 17 сентября 1878 года Кирсановский уездный исправник докладывал Тамбовскому губернатору, что на сельском сходе крестьянин Вязьминской волости Михаил Федоров Ширшов стал порицать существовавший в России порядок, говоря: «Отчего у нас не так, как во Франции, надо, чтобы и у нас была республика, там, т. е. во Франции, управляет государством избранный обществом человек, а у нас — кто ни попало — по очереди из царского рода, да при том и семья царская большая, поглощает громадные суммы на свои расходы, а с мужиков дерут шкуры...» Далее сообщалось о том, что в 1875 году Ширшова навещал его дальний родственник А. Гаврилов-

¹ Федоров В. А. Идея «черного передела» в крестьянском движении в России на рубеже 70-х–80-х гг. XIX в. // Вестник Московского университета. Сер. 8, История, 1982, № 6, с. 24.

² РЭМ, д. 882, л. 13.

³ Там же, д. 1694, л. 6.

⁴ См.: Виноградов В. А. О влиянии борьбы народовольцев на крестьянские настроения в губерниях Верхневолжья // Освободительное движение в России. Вып. 10. Саратов, 1981.

ский, который и «внушил Ширшову либеральные идеи, так как с того только времени Ширшов изменил образ своих мыслей»¹.

Официальная информация, рассказы очевидцев, проповеди в церквях

Сведения о текущих и недавно завершившихся событиях крестьяне черпали также из доходивших до них официальных документов. В 1812 году основным источником знаний о войне служили «Известия из армии», издававшиеся походной типографией Главной квартиры Действующей армии с конца августа 1812 года до начала 1813 года. Выходившие на двух языках (русском и французском), «Известия...» регулярно информировали население России и общественное мнение за границей о военных действиях. Они систематически рассылались по губерниям, далее размножались в местных типографиях и распространялись в уездах и волостях.

«Известия...» довольно правдиво освещали ход войны, были написаны доступным языком. В них сообщалось и об участии крестьян в борьбе против французов. Пропаганда армейских «Известий...» немало способствовала объединению населения России под лозунгом народной войны.

Одним из источников сведений с театра военных действий служили и так называемые растопчинские афиши. С 13 июня 1812 года население Москвы извещалось о военных действиях особыми листками, сделавшимися вскоре известными под именем *афишек*, так как они частично рассылались или разносились по домам, как театральные афиши. Количество сохранившихся афиш невелико, но по свидетельству современников, московский губернатор Ф. В. Растопчин издавал их почти ежедневно. А. Д. Бестужев-Рюмин писал: «Граф Растопчин, по отъезде государя императора (18-го июля), редкий день не издавал афишек, как о действиях армий наших, так, особенно, и от себя в народное известие»².

Основной целью Растопчина было влиять на настроения московского населения, держать его в курсе событий, устраняя тем самым возможность возникновения и распространения опасных слухов. Послушница Рождественского монастыря в Москве Александра Алексеевна Назарова вспоминала: «Никто не думал, чтобы француз занял Москву, потому что растопчинские афишки всех успокаивали»³. Неудивительно, что заботясь прежде всего о сохранении порядка в столице, Растопчин зачастую опровергал верные, но неприятные известия. В «Московских ведомостях» печатались также бюллетени, отчасти совпадавшие с афишами по тексту. Тем самым информация о войне становилась доступной более широкому кругу читателей.

¹ ГА Там. обл., ф. 4, оп. 1, д. 2792, л. 41 об.

² Краткое описание происшествий в столице Москве в 1812 г. // Чтения в Обществе истории и древностей Российских. 1859, кн. II, отд. V, с. 77.

³ Рассказы очевидцев о двенадцатом годе. Т. Тольчевой. М., 1873, с. 115.

По окончании войны и возвращении солдат по домам практически во всех местностях России ходили рассказы участников событий. Повествовали бывшие солдаты в основном об отдельных эпизодах военного времени. Так, в дневнике Л. А. Лесли, сына А. Д. Лесли, одного из четырех смоленских братьев-партизан 1812 года, мы находим рассказ крестьянина Федора Заяца, сражавшегося в сформированном А. Д. Лесли эскадроне. Федор Заяц умер в 90-х годах XIX века, «до последних дней своих он сохранял свежесть памяти и очень любил вспоминать и рассказывать события Отечественной войны, в которой он был участником»¹. Имеется довольно большое число указаний на бытование среди крестьян рассказов о 1812 году (в частности, об этом свидетельствуют материалы статистических обозрений ряда губерний 30-х годов XIX века).

Сильное влияние на мировоззрение крестьян оказало участие русских солдат в походе 1813–1814 годов. Солдаты имели возможность наблюдать жизнь народов, освобожденных от крепостного права в результате буржуазных революций. «Войска, — писал декабрист А. А. Бестужев, — от генералов до солдат, пришедшие назад, только и толковали, как хорошо в чужих землях. Сравнение со своими произвело вопрос, почему же у нас не так... Злоупотребления исправников стали заметны обедневшим крестьянам, а угнетения дворян чувствительнее, потому что они стали понимать права людей»².

О ходе русско-турецкой войны 1877–1878 годов крестьяне узнавали из газет. Один из полицейских чинов Симбирской губернии сообщал в Москву о настроениях местных крестьян: «Все ожидают с нетерпением газет, и, смотря по известиям с театра войны, или радуются или печалются». Сходная оценка роли прессы в «возбуждении и доведении народного настроения до настоящей степени напряженности» содержалась и в донесении шефу жандармов Н. В. Мезенцову из Московской губернии. Встречались, конечно, и данные противоположного характера. В Грязовецком уезде Вологодской губернии, например, ход войны «положительно не был известен за неполучением никем из крестьян газет или ведомостей». На плохую осведомленность крестьян о войне указывали корреспонденты Этнографического бюро из Тверской, Владимирской, Ярославской губерний³.

Нечасто, но все же встречаются сообщения о том, что в ряде мест зажиточные крестьяне получали в это время газеты, которые ходили по рукам и читались при большом многолюдстве (Новоладожский уезд С.-Петербургской губернии). В Череповецком уезде Новгородской губернии местное купечество и деревенская интеллигенция постоянно выписывали газеты, а во время войны газеты поступали в большем количестве. Крестья-

¹ *Мясоедов Д.* Кто был первый народный партизан на Руси в эпоху Отечественной войны? // Исторический вестник, вып. 94, 1903, с. 833.

² Цит. по кн.: *Игнатович И. И.* Крестьянское движение в России в первой четверти XIX века. М., 1963, с. 91.

³ РЭМ, д. 215, л. 43; д. 1726, 58, 1820.

яне победнее иногда сами выписывали вскладчину какую-нибудь недорогую газету или листок. В деревне Поладыно поставщиком и чтецом газет был торговец гвоздями Михаил Васильевич Заводчиков: «Сдаст Заводчиков гвозди... а потом непременно речь о войне: “А что, Николай Степанович, пишут про войну-то?”», — спрашивает он у хозяина, и хозяин, часто относящийся к кузнецу-мужику с насмешкою, высокомерием, в данном случае начинает серьезно и толково, насколько сам может, объяснять о событиях с театра войны. В праздничный день, а иногда и в будни, как выдается часок, мужики идут к Заводчикову и просят почитать про войну газету или рассказать на словах, что пишут и что слышно с войны»¹.

В другом селе Череповецкого уезда газету выписывал и приходский священник. Как только приходила почта, многие крестьяне бросали полевые работы и спешили к нему за вестями с фронта. Номер газеты выпрашивали, и он ходил из деревни в деревню, пока не истрепывался в лоскутки... «Работа работой, а я уже всегда бегал к отцу Садофью за газетинкой», — рассказывал позднее местный крестьянин².

Газеты читали и слушали в трактирах, которые в деревнях долгое время являлись своего рода клубами. Во многих селениях «идут в кабаки не для того, чтобы пить или выпить <...> кабак привлекает к себе как место, где можно услышать всевозможные новости...» (Владимирский уезд Владимирской губернии, 1899)³. В одной из деревень Зарайского уезда Рязанской губернии крестьяне даже поставили перед хозяином трактира непременное условие, чтобы тот выписывал газету. Уходя, пригрозили: «Не выпишешь, не будем к тебе ходить»⁴.

О ходе боевых действий крестьяне узнавали также из проповедей священников в церквях. В Дорогобужском уезде Смоленской губернии «местные не пропускали ни одной церковной службы, желая что-нибудь услышать про воинство»⁵. В ряде случаев до крестьян доходили книги и брошюры благотворительных учреждений.

Известия о войне содержались, конечно же, в письмах родных и односельчан с фронта. С особой подробностью в них описывались тяжелые условия походной жизни, а также, «кто из знакомых убит или ранен, когда, как тяжело... Читались эти письма всюду на улице, потом крестьяне пересказывали их содержание членам своей семьи» (Спаский уезд Казанской губернии)⁶. Вести и слухи распространялись быстро, например, известие о падении Плевны стало известно «не позже как на пятый день в самых отдаленных уголках Ефремовского уезда Тульской губернии»⁷.

¹ РЭМ, д. 215, л. 43; д. 805, д. 1 об.

² Там же, д. 838, л. 1.

³ Там же, д. 11, л. 5 об.—6.

⁴ Там же, д. 1453, л. 52.

⁵ Там же, д. 1589, л. 1.

⁶ Там же, д. 975, л. 44; см. также д. 838, л. 1 об.

⁷ Освобождение Болгарии от турецкого ига, т. 2. М., 1964, с. 350.

После окончания войны картина минувших событий выстраивалась на основе рассказов и воспоминаний вернувшихся с войны солдат. Они пользовались среди крестьян большим авторитетом. Вокруг бывалого фронтовика собиралась молодежь, и он с чувством и воодушевлением рассказывал о прошедших славных временах, особенно, о тех сражениях, в которых участвовал он сам.

Корреспондент Этнографического бюро К. Григорьев в 1900 году сообщал из Калужской губернии: «Рассказов о последней турецкой войне очень много, и притом самых разнохарактерных, смотря по рассказчику: крестьяне от 40 лет, которые были еще молоды в 77-м и 78-м годах — передают довольно правдиво народные волнения того времени»¹.

Из Новоладожского уезда С.-Петербургской губернии в 1898 году Бюро информировал В. Максимов: «Теперь, когда среди крестьян проживает много солдат, побывавших на турецкой войне, часто слышатся рассказы о солдатском житье на чужой стороне, о тамошних местах и о народах, там живущих»². В селе Пречистом Ростовского уезда Ярославской губернии «пришедший сюда по окончании службы солдат рассказывал... о разных подвигах русских солдат и офицеров в последнюю русско-турецкую войну и при этом уверяет слушателей, что нет никого во всем мире сильнее русского войска»³.

С появлением в деревнях участников войны к известиям, полученным из официальных газетных сводок, прибавились живые рассказы о конкретных эпизодах войны, о положении в армии. Кроме упомянутых случаев, корреспонденты Этнографического бюро зафиксировали бытование рассказов и воспоминаний участников русско-турецкой войны в Вятской, Новгородской, Пензенской, Смоленской губерниях⁴.

В процессе чтения и слушания книг, газет у крестьян появилась возможность сопоставлять вновь почерпнутую информацию с историческим преданием; в результате их знания дополнялись и углублялись. Исторические знания крестьян были «позаимствованы частью из книг, частью через слушание у сведущих людей, через расспросы, из рассказов старых людей».

В известной мере источником получения сведений о событиях войн XIX столетия могли служить различные формы исторического фольклора. Исторические песни о войне 1812 года, Крымской и Русско-турецкой войнах продолжали широко бытовать в крестьянской среде в течение всего XIX века.

¹ РЭМ, д. 551, л. 2.

² Там же, д. 1471, л. 4-4 об.

³ Там же, д. 1813, л. 13-14.

⁴ Там же, д. 446; 729, 755; 838; 1358, 1388; 1571.

17. Исторические личности России

Цари

Иван Грозный. В 1547 году венчался на царство Иван IV. Его воцарение явилось переломным моментом в становлении самосознания русских, способствовало утверждению в нем идеи преемственности Богом данной монархической власти.

Царь Иван стал первым русским государем, над которым при венчании было совершено церковное таинство миропомазания. Московскому монарху — как ветхозаветным царям или греческим императорам — через это таинство даровалась особая благодать для богоугодного управления народом и землями; юный правитель призван был осознать всю величину религиозной ответственности перед своими подданными.

Данный акт, символизировавший преемственность власти от византийских императоров, укрепил и вдохновил народно-церковное самосознание Средневековой Руси. Царскому служению придавался, в соответствии с греческими канонами, теократический смысл. Государь предстал перед своими подданными как Божий избранник. Трудно сказать, можно ли провести некоторую аналогию между церковной канонизацией русских князей и освящением власти царя. Ясно однако, что властные полномочия князя и его общественный статус были гораздо более ограниченными по сравнению с царскими.

Впрочем, если говорить о народном восприятии образа правителя, то представления о сакральном характере власти возникли, без сомнения, задолго до 1547 года. Постепенно они поднялись до признания великого князя «Божьим слугой», «стражем Земли Русской от врагов иноплемennых и внутренних». Историк И. Е. Забелин справедливо отметил, что «новый тип политической власти вырос на старом кореню». Народная Русь истары стояла на служении верой и правдой «Батюшке-государю».

Сохранялись эти воззрения и в XIX — начале XX столетия. Военный писатель А. В. Герау, участник русско-японской и первой мировой войн, вспоминал, как в свои молодые годы провел целый день в Новгороде в поклонении местным святыням. Когда уже под вечер он отпускал своего извозчика, тот обратился к нему: «Ну что, барин? Видели наших святых князей и владык? Все начальство в ту пору было святое»¹.

В школьных учебниках и научных монографиях немало написано о «царистских иллюзиях», «наивном монархизме» русских крестьян. Довольно определенно формулируется обычно и причина этих явлений — безвольная вера в доброго царя апатичной, невежественной массы.

Подобный взгляд — к сожалению, весьма распространенный и в наши дни — отличается не только идеологической заданностью. Его коренной

¹ Герау А. Политическая сила православия // Христолюбивое воинство. Российский военный сборник. М., 1977, вып. 12, с.76.

порок в том, при оценке явления почему-то совершенно не принимается в расчет главная составляющая. Ведь в основе монархизма как проявления народного сознания лежало, прежде всего, восприятие царя как помазанника Божия. Народ передавал свою волю во власть воли Высшей, которая наделяла властью Монарха. Но при этом и сам царь осуществлял государственное служение как послушание, отрекаясь от личной воли.

Венчание Ивана IV на царство не могло не повлечь за собой изменений в правосознании общества. Все жители царства — от холопов до бояр — становились подданными Монарха, как бы уравниваясь в своем отношении к нему и к Родине. Само понятие Родины приобрело конкретные политические границы, совпадавшие с территорией Русского государства.

На восприятии Ивана IV в народном сознании сказались особенности исторического развития отдельных регионов. Предания о Грозном царе, содержавшие по преимуществу лестные оценки его правления, были особенно распространены в Нижегородском крае, через который в 1564 году пролегал путь царского войска к Казани.

«В Нижегородской, Казанской и многих местностях Симбирской губернии живо в народе воспоминание о грозном завоевателе Казанского царства», — отмечал в середине XIX века писатель и этнограф П. И. Мельников. По его словам, Иван IV был единственным из царей допетровской России, «которого имя помнит здешний народ... Все, все говорит вам здесь об Иоанне — и события, случившиеся за триста лет, живет в народной памяти, нежели позднейшие, живет даже Отечественной войны 1812 года»¹. Нашествие Наполеона не коснулось тех мест, в то время как поход на Казань «оживил всю Низовскую землю».

Во многих уездах Нижегородской губернии многие «доселе вспоминают в песнях о грозном царе». Это о нем сложены такие строки (запись 1849 года):

Где бросит горсточку,
Там быть градичку;
Где бросит щепочку,
Там быть селеньицу².

В Арзамасском уезде, в селе Васьян, местные жители были убеждены, что именно там царь построил первую за время похода деревянную церковь во имя Николая Чудотворца³.

Проезжая путем войска Ивана IV, Мельников фиксировал сохранившиеся предания. Примечательно, что практически в каждом из селений, расположенных близ маршрута казанских походов, были хорошо известны песни и сказания о событиях XVI века. Не менее интересно совпадение основных фактов местных преданий с летописными сообщениями (так, в фольклоре довольно точно указывались царские станы). Крестьяне рассказывали, что

¹ Цит по: Власова З. И. Фольклор о Грозном у П. И. Мельникова и Н. К. Миролюбова // Русский фольклор, XX, 1981, с. 132.

² АГО, р. 23, оп. 1, д. 75, л. 1.

³ Там же, д. 72, л. 4.

всякий раз, когда царь останавливался станом, он пересчитывал своих воинов, чтобы те не разбежались по дремучим лесам. Каждый ратник подходил к царской ставке и высыпал перед государем шапку земли. Оттого и «сделались эти курганы — *мары*, как слынут они в народе»¹. По марам и преданиям и был восстановлен путь завоевателя Казани.

Отрицательная трактовка образа Ивана IV, резко разнящаяся с зафиксированной в устной традиции Поволжья, отчетливо видна в новгородских и псковских преданиях. Для них наиболее характерны сюжеты, связанные с погромом Новгорода Великого в 1570 году (предания схожей направленности бытовали также в Московской, Вологодской и других губерниях). В них повествовалось о царе, который был обманут злым доносчиком, учинил расправы над невинными людьми, но затем, вразумленный Господом, раскаялся и построил Хутынский монастырь (на самом деле Хутынский монастырь был основан Варлаамием Хутынским в конце XII века; при Иване Грозном в нем была построена трапезная с церковью).

Подобные мотивы, связанные с темой осознания Иваном своего греха или вразумления царя каким-либо святым угодником, посредством Божьего чуда и т.п. очень часто встречались в новгородских и псковских песнях и сказаниях. В Череповецком уезде Новгородской губернии помнили, как царь Иван ездил на богомолье в Кирилло-Белозерский монастырь. На Псковщине особо почитали местного юродивого Николу Салосса (в фольклоре он — Микола Христоюродивый), который удержал Грозного царя от разгрома города.

Борьба Ивана IV против боярства и опричнина стали основной темой фольклора, рисовавшего внутригосударственную деятельность царя. Еще при жизни этого монарха сложилось представление о нем как о борце с боярской изменой. Бояре и народ противопоставлялись друг другу, причем царь постоянно оказывался на стороне социальных низов:

Первый царь Иван Васильевич...
 Не вывел измены в каменной Москве,
 Тут царское сердце разгорелось
 Пуще огня, пуще полымя,
 И глядит на бояр он неласково,
 И прячутся бояре малый за старого,
 И хоронятся бояре старый за малого².

В 60–70-е годы XVI века, в разгар опричнины³, в фольклоре преобладала критика в адрес Ивана Грозного: царь, мол, обманул старика, в

¹ ОР ГПБ, ф. 472 (П. И. Мельникова-Печерского), оп. 1, № 34, л. 2–2 об.

² Там же. ф. 478, оп. 1, № 34, л. 1 об.

³ Ленинградский историк Р. Г. Скрынников подсчитал, что за 30 лет опричнины жертвами террора стали 3–4 тысячи человек, включая обвиняемых по псковскому и новгородскому делу, политических заговорщиков, уголовных преступников. Совершалось около 100 казней в год (См.: Скрынников Р. Г. Царство террора. СПб., 1992). В монастырях читались синодики (поминальные списки), составившиеся на основе рассылавшихся за счет казны перечней казненных.

образе которого явился Господь, завел тем самым на Руси измену, которую теперь не искоренить. Отношение к опричнине в народной среде было противоречивым. С одной стороны, опричнина оценивалась как ревностное государственное служение, наказание бояр-изменников воспринималось с одобрением. Крестьяне помнили, что опричники — «осударевы слуги» — ездили всегда с собачьими головами и метлами, привязанными к седлам в ознаменование того, что грызут лиходеёв царских и метут Россию. С другой стороны, в фольклоре ощутимо неприятие жестокости, несправедливых притеснений; никогда в народе не оправдывали гибель невинных людей.

С начала XVII века в народном сознании начинается идеализация Ивана Грозного. Бедствия Смутного времени заслоняют произвол и беззакония опричнины; все более привлекательной становится мысль о сильной власти. Время Ивана IV рисуется теперь как благополучное, а сам он предстает искоренителем неправды. Широко распространяются апологетические предания о Грозном царе. Будучи в представлениях крестьян «справедливым государем», Иван IV в ряде преданий был «выбран в цари из бедняков, по указанию свыше». Подобная трактовка справедливой царской власти, связанная с демократическим происхождением ее носителя, выражала мечту крестьян о своем, понимающем мужицкие нужды монархе. Это предание было довольно широко распространено и в XIX столетии. Его варианты записали известные собиратели фольклора: Д. Н. Садовников (в Самарской губернии), Н. Я. Аристов (под Симбирском), А. И. Зачиняев (в Воронежской губернии)¹.

Иван Грозный в исторических песнях изображался свершителем многих славных начинаний. Так, песня о бое под Серпуховом в 1572 году делала героем сражения именно Ивана IV:

Грозен царь был Иван Васильевич,
Он сидел сидьма ровно тридцать лет.
Накопил он силы сорок тысячей,
Накопивши силушку, во поход пошел².

Несмотря на то, что царь в это время находился в Новгороде, разгром татар под руководством князя М. И. Воротынского приписывался царю. Вероятно, здесь сказалось и то, что в историческом фольклоре XVI века еще не был разработан образ народного полководца — руководителя военных походов; фигура царя — «содержателя всея Руси» — занимала доминирующее положение в круге исторических персонажей песен и преданий.

Шли десятилетия, века — и народный взгляд на сурового правителя Руси сложился окончательно. Корреспондент Этнографического бюро А. Кушнерев выразил его так: «Причиной всякого несчастья и гонения народ считает грех перед Богом. Исходя из этого убеждения, народ при-

¹ См.: Соколова В. К. Русские исторические предания. М., 1970, с. 60.

² Исторические песни XIII–XVI вв. М.-Л., 1960, с. 465, № 270.

знает Иоанна Грозного карателем, посланным от Бога. На этом основании крестьяне не винят этого царя за его неистовство»¹. Добавим, что в психологическом плане образ Ивана IV стал одним из самых реалистичных в русском фольклоре. Несмотря на идеализацию, не скрывались и недостатки — жестокость и подозрительность.

В XIX веке об Иване Грозном помнили в различных местностях. Корреспонденты Этнографического бюро сообщали об интересе, который проявляли к его личности жители Вологодской, Вятской, Орловской, Пензенской, Рязанской, Ярославской губерний. При этом в Городищенском уезде Пензенской губернии местные «рассказывают довольно подробно о взятии Казани Иоанном Грозным», в Егорьевском уезде Рязанской губернии «многие крестьяне рассказывают про Ивана Грозного»². Проезжая по Липецкому уезду Тамбовской губернии, Н. Я. Аристов в начале XX века также записал со слов тамошних жителей рассказ о царе Иване. Таким образом, память об этом ярком историческом лице и через триста лет сохранялась среди крестьян, причем в масштабах общенациональных.

Петр I. Воспоминания о Петре Великом, о его свершениях бытовали в XVIII—XIX веках повсеместно. С начала XVIII столетия в историческом фольклоре признавалось величие Петра I как полководца и царя, лишеного сословных предрассудков. Солдаты воспевали победоносного «первого императора». Понятие «службы царю» в военных песнях преобладало над идеей служения Отечеству (впрочем, этот мотив традиционен — издавна ратники служили не государству, а тому или иному государю, князю). В народной памяти Петр — неизменно православный царь: «Как возговорит наш батюшка православный царь, Всей ли же России Петр Алексеич».

Ф. М. Достоевский в «Дневнике писателя» отметил глубоко укоренившееся у русских чисто семейное, родственное отношение к царю. Монарх был не первым дворянином в государстве, как в Западной Европе, а именно царем-батюшкой. В повседневности, по некоторым наблюдениям, это отношение проявлялось примерно следующим образом: «Грозит ли мужику даже наказание за какой-нибудь проступок, он утешает себя словами: "Батюшка наш царь простит нас, слепых людей, и помилует". Замирает ли у него сердце от страха при каком-нибудь грозном явлении природы, вместе с глубоким вздохом, вы наверно услышите: "Что-то теперь у нашего царя-батюшки деется?"»³.

По-видимому, с Севера шла традиция изображения Петра I как «мужицкого царя». И не мудрено — ведь Петр первым из российских государей заехал в далекий северный край. Участники и очевидцы строительства «государевой дороги» в Архангельской и Олонецкой губерниях (осенью

¹ РЭМ, д. 1558, л. 3.

² См.: Аристов Н. Я. Предания об исторических событиях и лицах // Исторический вестник, кн. III, 1880, с. 15; РЭМ, д. 185, 379, 436, 452, 963, 1293, 1429, 1771.

³ Успенский Т. Очерки юго-западной половины Шаринского уезда // Пермский сборник, кн. I. М., 1869, с. 16.

1702 года Петр совершил поход с четырехтысячным войском от Архангельска до Петрозаводска) передавали своим детям впечатления от непосредственных встреч с царем-работником: рассказывали, как он останавливался на ночлег и крестил дочь хозяина, как рубил дрова, проявляя при этом необыкновенную физическую силу и т.п.

В конце XIX века в Белозерском уезде Новгородской губернии крестьяне были убеждены, что Петр решительно все умел сработать. В представлениях простых людей происходило своего рода *окрестьянивание* царя. Это можно объяснить частым пребыванием Петра на Севере — и как полководца во время Северной войны, и как работника-созидателя; «он бродил по мхам и болотам ... являлся народу с топором за поясом и молотком в руках». Не могли не сказаться и непосредственная занятость крестьян Севера в работах по преобразованию края, меньшая, по сравнению с Центральной Россией, эксплуатация податных сословий.

В 90-х годах прошлого столетия корреспондентом Этнографического бюро П. Трошковым в Вытегорском уезде Олонецкой губернии были записаны два предания о Петре. Первое гласило, что «деревянную церковь о 24 главах, находящуюся в Вытегорском погосте... разрешил построить Петр I». Второе сообщало об усилиях царя по устройству Марининской системы (соединение волжских вод с северными)¹.

То же самое предание, только более подробно, было зафиксировано в 70-е годы известным исследователем Е. В. Барсовым: «В начале нынешнего столетия еще жив был стопятнадцатилетний старик Пахом, который был непосредственным свидетелем того, как Петр I... хлопотал о соединении этих вод... Старик подробно рассказывал, как царь в течение десяти дней осматривал те места, где предполагалось соединить Ковжу с Вытегрою... Указал то место, где царь отдыхал от усталости в простом шалаше, сплетенном из древесных ветвей.

Рассказы Пахома о самом Петре полны благоговения. При каждом произнесении его имени он подымал глаза на небо и прижимал руку к сердцу, присоединяя постоянно к титулу государя эпитет *батюшка* или *надежа*: «Надежа-государь не гнушался нашего житья-бытья; кушивал кашу, хлеб-соль и пожаловал отцу моему серебряный полтинник»².

С тех пор, на том болоте, на берегу старого канала, проведенного из Маткоозера, красуется памятник из гранитной пирамиды, увенчанный золотым икаром. На камне слова: «Зиждитель пользы и славы народа своего Великий Петр здесь помышлял о судоходстве. Отдыхал на сем месте в 1711 году. Благоговейте, сыны России!»

Воспоминаниям о Петре Великом присущ подлинный эпический размах. Весь его путь от Архангельска до Петербурга стал «триумфальным шествием богатыря народного, которому, как древним Илье Муромцу и

¹ РЭМ, д. 892, л. 1.

² Барсов Е. В. Петр Великий в народных преданиях Северного края // Беседа, кн. V, 1872, с. 302.

Егорию Храброму, предстояло устроить Русь, сделать из Руси страну и проезжую и прохожую, сделать ее доступной для других людей»¹.

Примечательно, что подобная оценка Петра сохранилась в краю, где была жива старообрядческая традиция, которая объявляла Петра не *природным*, а подмененным царем, противопоставляла ему *истинного царевича* Алексея и даже считала первого российского императора антихристом. Практически все известные легенды подобного рода либо извлечены из судебных дел (доносы и протоколы допросов в ходе следствия), либо представляют собой близкие по стилю к житийной церковной литературе религиозные предания. Возникали они не столько среди крестьянства, сколько в других, более «заинтересованных» слоях.

В среде старообрядцев, бояр — сторонников царевны Софьи и царевича Алексея — были созданы две легенды о Петре как о подмененном царе и о Петре-антихристе. Уже в 1698 году среди крестьян, служилых и посадских людей Томска шла молва о том, что «великого государя за морем не стало», что «великий государь за морем в неволе сидит». Легенда о подмене в сочетании с представлениями о Петре-антихристе во многом стимулировала народные движения начала XVIII века — Астраханское и Булавинское восстания.

Сохранялись эти легенды и в XIX столетии. При этом легенда о Петре-антихристе трансформировалась: он стал не «последним антихристом», а первым, открывающим ряд русских императоров, якобы служивших Сатане. Наиболее вескими доказательствами того, что Петр — антихрист, как и раньше, оставались три аргумента: императорский титул, календарные изменения и перепись населения для подушного оклада. Гораздо реже теперь встречались обвинения Петра в изменении обличья русского человека².

Сюжеты легенд нередко переплетались. В одной из них, занесенной в Сибирь старцами с Урала, сказывалось:

— Идет Петр по лесу и размышляет: «Не любит меня народ православный, имя мое клянет, антихристом называет, а того не знает, что я не покладая рук, ради его же блага работаю и всяческого добра желаю...» Заблудился Петр, совершил крестное знамение по старой вере, как его царица Наталья Кирилловна и царевна Софьюшка учили, — так лес светом озарился. Встретился после этого Петру свят-человек, старец, и посылал царя на смертные муки и на очищение грехов в могиле. «И бысть с того дня на Руси два царя: один истинный, что искупление себе от грехов в могилке замаливает, и другой, что всяким машкерством и бесовскими потехами занимался и старую веру искоренял». Добавляли, что ложный царь был поставлен боярином Стрешневым³.

¹ Майнов В. Н. Осударева дорога в Повенецком уезде Олонецкой губернии // Древняя и новая Россия, №2, т. 1, 1876, с. 182.

² Гурьянова Н. С. Старообрядческие сочинения о Петре-антихристе // Археография и источниковедение Сибири. Новосибирск, 1980, с. 139, 143.

³ См.: Баснин П. П. Раскольниковы легенды о Петре Великом // Исторический вестник, 1903, май, с. 518, 522–523.

Как видим, оппозиционные настроения в раскольничьих толках, особенно на Севере, были связаны с нарушением конфессиональной однородности русского общества («крепкого религиозным чувством», по характеристике В. С. Соловьева). И все же, несмотря на наличие радикальных взглядов в некоторых старообрядческих согласиях, даже самые яростные обличители не вступали в конфликт с царской властью как таковой, не подвергали сомнению ее легитимность. Напротив, старообрядцы всячески подчеркивали свою лояльность «истинному» монарху.

Среди большинства же русских жителей Севера гораздо активнее жили воспоминания, идеализировавшие личность царя. Преобладало (и упрочивалось с течением времени) историческое понимание его деятельности. Традиция изображения Петра как царя-труженика отмечена не только на Севере, но и в других регионах. В Самарской губернии предание о Петре I записал Д. Н. Садовников: «Как только время свободное ему от черновой работы, так он все по кабакам ходил да у мастеров выведывал о их мастерстве; все научиться хотелось всему»¹.

В Брянском уезде Орловской губернии в народе сохранялись воспоминания о пребывании царя в Свенском Успенском монастыре (близ Брянска, на реке Десне) — на учрежденной им верфи. В Болховском уезде той же губернии крестьяне помнили Петра I, потому что он завел в России «все заморские хитрости», знал «все мастерства» и даже учился плести лапти, но работу эту проклял, так как плетение лаптей не дает даже пропитания рабочему (в другом варианте Петр заплел лапоть, а окончить не сумел). В Городищенском уезде Пензенской губернии рассказывали о простоте Петра Великого².

Несмотря на воспевание отдельных сторон деятельности царя-преобразователя, на окрестьянивание его образа в народной среде, с именем Петра никогда не связывались надежды на освобождение от «крепости». Об этом говорит и отсутствие Петра I в числе «царей-избавителей» в легендах социально-утопического характера XVIII–XIX веков.

Многогранная натура царя сохранилась в памяти россиян не только благодаря очевидным результатам его преобразовательской деятельности. Искренняя религиозность была неотъемлемой чертой первого русского императора. По повелению Петра в Санкт-Петербурге был основан Свято-Троицкий Александро-Невский монастырь в честь святого благоверного князя Александра Невского. Из всех святых князей Древней Руси Петр наиболее почитал именно того, кто в народном сознании стал символом Божьей помощи в борьбе с иноземными врагами. В 1724 году в новопостроенную столичную обитель из Владимирского Рождественского монастыря были торжественно перенесены мощи князя Александра. Позднее, уже

¹ Садовников Д. Н. Сказки и предания Самарского края // Записки ИРГО по отделению этнографии, т. 12, СПб., 1884, с. 371, 372.

² Памятная книжка Орловской губернии на 1860. Орел, 1860, с. 25; РЭМ, д. 963, л. 34; д. 1293, л. 47.

при императрице Елизавете Петровне был учрежден ежегодный крестный ход в Александро-Невскую лавру в честь перенесения мощей и заключения Ништадтского мира. Этот ход совершался вплоть до 1917 года.

У жителей южнорусских губерний воспоминания о царе обычно соединялись с именем воронежского епископа Митрофания. Святитель ободрял молодого Петра после тяжелого поражения под Нарвой, поддерживал политические начинания царя, объясняя пастве в проповедях необходимость реформ. Во время епископства Митрофания и при его поддержке в Воронеже были возведены верфи для постройки русского флота. Вместе с тем Митрофаний не соглашался со многими новшествами в области духовной и запомнился как защитник простого народа от притеснений.

По местному преданию, в день кончины святителя, 23 ноября 1703 года, Петр плакал и целовал его руки, нес гроб к могиле. С той поры в Воронежский Благовещенский монастырь, где обретались мощи Митрофания, ежегодно приходило до 40 тысяч паломников, происходил крестный ход (данные середины XIX века)¹.

О Петре I и его деяниях, судя по сообщениям корреспондентов Этнографического бюро, в конце XIX века помнили во Владимирской, Вологодской, Калужской, Новгородской, Олонецкой, Орловской, Пензенской, Рязанской, Саратовской, Смоленской и Ярославской губерниях².

Чем дальше уходили в прошлое времена Ивана Грозного и Петра, тем больше эти правители почитались в народе. В народных песнях подмечались черты сходства между ними — «до единства образов ... до тождества выражений». Почти одинаково описывались в фольклоре взятие Казани и Азова, сцены смерти обоих царей, сходны плачи над гробом Ивана Грозного и гробом Петра.

Тем не менее общая тенденция к идеализации этих монархов не исключала и некоторые различия в их изображении, восходившие к началу XVIII столетия: «Если Иван IV для крестьянина XVIII века — это преимущественно абстрактный образ сурового государя, то Петр... наделялся живыми человеческими чертами»³. Сохранившиеся в XIX веке отрицательные оценки этих царей либо были связаны с особенностями исторического развития отдельных регионов, как в случае с Иваном Грозным, либо объяснялись религиозными мотивами, — в частности, неприятием Петра в старообрядческой традиции.

Александр I. В 1891 году в издании «Царь—Колокол» были опубликованы «Записки» Ю. Н. Форзага. В них он вспоминал детство в Северном Заволжье, свою воспитательницу — старушку Татьяну Семеновну, происходившую из семьи священника: «И чего только не рассказывала нам ми-

¹ См.: Столяров И. Я. Указ. соч., с. 100.

² РЭМ, л. 52; 186, 274, 354, 379; 521; 693, 816; 892; 931; 950, 963, 1046, 1178; 1293, 1311, 1378, 1393; 1428; 1487; 1558, 1569, 1585; 1771, 1786.

³ Громыко М. М. Духовная культура русского крестьянства // Очерки русской культуры XVIII в., ч. 4, М., 1990, с. 323.

лая старушка! Как теперь помню ее дрожащий старческий голос, полный умиления, ее полные слезами глаза, когда она рассказывала нам эпизоды из жизни Александра I, которого она еще в детстве видела и которого боготворила всеми фибрами души своей. Часто прерывала она свои рассказы какую-нибудь патриотическою песнею того времени вроде:

Бонапарту не до пляски,
Растерял свои подвязки.

С важностью и таинственностью декламировала она про Александра Павловича:

Он платил за зло добром,
Воскресил Бурбонов дом...

Все исторические события принимали в голове старушки особый, совершенно легендарный характер. Рассказы о кончине Александра Павловича проникнуты мистицизмом¹.

В повествованиях Татьяны Семеновны, хранительницы родной старины, был выражен, пусть и недостаточно полно, народный взгляд на царствование Александра I. Основными вехами в нем — и основными фольклорными сюжетами — стали Отечественная война 1812 года и смерть императора.

В песнях о войне Александр I, подобно своим предшественникам, действительно предстал как символ национального достоинства:

Все стояла бы, да, мол,
Сила за царя...

Заметим все же, что характер изображения государя скорее был данью традиции, чем свидетельствовал о признании его реальных заслуг; более того, от угроз Наполеона «наш православный царь призадумался... его царская персонушка переменялась»². Это уже не «наш государь-царь», «государь наш батюшка» (как Петр I), который вместе со своими «детушками-солдатушками» готовился встретить шведского короля.

В этой малозаметной, но все же прослеживающейся тенденции снижения образа царя проявилась особенность эпохи 1812 года. Подъем национального чувства в результате победы в войне, расширение социального кругозора крестьянства формировали понимание прав и свобод, выходящее за рамки привычных представлений. Современные крестьянам монархи стали проигрывать в сравнении с царями «славного прошлого». Безусловно, сказала здесь и характерная в целом для народного сознания склонность «при сопоставлении поколений отдавать предпочтение предшественникам»³.

¹ Форзаг Ю. Н. Спасские ворота. Заволжская легенда // Царь-Колокол, 1891, № 47-48, с. 767.

² Исторические песни XIX в., с. 45, № 37.

³ Громыко М. М. Традиционные нормы... с. 10.

Значительный комплекс слухов, версий, догадок был связан с одной из самых загадочных страниц русской истории — кончиной императора Александра I в 1825 году («Добрый царь Лександра в Таганроге жисть скончал» — из песни того времени). Почвой для слухов стали не только таинственные обстоятельства смерти царя, но и широко известная его набожность. В народе знали о посещении императором, особенно в последние годы жизни, многих святых мест. Александр побывал в Киево-Печерской Лавре у старца Вассиана: «вошел к нему в полночь без предварительного извещения и не желая открывать ему своего высокого сана, но узнан был им. Благословенный Монарх глубоко был тронут беседою мудрого старца, исповедовался у него, и впоследствии пожаловал ему драгоценный наперсный крест»¹.

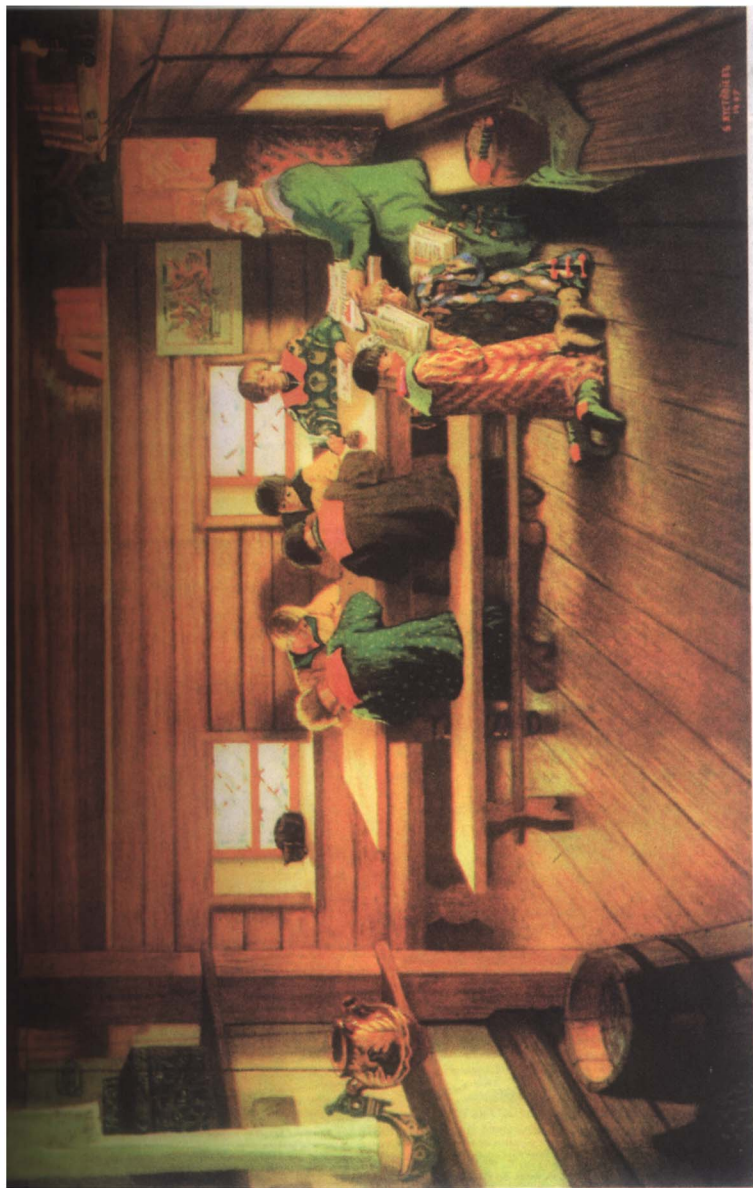
В 1820 году государь объезжал северные края, по пути расспрашивая, по своему обыкновению, о местности и ее жителях. Приблизившись к дорожному кресту, указывавшему путь к Александро-Свирскому монастырю, спросил: «Что это за крест?» Узнав, что недалеко Свирский монастырь, велел туда ехать, хотя в маршруте путешествия это место и не значилось. Сразу же поинтересовался у ямщика, каково в монастыре и какова братия. Тот, нередко туда ходивший, отвечал, что «ныне стало лучше прежнего». Недавно, мол, поселились там старцы, отец Феодор и отец Леонид; теперь «и на клиросе поют получше, и во всем как-будто более порядка». Государь, слышавший эти имена от князя Голицына, пожелал познакомиться со старцами. Войдя в церковь, он приложился к мощам преподобного Александра и пожелал принять благословение у иеромонахов — с приказанием, чтобы не отнимали рук, когда он будет целовать их. При этом спросил: «А где здесь отец Феодор и отец Леонид?» Старцы несколько выдались вперед, но на все вопросы императора отвечали сдержанно и отрывисто. Александр просил благословения у отца Феодора. «Я монах непосвященный, — сказал смиренный старец, — я просто мужик». Государь вежливо откланялся и поехал в дальнейший путь².

По смерти императора молва о том, что Александр Павлович жив, а вместо него в гроб был положен другой человек, трансформировалась в легенду о Федоре Кузьмиче. Старец Федор Кузьмич появился в Сибири в 1836 году и прожил в разных местах 27 лет. Внешнее сходство с покойным императором, благородные манеры, образованность, внезапные приезды к старцу каких-то господ возбуждали всеобщее любопытство и разного рода толки.

Фольклор сибирских крестьян в XVIII–XIX веках был тесно связан с историей политических ссыльных. И хотя Федор Кузьмич не принадлежал к этому разряду, в глазах местных выглядел схожим с ними образом: детей обучал грамоте, Закону Божию, со взрослыми вел религиозные бе-

¹ Жизнеописание преподобного старца Парфения Киево-Печерского. М., 1993, с. 6–7.

² Преподобные старцы оптинские. Житие иеросхимонаха Льва. Оптина пустынь, 1994, с. 28, 30.



Школа в Московской Руси. Б. М. Кустодиев



Из Мадрида 2 июля 1873

из кн. Ев. 2. В. Морозова, в Мадриде

ПЕТРЪ ВЕЛИКІЙ
Илья Меншиковъ

В Петербургъ съезжалъ въ 1725 году Меншиковъ, тогда еще молодой человекъ, и въ продолженіе своего пребыванія въ Петербургѣ имъ было сделано много полезныхъ вещей, которыя до сих поръ остаются въ силѣ. Меншиковъ былъ въ Петербургѣ въ продолженіе 10 лѣтъ, и въ продолженіе этого времени онъ былъ въ дружбѣ съ Петромъ Великимъ, и въ продолженіе этого времени онъ былъ въ дружбѣ съ Меншиковымъ, и въ продолженіе этого времени онъ былъ въ дружбѣ съ Меншиковымъ.

Петр Великий и князь Меншиков.
 Литография А. В. Морозова. Москва. 1873



ВЫЕЗЖАЕТЪ СИЛЬНЫЙ ХРАБРЫЙ БОГАТЫРЬ ИЛЯ МУРОМЦЪ
 Илья Муромецъ, одинъ изъ самыхъ храбрыхъ богатырей, въ продолженіе своей жизни совершилъ много подвиговъ. Онъ былъ въ дружбѣ съ Владимиромъ Великимъ, и въ продолженіе этого времени онъ былъ въ дружбѣ съ Владимиромъ Великимъ. Илья Муромецъ былъ въ дружбѣ съ Владимиромъ Великимъ, и въ продолженіе этого времени онъ былъ въ дружбѣ съ Владимиромъ Великимъ.

Выезжает сильный храбрый богатырь Илья Муромец.
 Литография А. А. Абрамова. Москва. 1876



*Ермак Тимофеевич — покоритель Сибири.
Литография Е. Яковлева. Москва. 1868*



*Граф Матвей Иванович Платов. Литография А. Ерина.
Отпечатано Е. Яковлевым. Москва. 1851*



Прием волостных старшин Александром III. И. Е. Репин

седы, рассказывал о 1812 году, Суворове, Кутузове, Аракчееве и т. д. Все подобные воспоминания и суждения имели «какой-то объективный характер»¹. Об императоре Павле I не упоминал вовсе, изредка касался имени Александра Павловича. «Когда французы подходили к Москве, — рассказывал Федор Кузьмич, — император Александр припал к мощам Сергия Радонежского и долго со слезами молился этому угоднику». В это время государь услышал, как будто бы внутренний голос сказал ему: «Иди, Александр, дай полную волю Кутузову, да поможет Бог изгнать из Москвы французов!.. Как Фараон погряз в Черном море, так и французы на Березовой реке». В другой раз старец вспоминал, как Александр возвращался из Парижа, и купцы устлали дорогу сукном, а купчихи разными богатыми шальями, и ему это очень понравилось. Речь седого таинственного старика зажигала сердца крестьян. Они приписывали ему дар прозорливости, считали блаженным, а некоторые чтили его как святого².

После смерти Федора Кузьмича 20 января 1864 года в Томске слухи о нем еще более распространились и усилились. Легенда широко бытовала в России, в нее верили и в верхах (в частности, возможность инсценированной смерти Александра допускал известный историк Н. К. Шильдер), и в простонародье — мастера, солдаты, крестьяне. В легенде самым тесным образом слились имена двух людей — русского императора, спасителя Европы от Наполеона, и неизвестного сибирского старца.

Рассказывали также предание о посещении Александром святителя Серафима Саровского. В 1825 году, в один из вечеров, молодой инок Саровской пустыни заметил, что старец Серафим проявил беспокойство, подмел келью. Вскоре прискакал военный. Старец поклонился ему в ноги и приветствовал: «Здравствуй, великий государь!» Их уединенная беседа длилась часа два-три. Когда они вместе вышли из кельи, старец сказал вослед: «Сделай же, государь, так, как я тебе говорил». По этому преданию, Серафим Саровский внушил разувверившемуся, томившемуся в миру императору мысль о подвиге земного уничтожения³.

На разрозненные, противоречивые известия о кончине императора наложились слухи о смерти императрицы Елизаветы Алексеевны в городе Белеве Тульской губернии, по пути из Таганрога в Петербург. Некоторые современники считали, что императрица осталась жива и под именем Веры Александровны 25 последних лет своей жизни провела в подвигах молчаливчества в Новгородском Сырковом монастыре. Подобно своему царственному супругу она ушла из мира и посвятила себя духовному служению⁴.

¹ *Василич Г.* Император Александр I и старец Федор Кузьмич. По воспоминаниям современников и документам. 4-е изд. 1911. Репринтное воспроизведение. М., 1991, с. 129.

² См.: *Миненко Н. А.* Об отношении русских крестьян Сибири к политическим ссыльным (XVIII — 1 половина XIX в.) // Общественно-политическая мысль о культуре сибиряков в XVIII — первой половине XIX в. Новосибирск, 1990.

³ *Поселянин Е.* Преподобный Серафим, саровский чудотворец. СПб., 1908, с. 143.

⁴ Там же, с. 148–151; *Цеханская К. В.* Мнимая смерть императрицы? или история монастырской молчальницы Веры Александровны // Наука и религия, 1999, № 12; 2000, № 1.

Оставив в стороне гипотезы и версии¹, зададимся вопросом: почему образ Александра I так долго тревожил и волновал его современников и потомков? Вероятно, ответ вновь следует искать в религиозном сознании русских людей. На процессе по делу В. Г. Короленко² его адвокат О. О. Грузенберг высказался следующим образом: «Великая, чисто русская легенда... Народ хотел верить и горячо верил, что в едином образе сочетался могущественнейший из царей и бесправнейший из его бесправных подданных... В Федоре Кузьмиче воплотилась идея искупления государем того великого греха, который не должен быть никому прощен, греха убийства или причастности к нему (имеется в виду убийство отца Александра, императора Павла I — А. Б.). И эта легенда смирения, искупления так близка, так родственна совестливой русской душе»³.

Слова эти многое проясняют в том ореоле мученика, которым был окружен в памяти народа Александр I. Христианская идея искупления греха, утвердившаяся в мироощущении русских, была соотнесена с известными обстоятельствами жизни и смерти императора и породила легенду.

Александр II. Необычайная популярность в народе этого монарха видна уже из того наименования, с которым он вошел в историю — Царь Освободитель. Надежды на волю постоянно воспроизводились в крестьянской среде, и не удивительно, что 19 февраля 1861 года явилось памятным рубежом в общественном сознании. В конце XIX века в Саранском уезде Пензенской губернии было отмечено, что крестьяне «знают год и месяц, и число, когда <...> получили свободу, знают, какой царь это сделал». Воспоминания о том, как «государь-император Александр Николаевич волю дал», были зафиксированы корреспондентами Этнографического бюро также в Вологодской, Новгородской губерниях. В конце столетия в южных волостях Пошехонского уезда Ярославской губернии местные жители праздновали день освобождения 19 февраля⁴.

Большая часть крестьян поддерживала официальную версию о покушавшихся на Александра II как злодеех-цареубийцах, антихристах. Подчас народное мнение напрямую связывало освобождение крестьян и убийство Александра II: «За нас покойничка убили, што ен нам волю дал, царство ему небесное». По сведениям из Дорогобужского уезда Смоленщины, «многие внесли в свои поминания имя незабвенного батюшки-царя Освободителя»⁵.

Не только освобождение крестьян, но и непосредственное участие Александра в русско-турецкой войне 1877–1878 годов отложились в памяти по-

¹ См.: Сахаров А. Н. Александр I. М., 1998, с. 262–278.

² В. Г. Короленко — писатель и издатель «Русского богатства» — опубликовал в журнале произведение Л. Н. Толстого «Посмертные записки старца Федора Кузьмича». Короленко обвинили в намеренном «оказании дерзостного неуважения верховной власти и порицания установленного Законами Основными образа правления».

³ См.: В. Г. Короленко о литературе. М., 1957, с. 271.

⁴ РЭМ, д. 1393, л. 16; д. 356, 755; д. 1789, л. 7.

⁵ Там же, д. 1569, л. 1.



Их Императорския Величества Александръ Николаевичъ и Марія Александровна
 Их Императорския Высочества Наслѣдникъ Цесаревичъ Николай Александровичъ и Великія Князья Александръ
 Александровичъ, Владимиръ Александровичъ и Алексѣй Александровичъ.
 Прогулка въ окрестности Санктъ-Петербурга.

Их императорские Величества Александр Николаевич и Мария Александровна, Их Императорские Высочества Наследник Цесаревич Николай Александрович и Великие Князья Александр Александрович, Владимир Александрович и Алексей Александрович изволят прогуливаться в окрестности Санкт-Петербурга. Москва. 1859. Издание А. Абрамова. Литография Лукьянова

томков. Император провел 8 месяцев в действующей армии, от перехода Дуная до падения Плевны. Кроме Александра II из династии Романовых в военных походах участвовали цари Алексей Михайлович и Петр Великий; на переднем крае бывали Александр I, Николай I, Николай II, но государь Александр Николаевич был, пожалуй, единственным, кто находился с армией только в самый трудный период войны. После осады Плевны император отбыл в Петербург, предоставив лавры победоносной кампании своему брату — главнокомандующему великому князю Николаю Николаевичу — и войскам.

Царь исполнил заповедь христолюбивого воина: прилично быть первым в трудах и последним у награды. Участник военных действий Л. М. Чичагов вспоминал: «Александр стремился стать не во главе своего могучего и воодушевленного народа, где было довольно начальников и руководи-

лей, а за ним, дабы принимать в свои объятия героев-раненых, покидающих позиции с разбитым сердцем и падающих духом».

Чичагов описывал множество устроенных царю народных встреч с колокольным звоном, восторженным многотысячным «Ура!». В селе Павло в госпитале государь осматривал палаты с тифозными и горячечными больными, награждал умирающих медалями и крестами. Во время осады Плевны он посетил Санитарный отдел государыни цесаревны и госпиталь: «Едва пронеслась между ранеными весть об ожидающем их счастье, как вместо ... господствующего в госпиталях унылого молчания, прерываемого страдальческими стонами, все вдруг зашевелилось, все радостно заговорили, все лица просияли, со всех сторон слышались возгласы умиления, все целовали Его одежду, все благословляли священное имя Царя Освободителя...»¹.

Александр Николаевич стремился быть в том месте, где никто не мог заменить народу Царя. «Я иду братом милосердия», — говорил государь многим в Петербурге. Он приехал в действующую армию «на вольную страсть, моля Господа о смягчении страданий христолюбивого его воинства», и восемь месяцев своей жизни посвятил подвигу истинного христианского милосердия.

И в 70–80-е годы, и в последующие десятилетия личность этого монарха служила отправной точкой в воспоминаниях русских о той войне: «Царь наш Александр был жалостливый и добрый, заступился за христиан, пошел войною на турка...»; «царь-батюшка заступился за крещеных-православных людей» (Саранский уезд Пензенской губернии, Череповецкий уезд Новгородской губернии)².

Как показывают имеющиеся в нашем распоряжении источники, образы Ивана Грозного, Петра Великого, Александра I и Александра II оставили наиболее значительный след в памяти русских. Разумеется, это не означает, что правление других царей и цариц ускользнуло от народного внимания. Хорошо помнили о воцарении Михаила Романова: мол, наступило на Руси такое время, что не было царя. Люди пришли в великое смятение и не знали, что делать... За кротость и религиозность был любим подданными царь Алексей Михайлович. В народе уловили главную черту его характера — безмятежность духовного мира — и дали ему прозвание *Тихайший*. Один из современников-иностранцев удивлялся, что в пост царь проводил в храме по пять часов в день, клал иногда по тысяче земных поклонов, а в большие праздники — и до полутора тысяч. В основу бытия Московской Руси в его царствование были положены религиозно-нравственные и духовные вопросы.

В XIX столетии крестьяне помнили о набожности этого монарха, о том, как он часто проезжал через леса в Оптину пустынь³. Не случайно историческая память нынешних сельских жителей об этом царе также опирается

¹ Чичагов Л. М. Дневник пребывания Царя-Освободителя в Дунайской армии в 1877 году. СПб., 1995, с. 178, 207, 379.

² РЭМ, д. 1388, л. 1; д. 838, л. 1.

³ Там же, д. 1178, л. 24.



Его Императорское Величество Государь Император Александр II Самодержец Всероссийский и Его Императорское Высочество Наследник Цесаревич Николай Александрович и их Императорские Высочества Великие Князья Константин Николаевич, Николай Николаевич и Михаил Николаевич.

Его Императорское Величество Государь Император Александр II Самодержец Всероссийский и Его Императорское Высочество Наследник Цесаревич Николай Александрович и их Императорские Высочества Великие Князья Константин Николаевич, Николай Николаевич и Михаил Николаевич. Москва. 2-я половина XIX в. Литография

на православную традицию; в ходе этнографической экспедиции в Касимовский район Рязанской области в 1989 году были зафиксированы воспоминания о том, что при царе Алексее Михайловиче была основана Адриана пустынь близ Елатмы.

Знали в народе, что императрица Елизавета Петровна не раз путешествовала к святым местам, ходила пешком в Троицкую лавру. При ней была издана полная славянская Библия; в Петербурге заложили и построили 40 церквей.

Екатерина II в праздничные дни неизменно присутствовала на богослужениях, была на богомолье в Ростове и Киеве. В Орловской губернии, в селе Высоком Мценского уезда, сохранялось предание о «царевой дороге», выстланной камнем; по ней когда-то проезжала Екатерина Великая¹.

¹РЭМ, д. 931, 1164.

По известию из Болховского уезда той же губернии, крестьянам села Знаменского нравились события из царствования Екатерины, но самой императрицей они были недовольны. По их отзывам, Екатерина раздарила крестьян придворным, и с этих времен пошли крепостные. В одном из селений Олонецкой губернии по случаю столетней годовщины смерти императрицы в училище происходило чтение. Особое внимание уделили заботам Екатерины о народном образовании.

Ходили рассказы о династической борьбе за русский престол в конце XVIII века. Обстоятельства гибели императора Павла давали некоторые основания полагать, что мученичество его было добровольным. Утверждали, что он не согласился избежать смерти ценою отречения от престола, отдав тем самым жизнь за самодержавие. В Петропавловском соборе служили заказанные народом панихиды по этому государю. В 1810–1820-е годы в Сибири распространялись слухи о чудесном спасении Павла I. Его видели в старце Афанасии Петровиче (в действительности — подмосковном крепостном крестьянине)¹.

Николай I, по представлениям крестьян, был строгий, но справедливый, хотя и проигрывал в сопоставлении с *избавителем* Константином. В связи с этим подчеркнем, что традиционная линия идеализации царя соседствовала в народном сознании с социально-утопическими устремлениями, нередко воплощавшимися в образе государя *ожидаемого*, противопоставленного реальному.

К. В. Чистов доказал устойчивое бытование легенд об избавителях с начала XVII до середины XIX века. Эти легенды возникали независимо от предшествующих подобных сюжетов, поскольку утопические ожидания постоянно жили в народе. Для создания новой легенды «нужно каждый раз исчерпать надежду на правящего царя, найти форму осмысления его как неистинного, и, наконец, противопоставить ему истинного или прямого царя или царевича-избавителя»². Не случайно поэтому именно в периоды междуцарствия, особенно в случаях, когда правящий царь не был *прямого царского корня* (Годунов, Шуйский, Екатерина II), этот процесс ускорялся.

В начале XVII столетия в социально-утопическую легенду переросли слухи об угличском царевиче Дмитрие. Эта легенда стала лозунгом крестьянско-казачьей войны под предводительством И. И. Болотникова. Царями-избавителями молва объявляла царевича Алексея, Петра Алексеевича — «второго императора», Ивана Антоновича, Петра III, Павла Петровича, великого князя Константина Павловича.

Секретные дела политического сыска 50-х–60-х годов XVIII века зафиксировали распространение на востоке страны, от Екатеринбурга до Енисея, общерусской легенды о Петре II — избавителе. В 60-х–80-х годах на Урале и в Сибири темой разговоров служили тайные поездки в Троицкую крепость Петра Федоровича «для разведывания о народных обидах», о

¹ Чистов К. В. Русские народные социально-утопические легенды... с. 184, 185.

² Там же, с. 222.

поддержке Петра III римским папой. После подавления Пугачевского восстания эти слухи переросли в надежду на то, что Петр III жив¹.

Разговоры о смерти (или уходе из «света») Александра I, о междуцарствии и восстании декабристов привели к возникновению последней из крупных социально-утопических легенд об избавителях — легенды о Константине. Верили, что именно Константин, брат Александра I, был законным наследником и хотел дать крестьянам свободу, за что дворяне сместили его с престола. Восстание понималось как тайный заговор; к декабристам преобладало отрицательное отношение.

Когда пронесся слух, что Константин убит, некоторые крестьяне даже отправлялись в Варшаву, чтобы лично в этом удостовериться (в действительности Константин умер от холеры в 1831 году). Толки солдат и крестьян были полны догадок о его незаконном и насильственном устранении. Говорили, что вместо цесаревича похоронен солдат, что Константина, переодетого солдатом, схватили в Тобольске и отправили на гауптвахту, но поляки узнали его и освободили, затем он скрытно перебрался в Иркутск и готов начать мятеж.

С именем Константина связывали надежды на «заступничество» взбунтовавшиеся крестьяне Челябинского уезда Оренбургской губернии (40-е годы XIX века). Здесь под именем великого князя Константина действовал ссыльно-каторжный Константин Калугин. В этот же период в разных концах страны появлялись самозванцы, выдававшие себя за Константина либо за его адъютантов.

Первоначально образ избавителя в крестьянских представлениях носил расплывчатый характер. Более конкретные черты он приобретал, как правило, с появлением самозванца. По замечанию К. В. Чистова, с начала XVII и до середины XIX века едва ли можно обнаружить два-три десятилетия, не отмеченные появлением самозванца.

Постепенно самозванство вырождалось, но упование на настоящего, доброго царя оставалось надолго. Надеждам на истинных государей сопутствовала вера в землю обетованную, страну правды и воли. Со слухами о *милостивых* царских указах переплетались легенды о *далеких землях*, где можно спокойно трудиться и жить.

Завершая разговор о народных взглядах на русских самодержцев, упомянем о почитании последнего царя династии Романовых, Николая II.

В конце XIX века крестьяне большого торгового села Ладва близ Петрозаводска соорудили здесь храм Кирика и Иулиты в память спасения цесаревича Николая Александровича от покушения на его жизнь во время путешествия по Японии².

¹ См.: *Побережников И. В.* Слухи как фактор крестьянского движения... с. 46–47.

² Православные русские обители. СПб., 1910–1914, с. 160. 29 апреля 1891 года при посещении города Отцу на Николая было совершено покушение. Японский полицейский, как в дальнейшем выяснилось — психически ненормальный человек, неожиданно ударил цесаревича саблей по голове. Спас Николая его кузен, греческий принц Георгий, который бросился на нападавшего и повалил того на землю.



Прославление преподобного Серафима Саровского с участием Императора Николая II и его семьи. 1903



Население толпится у собора в ожидании прибытия Николая II. Златоуст. 1914–1915. Из фондов РГАКФД



Депутация волостных старшин преподносит хлеб-соль Императору Николаю II (в центре) по прибытии царской семьи на станцию Бородино для участия в торжествах по случаю 100-летия Отечественной войны 1812 г. Справа от Николая II Императрица Александра Федоровна. Бородино, 25 августа 1912. Из фондов РГАКФД



Николай II христосуется с солдатами железнодорожного полка в день праздника Пасхи. Быхов. 1916. Из фондов РГАКФД

В 1914 году император посетил на фронте крепость Осовец в 50 верстах от Белостока. Николай был в соборе, обошел несколько фортов и благодарил построенные в разных местах крепости команды солдат. Отличившимся раздал георгиевские кресты. Когда слух об этом неожиданном посещении распространился по России, составила легенда, будто царь сам наводил из крепости пушку, от выстрелов которой было уничтожено много «германов»¹.

За сутки до своего отречения от престола Николай II имел возможность убедиться в настроениях и чувствах простонародья, не имевших ничего общего с тем, что происходило в Петрограде. 1 марта 1917 года царский поезд, двигаясь в направлении на Псков, прибыл в Старую Руссу. Огромная толпа народа собралась на станции в ожидании Царя. Когда он появился в окне вагона, все сняли шапки, многие опустили на колени, крестились.

Начиная со дня убиения и во все годы советского режима тайно сохранялось почитание царя-мученика Николая II Александровича. Достоверных и прямых сведений, правда, довольно мало, но они все же имеются². Б. Н. Ельцин пишет в мемуарах, что партийное решение о сносе дома Ипатьевых основывалось на том, что дом стал объектом почитания: «К дому, где расстреляли царя, люди ходили всегда... приезжали посмотреть на него даже из других городов... по каким-то линиям и каналам информация о большом количестве паломников к дому Ипатьева пошла в Москву»³.

Первое открытое моление на месте дома Ипатьевых было совершено в 1989 году, участвовало до 250 человек. Через год пришли уже тысячи людей, отслужили панихиду. На месте убиения был установлен крест, получивший в обиходе название *Царский*. Торжества памяти царственных мучеников стали именоваться в Екатеринбурге *Царскими днями*.

В глазах многих верующих и по сей день не прекращается заступничество царственных мучеников о Русской земле и о всех, кто обращается к ним со словами молитвы⁴.

¹ Воейков В. Н. С Царем и без Царя. М., 1994, с. 70.

² Архиепископ Мелхиседек. Почитание святого Царя // Жизнь вечная, окт. 1996, с. 8–10; в газете «Благовест», № 13, 1997, помещено фото из Самарской кинохроники — портрет царя в доме нижегородского крестьянина Трушкова, 1960 год, поселок Шайгино.

³ Цит. по: Дом Романовых. Последние дни последнего Царя (Уничтожение Династии Романовых). М., 1991, с. 136–137.

⁴ Свидетельства о чудесах, происходивших по молитвам к убиенным Государю императору Николаю II, императрице Александре, царевичу Алексею, царским дочерям Татьяне, Ольге, Марии, Анастасии см. сборники, сост. проиереем А. Шаргуновым: Чудеса царственных мучеников (свидетельства о чудесах, связанных с молитвами к Николаю II и членам его семьи). М.-СПб., 1995; Новые чудеса царственных мучеников. М., 1996; Богом прославленный царь. Чудеса царственных мучеников. М., 1997.

Полководцы и народные герои

Не только цари, но и народные герои, и крупнейшие полководцы прошлого считались у русских выразителями воли Божьей. Их деятельность, направленная на защиту национальных интересов, освящалась как господствующей Церковью, так и народным сознанием.

Былинная древняя Русь оставила после себя череду богатырей — Илью Муромца, Добрыню Никитича, Алешу Поповича, Микулу Селяниновича. Со временем они стали «идеальной учительной конструкцией национального типа в его героическом варианте» (по выражению Д.М.Балашова). Илья Муромец, победив Соловья-разбойника и Идолице, приходит к князю Владимиру. Тот поражен его победой и невиданной силой. Князь помнит, как Соловей-разбойник не слушал его приказов и покорился только Илье:

Не твой слуга, не тебе служу, не тебя слушаю,
Я служу и слушаю Илью Муромца.

Илья Муромец становится заступником князя Владимира перед «татарскими» набегами (вероятно, в дальнейшем на основе мотива заступничества Ильи Муромца за Владимира будет развиваться тема: народный герой — правитель).

Происходя из крестьян, Илья Муромец не стремится к изменению своего социального статуса. Когда черниговцы в благодарность за освобождение от татарской осады приглашают его к себе воеводой, он отказывается:

Не дай Господи делати с барина холопа,
С барина холопа, с холопа дворянина,
Дворянина с холопа, из попа палача,
А также из богатыря воеводу.

Бранные подвиги Ильи Муромца проникнуты идеей православного служения; его богатырство было формой церковного послушания. Отправляясь в Киев, он строит часовню, служит обедню, «кладет заветы великие, ставит свечу дорогую за покровление во пути во дороженьке»¹. 19 декабря — день церковного почитания преподобного Илии Муромца, Печерского, в Ближних пещерах (ок. 1188). Одна из народных легенд говорит о нем, как о святом: «Прилетала невидима сила ангельска и взимала то его с добра коня и заносила в пещеры во Киевски, и тут старый преставился, и по ныне его мощи нетленные»². Почитание Ильи Муромца продолжается и в наши дни. В одной из воинских частей Подмосковья в 90-е годы построен храм во имя святого Ильи Муромца.

В крестьянском фольклоре XIX века существовало немало произведений, посвященных Смутному времени и историческим деятелям той поры:

¹ См.: Майков Л. О былинах Владимирова цикла. СПб., 1863, с. 113, 119.

² Жития святых. 1000 лет русской святости. Собрала монахиня Таисия. 2-е изд., т. 2. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1991, с. 336.

Козьме Минину, Д. М. Пожарскому, Прокопию Ляпунову, М. В. Скопину-Шуйскому.

С именем Минина, обратившегося к посадку с призывом освободить Московское государство от польских и литовских интервентов, связывали организацию нижегородского ополчения:

Ох вы гой еси товарищи, Нижегородские купцы!
 Оставляйте вы свои дома,
 Покидайте ваших жен и детей,
 Вы продайте все ваше злато-серебро.
 Накупите себе острых копьев,
 Вострых копьев, булатных ножей.
 Пойдем-ка мы сражаться
 За матушку за родную землю¹.

В 1899 году корреспондент Этнографического бюро сообщал из Гжатского уезда Смоленской губернии: «Слава Минина и вообще вся сцена с пожертвованием [денег на ополчение — А. Б.] <...> трогают простолюдинов и вызывают в них чувство патриотизма. Народу приятно читать про лиц, приносивших себя в жертву России»². Несомненно, образ Минина способствовал формированию жертвенного сознания во время Отечественной войны с Наполеоном; очевидна и обратная связь — в обстановке добровольных жертвований и патриотического подъема в 1812 году личность Минина становилась для крестьян еще более известной и привлекательной.

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

Людская молва в Симбирской губернии даже причудливо связала спасение Русского царства Пожарским с именем Ивана Грозного. Малюте Скуратову в песне отдавалось повеление казнить царевича Иоанна Иоанновича, но князь Пожарский сохраняет царского сына, и Грозный жалует доброго боярина.

В одной из песен Дмитрий Пожарский — вопреки историческим фактам — был избран в цари. После того, как «самого-то Сигизмунда в полон взяли», все князья бояре Московские «собралися думу думати»:

Вы скажите, вы, бояре, кому царем у нас быть?
 Как и возговорят бояры, воеводы Московские:
 Выбираем мы себе в цари
 Из бояр боярина славного —
 Князя Дмитрия, Пожарского сына³.

¹ Материалы для истории города Боровска и его уезда, т. 1. Боровск, 1913, с. 77.

² РЭМ, д. 1558, л. 2.

³ Материалы для истории города Боровска... с. 78.

Действительно, на состоявшемся в январе-феврале 1613 года земском соборе Пожарский назывался в числе возможных претендентов на престол, но выборы закончились, как известно, воцарением Михаила Романова. В песне Пожарский отказывается от престола в его пользу:

Как и возговорит к боярам Пожарский князь:
 Ох, вы гой еси, бояры, воеводы московские!..
 Уж вы выберите себе в православные цари
 Из славного, из богатого дома Романова —
 Михаила, сына Федоровича.
 И выбрали себе в цари Михаила, сына Федоровича¹.

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

Память о Минине и Пожарском зафиксирована в конце XIX века также во Владимирской, Вологодской, Новгородской, Орловской губерниях² (по материалам Бюро Тенишева).

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

Часто встречалось противопоставление «бояр-изменников» Скопину-Шуйскому и Прокопию Ляпунову. Например, в песне «Ляпунов и Гужмунд» подчеркивалось: в то время, как «многие русские бояре нечестивцу отдались, от Христовой веры отреклись», думный воевода Прокопий Ляпунов «крепко веру защищал... изменников отгонял».

Незабываемым в памяти потомков остался подвиг Ивана Сусанина. В 1871 году в журнале «Русский архив» были опубликованы записки священника села Домнина Алексея Домнинского, «потомка отца Евсевия, священствовавшего в селе том во время спасения царя Михаила Федоровича крестьянином Иваном Сусаниным». В них Алексей Домнинский передавал те народные предания о событиях начала XVII века, которые ему доводилось слышать за время 48-летнего служения в Домнинской церкви.

«Все сии предания известны мне большей частью от крестьян села Домнина», — писал автор. Всего в записках приведено 16 преданий. Иван Сусанин представлял в них спасителем царя и России: «Хотели было убить царя Михаила Федоровича паны и гнались за ним от Москвы до Костромы; там, сказали ему, кроме Ивана Сусанина, никто тебя спасти не может»³. Воспоминания о подвиге Ивана Сусанина сохранились также в Вологодской, Пензенской, Смоленской и других губерниях⁴.

¹ Там же, с. 77.

² РЭМ, д. 52, 186, 174, 354, 379, 693, 816, 950.

³ Правда о Сусанине // Русский архив, 1871, февр., с. 14.

⁴ РЭМ, д. 274, 1393, 1558.

Сюжет предания о Сусанине варьировался, крестьяне много рассказывали о проводниках, с риском для жизни заводивших врагов в глушь. В 40-х годах XIX века в Олонецкой губернии помнили, как «во время набегов литовских перебралась однажды шайка неприятелей через реку Суну, выше водопада Кивача. Для верной переправы назад они схватили крестьянина с лодкою и силою заставили вести. Крестьянин направил лодку в быстрину реки, кинул весла и сам бросился в воду. Умея плавать, он благополучно достиг берега, а шайка литовцев погибла в пучине водоворота».

Согласно другому преданию, крестьянин из села Мегра Ладейнопольского уезда, чтобы спасти родные места от грабежей и насилий, также решил пожертвовать жизнью и пошел навстречу панам. После того, как он завел их в глушь, они потонули в лесном озере. С тех пор озеро называется Панское¹.

В песнях о походах и сражениях XVIII столетия все чаще на первый план выходят отличившиеся военачальники. С именем фельдмаршала Б. П. Шереметева, первого победителя шведов, народное сознание связывало освобождение Орешка, битву при Красной мызе и другие успехи в Северной войне. В фольклоре Шереметев — «царев большой боярин, генерал и кавалер». В песнях о Прусской войне атаман И. М. Красношеков, переодевшись купцом даже посещает прусского короля в его собственной резиденции (впоследствии этот подвиг героя казаков был приписан казачьему атаману Платову, отправившемуся в Париж, к «самому французу»). В последующие десятилетия победная традиция в песнях опиралась на образы П. А. Румянцева, З. Г. Чернышева и других полководцев.

Характерно, что для возведения того или иного исторического лица в ранг народного героя вовсе не обязательным являлось «простое» происхождение; главное заключалось в благих делах и поступках — в этом случае традиционный взгляд на «плохих» бояр коренным образом менялся. Боярин-воевода Карамышев в песнях об осаде Пскова и Волоколамска предстал искренним патриотом. Боярин Никита Романович (дед царя Михаила) выступал иногда как казачий есаул, сподвижник Ермака и Степана Разина, именовался «старым казаком». З. Г. Чернышев в одной из песен называется «донским казаком», «племянником Стеньки Разина» и т.д.

Весьма обширен массив фольклорных записей о русском полководце А. В. Суворове. С ним солдатам по плечу любые трудности:

Ой ты гой еси, да Суворов-князь,
Командир ты наш, начальник!
Не страшна-то нам сила вражия
Сила вражия, злая Туречина².

¹ Описание Олонецкой губернии в историческом, статистическом и этнографическом отношении, сост. В. Дашковым. СПб., 1842, с. 192–194; Северная сказка (Архангельская и Олонецкая губернии). СПб., 1909, с. 502.

² Исторические песни XVIII в. Л., 1971, с. 256, № 472.

В песне идет речь о войне 1768–1774 годов. Эта кампания, как и другие войны, в которых принимал участие Суворов (с Турцией — 1787–1791 годов, с Наполеоном — 1799 года), разыгрывалась за пределами России; все они не были национально-освободительными и не имели для народа того значения, как Северная и — особенно — Отечественная война 1812 года. Отсюда вытекали особенности песен суворовского цикла: в них очень сжато изображались военные события, а в центре внимания была личность полководца. При этом деятельность героя порой расширялась до общенациональных масштабов. В одной из песен Суворов оказывается командиром полка, возвращающегося после победы над французами: смертельно раненый «генералушка» Суворов просит похоронить его на перекрестке трех дорог.

В основе этой песни, как полагает исследователь Э. С. Литвин, лежали события Отечественной войны 1812 года: возвращение двух полков Оренбургского казачьего войска и смерть полковника Белякова; «но вытесняющий исторически реального Белякова образ Суворова появляется в некоторых вариантах песни не случайно. Это связано с изменением всей окраски образа, приобретающего общенародный, а не только местный специфический оттенок»¹.

В архивах российских научных обществ XIX века можно обнаружить немало сообщений, раскрывающих крестьянский взгляд на личность Суворова. В Дорогобужском уезде Смоленской губернии в народе упорно держались рассказы, что Суворов был богатырь, знал «Планиду Божию» и потому всегда побеждал врагов². Солдаты, а затем — по их рассказам — и крестьяне знали, что Суворов, как человек очень набожный, молитвой начинал и завершал сражение. Каждую победу он приписывал Подателю всех благ, исполнял религиозные обряды, в церкви пел с певчими на клиросе. Полководец даже самолично составил молитвенник и коротенький катехизис. Когда командовал Суздальским полком, квартировавшим в Новой Ладого, построил храм для полка.

В конце XIX века один из жителей Дмитровского уезда Московской губернии убеждал односельчан: «Ни было и ни будить таких вояк, как Суворов. Да видь ему Божья сила помогла. Ен, как идти на войну, станить служить молебен и сичас же видить, кому быть живому и кому убитаму. Тех, кого на войне побьют, он видит с венцами на голове»³.

Наряду с признанием военного и полководческого гения Суворова народный взгляд сохранил память о его близости к солдатам. В 40-е годы XIX века в Олонецкой губернии рассказывали о посещении Суворовым Петрозаводска, где он осматривал пушечно-литейный Александровский завод. По преданию, Суворов всегда являвшийся прежде, чем его ожида-

¹ Литвин Э. С. Образ полководца Суворова в русском народном творчестве // Русский фольклор, IV. М.-Л., 1959, с. 39.

² РЭМ, д. 1576, л. 17.

³ Там же, д. 1046, л. 9–9об.

ли, прискакал в Петрозаводск на тележке, в обыкновенной солдатской куртке.

В 1899 году корреспондент Этнографического бюро сообщал из Саранского уезда Пензенской губернии, что крестьяне «знают ... о Суворове: как он кричал петухом и переодевался в одежду простого солдата, приходил в лагерь и был принимаем всеми за обыкновенного солдата и как он велел своим солдатам отвечать, когда их спрашивают о чем-нибудь». Некоторые, более подробно, с юмором описывали, как солдат приходил с пакетом к Суворову. Когда искал Суворова, наткнулся на него самого; спросил и, не получив четкого ответа, назвал «чертом»; потом, поняв ошибку, просил прощения. Суворов не обиделся, угостил водкой и отпустил¹.

Простота вкусов и привычек Суворова, его готовность разделить с подчиненными тяготы походной жизни всячески подчеркивались в песнях и преданиях. Именно сочетание в «избраннике Божиим» Суворове непревзойденного воинского умения с органически присущей ему демократичностью создало в народном представлении заверченный образ национально-героя-полководца. В конце XIX века это зафиксировали корреспонденты Этнографического бюро во Владимирской, Вологодской, Калужской, Костромской, Новгородской, Орловской, Пензенской, Псковской, Рязанской, Смоленской, Ярославской губерниях².

По окончании войны 1812 года в исторических знаниях крестьян центральное место отводилось М. И. Кутузову и М. И. Платову. После того как 8 августа 1812 года главнокомандующим русскими войсками был назначен Кутузов, личность этого полководца приобрела исключительную популярность в народе и в армии. По воспоминаниям Ф. Н. Глинки, переезд Кутузова из Петербурга к армии походил на торжественное шествие: «Народ, не находя другого средства к выражению своих простых душевных чувств, прибегал к старому, радушному обычаю — отпрягал лошадь и вез карету на себе»³.

После Суворова Кутузов был, пожалуй, самым популярным среди солдат русской армии полководцем. Он стал первым военачальником, широко использовавшим народное ополчение (причем, ополчение 1812 года в значительной своей части было построено на общественных началах, в отличие, скажем от ополчения 1855 года, которое было государственной организацией). В песнях Кутузов изображен полководцем, уверенным в правоте своего дела — защиты родной земли:

Перед ним (царем — А. Б.) стоял
генералушка — сам Кутузов
Уж он речь-то говорил, генералушка,
Словно как в трубу трубил:

¹ Описание Олонешкой губернии... с.175; РЭМ, д.1378, л.13.

² РЭМ, д. 52, 186, 274, 354, 379, 521, 555, 606, 816, 931, 950, 1046, 1378, 1390, 1393, 1405, 1429, 1467, 1558, 1569, 1576, 1585, 1703, 1771, 1762, 1786.

³ Глинка Ф. Н. Письма русского офицера. М., 1985, с. 29.

«Не пужайся ты, наш батюшка,
 православный царь!
 А мы встретим злодея среди пути,
 Среди пути, на своей земли»¹.

Обращение полководца к солдатам было задушевным и доверчивым:

И возговорил он речь хорошую:
 Да еще что-то мне вас солдатушки,
 Будет дарить, жаловать
 Златом или серебром
 Али хлебком белым².

Песни об атамане М. И. Платове создавались преимущественно в казачьей среде, но бытовали по всей России. Расторопность Платова противопоставлялась в них неспособности царских чиновников повлиять на ход войны:

Расплакались-растужились наши сенаторы,
 Вы не плачьте, на тужите, нам Платов пособит³.

В 1899 году корреспондент Этнографического бюро В. А. Квачевский записал в селе Бессоновка Пензенского уезда Пензенской губернии предание о Суворове и Платове, в котором отчетливо проступает специфичность народного восприятия прошлого:

«Суворов был человек умный. Он служил при Ектерине, при Лександре был первым. Ектерина царица заклала в столб Платова казака, Максима Ивановича. Он сидел там три года, потом звал государь к себе дядьку Суворова, с почетом:

— Здравствуй, Суворов!

— Здравия желаю, ваше императорское величество!

— Вот я тебя жертвую крестом за то, что ты обо мне старался...

Выносит крест на золотой тарелке. Суворов упал перед ним на колени, потом берет крест, встает, выходит к своим подчиненным генералам. Следом идет государь и обращается к ним:

— Вы, господа генералы, послужите мне повернее. Вот идет француз в Москву, и вы свою державу не давайте в обиду, а ты, Суворов, постарайся над ними распорядиться.

Суворов отвечает государю:

— Постараюсь, только мои прежние времена ушли, есть у нас Платов-казак.

Позвали Платова, Государь и ему подарил крест».

Далее в тексте предания имена Суворова и Платова все время упоминались рядом: они приказали мужикам готовиться к борьбе, а при отступлении французов «в затылок давай их клевать»⁴. Как видим, в народном

¹ Исторические песни XIX века, с. 45, № 37.

² АГО, ф.12, оп. 2, д. 4, л. 42.

³ Исторические песни XIX века, с. 74–75, № 104.

⁴ РЭМ, д.1378, л. 13–14.

представлении тесно переплелась деятельность этих двух военачальников: лучший полководец недавнего прошлого передавал дело защиты Родины в руки достойного преемника.

В песнях о Крымской войне часто упоминались М. С. Воронцов и П. С. Нахимов. В одной из них Воронцов курил трубку,

Чтобы пьяному быть,
Посмелее послужить,
Турку голову сказнить,
Агличанке кровь пролить.

Легендарным героем, чуждым каких бы то ни было недостатков, представлялся в воспоминаниях об обороне Севастополя адмирал Нахимов.

Довольно четко очерчен круг исторических деятелей, завоевавших признание в народе за время русско-турецкой войны 1877—1878 годов: М. Г. Черняев, М. Д. Скобелев, И. В. Гурко, Ф. Ф. Радецкий.

Генерал Черняев в 1876 году уехал в Белград и был назначен главнокомандующим сербской армией. По донесению начальника С.-Петербургского жандармского управления Н. С. Бириня в III отделение, «крестьяне считают Черняева ниспосланным Богом на защиту крестьянства, и их вера так велика в него, в то, что он непременно прогонит турок из Европы и восстановит православную веру на всем Балканском полуострове»¹. В письме Черняеву возглавлявший Славянский комитет в Петербурге И. С. Аксаков писал: «Не забывайте, что вы теперь самое народное имя в России, что на всем ее пространстве поются молебны с многолетием “христолюбивому и братолюбивому вождю славянского воинства, рабу Божию Михаилу”»².

Вероятно, пик популярности Черняева пришелся на время войны. В документах тенишевского архива конца столетия его имя не встречается — на первый план выдвинулись имена генералов Гурко и Скобелева. В Орловском уезде Орловской губернии крестьяне рассказывали, как Скобелев с Гурко отстали от войска и турки хотели их взять в плен, но не смогли. В Саранском уезде Пензенской губернии весьма ценились книги про Скобелева и Гурко³.

Скобелева почитали особо. В действующей армии солдаты кричали «Ура!», когда он проходил мимо их палаток. В статье о феномене Скобелева исследователь Х. Роджер очень выразительно писал: «В последние пять лет своей жизни (полководец умер в 1882 году — А. Б.) и некоторое время впоследствии, Скобелев был самым известным и популярным человеком нации. Русские и иностранцы... называли его идолом русских людей... красным панславистом и народным героем, славянским Гарибальди... Его картины висели в самых скромных крестьянских лачугах, принесенные сюда в сумке коробейника среди икон и дешевых гравюр, где наш герой часто

¹ Освобождение Болгарии... т. 1. М., 1961, с. 463.

² Там же, с. 386.

³ РЭМ, д. 1105, л. 4; д. 1390, л. 12.

победителем в сражениях, и «если бы не он, то нашим досталось бы плохо». Если речь все же заходила о неудачах, говорили, что Скобелева не было при этом.

Довольно ощутимо и социальное звучание образа. Подобно Кутузову и Платову, Скобелев противопоставлялся «изменщикам-генералам». В селе Вассы Щелкановской волости Мещерского уезда Калужской губернии «одни хвалили наших генералов, другие корили: они-де изменники, царь им не верит... Дальше стало известно, что наших под Плевенью много даже полегло оттого, что генералы изменили. Один только Скобелев героем оказался и велел солдатам стрелять своих начальников, если они будут бояться турок или изменять»¹.

Упоминания о полководце встречаются, помимо указанных случаев, в сообщениях из Владимирской, Вологодской, Калужской, Новгородской, Орловской, Рязанской губерний².

Вожди народных движений

Ермак. В конце XVI века образовалась казачья «вольница», и Ермак стал первым ее героем. Именно он, а не предводитель крестьянской войны И. И. Болотников, расположился в народном сознании в одном ряду с вождями двух последующих движений — Степаном Разиным и Емельяном Пугачевым. Причина этого, по-видимому, в том, что к началу первой крестьянской войны под предводительством Болотникова, в обстановке локальных бунтов и возраставшего протеста, в народном представлении уже сложился песенный образ вождя — Ермака Тимофеевича (возможно, сохранялась и память о сотрудничестве Болотникова с поляками). Кроме того, события первой крестьянской войны были вытеснены впоследствии из народной памяти перекрывшим их разинским фольклором.

Значительную часть устных поэтических преданий о Ермаке составили былины; в некоторых из них он предстал как богатырь князя Владимира и упоминался вместе с Ильей Муромцем и другими киевскими богатырями. Исторические песни были посвящены Ермаку, разгуливавшему со своими молодцами по Волге, а также завоеванию им Кучумова царства.

В песнях, где Ермак производил разбои и грабежи, он был неотделим от своих сподвижников:

Как на славных черноморских островах
Собиралися охотники, люди вольные,
Становилися охотники во единый круг
Они думали думушку едину³.

¹ РЭМ, д. 551, л. 2.

² Там же, д. 52, 186, 274, 379, 521, 551, 555, 818, 950, 1467.

³ Исторические песни XIII–XVI вв. М.-Л., 1960, с. 525, № 360.

Даже в таких песнях Ермак не изображался разбойником в полном смысле слова. Он не порывал связи с Отечеством, называл Россию — «мать-Россиюшка». И среди его последователей — «ермачков» — различались разбойные и справедливые. Последние боролись с татарами и чудью, освобождали земли для заселения их русскими людьми.

Чтобы искупить грех своей воровской казацкой жизни, Ермак помогает Грозному царю завоевать Казань. В ответ на просьбу царя Ермак отвечал:

Батюшка-надежда, свет великий государь!
 Не надо мне твоей силы много множества,
 Прикажи идти с донскими казаками-охотниками,
 А ты подойди со своею армиею
 Под славный под Казань-город,
 А я на белой заре двери растворяю
 И армию в город пушу!¹

Победа в песне достигалась в результате совместных боевых действий царских войск и казаков во главе с Ермаком. Эти две силы, несмотря на общность и согласованность действий, в фольклоре неизменно различались.

Смирясь перед царской властью, Ермак не терпел подчинения государевым воеводам и боярам. В благодарность за взятие Казани он просит у Ивана Грозного:

А пожалуйста меня рекой Доном
 Прикажете заселить людьми вольными
 И называться донскими им казаками².

Вера в мирное разрешение противоречий, в стремление и готовность царя удовлетворить надежды казачества в некоторых песнях оказывается совсем не тщетной: грозный царь Иван Васильевич кричит на бояр громовым голосом:

Ой вы, князья мои бояре,
 Вы великие советнички!
 Подите-ка к нам крепку думушку,
 Крепку думушку подумати:
 Появился к нам Сибирский царь,
 Сибирский царь Ермак Тимофеевич!

Впрочем, в других песнях уже сами казаки ищут спасения от царского гнева, понимая, что в случае поимки их ждет жестокая расправа по приказу Грозного. В этих произведениях — правда немногочисленных — народ смотрит на Ивана IV без привычной идеализации.

В настоящее время зафиксировано более 300 вариантов песен о Ермаке. Они обычно возникали на Дону, в Поволжье, в землях по Тереку и Уралу, т. е. в казачьих районах³.

¹ Исторические песни XIII–XVI вв., с. 525, № 358.

² Там же, с. 529, № 360.

³ Горелов А. А. Народные песни о Ермаке // Автореф. дис. к. фил. н. Л., 1963, с. 7–8.

В XIX столетии многочисленные песни и предания о Ермаке были зафиксированы на Урале и в Сибири. Там помнили о нем как о «первопроходце». Чем дальше уходили в прошлое события конца XVI века, тем сильнее ощущалось значение присоединения Сибири. В Пермской и Тобольской губерниях не было зажиточного дома, в котором не висело бы портрета Ермака на холсте или на дереве, а чаще на железных подносах. Ермака обыкновенно представляли здоровенным широкоплечим детиною, с выразительными черными глазами и с короткой черной окладистой бородой. Первым Ермака нарисовал немец и украсил русского человека иноземным головным убором — шапкой с козырьком. Но с течением времени русские мастеровые заметили нелепость этого наряда и заменили шапку простым шишаком.

За Уралом интерес к походу Ермака в сочетании с довольно высокой грамотностью населения даже способствовал появлению местных летописей. Недавно был выявлен сборник XVII века, принадлежавший на рубеже XVIII–XIX веков крестьянину Тобольской округи И. Панову. Наряду с Есиповской летописью он включал особую «Историю о сибирском воине поволжском Ермаке Тимофеевиче». Упомянем также сочинение тобольского ямщика И. Черепанова, работавшего во второй половине XVIII века над своей летописью несколько десятилетий.

На Урале в устных повествованиях старообрядцев говорили о Ермаке не только как о храбром землепроходце, но и как о борце за христианскую веру. В XVIII–XIX веках все историки, путешественники, писатели, бывшие на Урале, отмечали широкое распространение преданий о Ермаке. Популярность исторических песен о нем в Сибири подтверждают записи, сделанные в XIX веке Б. Г. Богоразом, В. М. Зензиновым, С. И. Гуляевым и другими собирателями¹.

В конце XIX века корреспонденты Этнографического бюро отмечали, что во Владимирской, Вологодской, Орловской, Ярославской губерниях крестьяне помнят о Ермаке, любят послушать чтение о нем. В Макарьевском уезде Нижегородской губернии З. Веселитская в 1899 году записала две песни: первая о покорении Ермаком Сибири, вторая — о его гибели в волнах Иртыша².

На протяжении трех столетий Ермак оставался для русских олицетворением народного вождя — покорителя новых земель, выразителем крестьянско-казачьих социальных исканий.

Разин. Активно жили в народной памяти песни о Степане Разине. Их тексты с течением времени изменялись (в отличие, например, от песен об Иване Грозном, сохранившихся в основном в первоначальном виде). Воспоминания о Разине переносились на сходные исторические ситуации более поздних времен.

¹ Блажес В. В. Уральские предания о Ермаке // Ученые записки Свердловского и Нижнетагильского гос. пед. ин-та, сб. 107. Нижний Тагил, 1969, с. 172; Соловьева Л. А. Некоторые особенности исторической песни Сибири // Русский фольклор Сибири. Материалы и исследования, вып. 15. Улан-Удэ, 1971, с. 132.

² РЭМ, д. 52, 186, 963, 1771, 1786; 671.

сказы восходили к легендам о великих грешниках. В некоторых из них преданный анафеме Разин связывал свои страдания с бедствиями народа: «А буду я мучиться до скончания мира, ежели русский народ не прозрит».

Во второй группе преданий изображен грядущий избавитель, социальный мститель. В них связь с христианскими воззрениями менее заметна, но и здесь Разин обещал прийти и покарать людей за грехи и неправду. Подобно Ермаку, Степан Разин слыл хотя и разбойником, но «славнющим»: на царскую власть не посягал, грабил и обирал лишь суда купцов да бояр. Жители села Кетова Нижегородского уезда Нижегородской губернии передавали предание о том, что Российский герб начали ставить на мачтах судов со времен Стеньки-разбойника. Царские посланцы выдумали-де герб для того, чтобы Разин отличал царские суда от купеческих.

Из предводителей восстаний лишь Степан Разин фигурировал в социально-утопических представлениях крестьян. Уже в ходе движения ходили слухи о его неуязвимости и чародействе; ему приписывались необычайная сила и сверхъестественные возможности. Отголоски этого взгляда на Разина проникли в исторические документы (например, в донесения воеводы Дашкова), в записки иностранцев, наполнили многие песни и предания. И в дальнейшем Степан Тимофеевич оставался в народной памяти самым непобедимым атаманом. В Самарской губернии рассказывали, что «злодей крайне был смышлен, его не брали ни пуля, ни острая сабля». По одному из поверий, бытовавших в Астраханской губернии, «Стенька Разин был колдун, пускал корабли по суху, а средь моря расстелит на воде ковер да и сядет играть в кости с товарищами» (запись 1853)¹. Был распространен мотив о неизбежном возвращении атамана. Скоро, говорили старики, час его настанет, он взмахнет кистенем — и от обидчиков, лихих кровопивцев мигом не останется и следа. Верили, что Разин жив, бродит по городам и лесам и помогает иногда беглым и беспаспортным. Но больше говорили, что он сидит где-то в горе и мучается.

Пугачев. В фольклорном наследии о восстании Емельяна Пугачева обычно выделяют два раздела. В первый вошли повествования о *Пугаче* — императоре Петре Федоровиче, которые составляют «поэтическую биографию императора Петра Федоровича и дошли до нас почти исключительно как предания уральских казаков»². Второй раздел составили короткие рассказы об отдельных событиях восстания и о пугачевских кладах. В этих фольклорных текстах отсутствуют представления о вожде восстания как об императоре. Подобные рассказы были записаны во всех районах распространения пугачевского фольклора и бытовали по преимуществу в крестьянской, а не казачьей среде.

¹ АГО, р. 34, д. 16, л. 15 об.; Михайлов И. Поверья и предрассудки в Астраханской губернии // Астраханские губернские ведомости, 1853, № 14, с. 64.

² Площук Г. И. Научный отбор и систематизация повествований пугачевского цикла // Фольклор крестьянской войны 1773–1775 гг. Л., 1973, с. 13.

Основной фонд записей преданий и песен как о Разине, так и о Пугачеве создавался усилиями исследователей 60-х–70-х годов XIX века (первым собирателем фольклора о Пугачеве был А. С. Пушкин, совершивший в 1833 году поездку по местам восстания). Основной ареал бытования в XIX веке воспоминаний о Пугачевском бунте включал в себя ряд поволжских губерний (Саратовскую, Симбирскую, Нижегородскую и др.) и Урал; отдельные записи зафиксированы в Пермской и Воронежской и некоторых других губерниях.

Сравнительно с разинским фольклором о Пугачеве более скуден. До нас дошло относительно небольшое количество песен, но это не означает, что их было мало или что они не пелись: их существование подтверждают дела и расспросные речи. В песнях и преданиях, записанных на Волге, антикрепостническая направленность была особенно сильной. В них говорилось не о незаконно лишенном трона Петре III, а о Емельяне Пугачеве, избавлявшем крестьян от тирании злых господ. В одной из песен Пугачев открыто заявляет умирителью повстанцев Панину:

Перевешал вашей братья семьсот семи тысяч
Спасибо тебе, Панин, что ты не попался».

В другой песне вождь повстанцев, попав в плен к астраханскому губернатору, на допросе отвечает:

Я не царь и не царский сынок
А родом — Емеля Пугач
Много я вешал господ и князей
По России вешал я неправедных людей

(Сердобский уезд Саратовской губернии, 1864)¹.

Как в этих песнях, так и в сохранившихся преданиях основной темой была расправа пугачевцев с господами-помещиками; рассказы эти похожи один на другой, они вполне устойчивы и лишены фантастического элемента.

В 1897 году корреспондент Этнографического бюро записал предание о пугачевщине в Лукояновском уезде Нижегородской губернии: «Во всех селах встречали Пугачева со звоном, а попы с церковниками выходили к нему в ризах с крестами и хоругвями. На дороге с низу Пугачев все спрашивал у народа — каковы господа и попы. А если на кого пожалуются, тех он вешал и резал. Где только Пугачева ждали, там не оставалось ни одного господина, ни одного бурмистра, все выезжали в дальни стороны и увозили все свое добро»².

Рассказы о Пугачеве, о том, как он без церемоний обходился с господами, были зафиксированы в конце XIX века в Городищенском уезде Пензенской губернии, в Ставропольском уезде Самарской губернии, Сергачевском уезде Нижегородской губернии и др.³ Во многих из этих повество-

¹ Исторические песни XVIII в., с. 274, № 511; с. 273, № 507.

² РГИА, ф. 1022, оп. 1, д. 9, л. 4.

³ РЭМ, д. 1293, л. 47; Садовников Д. Н. Указ. соч., с. 377; АГО, р. 23, л. 23, л. 4 об.

ваний расправа пугачевцев над помещиками представлялась как возмездие за перенесенные народом лишения.

Среди крестьян бытовали и антипугачевские песни и предания. В 1830 году в селе Слобода Боровского уезда Калужской губернии пели песню «Судьба Пугачева». При царице Екатерине Алексеевне русский народ «жил в счастьеце», как

Вдруг настало время злое,
Время злое, несчастливое.
Уж как нанесло-то вихрем
На Святую Русь беду пагубную,
Беду пагубную, неминуемую.
Проявился у нас на славной на земле
На славной на земле, на святой Руси,
Проявился вор-собака, проклятый человек
Проклятый человек — Пугачев, казацкий сын¹.

Решительное осуждение в фольклорных текстах вызывают жестокости пугачевцев. Вспоминая ту эпоху, рассказчики крестились и сказывали, что «Пугач-то был проклятой, отступник от Бога, от отца и от матери и самозванец». В селе Черниговском Сергачского уезда Нижегородской губернии «этот бунтовщик повесил священника в царских вратах за то, что он не оставил литургию, и не вышел встречать его как царя. И донные тамошние ... старики со слезами рассказывают о неустрашимости этого священника»². В Алатыре сохранялись предания о сострадательности местных крестьян к своим господам в беспомощном их положении.

В Шадринском уезде Пермской губернии в середине XIX века крестьяне вспоминали, как в пугачевские времена в их местности проявилось сильное желание сразиться с шайкой мятежников. Для этого всякий, у кого было ружье, учился на дворе опытного стрельца-охотника стрелять в цель³.

Этому свидетельству вторит и сообщение из села Усть-Ницынского, что находилось в 73 верстах от Тюмени: жители указывали место, где была выстроена башня «для защиты от Пугача... У некоторых остались ножи, которые были приготовлены для борьбы с тем же Пугачем»⁴.

Независимо от отношения к событиям Пугачевского восстания, крестьяне долгое время спустя ощущали их масштабность. Редкая беседа старых людей обходилась без ссылки на ту памятную эпоху. Об этом свидетельствуют сообщения корреспондентов Русского географического общества из поволжских губерний. В «Записках о Самаре» (1854) Г. Потанин отмечал: «Пугачев, или правильнее, по-нашенски, Пугач, есть эра, от которой мы ведем свое летосчисление. Во всем Самарском крае вы услышите: это было до Пугачева; ну, это в самую Пугачевщину; ну, а вот это после никак

¹ Материалы для истории города Боровска... т. 1. с. 82.

² АГО, р. 23, № 23, л. 4 об.

³ Успенский Т. Указ. соч., с. 37.

⁴ Живая старина, вып. 1. СПб, 1894, с. 38.

Пугача». В Кунгурском уезде Пермской губернии «старики, не обсказывая ничего обстоятельно о сей эпохе, так любят помнить и передавать оную памяти других, что и годы свои заставляют узнавать по ней; ибо при спросе: стары ли вы, они сказывают только те лета, какие были в Пугачев год, а число полных лет всегда представляют узнавать вопрошающим» (1848)¹.

В народной памяти образы крестьянских вождей часто жили рядом друг с другом. Дела и поступки Разина сравнивались с деятельностью Ермака. Во второй половине XIX века известный собиратель фольклора П. Н. Рыбников записал произведения, в которых судьба Разина во-многом напоминала фольклорную судьбу Ермака: у Степана бедные родители, ребенком он попадает в шайку разбойников и мужает.

В другом предании «у Ермака Тимофеевича, самого наибольшего из всех станишников, было много удалых товарищей, верных помощников; правою рукою у него был Стенька Разин, за Стенькою Разиным Ванька Каин, Иван Мазепа, Гришка Отрепьев. Жили сотоварищи долгое время в ладу, да Стенька-то Разин учил делать дела неподобные: бесчинствует без пути, рубит головы немилостиво, коней в церкву ставит, не хочет знать никого выше себя, самому Ермаку грубит. Не захотел Ермак сносить от Стеньки этикие грубости и отказал ему.

Видит Стенька, что дело плохо, и приходит к Ермаку Тимофеевичу. Низко-низко поклонился ему и проговорил: «Многолетнего здравия, Ермак Тимофеевич! Расположись-ка на совет ко мне».

Иногда Разин даже переносился из XVII в XVI век, в эпоху Ивана Грозного, и царь просил у Степана помощи:

Во всем я тебя прошая,
Только скажи, как Казань город взять?

В другом, симбирском варианте песни о походах разинцев, их вождю прямо приписывалось взятие Казани.

На основе разинского репертуара довольно часто возникали песни о Пугачеве. Так была создана песня «Пугачев в Астрахани», в которой ее создатели использовали идею и композиционное построение песни о «сынке» Разина:

Как во славном городе Астрахане
Появился добрый молодец Емельян Пугачев.

В песне же о «сынке» Разина на вопрос о своей личности упомянутый сынок отвечал:

Я не царь, не царевский сын и не король,
Уж я добрый молодец Емельян Пугач.

Пугачев упоминался в качестве помощника Разина и во многих преданиях. В середине XIX века отмечалось, что в селе Покрова Сергачского

¹ АГО, р. 34, оп. I, д. 15, л. 18–19; р. 29, оп. I, д. 75; см. также р. 23, оп. I, д. 7, 8 — сообщения подобного характера из Сергачского у. Нижегородской губ.

уезда Нижегородской губернии «одни говорят, что тут Разин с кем-то сражался, другие что-то толкуют о Пугачеве. И много слухов ... носится об этом в народе»¹.

Н. И. Костомаров приводит записанный им в степной деревне за Царицыном рассказ столетилетнего старика, который собственными глазами видел Пугачева: «Тогда иные думали, что Пугачев-то и есть Стенька Разин, сто лет кончилось, и он вышел из своей горы»².

Завершая разговор об исторических личностях, сделаем некоторые выводы.

Жизнь и свершения царей, полководцев, других государственных деятелей измерялись в сознании крестьян прежде всего мерками общенациональной значимости. Роль в укреплении могущества Русского государства, в защите его от внешних врагов — важнейший показатель признака исторической личности в народе.

К наиболее почитаемым историческим деятелям относились как к выразителям воли Божией. Первейшим критерием оценки монархов и крупнейших полководцев была их верность православной идее, высшим религиозным ценностям.

Демократизм в поведении, простота в быту — те черты, которые делали историческое лицо особенно привлекательным, будь то царь-труженик или военачальник-солдат.

Многие крупные деятели прошлого — часто вопреки реальному ходу исторических событий — представлялись крестьянам защитниками их социальных чаяний, противопоставлялись «плохим» боярам, помещикам (разумеется, к плохим, нерадивым господам относили не всех представителей высшего сословия, но тех из них, которые не соответствовали православным народным представлениям об общественном служении).

Такое отношение к выдающимся деятелям отечественной истории русские люди пронесли через многие столетия и передали в век нынешний.

В советское время и, прежде всего, в период Великой Отечественной войны 1941–1945 годов, появились новые исторические фигуры, ставшие прототипами фольклорных персонажей³. Обратимся к материалам этнографических и фольклорных экспедиций послевоенной поры.

Довольно противоречивы суждения сельских жителей о роли И. В. Сталина в войне — и в истории страны в целом. Наряду с односложными высказываниями о том, что «при Сталине был порядок», встречаются попытки осмысления иного рода: «При Сталине мы были рабы, трудолюбиво,

¹ АГО, р. 23, д. 23, л. 4.

² Костомаров Н. И. Указ. соч., с. 237.

³ Песни Великой Отечественной войны особенно широко бытовали в конце 40-х—начале 50-х годов. Потом их постепенно стал вытеснять фольклор мирного времени. См.: *Полищук Н. С.* Формирование песенного репертуара у русских в советский период // Традиции и современность в фольклоре. М., 1988, с. 95.



Молебен и крестный ход в честь Победы в Великой Отечественной войне. Ставропольский край. Станица Ново-Александровская. 1945.
Из фондов РГАКФД

честно работали, поэтому в городах было много еды». Участники войны часто вспоминали, как они шли в бой с кличем: «За Родину, за Сталина!». По замечанию елатьминского краеведа (Елатьма — город в Касимовском районе), «в сознании людей того времени это (имеется в виду Сталин.— А. Б.) было все. Изменение отношения происходит только сейчас» (записано в 1989 году)¹.

Кроме Сталина в народе памятли имена Г. К. Жукова, К. К. Рокоссовского, И. С. Конева. Некоторые опрошенные высказывали суждения об их взаимоотношениях: «Рокоссовский с Жуковым были, похоже, товарищами», «Один Жуков не боялся Сталина». В последней формулировке нетрудно уловить традиционное для народного сознания противопоставление народного полководца и правителя. Еще более определенно этот мотив прозвучал в другом мнении: «Сталин из Москвы не выезжал, Жуков — на фронте все время».

Большинство опрошенных полагает, что войну выиграл народ под руководством командования. При этом безусловное лидерство в кругу военачальников принадлежит маршалу Жукову. Сохранившийся в исторической памяти образ Жукова, как и фольклорный Суворов, сочетает в себе

¹ Архив автора.

полководческое искусство и демократизм поведения¹. По словам одного участника войны, крестьянина деревни Инкино (Касимовский район Рязанской области, 1989), Жуков «объезжал все фронты в простой шинелишке». В других местностях рассказывали об уважении Георгия Константиновича к чувствам верующих (и не удивительно — ведь как личность и воин Жуков сложился в царской армии, был удостоен георгиевских крестов). В послевоенной Белоруссии один священник пожаловался в письме Жукову, что фашисты увезли колокола из его храма. Через некоторое время по приказу маршала в церковь доставили несколько колоколов и взвод солдат для наладки².

В партизанских рассказах о войне фигурировал С. А. Ковпак. В 1944 году в Путивльском районе Сумской области были записаны рассказы о Ковпаке, которые больше следуют за фольклорной традицией, нежели за его подлинной биографией. Ковпак в начале войны представлен стариком, которого уже не берут в армию. «Стал Ковпак проситься в армию, а ему: “Извините, года ваши вышли”, и не взяли. “Года вышли? — отвечает Ковпак. — Так погодите же, я немцам таких делов наделаю!” И наделаю»³.

В повествованиях о Ковпаке заметны элементы преувеличения, художественного вымысла. Подобно тому, как Ермаку или Степану Разину приписывались чрезвычайная ловкость и чудодейственные возможности, рассказы о Ковпаке заключают в себе множество мифологических характеристик: «Ковпак все может», «его ничто не берет», «танки железные и те горят, а Ковпаку хоть бы что», «Ковпак сразу пропадает с глаз, если за ним устраивают погоню».

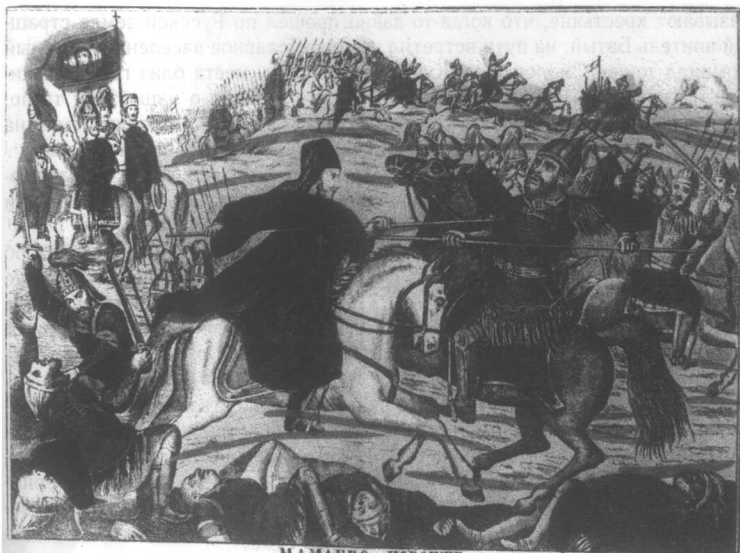
Наряду со схожестью в обрисовке героев прошлого и настоящего, заметно и отличие: в толковании побед военачальников Великой Отечественной реже присутствуют религиозные мотивы — сказались десятилетия коммунистического режима. Впрочем, среди православного духовенства и многих прихожан до сих пор сохраняется память о посещении в 1925 году Жуковым (тогда еще командиром полка) последнего Оптинского старца Нектария для получения благословения⁴, а также о том, что Жуков всю войну возил с собой в машине образ Казанской Божией Матери — самой «боевой и военной» иконы.

¹ В годы Великой Отечественной войны и по ее окончании в народе продолжали бытовать предания о Суворове, об Отечественной войне 1812 года, о русско-турецкой войне 1877–1878 гг. См., напр.: *Войны кровавые цветы // Устные рассказы о Великой Отечественной войне*. М., 1979, с. 187–191; *Русский фольклор Великой Отечественной войны*. М., 1964, с. 50, 53–54.

² *Якунин В.* За веру и Отечество. Самара, 1995, с. 93.

³ *Русский фольклор Великой Отечественной войны*, с. 222.

⁴ См.: *Жукова М.* Маршал Жуков. Сокровенная жизнь души. М., 1999, с. 39–42.



МАМАЕВО ПОБОИЩЕ

Мамаево побоище. 2 пол. XIX в. Литография

18. Эпохи и события в народном сознании

Народный взгляд на историю страны проявляется не только в характеристике отдельных деятелей, но и в выделении различных эпох прошлого.

События 1237–1242 годов отложились в массовом историческом сознании как столкновение двух особых общностей, двух миров. Батыево нашествие стало рубежом в развитии страны — рубежом, существование которого довольно остро ощущалось в последующие эпохи. Подобные представления складывались постепенно, и отправной точкой их формирования стали, вероятно, масштабы разорения городов и сел¹. Здесь же отметим, что в годы удельных распрей и ордынского владычества не этническая самоидентификация, а принадлежность к православному миру давала народу твердое ощущение общности исторической судьбы.

Известный собиратель фольклора Н. Я. Аристов указывал на бытование в середине XIX века преданий о татаро-монгольском завоевании: «В Тамбовской и Воронежской губерниях, первых подвергшихся натиску татар, рас-

¹ Головатенко А. Эпизоды истории русской церкви XIII–XVIII столетия. М., 1997, с. 15–16.

сказывают крестьяне, что когда-то давно прошел по Русской земле страшный воитель Батый, на пути встретил все православное население». Ученый упоминал также Смоленскую, Курскую губернии, места близ города Касимова, Рязанскую землю, где издавна ходили предания о нашествии татар; воспоминания о том времени Аристов слышал в детстве от крестьянина Ивана Климова в селе Стеньшине Липецкого уезда Тамбовской губернии¹.

Крестьяне Орловской губернии называли несколько дорог, пролегающих по направлению с юга на север и северо-восток *свиными*, так как они были проложены татарами, почему и получили это название.

В 30–50-е годы XIX века на Калужской земле сохранялись предания об обороне Козельска, о том, что Батый в досаде на оказанное сопротивление назвал город *Могу-Болгузун*, т. е. — *Злой город*, что близ реки Суходрова происходило жестокое сражение с татарами при великом князе Василии III Темном². В Смоленске героем и защитником погибших стал святой Меркурий, в Касимове — святой Егорий.

Корреспонденты Русского географического общества отмечали сохранность воспоминаний о татаро-монгольском нашествии в Саратовской и Нижегородской губерниях, информаторы Этнографического бюро — в Вологодской, Новгородской, Орловской, Симбирской, Ярославской губерниях. В Вологодской, Новгородской, Орловской губерниях крестьяне, по сведениям Бюро, интересовались Куликовской битвой, выделяя ее из остальных событий той эпохи³.

Благословение Сергия Радонежского, подвиг иноков обители Святой Троицы Александра Пересвета и Андрея Осляби, полководческий талант Дмитрия Донского — эти сюжеты нераздельно слились в народной памяти. В конце XIX века в Малоархангельском уезде Орловской губернии местные крестьяне рассказывали, как перед битвой Дмитрий Донской с дружиной прибыл в Свято-Троицкий монастырь «помолиться Господу Богу» и принял напутственное благословение преподобного игумена обители Сергия Радонежского. Уже в походе войско настиг гонец от Сергия, инок Нектарий. Он передал великому князю в дополнительное благословение Богородичную просфору и грамоту. В летописях сохранилось окончание этой грамоты: «Чтобы ты, господе, таки пошел, а поможет ти Бог и Троица».

Когда погибших на Куликовом поле воинов перевезли в Москву и похоронили на склонах Алабовой горы, на братских могилах по православной традиции построили деревянные церкви в честь Троицы, Всех Святых, Рождества Богородицы и Николы. Позже на вершине горы в память о погибших был возведен монастырь Иоанна Предтечи на Кулишках. По всей Руси строились храмы в честь праздника Рождества Богородицы (Куликовская битва состоялась именно в этот день).

¹ Аристов Н. Я. Указ. соч., с. 9.

² Памятная книжка Орловской губернии на 1860 г, с. 3; Чаплин С. Опыт статистического обозрения Калужской губернии. М., 1838, с.35; АГО, р. 15, оп. 1, д. 61, л. 4.

³ РЭМ, д. 274,379; 816; 1046; 1522; 1771.



Часовня, построенная в XVII веке на месте битвы костромичей с отрядом золотоордынских сборщиков дани — баскаков в 1272 году. Костромская область. Село Некрасово. Фото О. Кузьмина

С той поры зародился и дошел до наших дней обычай поминать усопших в Дмитриеву субботу. После битвы, 26 октября, в день памяти святого Дмитрия Солунского, небесного покровителя князя Дмитрия Донского, отслужили первую панихиду по всем павшим. Князь Дмитрий установил ежегодное поминовение погибших воинов в первую субботу после 26 октября.

Куликовская битва дала мощный импульс становлению русского общества. В летописях первой половины XV века все более заметной становится мысль о единстве русских земель, постепенно начинает входить в употребление слово *Отечество* как обозначение всей Руси.

В 1385 году к Москве продвигались войска Тамерлана. С благословения московского митрополита Киприана для поддержки духа горожан из Владимира в Москву была перенесена чудотворная Владимирская икона Божьей матери. 26 августа, встретив икону у церкви Марии Египетской, москвичи сопроводили ее в Кремлевский Успенский собор. Именно в этот день, по преданию, Тамерлан покинул пределы Руси. С тех пор отмечается праздник Сретения Владимирской иконы Божией Матери. С заступничеством этой иконы также связывали и успешное стояние в 1480 году на реке Угре, которую иногда называли поясом Богоматери. Ордынцы так и не переправились тогда через Угру, Москва была избавлена от нашествия; после этого был утвержден праздник иконы-заступницы.

В произведениях исторического фольклора, повествовавших об эпохе Ивана Грозного, отразились крупнейшие исторические события того времени: падение Казанского и Астраханского ханств, поражение татар под Серпуховом, героическая оборона Пскова во время Ливонской войны. При этом самым значимым внешнеполитическим событием стало взятие Казани.

Общая заинтересованность царя и народа в укреплении Московского государства отчетливо выявилась в песнях: главными героями в них выступали Иван Грозный и безымянные «пушкари», «подкопщики», «зажигальщики». Более того, окончательное утверждение Руси в борьбе с татаро-монгольским игом происходит благодаря тому, что царь целиком доверяется «голытьбе», черному люду. В память о победе над Казанью в Москве была заложена «церковь Покрова каменна о девяти головах».

Значительный след в народных исторических представлениях оставило Смутное время начала XVII века. По выражению П. Я. Чаадаева, то был «момент беспримерный, пробудивший скрытые силы общества». В России прежде не было столь широкого освободительного всесословного движения.

В этот период была нарушена устоявшаяся в мироощущении русских четкая схема религиозного и общественного служения: Царь служит Богу, народ служит Царю. На русском престоле оказались правители, лишённые в глазах многих богоизбранности — Борис Годунов, Василий Шуйский, не говоря уже о самозванцах. В позднейших произведениях Годунов и Лжедмитрий обычно не воспринимались как цари, к Шуйскому в фольклоре было двойственное отношение. Сперва его изображали как боярского царя, но после низложения в 1610 году боярами, уже с симпатией. Настоящим, истинным монархом оставался убиенный царевич Дмитрий:

«Случилось в Угличе черное, злое дело... Убили злодеи ангела Божьего, малолетнего царевича Дмитрия. А убили его по наущению злого человека — Бориса Годунова, которому самому захотелось на царство сесть, а Дмитрий-то царевич ему помехой был, потому что он самый кровный, истинный наследник престола был.

Убили Дмитрия царевича. Господь Бог взял его в сонмы ангелов Своих святых и мощи его нетлением прославились, и Борис Годунов сел на царский престол и стал царствовать, как будто и вправдашний царь правит. Но не снес этого Господь».

В Калужской губернии в 30-е годы XIX века было зафиксировано предание о том, как погиб в Калуге Борис Годунов, как укрывался там и был убит Лжедмитрий II. В 50-х годах в Орловской губернии рассказывали об остановке на ночлег в доме близ Никитской церкви под Кромами самозванца Лжедмитрия. На Севере в конце XIX — начале XX века крестьяне подмечали последовательность событий: когда Гришка Отрепьев воцарился, то Марина приказала ему звать в Москву поляков. По одной из заволжских легенд, Спасские ворота Московского Кремля заперлись и не пустили поляков¹.

¹ Чаплин С. Указ. соч., с. 36; Памятная книжка Орловской губернии на 1860 г., с. 8; Северные сказки (Архангельская и Олонешкая губернии) // Сб. Н. Е. Ончукова. СПб., 1909, с. 500; Форзаг Ю. Н. Указ. соч., с. 767.

Чаще всего предания Смутного времени в общей форме повествовали о борьбе с «панами», «литовцами». Из Кадниковского уезда Вологодской губернии передавал корреспондент Русского Географического общества: «Некогда были... в Троищине какие-то пришлые люди, которых народ называет в одном месте "панами", в другом — "разбойниками". Но скорее всего, это были отряды той самой шайки поляко-литовцев, которые в Смутное время разоряли весь Север своими набегами... Между местными и "панами" зачастую в то время были кровавые стычки, и "наши" своей многочисленностью побеждали их»¹ (о «панах» и «литовцах» см. главу «Русские и их враги, союзники, соседи»).

Памятны современникам Смуты и их потомкам остались рассылавшиеся по всей России грамоты с призывной вестью: «Патриарх Гермоген стал за веру и всем велел стоять». Во главе освободительного движения встала Церковь, единственное в тот момент связующее звено в разваливавшемся государстве. В Троице-Сергиевом монастыре лечили раненых ополченцев, размещали лишившихся крова и пищи. Поддерживала ратников надежда на покровительство иконы Казанской Божией Матери. Эта святыня прошла с Казанским ополчением через трудные бои, а в Ярославле была передана возглавлявшему Нижегородское ополчение Дмитрию Пожарскому.

В память об освобождении Москвы учредили ежегодный крестный ход. Проводили его 22 октября — в день общего разгрома войск Речи Посполитой; во главе хода шли царь с патриархом. Икону Казанской Божией Матери, как государственную святыню, в 1710 году вместе с царским двором торжественно перевезли в новую столицу и поместили в специально построенный собор, именуемый Казанским.

Богатым на события, отложившиеся в народной памяти, стало петровское время. В фольклоре той эпохи выделялись военно-исторические песни (примерно две трети от общего количества созданных в первой четверти XVIII века).

В солдатских песнях отразились почти все крупные походы и сражения, в том числе взятие Азова, турецкие походы (в частности, осуждался прутский поход 1711 года), среднеазиатские экспедиции 1716–1717 годов и взятие Хивы. Не прошло незамеченным появление сильного флота. Фольклорное число кораблей — три — в песнях осмысливалось так: на первом корабле находились царь или глава войска — Шереметев, на втором — князя да бояре, офицеры, на третьем — солдаты. Песни о военной службе на флоте стояли все же особняком: как к любому новому делу, отношению к морю было несколько настороженным.

Наиболее многочисленными были, конечно, песни о Северной войне. Известно множество сюжетов: сборы войска, прощание солдат «с отцами, матерями, с женами и детками, с родом-племенем, с приятельми» и т. д. В этих песнях звучали не только мажорные ноты и восхваление побед; рядом с ними слышны жалобы на тяготы походной жизни, на

¹ АГО, р.7, оп.1, д.67.

«грозную службу государеву», называемую «неволюшкой», «всегдашней заботушкой»:

Ах, бедные головушки солдатские
Как ни днем, ни ночью вам покоя нет.

Сохранились воспоминания о взятии Шлиссельбурга, о поражении под Нарвой, об осадах Выборга, Ревеля, Риги и, разумеется, о Полтавской баталии. Любопытно, что в песнях об этой битве почти не упоминалось о самом царе, хотя он принимал в ней активное участие. Основное внимание уделялось солдатам, «армеюшке царя белого». Солдаты помогают царю или Шереметеву «думу думать» о том, как одолеть неприятеля.

По тексту одного из преданий, даже перелом в ходе войны, первые военные успехи последовали благодаря сноровке простого солдата. В начале войны дело не клеилось, потому что у шведского короля жена была колдуньей, и русские луки летели обратно. Но вот дочь короля попала в плен и полюбила русского генерала. Призналась ему, что ее мать-колдунью может убить русский солдат, да он спит, рот разинул и глазами глядит. Нашли солдата, и грозный царь Петр приказал ему убить жену короля. Тот, хоть и изрядно перепугавшись, зарядил медной пуговицей ружье и убил колдунью, но сам тотчас помер. С тех пор на его могиле стоит часовня¹.

В качестве коллективного героя русского эпоса солдатская масса впервые появилась в песнях этой эпохи. Из всех начинаний и свершений Петра важнейшим и самым понятным народу было именно создание войска. Не случайно, армия более всего кручинится о смерти Петра:

Расступися, мать сыра земля,
Откройся, гробова доска,
Распахнися бел нитками саван,
Восстань, наш батюшка, православный царь,
Всей Россиюшки самодержец, Петр сын Алексеевич!
Все графы-генералы измену сделали.
Царски знамена врагу приклонилися,
Россиюшку армеюшку в полон взяли.

Знакомясь с рассказами о сражениях Петра Великого со шведами, нельзя не заметить народную точку зрения на отношения царя и патриарха и на роль благословения. В конце XIX века Е. В. Барсов записал предание о том, что Петр Первый ослушался патриарха и потому, несмотря на все свое «удачество», проиграл битву под Нарвой. Только после того, как Петр отслужил молебен и получил благословение патриарха, он вышел победителем. Подобное переплетение воспоминаний о поражении под Нарвой и о Полтавском бое (по мнению Барсова, имеются в виду эти два события) явилось логическим следствием народного воззрения на значение церковного благословения².

¹ Этнографическое обозрение, 1901, № 4, с. 97–98.

² Барсов Е. В. Петр Великий в народных преданиях Северного края // Беседа, кн. V, 1872, с. 308.

Примерный Поступок Солдата, который Спас Жизнь Петра Великого на Охоте.



Примерный поступок солдата, который спас жизнь Петра Великого на охоте. Издание А. Абрамова. Литография

В конце XIX века в Дорогобужском уезде Смоленской губернии было зафиксировано: «Битва под Полтавой, старания Петра завести флот — вот что интересует народ». В Саранском уезде Пензенской губернии крестьяне много знали «о Петре Великом, его войне со шведами под Полтавой (о Полтавской победе есть у них песни: “Было дело под Полтавой, дело славное, друзья”, “Мы дрались тогда со шведами под знаменем Петра”)). Следует упомянуть и традицию преданий о Петре, которая шла с юга, от украинского фольклора и была связана по преимуществу с событиями Полтавской битвы и историей взаимоотношений царя с Мазепою¹.

Если внешняя история царствования Петра довольно легко воспроизводится по историческим песням, то многое во внутренней стороне его дея-

¹ РЭМ, д. 1569, л. 1; д. 1393, л. 15; Кулиш П. Записки о Южной Руси, т. 1. СПб., 1856, с. 115–121.

тельности — преобразовательная программа, обширные политические замыслы, сближение с Западом — не слишком привлекало народ и (за редкими исключениями — например, песня «Поездка Петра за границу») не вошло в фольклор.

Массовыми проявлениями национального духа, как мы уже отмечали выше, ознаменовал себя 1812 год. Патриотический подъем проявился в многочисленных пожертвованиях на нужды армии. В общей сумме пожертвований (по данным, приводимым С. Б. Окунем, их было не менее 60 млн. рублей; историк М. И. Богданович полагал, что общая сумма пожертвований достигала даже 100 млн. рублей) взносы крестьян составляли немалый процент¹.

В журнале заседания Орловского губернского правления от 2 августа 1812 года отмечалось: «Земские исправники обще с городничими представляют с приговоров казенных поселян копии, из коих видно, что пожертвование поселянами выставить способных к службе людей: по Севску с каждых ста душ по одному, по Дмитровску с 200 душ по три, по Трубчевску с 25 по одному, по Ельцу со ста душ по одному человеку одетых и вооруженных, по Болхову выставить на защиту Отечества людей согласно положению, какое будет учинено прочими здешней губернии казенными селениями, по Мценску, что они жертвуют, что потребно будет и на сей конец объявлено денежной суммы 1386 рублей 55 копеек и одно ружье»².

В Тамбовской губернии проводилась подписка на нужды обороны, тамошние жители организовали сбор лошадей и волов и отправку их к Москве. Была сформирована Тамбовская охранительная стража; не ограничиваясь всеми этими мероприятиями и пожертвованиями, Тамбовское население сформировало на свой счет новый полк — Тамбовский³.

Из населения Вологодской губернии собрали отряд в 600 стрелков-охотников, который в августе 1812 года на подводах был отправлен в Петербург для присоединения к ополчению. Патриотизм вологжан подтверждают и ведомости сбора пожертвований — по губернии было собрано 21 447 рублей 83 копейки⁴.

В Российском государственном историческом архиве автором этих строк была выявлена «Ведомость о добровольных приношениях на новое ополчение государственных сил» по Иркутской губернии (к слову сказать, весьма удаленной от театра военных действий). Кимильтейское, Тулуновское, Братское крестьянские общества Нижнеудинского уезда пожертвовали на ополчение государственных сил соответственно 350 рублей, 261 рубль

¹ См.: *Окунь С. Б.* Русский народ и Отечественная война 1812 г. // История СССР, 1962, № 4, с. 61; *Ростунов И.* Народные массы в Отечественной войне 1812 г. // Военно-исторический журнал, 1962, № 6, с. 17; *Соколов А. В.* Материальная помощь населения России армии в 1812 году // Вопросы истории, 1998, № 8.

² Хрестоматия по истории Орловского края, вып. 1. Орел, 1966, с. 27.

³ *Дубасов И. И.* О 12 годе в Тамбовской губернии // Известия Тамбовской ученой комиссии, вып. 22. Тамбов, 1899, с. 8.

⁴ ГАВО, ф. 476, д. 60, л. 48–57; ф. 18, д. 286, л. 32.

30 копеек, 29 рублей 72 копейки. Далее в «Ведомости» даются списки местных крестьян с указанием суммы их пожертвований пофамильно. В Макаровской волости Киренского уезда 29 сентября 1812 года крестьяне Арбатов и Шевцов пожертвовали по 50 рублей; в Ниержилимской волости 4 сентября четыре крестьянина — по 50 рублей, семь крестьян — по 25 рублей; на Тульском погосте четыре крестьянина по — 25 рублей.

Из 1586 рублей 70 копеек, собранных в общей сложности в Киренском уезде, 1051 рубль 70 копеек приходились на долю крестьян, остальное — на купцов и мешан¹.

В храме Христа Спасителя, освящение которого состоялось 26 мая 1883 года, на заалтарной стене были размещены мемориальные доски. На них назывались имена погибших и отличившихся в боях ополченцев, партизан Двенадцатого года, был запечатлен перечень жертв городов и граждан России.

С момента вторжения неприятеля развернулось партизанское движение. Известны случаи, когда дворяне-помещики вооружали своих крестьян и становились во главе отрядов. В уже упоминавшемся дневнике Л. А. Лесли повествуется, как один из смоленских дворян, Михаил Викентьевич Глебицкий-Иозефович, «собрав необыкновенно скоро людей — молодцов из дворовых и крестьян, вооружил их всех по-конному»².

Значительно чаще крестьянские отряды возникали стихийно и действовали на протяжении всего пути следования французской армии. «Крестьяне... устраивают между собою ополчения, случается, что несколько соседних селений ставят на возвышенных местах и колокольнях часовых, которые, завидя неприятеля, ударяют в набат. При сем знаке крестьяне собираются, нападают на неприятеля с отчаянием... Они во множестве убивают неприятелей, а взятых в плен доставляют к армии. Ежедневно приходят они в Главную квартиру, прося убедительно огнестрельного оружия и патронов для защиты от врагов»³. Крестьянин Семен Силаев повторил подвиг Ивана Сусанина. Под страхом смерти он не сообщил французам кратчайший путь от Духовщины к Белой по большой Смоленской дороге, и французы, предубежденные в невыгодности их положения, перешли обратно за реку и разломали за собой мост.

По данным, приведенным во многих исторических трудах, в течение сентября и первых чисел октября, когда наполеоновские войска находились в Москве, потери неприятеля от ударов партизан составили около 30 тысяч человек.

Оставшиеся у родных очагов крестьяне молились, просили Бога дать победу русскому оружию. Ф. Н. Глинка, описывая всеобщее опустошение и уныние в связи с отступлением русской армии в начале войны, отмечал:

¹ РГИА, ф. 1286, оп. 1, д. 252.

² Рассказы о 1812 годе (отрывки из дневника Л. А. Лесли) // Смоленская старина, 1912, вып. 2, с. 374.

³ Известия об армии. Сентября 30 дня, 1812 г. Главная квартира. Село Леташевка // ГАТО, ф. 4, оп. 1, д. 200, л. 5.



Князя Иоанн Константинович (справа) и Гавриил Константинович (слева) беседуют с современниками Отечественной войны 1812 года у здания Дома инвалидов. Среди ветеранов (слева направо): Аким Витонюк, Петр Лаптев, Степан Жук, Гордей Громов, Максим Пятачков. Бородино. 26 августа 1912. Из фондов РГАКФД

«Одни только церкви во все часы дня и ночи стояли отворены и полны народом, который молился, плакал и вооружался»¹.

Освободительный характер войны теснейшим образом скрепил главные компоненты народного сознания — патриотизм, национальное и религиозное чувство. Известный партизан-крестьянин Герасим Курин обращался к воинам своего пятитысячного отряда: «Вы, народы веры русской, вы, крестьяне православны, вы старайтесь за веру, умирайте за Царя. Для чего мы есть крестьяне, чтоб за веру не страдать. Для чего же мы православны, чтоб Царю нам не служить. Государь наших сердец, что родной наш отец, естли он про нас спознает, без награды не оставит». В другой своей речи Курин призывал крестьян «постараться за Отечество свое и за Дом Пресвятыя Богородицы»².

Божья помощь была, по мнению народа, на стороне русских. Бытовало предание, как Наполеон поднялся на колокольню Ивана Великого и стал смотреть на Троице-Сергиеву Лавру. Когда он увидел, что из ворот вышел старец с крестом в руке, то очень испугался и едва не полетел с колоколь-

¹ Глинка Ф. Н. Указ. соч., с. 27.

² Народное ополчение в Отечественной войне 1812 года // Сб. док. М., 1962, с. 114, 115.



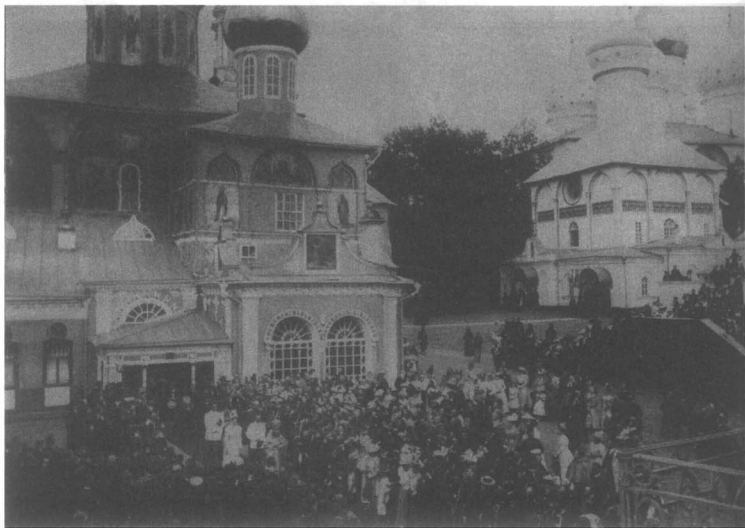
Крестный ход и молебен на Красной площади в дни празднования в Москве 100-летия Отечественной войны 1812 года. Из фондов РГАКФД

ни. Это недоброе предзнаменование не остановило Наполеона, и он предпринял три попытки захватить монастырь. Но всякий раз неудачно. Дважды перед французами выросал дремучий лес, и они отступали, в третий раз Наполеон все же сумел приблизиться к монастырю, но заблудился и насилу выбрался на Московскую дорогу — преподобный Сергей Радонежский не допустил французов до своей Лавры¹.

Несмотря на ожесточение войны, отношение к попавшим в плен французам не было агрессивным. Очевидец событий, воспитанник княгини Репниной, описывал, как вместе с отступавшей армией крестьяне покидали подмосковные Горенки. Миновав Пахру, они остановились в поселке Новая Деревня, где были размещены пленные французы. «Народ теснился с разными толками около этих несчастных. Брань и проклятия раздавались иногда в толпе, но чаще всего можно было услышать слова милосердия и сострадания. “Ведь не своею волею шли, — говорили крестьяне. — нас пошлют, так и мы пойдем. Люди тоже подневольные; небось, свое начальство есть”. Бабы угощали раненых, чем Бог послал»².

¹ Рассказы очевидцев о двенадцатом годе. Т. Толычевой... с. 170–171.

² Рассказы очевидцев о двенадцатом годе. М., 1872, с. 53–54.



Встреча крестного хода из Москвы в Троице-Сергиеву лавру. Посещение Николаем II по случаю 100-летия Отечественной войны 1812 года

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

Устойчивый интерес крестьян к Отечественной войне 1812 года по всей территории расселения русских подтверждают сообщения, поступавшие в Этнографическое бюро из Владимирской, Вологодской, Калужской, Костромской, Новгородской, Орловской, Пензенской, Рязанской, Смоленской, Ярославской губерний¹. Корреспонденты отмечали, что в народе любят читать и слушать чтение о войне с Наполеоном. В Саранском уезде Пензенской губернии «описанием войны 1812 года крестьяне очень интересуются и приходят в особый восторг, когда читают места о падении Наполе-

¹ РЭМ, д.52; 186, 274, 354, 369, 374; 555, 606; 950, 1046; 1390; 1429; 1558, 1569, 1585; 1771; 1810.

оновской армии». По сообщениям из Егорьевского уезда Рязанской губернии и из Дорогобужского уезда Смоленской губернии, деревенские обитатели более, чем другими историческими сюжетами, интересовались 1812 годом¹.

Описание чтения о войне среди крестьян прислал в 1899 году из Тотемского уезда Вологодской губернии Н. Миролюбов. В один из долгих зимних вечеров собрались в избе и слушали чтеца. Тот, закончив, комментировал: «Ведь это, мужики, глядите, бывамши не больно давно было, вишь, в 1812 году, так и всего-то прошло 87 лет, падикико... старик Буев знает, при ем была война». Далее крестьяне рассуждали об оставлении Москвы, о суровой зиме в 1812 году².

Крупнейшим событием середины XIX века стала Крымская война. В литературе мало сведений о народных пожертвованиях на ведение этой войны, но в архивных хранилищах нашей страны их можно обнаружить. В Государственном архиве Орловской области мы видим несколько отношений Департамента полиции исполнительной губернатору Орловской губернии за 1854 год. В них уведомлялось об изъявлении благодарности государем императором за «пожертвования удельными крестьянами Орловского удельного приказа Трубчевского уезда деревень Прудково — Василием Романенковым, Яковской — Сергеем Артамоновым — и Филиппом Боярчуковым и Васеленок — Петром Бибиковым — одиннадцати рублей и трех четвертей копеек серебром для войск действующей армии», за «пожертвования помещиком Орловской губернии Телепнеевым и крестьянами его в пользу войск 350 рублей серебром», за «пожертвование ... некоторыми из удельных крестьян Елецкого приказа Трубчевского уезда двадцати рублей трех и трех четвертей копеек серебром для войск действующей армии»³.

В Ливенском уезде Орловской губернии государственные крестьяне пожертвовали в пользу войск «4075 четвертей хлеба из хранящихся в их общественных магазинах, сверх двух четвертей на душу... с доставкой одного в город Ливны, а крестьяне прочих округов изъявили желание в своих приговорах всеми зависящими от них средствами облегчать войскам трудность похода» (из переписки орловского губернатора с Военным министерством и Палатой государственных имуществ, август 1854). 28 июля 1854 года Орловская удельная контора, обращаясь к губернатору, просила «припечатать» в «Орловских губернских ведомостях» о пожертвованных удельным крестьянином Трубчевского уезда, ведомства Белоголовицкого приказа, деревни Старой Красной Слободы, Яковом Белоножкиным 285 рублей 71 $\frac{3}{4}$ копейки, о деньгах, отданных на военные нужды старшинами и писарем Елецкого приказа и некоторыми крестьянами (20 рублей 4 $\frac{3}{4}$ копейки серебром), о пожертвовании хлеба в числе 200 пудов крестья-

¹ РЭМ, д. 354, 521, 816, 1393; д. 1390, л. 13; д. 1429, л. 6; д. 1585, л. 13.

² Там же, д. 369, л. 92–94.

³ ГА Орл. обл., ф. 580, ст. 4, оп. 1, д. 1371, л. 137, 31, 106.

янином села Алешковино Севского уезда Никитой Пахомовым Крючковым¹.

Песни о Крымской войне немногочисленны. Сражения под Альмой, Балаклавой, Инкерманом, где русская армия испытала горечь поражения, почти не нашли отклика в фольклоре. Вспоминалось, конечно же, центральное событие кампании — оборона Севастополя, защитники которого вели войну за спасение России:

За Россиюшку мы мать страдали
За прекрасный город за Москву.

В разговоре с П. И. Якушкиным один из ратников, защитников Севастополя, на вопрос: «Что, страшно было?», — отвечал: «Да ведь он пришел веру нашу рушить, порядки свои у нас заводить! Тут некогда, душевный друг, думать, что страшно, что не страшно!»².

Встречаются и свидетельства критического осмысления положения на фронте. В начале июня 1854 года рядовой 3-го учебного карабинерского полка Сергей Семенов послал своим родным во Владимирскую губернию письмо, которое было конфисковано властями: «Но, насчет войны, я вам описываю, что ужасно сильно наших там побивают, все равно как осенний лист с дерева валится, так и русское войско падает. Но теперь только осталось дожидаться, когда реки замерзнут, и уже англичанину нельзя будет на кораблях воевать, тогда только, может, Бог поможет нам. А идет на нас войной девка, она очень хитра и еще к себе присоединила две земли, и того на нас три земли поднимаются. Но что пишут в газетах — это неправда, потому что царю нельзя описать, что наше войско погибает, а оно только описывает как бы обрадовать весь народ и сам себя радует»³. Автор письма скептичен в своих оценках, поскольку вполне понимал всю сложность ведения борьбы с несколькими противниками.

В конце XIX века о Крымской войне, как отмечали корреспонденты Этнографического бюро, хорошо помнили в Вологодской, Калужской, Новгородской, Орловской, Рязанской, Смоленской, Ярославской губерниях. Корреспондент Д. Шишлов оставил наиболее подробную запись воззрений крестьян на события 1853–1856 годов: «Те крестьяне, которым я указывал на неудачную Крымскую войну, объясняли такой исход ее несовершенством оружия, с которым русским приходилось сражаться с хорошо вооруженными войсками союзников, а также недостатком в знающих и способных командирах» (Зарайский уезд Рязанской губернии)⁴. Вооружение армии и впрямь оставляло желать лучшего, против штуцеров отстреливались обычными ружьями:

¹ГА Орл. обл., ф. 580, ст. 4, оп. 1, оп. 1, д. 1370, л. 1; д. 1371, л. 111.

²Якушкин П. И. Из рассказов о Крымской войне // Русский военный рассказ XIX — начала XX вв. М., 1988, с. 289.

³Цит. по: Домановский Л. В. Крымская война в русском народном творчестве // Русский фольклор, VI. М.-Л., 1961, с. 258.

⁴РЭМ, д. 354, 379; 525; 755, л. 14; 816; 950, 963, 1006, 1046; 1449, л. 7; 1569; 1771.



Сражение при Севастополе во время большой вылазки в октябре 1854 года под командой генерал-майора Тимофеева. Москва. 1854. Металлография А. Лаврентьевой

Штуцеров мы поджидали,
Гвардейцы все забрали —
Видно им нужней...

(гвардия не принимала участия в битвах, оставаясь в Петербурге).

Причины поражения в войне, утвердившиеся в народной памяти, подмечены в рассказе К. М. Станюковича «Кириллыч». Этот рассказ был написан автором на основе его бесед со стариком-крестьянином, участником обороны Севастополя. По словам Кириллыча, Севастополь пал за грехи, распутство и жестокость начальства. Подобное объяснение автору доводилось слышать и от других стариков-матросов. В результате падения Севастополя «умер император, потому что не стерпел, что русскую державу француз одолел»¹.

По окончании войны вспоминали и пророчество святителя Серафима Саровского, предсказывавшего, что на Россию восстанут три державы и много изнурят ее, но за православие Господь ее помилует...

Русско-турецкая война 1877–1878 годов и предшествовавшие ей события на Балканах, вызвали в России невиданное со времени Отечественной

¹ Станюкович К. М. Кириллыч... с. 296.

войны 1812 года общественное движение в защиту славян. Русский философ В. С. Соловьев писал об этом времени как об одном из самых светлых периодов в истории России с точки зрения роста «положительного сознания» общества: «Ведь было же у нас в 1876 году, с начала сербской войны, “подняtie и пробуждение духа”, ведь встрепенулись же все слои русского общества и пришли в живое общение, был горячий патриотический порыв, был тесный союз с порабощенными братьями и открытая борьба с врагами»¹.

С самого начала балканских событий массовый характер приобрели крестьянские пожертвования в пользу южных славян. «Сочувствие явно обрисовывалось в простом необразованном классе» (из текста полицейского донесения); в большинстве губерний суммы пожертвований крестьянами существенно превышали пожертвования дворян, купечества, мещан. В одном из публичных выступлений осенью 1876 возглавлявший Славянский Комитет в С.-Петербурге И. С. Аксаков заявил, что пожертвования по общественной лестнице шли в обратной прогрессии: чем выше, чем богаче, тем относительно слабее и скуднее. Из 15 тысяч рублей, собранных к концу октября 1876 года в Псковской губернии, 12 тысяч внесли крестьяне, 3 тысячи — жители городов. Сходная информация содержалась в рапорте начальника Ярославского губернского управления шефу жандармов Н. В. Мезенцову: с середины июня до ноября 1876 года в пользу славян поступило пожертвований через местные волости до 35 тысяч рублей серебром, 80% пожаловано крестьянами, 15% — служащим сословием, 5% — дворянством и купечеством².

В докладе самого Н. В. Мезенцова Александру II об отношении различных классов России к освободительной борьбе южных славян и возможной войне России с Турцией подчеркивалась готовность русских к жертвованиям: с получением известий о том, что «наши братья-славяне, наши единоверцы страдают под игом неверных ... воодушевление охватывало народную массу, и трудовые копейки стали поступать на жертву страждущих братьев»³.

Формы пожертвований были различны — от передачи властям или общественным комитетам денег и вещей до помощи семьям солдат, призванных в армию. В небольшом селе Марфино Московской губернии с 10 по 19 октября 1876 года было собрано: полотна, холста, ситца — 84,5 аршина; 55 платков — из них 9 шерстяных и 11 шелковых; 1 овчинная шуба; женских платьев, юбок, фартуков — 16 штук; разной детской одежды — 8 штук, корпии для перевязок раненых — 12 фунтов⁴. В одной из деревень Орловского уезда Орловской губернии все до единого крестьяне вложили в кружку в пользу раненых по рублю с домохозяина, а некоторые и более.

¹ Соловьев В. С. Сочинения в 2-х томах, т. 2. М., 1989, с. 208.

² Освобождение Болгарии... т. 1, с. 486.

³ Там же, с. 507.

⁴ Нарочницкая Л. И. Россия и национально-освободительное движение на Балканах 1875–1878 гг. К столетию русско-турецкой войны 1877–1878 гг. М., 1979, с. 26.



Взятие Крѣпости Карса 1855 года.

Полководческое мужество храбрый Кавказский Воинск. Умерлою полковн. Усиломъ в. Нолдиръ крѣпости Карсъ СМЛМ

Взятие крепости Карса в 1855 г. Москва 1856.

Металлография А. Лаврентьевой

Многие крестьянские общества жертвовали холст для перевязок и бинтов. В Череповецком уезде Новгородской губернии женщины по праздникам щипали корпию. Прием пожертвований производился по деревням, потом они сосредоточивались в селе Улом, а уже оттуда направлялись в Череповецкое отделение Красного креста. Уломский священник за обильный сбор пожертвований был награжден знаком Красного креста¹.

В 1878 году в Тамбовской губернии крестьянские общества Борисоглебского, Тамбовского, Кирсановского уездов жертвовали по подписке на строительство русского флота.

Крестьяне перевозили призывников, безвозмездно снабжали продовольствием проходившие через их деревни войска. Корреспондент Этнографического бюро в 1899 году зафиксировал рассказы крестьян Орловского уезда Орловской губернии о том, как во время войны местные «богатые крестьяне давали лошадей бесплатно, чтобы подвозить сухари, одежду и т.п.»².

¹ РЭМ, д. 805, л. 2.

² Там же, д. 1105, л. 2.

Народное сочувствие к угнетенным братьям-единоверцам ярко выразилось в добровольческом движении. После начала боевых действий Сербии с Турцией с июня по октябрь 1876 года «на заступу» славянам отправились несколько тысяч добровольцев, в том числе и крестьяне. Из Астраханской, Пензенской, Симбирской, Московской, Курской и других губерний полицейские власти указывали на наличие многих желающих отправиться в Сербию. В С.-Петербурге царский агент, наблюдавший за деятельностью Петербургского славянского комитета, сообщал, что «между волонтерами ... очень часто являются теперь крестьяне, пришедшие на заработки в Петербург и его окрестности и окончившие уже свои контракты с подрядчиками»¹.

Вот некоторые примеры. Сорокалетний крестьянин Казанской губернии Терентьев работал приказчиком у лесоторговца и получал 1200 рублей в год жалованья. У него была старуха мать, жена и трое детей. Услышав о бедствиях славян, он продал собственный унжак (небольшое речное судно) и отправился в Сербию на свои средства. Поступок Терентьева вдохновил двух его бывших подчиненных — судорабочих. Они пришли в Казани к местному влиятельному лицу и выразили желание ехать в Сербию. На вопрос, что заставляет их ехать туда — не нужда ли? — крестьяне отвечали, что они живут не хуже других, а желают помочь славянам *по душе*. При этом указали на своего бывшего хозяина Терентьева, который бросил прибыльное дело и хорошее жалованье: «Душа не выносит того, что делается теперь в тех местах».

Трое молодых братьев, помещики Симбирской губернии, также решили ехать в Сербию. За свой счет они снарядили четырех деревенских добровольцев, из которых один был крестьянин и трое отставные солдаты, и все вместе направились в Москву в Славянский Комитет. С собой они везли 45 рублей, пожертвованных крестьянами и бывшими дворовыми людьми их селения². В некоторых городах к членам Славянского Комитета и к сословным представителям являлись юноши 17–20 лет и просили только одного: довести их бесплатно до границы, включив в партию. Много женщин крестьянского и мещанского сословия изъявляли готовность ехать в Сербию для ухода за ранеными.

Манифест 12 (24) апреля 1877 года об объявлении войны с турками произвел «громадное впечатление на народ». Сознывая, что «война есть одно из величайших народных бедствий», испытывали некоторый страх за ее исход, боялись новых налогов, усиленного призыва в войска новобранцев. В Череповецком уезде Новгородской губернии весть о начале войны, по словам местного священника, была принята народом не с радостью, как ожидалось, а сосредоточенно, серьезно. Спустя некоторое время после начала войны в одной из деревень Тамбовской губернии был сельский сход, во время которого отставной рядовой Варфоломей Поздняков рассказывал, как

¹ Освобождение Болгарии... т. 1, с. 380.

² Русские добровольцы 1876 г. СПб, 1876, с. 7, 12.

турки берут «наших» в плен и закапывают их живыми в землю. Крестьянин Иван Матвеев Скробнев рассудил: «Куда идет наш царь? Поди к тебе в дом, и ты что-нибудь станешь делать... Всякий за свое стоит»¹.

И все же манифест явился в такой благоприятный момент сознательной жизни народа, что лучшей подготовленности политической ситуации трудно было себе представить. Преобладали уверенность в непобедимости нашей армии и доверие ее начальникам и Государю — «уж ежели наш государь объявил войну — значит, воевать будем за правду, за православную веру, за каких-нибудь обиженных».

При призыве на войну многие «забракованные» заявляли о желании служить добровольцами, а зачисленные на службу просили отправить их в Действующую армию. Иные самостоятельно направлялись в Кишинев, чтобы «определиться в Дунайскую армию куда-нибудь в полк охотниками или вольноопределяющимися». В Орловском уезде Орловской губернии некоторые крестьяне «решились тогда бросить семьи и идти на войну, чтобы сразиться с неверными за православную веру. Об этом охотники сообщили волостному старшине и просили его передать об этом куда следует. Из деревни пошло на войну пять человек крестьян, и их обществом наградили как следует»². В народе считали, что если умрешь на войне за Христову веру, то Господь грехи отпустит.

Мотивы войны объясняли тем, что нехристи-турки стали бить и мучить православных христиан, склоняя последних принять мусульманскую веру. Вот что рассказывал в конце XIX века крестьянин деревни Издешково Вяземского уезда Смоленской губернии Андрей Сергеев, бывший во время войны сельским старостой: «За два года еще до войны пошли слухи меж народом, что турки режут христиан, что муку мученическую терпят от них христиане... Знали мы, что милостив наш батюшка-царь, думали, а некоторые и вслух говорили: «Что же это царь-то наш батюшка поганым туркам своих в обиду дает? Ну вот, Андрей Кузьмич, слышно нам стало, что посылать стал царь-то потихоньку народ на заступу туда, да, верно, и для того, чтобы, значит, раздразнить на себя турок. Знамо, почему царю нельзя самому начать войну».

О сходных объяснениях причин войны сообщалось также в корреспонденциях из Казанской, Пензенской, Ярославской губерний³. Встречались, правда, и довольно парадоксальные толкования: «Как погнали наших солдат в Турцию, так, господи, какой переполох пошел между деревенскими... говорили, француз поднялся, хочет отомстить за 12-й год»⁴ (здесь интересна взаимосвязь современных крестьянам событий с Отечественной войной 1812 года — прямое свидетельство народной памяти о героических страницах прошлого).

¹ РЭМ, д. 838, л. 1; ГА Там. обл., ф. 4. оп. 1, д. 2792, л. 7.

² Там же, д. 805, л. 2.

³ Там же, д. 1471, л. 5; д. 434, л. 54; д. 475, 1388, 1820.

⁴ Там же, д. 551, л. 2.

Во время войны народ «усерднее» посещал церковь. Радость по поводу побед выражалась в благодарственных молебствиях. В Хвалынском уезде Саратовской губернии, «если наша брала, то служили молебен, а если доходил слух, что турки “били наших”, то больше плакали и молили Бога, чтобы помог одолеть поганого врага, служили по убитым панихиды»¹. Мать крестьянина Ивана Столярова во время войны молилась о сохранении жизни ее мужа. Она дала обет, если Господь внимлет ее просьбе, сходить в Киево-Печерскую лавру. Данный обет она исполнила, прошла пешком в лаптях, с котомкой за плечами более 1500 км в оба конца².

В рассказах о войне преобладали воспоминания об отдельных битвах. Когда слушали о затянувшейся осаде Плевны, философски замечали: «Видно, брат, всякий за свое стоит... да и турки-то не промах: удумал, где надо дорогу загородить» (Кадниковский уезд Вологодской губернии). В Шуйском уезде Владимирской губернии один из местных, участник войны, рассказывал «об ужасах» перехода через Балканы. Чаще всего припоминали военные успехи, выпавшие на долю русских солдат; «многие местности театра войны и до сих пор сохранились у некоторых в памяти: Дунай, Плевну, Шипку, Адрианополь, Ардаган, Карс, Эрзерум и другие тогдашние чтецы газет помнят» (Череповецкий уезд Новгородской губернии, 1899)³. Неудачам не придавали особого значения. Считали, что враги не смогут устоять против русских, что «сам Бог, Божия мать и святой Никола Угодник не допустят этого».

На общем фоне преимущественного интереса к боям и сражениям выделяется корреспонденция А. Балова из Ярославской губернии. По его словам, весьма часто приходилось слышать от бывших солдат рассказы о тех злоупотреблениях, которые допускались в войсках интендантским ведомством, о злоупотреблениях поставщиков и т. п.⁴ Однако, казнокрадство, огрехи командования, воровство никоим образом не сопрягались в сознании крестьян с царской властью.

Материалы экспедиций последних лет⁵, в ходе которых опрашивались преимущественно информаторы старшего поколения, подтверждают сохранение памяти о войнах у наших современников. Многие из опрошенных, ссылаясь на услышанные в детстве рассказы отцов и дедов, помнят и рассказывают о русско-турецкой войне 1877–1878 годов, русско-японской и первой мировой войнах. По словам одного из информаторов, его дед — участник русско-турецкой войны — любил рассказывать о военных событиях, о том, как бил прикладом при взятии Плевны.

Для всех без исключения представителей опрашиваемой группы характерна память о первой мировой войне. Большинство знает о ней из расска-

¹ РЭМ, д. 551, л. 3; д. 1589, л. 1; д. 1490.

² Столяров И. Я. Указ. соч., с. 35.

³ РЭМ, д. 58, л. 1; д. 805, л. 1 об.

⁴ Там же, д. 1820, л. 29.

⁵ Архив автора. Конец 80-х гг. XX в.

зов воевавших на германском фронте; двое опрошенных сами принимали участие в военных действиях. Старики припоминают, как по окончании войны среди крестьян ходили рассказы «об отдельных случаях из военного времени», о трудностях со снаряжением и продовольствием в армии, о том, «как работали в плену»; участники войны, вернувшись домой, рассказывали о Брусиловском прорыве, о том, «какие порядки у немцев, сравнивали».

Причины войны некоторые объясняли тем, что поругались цари — спорили, кто выставит больше войска. Самый старший из опрошенных (1896 г. р.) высказался наиболее пространно: «Первой напала Германия. Играли в Петергофе два царя — наш и германский. Повздорили. Германский царь сказал, что я открываю войну. Вот она и началась... Повздорили и все, как сосед с соседом... Вот такого рода... А люди ложатся, и с турком было так же».

В этом толковании причин войны определяющую роль играл мотив ссоры двух царей. Подобное понимание традиционно; например, после окончания Крымской войны в народе «сказывали, будто наш император Николай не согласился французского императора за равню считать»¹.

Анализируя экспедиционные записи, мы получаем некоторую возможность судить о значимости ряда событий советской эпохи в сознании народа, а также об отношении крестьянства к земле.

Воспоминания стариков убеждают, что о февральских и октябрьских событиях 1917 года было мало известно в народе. Еще более непонятной солдатской, а тем более крестьянской массе, оставалась политическая ситуация в стране. В деревне после Февральской революции почти никто не разбирался, кто такие большевики, меньшевики, эсеры и кадеты. Когда один из ныне опрошенных спросил своего брата об этом, тот ответил: «Большевики, так как они большие — за богатых, а меньшевики, — их меньше — за бедняков». Один из информаторов, служивший в 1917 году в армии, рассказывал: «У нас в роте — кто за какую власть хотел». Наибольшим авторитетом из политических партий в те годы пользовались все же эсеры, поскольку они обещали землю. Позднее, после принятия «Декрета о земле» в сознании крестьян утверждается мысль о том, что землю дали большевики.

Идея Учредительного собрания также мало отразилась на чувствах и настроениях людей тех лет. На сельских сходках, где политически ориентированные ораторы выдвигали лозунг созыва собрания, все в конечном итоге сводилось к разговору о хлебе и других насущных нуждах. «Учредительских споров», выступлений, резолюций в защиту Учредительного собрания почти не зафиксировано².

Гражданская война понималась многими крестьянами как война против помещиков за землю (в частности, это объяснение было характерно для

¹ Станюкович К. М. Кириллыч... с. 306.

² См.: Яров С. В. Учредительное собрание в восприятии крестьян 1918 года // Россия в XIX–XX вв. СПб., 1998.

большинства жителей Елатьмы и других местностей Рязанской области в 20-е годы). Эту точку зрения подтверждают и фольклорные записи о том периоде. Например, В. И. Чапаева, как народного героя, «любили за смелость, за простоту... за то, что он стоит за землю, за свободу»¹.

Период нэпа запечатлелся в памяти как время, когда «землю дали, луга дали». В Елатьме и окрестных деревнях «пекли хлеб из отбельной муки»; на ярмарки, которые собирали до десяти тысяч человек, приезжали китайцы «с картинками». Современные сельские жители сожалеют о том, что «слава была, а таперича, как говорят, зачахла».

Самый глубокий след в сознании местных жителей оставила эпоха коллективизации. В этом районе колхозы начали возникать в конце 20-х годов. Процесс вступления крестьян в колхоз формально имел добровольный характер: «кто идет, кто не хочет», но «отщепенцам» создавались невыносимые условия.

В деревне Инкино колхоз организовали в 1928 году, все вступили в него единогласно. После сенокоса семнадцать хозяйств из ста вышли. Их «начали прижимать», обложили большим налогом, и вскоре они были вынуждены вернуться обратно. Усмирение отдельных крестьян, не пожелавших все-таки состоять в колхозе, было более жестким. Когда один из домохозяев вышел из колхоза и вместе с семьей — женой, сыном и дочерью — начал самостоятельно распахивать участок в 25 соток, ему «приписали эксплуатацию людей», и он отсидел в лагерях 5 лет.

До настоящего времени свежи в памяти отдельные эпизоды того времени. Рассказывают, как в селе Ардабьево председатель колхоза сообщил жителям, что на следующий день будут раскулачивать: «весь хороший люд — скрывайтесь». Тем, кто пришел к нему за помощью, выдал средняцкие справки. Многие успели уехать. Из оставшихся никто не выдал председателя.

Реакция крестьян на эпоху колхозов проявлялась довольно явно до того времени, когда «все стали всего бояться». В 1928 году в редакцию «Крестьянской газеты» пришло письмо жителя станции Удомля Тверской губернии Севрюгина: «Какие могут быть в деревне на одиннадцатом году революции кулаки, тогда как земля разделена вся по едокам; которые имеют одну лошадь и две коровы — его считают кулаком или того, у кого было до революции 3–4 десятины купленного или арендованного покоса, а в настоящее время его до того раскулачили, что он не имеет даже и коровы, а его все кричат кулаком».

По мнению многих крестьян, кулак в деревне изжит давно уже, а под кулаком надо понимать крестьянина труженика-хлебороба, который приносит только пользу государству и улучшает свое хозяйство»².

И ныне, в 80–90-е годы, в среде опрошенных сельских жителей осознается неправомерность отнесения к кулачеству среднезажиточных крестьян

¹ Русский советский фольклор... с. 56.

² Документы свидетельствуют. М., 1989, с. 105.

ян: «три лошади — уже кулак», «если лошади есть, пашут, работают — значит кулак... Какой кулак он?». Один из информаторов дал свое объяснение событиям тех лет: «Это была волна — трудолюбивых людей на север ссылатъ». Пожалуй, можно утверждать, что эпоха колхозов получила в сознании крестьян преимущественно отрицательную оценку. Крестьянин деревни Скобелево обошелся одним словом: «Та-ра-рам».

Вспоминается схожий случай из экспедиции 1986 года в Вожегодский район Вологодской области. В деревне Тинготомы три порознь опрошенные пожилые женщины на вопрос о колхозах реагировали одинаково — отмахивались, не входя в детали, и говорили: «Катастрофа». Через некоторое время то же самое слово было услышано от единственного в деревне старика. Старик этот считался грамотным и умным мужиком, поскольку служил на флоте и многое повидал¹. Как выяснилось, он и принес с собой непривычное для крестьянского уха слово «катастрофа», которое стало употребляться жителями этой маленькой северной деревни применительно к коллективизации.

С появлением колхозов крестьяне стали утрачивать чувство хозяина своей земли, то чувство, которое веками культивировалось в русском человеке и было органичной частью его натуры. В итоге «добили крестьянина, земля не нужна стала».

С периодом коллективизации многие сельские жители связывали также закрытие и уничтожение церквей, преследования верующих. В Елатме местный краевед рассказывал о том, как активисты, коммунисты и комсомольцы, сжигали церковные архивы, и «население воспринимало это с величайшей болью».

Нынешние крестьяне помнят о том, как свалили колокол и уцелевшие иконы растаскивали по избам, как в одном из сел «народ вышел с вилами». Сохраняется также отрицательное отношение к людям, проводившим на местах борьбу с религией. Жена информатора, который снимал крест с местной церкви в 1934 году, при его рассказе крестилась и повторяла: «Ироды проклятые».

С вопросом о коллективизации тесно связана проблема отношения крестьян к советской власти. По воспоминаниям многих опрошенных, уже в 30-е годы в бедах деревни обвиняли коммунистов. Та же мысль звучит и в следующем высказывании: «Советскую власть сначала приняли, потому что дали землю, потом, после колхозов, отвернулись».

Самым масштабным событием советской эпохи стала, безусловно, Великая Отечественная война (об этой войне см. в главе «Исторические личности России»). Воспоминания о ней живут уже в трех поколениях русских. В последние годы после снятия запрета на православную тему

¹ Общий характер образования для большинства народа с давних времен был по преимуществу не книжным: знания не столько извлекали из чтения, сколько накапливали собственными наблюдениями. Еще по понятиям былин, далекие странствования доставляли познания, а за ними и почет. И в разговоре с этими женщинами чувствовалось, что уважение к старику было не только данью его возрасту, но, главное, эрудиции и жизненному опыту.

были выявлены факты обращения к святыням и служения молебнов в период войны¹.

Как видим, народная историческая концепция советского периода складывалась во многом вопреки официозной трактовке, насаждавшейся средствами массовой информации.

В памяти крестьян различных регионов наряду с фактами общенационального характера сохранялись сведения и о событиях локальных. На Псковщине в XVIII веке и позднее любили рассказывать предания о княгине Ольге. П. Якушкину в тех же местах не один раз случалось слышать, что в Изборске, который «прежде был стольный город», княжил Трувор, что там жил первый князь русский Рюрик². Самой знаменитой страницей в древней истории Ельца было нашествие Тамерлана в 1385 году. По преданию, в городе поставили четыре часовни в память ельчан, убиенных Тамерланом.

В 1826 году в Пельиме (Пельимский край Западной Сибири) доживал свой век стотридцатилетний старец — крестьянин Антон Васильев Казанцов. Он помнил еще бывших в Пельиме воевод: Патера, Страхова, Зубатова и последнего Путилова, который закрыл город, как были сосланы в Березов князя Меншиков, Долгорукий, когда привезен в Пелым граф Миних и др.

Пелымцы рассказывали о Минихе, прожившем 20 лет на берегах Тавды. Он предпочитал редко выходить из замка, но иногда ловил с местными рыбу, косил с ними траву, разводил молодые кедр. Щедро платил крестьянам за работу и ласково с ними обходился: крестил деревенского мальчика, заботился об обучении своего воспитанника грамоте. Когда пришло повеление об освобождении Миниха, он раздал все свои пожитки, потом объехал вокруг Пельма, прощался с жителями и они благословляли путь его³.

В Олонецкой губернии жители так же трепетно хранили свою историю; здесь «займут вас рассказами о наместниках: Тутолмине, Коновницыне, о губернаторах Державине и Рахлевском» (40-е годы XIX века)⁴.

Исторические сведения об отдельных событиях, приобретенных впоследствии характер общенародный, максимально полно и точно воспроизводились в местах, непосредственно связанными с этими событиями. Например, крестьяне Нижнего Поволжья и Дона были лучше, чем население северных районов России, осведомлены о восстаниях Разина и Пугачева. В тех случаях, когда местная традиция пролегалась в русле общенациональной, исторические знания были наиболее устойчивыми.

Кроме того, особенности проживания русских на тех или иных землях, различие в социальном статусе, некоторые другие факторы формировали порой «свой» тип самосознания, существовавший параллельно с общероссийским. Почти полное отсутствие за Уралом крепостного права способ-

¹ См.: Якунин В. Указ. соч.

² Громыко М. М. Культура русского крестьянства XVIII—XIX вв. как предмет исторического исследования // История СССР, 1987, № 3, с. 51.

³ Воспоминания Пельимского старожилы // Маяк, 1842, т. 2, № 4.

⁴ Описание Олонецкой губернии... с. 177.

ствовало тому, что сибирские хлебопашцы, несомненно считая себя частью крестьянского сословия, а Сибирь частью России, идеализировали свой «вольный крестьянский край» и в какой-то мере противопоставляли его крепостному центру страны. Этот процесс особенно активно шел на фоне рассказов переселенцев из более неблагоприятных губерний.

И в наши дни специфика местной истории способна воздействовать на мировосприятие отдельных групп русского этноса. Особенно существенными становятся отличия исторических воззрений в конфессионально-локальных группах, например, у духоборцев Кавказа (экспедиция в Богдановский район Грузии состоялась в мае—июне 1988)¹. Духоборчество возникло в воронежских и тамбовских землях в середине XVIII века. Секта очень быстро распространилась среди государственных крестьян южновеликорусских губерний, Слободской Украины и донского казачества. О том, что сектантское движение зародилось в русской крестьянской среде, знают все нынешние духоборцы.

Выделяют этапы истории секты в дореволюционный период: 1802—1841 годы — жизнь на Молочных водах (Таврическая губерния, Мелитопольский уезд); 1841 год — переселение при Николае I в Джавахетию; правление Лукерьи Васильевны Калмыковой (1864—1886), как период наибольшего расцвета духоборчества; сожжение оружия в 1895 году, раскол секты и переселение большей части духоборцев в Канаду. В памяти жителей запечатлелись события, факты, по преимуществу связанные с переселением и жизнью в Джавахетии, имена духоборческих вождей.

Знание духоборческой истории (равно как и интерес к ней) значительно глубже, чем общерусской. На подобное соотношение регионального и общенационального в сознании значительной части жителей повлияла, безусловно, географическая изолированность сектантов. В отрыве от основного этнического массива в их среде культивировались конфессиональные отличия. В условиях территориального, культурного и религиозного обособления само название *духоборцы* приобрело характер не только конфессионализма, но и этнонима. Сектанты порой противопоставляли себя русским. Они не признавали русского монарха избранником Божиим, себя считали не подданными, а лишь данниками Российской Империи.

И все же, несмотря на воздействие религиозных догматов и искусственно прививаемую духоборческими вождями идеологию особого народа, историческая память связывала сектантов с русской культурой. До нашего времени дошли в исполнении духоборцев восемь исторических песен — об Александре I, о войне с Наполеоном, о князе М. С. Воронцове, о Порт-Артурском сражении и др. В XIX веке песен было больше; их приносили служившие в русской армии духоборцы.

Во время русско-турецкой войны 1877—1878 годов, несмотря на освобождение в те годы от воинской повинности, сектанты оказывали помощь русским войскам. Они подвозили боеприпасы и продовольствие к линии

¹ Архив автора.

фронта, размещали раненых. Сохранилось предание, что к духоборческой богородице Л. В. Калмыковой, обладавшей, как считалось, даром пророчества, приезжал наместник Кавказа за советом — как русским войскам взять турецкую крепость Карс. Лукерья Васильевна успокоила его: не успеет наместник вернуться домой, Карс падет.

Как полагает специалист по духоборцам С. А. Иникова¹, в самосознании сектантов сосуществовали два уровня: конфессиональный и национальный. Первый проявлялся в их религиозном учении, второй более заметен в фольклоре. Единое с русскими мироощущение, подавлявшееся отрицавшими отечество и патриотизм конфессиональными установками, стихийно проявлялось в периоды военных столкновений.

Итак, в народной памяти хранились представления о разных эпохах отечественной истории. Внутри них, в свою очередь, выделялись отдельные, наиболее значительные события. Хронологическая последовательность в восприятии крупнейших эпох — например, образования Русского государства, татаро-монгольского ига, царствования Петра I и т. п. — имела линейный (необратимый) характер. Исторические события внутри одной эпохи зачастую смешивались, реальный ход событий искажался.

Мифологизация исторического процесса была следствием не только недостаточной осведомленности крестьян, но и их заинтересованности в решении тех или иных общественных вопросов. В восприятии периодов и событий истории, как и в оценке деятельности отдельных личностей, определяющим для большинства народа был православный и патриотический подход. В советское время на первое место выходит оценка с позиций интересов Отечества.

19. Русские и их враги, союзники, соседи

После крещения Руси в 988 году основная масса народа постепенно воспринимала православие и становилась однородной в религиозном отношении. Термин *русский* приобрел характер не столько этнический, сколько конфессиональный и был почти синонимом слова *православный*. Четкое осознание причастности к православной вере проявлялось в мирное время (общепринятое обращение к собравшимся на сельских сходах было *православные*), но — особенно — во время войн и вооруженных конфликтов. В эти периоды идентификация по религиозному признаку выражалась еще более отчетливо. Конфессионализм *православные* выполнял функции этнического определителя русских.

С образованием Русского централизованного государства национальные и государственные интересы его жителей стали восприниматься в единстве. Теперь этноним *русские* указывал и на этническую принадлежность

¹ См.: Иникова С. А. История пацифистского движения в секте духоборцев (XVIII–XX вв.) // Долгий путь российского пацифизма. М., 1997, с. 127–128; *её же*. Der Krieg in der Lehre und im Leben der Doukhoboren // Bios, 1990, № 1, с. 61–66.

основной массы населения страны, и на общность, осознающую себя единой по вере народом единого государства.

Перед началом Куликовской битвы из уст Дмитрия Донского прозвучало обращение к воинам — *сыны русские*. Через два столетия, в эпоху Смуты, в литературе утвердилось выражение *доброхоты земли Русской*. Широко употребляемое ныне и привычное для слуха слово *патриот*, появившись впервые в 1716 году в «Рассуждениях о причинах Свейской войны» П. П. Шафирова, вплоть до конца XIX века использовалось параллельно со своим синонимом — русским термином *сын Отечества*¹.

В военно-исторических песнях XVI-XIX веков традиционным этнонимическим обозначением русского народа являлось словосочетание *сила россейска*. В песне XVIII века об осаде Очакова пелось: «Наехала наша сила россейская», в песне о 1812 годе — «Валит сила россейска со всех сторон, со всех четырех». По сравнению с песнями более ранними, солдаты чаще называли себя и *россиянами*, *русскими солдатами*:

Спомни, спомни, россияне,
 Что несчастны мы теперь...
 Французы из Москвы бежали,
 Солдаты русские их провожали...
 Воинов российских
 Что может унять?²

Независимо от происхождения каждой из этих песен, сам факт их длительного бытования среди крестьян в конкретной редакции свидетельствует о принятии народом того или иного определения.

В фольклоре четко прослеживаются те образы и символы, которые были дороги русским, с которыми они ассоциировали свои национальные чувства. Ярко выражен в песнях образ Родины. Практически во всех песнях встречались поэтические олицетворения Русской земли, Русского государства. Это и *Россиюшка*, и *мать-сторонка*. В песнях о взятии Казани Руси дан эпитет *непобедимая*.

От образа всей страны — России — неотделим образ Москвы. В начале XVII века Минин обращался к Нижегородскому посаду с призывом сражаться «за матушку за родную землю... за славный город Москву». В песнях о 1812 годе Москва также олицетворяла в народном представлении судьбу всей России:

На горыньке, на горе
 На высокой, на крутой,
 Тут построена каменна Москва.
 Всей Россеюшке Москва — красота,
 Всей губернюшке Москва — голова,
 Короleckам Москва — честь-хвала.

¹ См.: Агеева О. Г. К вопросу о патриотическом сознании в России первой четверти XVIII в. // Мировосприятие и самосознание русского общества (XI–XX вв.). М., 1994, с. 38–41.

² Исторические песни XIX в... с. 56, № 60.

Угрозы врага Москве — это угрозы России:

В двенадцатом году
Объявил француз войну,
На мать, каменну Москву,
На Россеюшку на всю¹.

Неразрывность этих понятий в сознании людей 1812 года отметил Денис Давыдов: «Слова “Москва взята” заключали в себе какую-то необоримую мысль, что Россия завоевана»².

В песнях о 1812 годе образ Москвы, как и ранее, был символом православной столицы:

Не бывать тебе, злодею,
В нашей каменной Москве
Не снимать тебе, злодею,
Золоты главы с крестов³.

В исторических взглядах крестьян в основном аккумулировалась память о событиях и лицах отечественной истории. Тем не менее в национальное сознание входили представления и о других этносах, с которыми русским приходилось контактировать в военных походах, при освоении и заселении новых земель и т. д. Довольно часто корреспонденты научных обществ подчеркивали, что крестьянам очень нравились рассказы о чужих странах и других народах. При этом они сравнивали свою жизнь с жизнью этих народов, уясняя для себя, «чем их вера отличается от нашей, православной», а также разницу в быте и обычаях.

Со времен татаро-монгольского нашествия, а затем и борьбы с различными ханствами в крестьянском фольклоре широко бытовал этноним *татары*. Постепенно он стал в русском эпосе обозначением внешних врагов, заменив более ранние наименования степных кочевников. В XIX столетии этот термин употреблялся расширительно по отношению ко многим восточным народам. Правда, его восприятие менялось, имело локальную специфику.

Воспоминания о набегах татар сохранились преимущественно в южно-русских областях. В Среднем и Нижнем Поволжье русский народ стал селиться с начала XVI столетия, после падения Золотой Орды, и «принес сюда страшное имя Мамая, и усвоил его развалинам Сарая, другим городищам, курганам». В песнях о взятии Казани Иваном Грозным этноним *татары* нередко сопровождался эпитетом *воры*:

Во городе, во городе, во городе во Казани
Там татары, там татары-воры гуляли.

Восприятие русскими татар напрямую зависело от межэтнических отношений в той или иной местности. В предверии русско-турецкой войны

¹ Исторические песни XIX в... с. 53, № 53; АГО, ф. 12, оп. 2, д. 4, л. 39.

² Давыдов Д. Дневник партизанских действий // Русский военный рассказ... с. 289.

³ Исторические песни XIX в... с. 63, № 78.

1877–1878 годов в Казанской губернии носились слухи, будто бы татары в случае возникновения войны взбунтуются и начнут резать русских. С началом боевых действий враждебные отношения стали выказываться еще более откровенно, при чтении военных известий возникали разногласия и ссоры¹.

В Сибири в результате многолетнего мирного соседства русских и татар слово *татарин* постепенно перестало ассоциироваться с понятием *враг*. Подобная трансформация этнических представлений повлекла за собой изменение исторической картины присоединения Сибири в памяти местных жителей. По замечанию Н. А. Миненко, русским Сибири казалась «смешной... сама мысль о том, что их легендарный Ермак “завоевывал” татар». В народном сознании утвердилось представление о мирном характере присоединения Сибири.

В современной нам действительности порой также представляется возможность убедиться, насколько крепки оказываются местные этнические стереотипы. Автору довелось это наблюдать в ходе экспедиции в Касимовский район Рязанской области.

Касимовские земли в течение многих веков были контактной зоной русского населения и татар. В 1152 году Юрий Долгорукий основал Городец Мещерский, который через два с лишним столетия был разрушен татарами. В 1471 году великий князь Василий Темный отдал Городец в удел татарскому царевичу Касиму, чтобы тот защищал от кочевников русские пределы. «Цари» и «царевичи» Касимовского царства назначались московским правительством из татарской знати, принявшей русское подданство. В 1681 году город, теперь уже Касимов, был окончательно присоединен к Русскому государству. До сих пор в Касимове сохранились мечеть, построенная Касимом, мавзолеи касимовских царевичей.

В памяти опрошенных в ходе экспедиции сельских жителей о ранних набегах татар сохранились отрывочные сведения, им не придается существенного значения: «Ну, когда это было...». О том же, что «был такой Касим», знают все без исключения. Поскольку с момента обоснования Касима в этих землях началась эпоха длительных дружественных отношений русских и татар, то и местные жители в ходе опроса совсем не упоминали о каких-бы то ни было случаях вражды и противостояния. Ситуация вполне напоминает сибирскую — традиционное восприятие этнонима *татары* коренным образом изменилось.

Но вернемся в XIX век. До прихода русских, как полагали жители Севера, Сибири и Урала, основное население этих регионов составляла некая *чудь*. В Пермской губернии крестьяне Шадринского уезда в середине XIX века рассказывали, что чудь (или чудаки) были ожесточенными врагами христианства и его последователей. Защищая свои старые верования, они устроили насыпи на деревянных столбах и заключились там, но

¹ АГО, р. 14, № 64.

либо эти насыпи на них обрушились, либо в некоторых местах сами чудачки подрубили столбы и погибли под землю¹.

Из народных преданий, зафиксированных в Кадниковском, Сольвычегодском и других уездах Вологодской губернии, явствует, что «доселе жившие здесь под влиянием прибывших в край новгородцев согласились на оседлость, что доказывает существование здесь и ныне деревни Чудиново на берегу реки Пинеги»². У этой обрусевшей чуди имелись свои правители — *князьки*.

Широкое географическое бытование этногенетических преданий о чуди свидетельствовало об интересе крестьян к дорусскому периоду в истории своих земель.

Довольно условным был и этноним *литва*. В преданиях он не имел под собой четкой этнической основы и служил общим наименованием всех пришельцев с запада. Во время путешествия П. Якушкина по Псковщине его проводник рассказывал о том, как «литва подходила, хотела Опсков взять». Якушкин привел несколько своих разговоров со старожилами, которые помнили, что под Изборск подступала литва и становилась на Митинской горе; «стреляла литва та из пушек по Изборску, пробила она ворота и народу много погубила»; что подступал Стефан Баторий под Печерский монастырь (речь шла об осаде Пскова и других событиях Ливонской войны)³.

Еще большей неопределенностью характеризовался термин *паны*. Лишь в преданиях Севера паны — чаще всего шведские и польские воины, реально побывавшие там в начале XVII века. В конце XIX века в Белозерском уезде Новгородской губернии крестьяне говорили, что в старину бродили по России паны и разоряли селения; *наши* защищались от панов и побеждали врагов. Предания Кокшеньги (Вологодская губерния) также касались панов и святителя Николая, ослепившего их.

В деревню Харламовскую Череповецкого уезда Новгородской губернии, по местному преданию, какая-то группа панов пришла за припасами. Крестьяне заманили их в вырытый за деревней и замаскированный ров, столкнули вниз и перебили. Ров потом размыло водой, и на этом месте образовалась речка, которой дали название Пановка. Этот давний подвиг, по уверению местных жителей, не был впоследствии забыт царем: крестьян освободили от помещиков⁴.

В самой продолжительной из войн XVIII столетия — Северной — противниками русских были шведы. В песнях об этой войне русским противостояла *шведская сила*, православному царю Петру I — король шведский.

¹ Заметка о курганах в Шадринском уезде // Пермский сборник. М., 1859, кн. 1, с. 130.

² ГАВО, ф. 652, оп. 1, д. 48; см. также Научный архив Вологодского государственного музея-заповедника, ф. ВОЙСК, оп. 3, д. 114, л. 15 — записи преданий о чуди в Вологодских землях.

³ Якушкин П. И. Путевые письма из Новгородской и Псковской губерний. СПб., 1880, с. 172, 179.

⁴ РЭМ, д. 693, л. 17; ГАВО, ф. ВОЙСК, оп. 3, д. 114, л. 15.

Рассказывали, что Карл был широкий, росту среднего, плечистый; настоящий был воин, да на война попал. Петр ему не уступал. В исторических воспоминаниях крестьян название *шведская сила* использовалось исключительно по отношению к событиям Северной войны (в отличие от более широкого употребления этнонимов *татары*, *литва*, термина *паны*).

Созданный в фольклоре о 1812 году эпический образ врага — будь то Наполеон или *французик* — был связан в народном представлении с эпитетом *вор* (как и враги-татары в песнях о взятии Казани).

Разорена путь-дорожка от Можая до Москвы,
Разорил-те путь-дорожку неприятель вор-французик.

Очень интересовала народ личность Наполеона. Великому полководцу отдавали должное. В Саранском уезде Пензенской губернии в 1899 году при чтении описания Отечественной войны крестьяне радовались, когда слушали отрывки о падении Наполеоновской армии, но «достоинства Наполеона восхваляли, тогда как при чтении о руско-турецкой войне султана ругали»¹. Правда, даже императора французов «бес попутал»: «Ка б Наполеон ни делал в церквах конюшни для лошадей, дык яго бы взяло, а то ... ишь, нехристи, что выдумал, конюшни в церквах делать»².

По воспоминаниям Л. А. Лесли, крестьяне в 1812 году готовились защищать Отечество от нахлынувших врагов-басурман, как они сами перетолковывали, хотя им иначе объясняли³. Это и не удивительно. С древности враги Русского государства воспринимались как *нехристи*, *басурмане*, даже если принадлежали к христианскому миру. Басурманином в народном сознании был тот, кто шел войной на православную Россию.

В последней русско-турецкой войне XIX века народное негодование было направлено против турок-басурман, с которыми русским не раз приходилось сталкиваться в прежних битвах. Так как главная причина войны виделась в защите христиан от мусульманского ига, то многих крестьян приводило в недоумение враждебная позиция англичан и австрийцев — тоже христиан. В это время оживились воспоминания о Севастопольской обороне, когда Англия была противником России. Англию и ее жителей звали больше женским именем — *англичанка* (иные даже знали, отчего это было так: «там всегда бабы царствуют, такой уж порядок заведен»).

В Череповецком уезде Новгородской губернии поступление печальных известий с войны крестьяне объясняли тем, что «все англичанка портит дело: она помогает туркам». Жители Зарайского уезда Рязанской губернии и в конце века были убеждены: не помешай *англичанка*, русские непременно бы взяли Константинополь и завоевали бы всю Турцию. Об австрийцах отзывались лаконично — «австрияк не раз нас подводил» (Юхновский уезд Смоленской губернии)⁴.

¹ РЭМ, д. 1390, л. 13; см. также д. 1569, л. 1 (Смоленская губ.).

² Там же, д. 980, л. 9–10.

³ Рассказы о 1812 г. (отрывки из дневника Л. А. Лесли)... с. 374.

⁴ См. РЭМ, д. 805, л. 2; д. 1449, л. 37; д. 963, л. 34; д. 1694, л. 7.

От военного времени сохранились и имена некоторых турецких генералов. Их характеристика, в отличие от оценок Наполеона, однозначно отрицательная. Во многих местностях фамилии турецких пашей сделались бранными словами. Османом стали называть человека упрямого, часто несогласного с другими: «Экой ты Осман, настоящий Осман-паша!»; Мухтара помнили по кличкам собак¹.

В исторических воспоминаниях различались не только враги, но и союзники. Поволжский фольклор хранил память об участии мордвы в походе на Казань. В селе Абрамово Арзамасского уезда Нижегородской губернии в 40-е годы XIX века девяностолетний старик-крестьянин Петр Степанов Якунин, по наслуху от своего деда Якова Луппова, прожившего сто двадцать лет и бывшего 50 лет церковным старостой, рассказывал, как абрамовская мордва выходила к царю Грозному. Он показывал самое место встречи и передавал, как царь спрашивал, «не знают ли они поблизости места доброго, где бы была гора и река и можно было построить город. Они указали ему на Арзамасово городище, и один из них, по имени Лямас, привел царя к этому месту»².

Как видим, в межпоколенной передаче исторической информации в подробностях сохранились события тех лет, в частности, имя проводника-мордвина. Случай этот не единичный. В других поволжских преданиях также были запечатлены имена проводников Грозного, в числе которых почти не было русских. В Ардатовском уезде Нижегородской губернии из этих царских проводников первым упоминался мордвин Калейка.

По свидетельству П. И. Мельникова, на реке Ирже, в месте четвертого стана Грозного, крестьяне увлеченно передавали, как три мордвина — Ардатка, Кужендей и Торш — провели войско царя от Саканского городища до Иржи. Близ пятого стана на реке Ковлей сохранилась память о том, что пять мордвинов из селения Абрамово при реке Теше в Арзамасском уезде вышли навстречу царю с хлебом, солью и водой, и царь Иоанн каждого из них пожаловал иконою³. В семействе абрамовского крестьянина Максима Сидорова даже показывали подаренный царем предку Сидорова старинный образ Иоанна-Воина и Николая Чудотворца с остатками серебряного оклада.

На всем пути следования царя Ивана Васильевича рассказывали, что тут жила мордва, мирно встретившая московского царя, преподнесшая ему в знак покорения чашки с землей и песком и тогда же крестившаяся. С тех пор русские начали в большом количестве селиться в этих местах и, наконец, «вместе с мордвами составили один русский народ».

Фольклор Смутного времени также отразил случаи, когда северные и восточные коренные народы действовали сообща с русскими. Предание о *литовской могиле* в Шемяничих гласило, что местное русское население,

¹ РЭМ, д. 805, л. 2; см. также д. 1390, л. 13.

² Власова З. И. Указ. соч., с. 131.

³ Там же.

объединившись с карелами, уничтожило большой отряд литовцев, разгравивших Свирский монастырь.

Длительная совместная жизнь аборигенов и русских в рамках единого государства укрепляла чувство общности исторических судеб. По словам М. Н. Каткова, известного публициста и издателя «Русского вестника», «все разнородное в общем составе России, все, что, может быть, исключает друг друга, враждует друг с другом, сливается в одно целое, как только заговорит чувство государственного единства. Благодаря этому чувству Русская земля есть живая сила повсюду, где имеет силу Царь Русской земли».

Ярко проявилось осознание государственного единства у населявших Россию народов в ходе Отечественной войны 1812 года. Якуты пожертвовали 67 413 рублей на организацию ополчения в центре страны, помогали пострадавшим районам. В песнях о войне отразилось участие в ней трех калмыцких полков. При отступлении французов:

Наши русски со штыками
А калмыки с тесаками
Стали догонять¹.

Начиная с XI века, а возможно и ранее, отправным пунктом развития русской духовности была идея общеславянского единства. Эта идея особенно пронзительно звучала в обществе во время русско-турецкой войны 1877–1878 годов: воевали за своих *братьев-славян*. Вместе с тем в некоторых местностях рассказы участников событий сформировали дифференцированное отношение к участвовавшим в войне славянским народам. Например, в Мещерском уезде Калужской губернии особенно восторженно отзывались о черногорцах: «Вот кто молодцы! Последним делились и храбры как черти!»²

В народной среде были известны и вызывали интерес события (прежде всего, войны) в жизни других народов и государств. В конце 50-х годов XIX века на русское общество «как снег на голову свалился итальянский вопрос, а затем и война франко-итальянская... Тут все разом заговорили о Кавуре и совсем неведомом доселе Гарибальди... Последний быстро завоевал себе популярность во всех концах необъятной России». Итальянское движение нашло себе в русском обществе самое широкое сочувствие — «не столько, может быть, по прямой цели, к которой оно стремилось, сколько потому, что Австрия со времен Крымской кампании возбуждала к себе самую глубокую антипатию»³.

В конце XIX века в Саранском уезде Пензенской губернии крестьяне знали о войне японцев с китайцами; во Владимирском уезде Владимирской губернии чуть позднее темой для разговоров служила война англичан с

¹ АГО, ф. 12, оп. 2, д. 4, л. 39. В память о 1812 годе калмыками в низовьях Волги был построен хурул (буддистский храм).

² РЭМ, д. 838, л. 106.; д. 551, л. 43.

³ Пантелеев Л. Ф. Воспоминания. М., 1958, с. 200.

бурами. Несмотря на разнообразие и причудливость этих разговоров, они почти всегда оканчивались выражением удовольствия по случаю победы буров над англичанами — «так англичанке и надо, не насакивай, будь вперед умнее»¹. Крестьяне понимали справедливый, оборонительный характер войны со стороны буров и потому симпатизировали неизвестному им дотоле народу; не могли не сказаться также воспоминания о Крымской и последней турецкой войнах, в которых англичане выступали как противники России или придерживались явно недоброжелательного нейтралитета.

Еще большую заинтересованность в народе проявили по отношению к греко-турецкой войне 1894 года. По информации из Зарайского уезда Рязанской губернии, крестьяне ожидали, что русские войска будут двинуты на помощь грекам: «Ну, теперь наш царь поквитается с греческим, прынец греческий спас тогда его (в Токио) — вот наш и оплатит теперь ему за это». Симпатии все время были на стороне греков; больше прежнего читались газеты, и число посетителей трактира, где можно было получить газету, значительно выросло. Некоторые высказывали намерение отправиться в Грецию в качестве добровольцев, если бы был объявлен призыв, как в прошлую русско-турецкую войну. Когда стало ясно, что Россия не станет вмешиваться в войну, крестьяне стали ближе подходить к истине. *Англичанку* уже не винили в противодействии России: «Ныне такое время, и воевать-то захочешь, так сначала соседей спроси — можно ли? А не так — с бухты-барахты»².

20. Православное воинство

Народ и армия

Чувство гордости за свое Отечество во многом основывалось у русских на воспоминаниях о прежних войнах. В народе в XIX веке существовало глубокое убеждение в непобедимости России: «Сколько мы не воевали — всегда нам удача была, — говорили крестьяне. — А теперь и подавно никто с нами драться не полезет — эва у нас войска-то сколько! Ни у кого столько нет! Наши солдаты на «аржанинке» воспитаны, поди-ка тронь их»³. («Аржанные сухари — все приятели мои, аржаная каша — родимая matka наша» — из песни о Крымской войне.)

В крестьянской среде, как уже отмечалось, большим уважением пользовались старые солдаты, охотно рассказывавшие про *нашу* военную силу: «Нашего государя никто не возьмет; сильнее нас никого на целом свете нет. Ну кто пойдет против нас. Мы же их всех переколотим: лучше и не суйся к нам. Против русского царя-батюшки врагу не устоять» (село Новый городок Дорогобужского уезда Смоленской губернии)⁴.

¹ РЭМ, д. 1393, л. 16; д. 9, л. 7–7 об.

² Там же, д. 1449, л. 37, 38.

³ Там же, д. 1449, л. 35.

⁴ РЭМ, д. 1585, л. 13.

Подобные настроения имели под собой вполне реальные основания. Становление Российской империи как полноправной великой державы не могло произойти без опоры на монолитную и унифицированную армию. В 1770–1780-е годы Россия имела прекрасно обученное 200-тысячное войско. Его профессионализм основывался на пожизненной службе (срок службы солдат в 1793 году был сокращен до 25 лет, в 1834 до 20, после Крымской войны до 12) и земляческой спайке. Воинские подразделения были боевыми братствами (в армии и народе считалось, что «русские побеждают в войнах потому, что сильны “дружчатой”, готовы друг за друга насмерть¹»).

В период с 1862 по 1874 год проводились реформы комплектования, управления, подготовки войск и военного суда. В 1874 году была введена всеобщая воинская повинность, уравнивавшая в правах лиц всех сословий и распространявшаяся и на дворянство, ранее свободное от этой государственной обязанности. Определялся общий срок службы в 15 лет, из них действительной службы 6 лет (во флоте 7) и в запасе 9 лет. В 1876 году срок действительной военной службы был сокращен до 5 лет, в 1878 — до 4 и в 1905 — до 3 лет в пехоте и пешей артиллерии, в остальных родах войск — до 4 лет. В итоге преобразований русская армия стала массовой, поскольку обязанность нести военную службу распространялась теперь на большую часть населения страны. За относительно короткое время службы создавался обученный запас, позволявший развертывать армию в военное время. К началу XX века позиции России на мировой арене были общепризнаны. У нее была самая большая армия в мире (около 900 тысяч человек), третий в мире флот (после Англии и Франции). Какие же идеи и настроения преобладали в этом огромном войске, что определяло его победоносный дух?

В повседневности мирного времени начинали вырабатываться представления о единстве, о внутреннем родстве народа и армии. Призываемый на военную службу был в глазах народа защитником Отечества и неизменно ощущал уважительное отношение односельчан, всех обитателей округа.

Конечно, рекрутские наборы, особенно “нечаянные”, тяжелым бременем ложились на народ, и в его песнях щемяще звучало отчаяние семейств перед длительной разлукой, тягостями издержек. Но в главных своих чертах отношение к армии и защите Родины определялось сильно развитым у русских государственным сознанием. По сообщению из Шадринского уезда Пермской губернии, отдаваемые в военную службу молодые люди, конечно, не без грусти и слез расставались с родными и родиной. «Но жалоб вы здесь не услышите. “На то воля Божия”. — говорит будущий воин. А потому между ними нет беглецов: все служили и служат с честью». Священник Т. Успенский свидетельствовал: «В моем приходе было из здешних крестьян до пятидесяти отставных и бессрочных солдат, поступивших в 1854 году вновь на службу: большая часть из них — унтер-

¹ Там же, д. 1554, л. 4.



Рисунгъ отъ Моск. 1856 г. Ученъ Кавал. Крестомъ Н. Фомы Крестъ.

Рисунгъ отъ Моск. 1856 г. Ученъ Кавал. Крестомъ Н. Фомы Крестъ.

Прощанье Ратника съ Семействомъ .

Сквозь не зыбкія стѣны жны ,
Не крутите намъ сердца ,
Мы идѣмъ вѣкъ шнъ во дни оны
Или вѣдѣть и откиць .

Не вѣрнись мать родная ,
Что на кой идѣтъ твой сынъ
Мать зовѣтъ жена иная ,
Иду я не одинъ .

Прощание ратника с семейством. Москва 1856.
Металлография А. Лаврентьевой (фрагмент)

офицеры и имеют знаки отличия. Семь на десять приходилось таких награжденных воинов»¹.

Когда проводилась мобилизация, запасные люди, судя по губернаторским отчетам, собирались быстро; уклонившихся от явки по призыву практически не бывало.

В войсках призывник сразу же окунался в атмосферу служения Отечеству. Российская армия и флот были православными не только по духу, но и по форме. Православность пронизывала воинские ритуалы, службу и быт воинов; об идее защиты веры напоминали все военные реликвии.

Особую роль играл ритуал принятия присяги. После торжественного богослужения, в присутствии командира части, всех офицеров и солдат, присягающий должен был «положить левую руку на Евангелие, а правую руку поднять вверх с простертыми двумя большими перстами. А солдатам (понеже их множество) правую только руку поднять пред лежащим Еван-

¹ Успенский Т. Очерки юго-западной половины Шадринского уезда // Пермский сборник. М., 1859, кн. 1, с. 16.



Пасхальные подарки для солдат 9-го Гренадерского Сибирского полка. Лужнецкий уезд, Волынская губерния. 2 апреля 1917 г.

гелием, и говорить за читающим присягу, и по прочтении целовать Евангелие». Присяга лиц разных вероисповеданий совершалась отдельно, иногда на национальном языке. Заканчивалась она молебном о воинах, вступивших в ряды Русской армии.

Нарушение присяги считалось большим грехом перед Богом и людьми. Если воин погибал в бою, священник обычно говорил в память умершего небольшое поучение, подчеркивая, что лежащий в могиле твердо помнил данную присягу и исполнил ее до последней капли крови: «Царство Небесное да даст ему Господь на небе! А нам, живым, да будет он одушевляющим примером».

Верноподданническая присяга произносилась под сенью знамени, на котором изображались крест Господень, царская корона и двуглавый орел. В символическом смысле это означало надежду на победу и царское благословение, которым Помазаник Божий, как общий Отец Государства, благословлял все семейство полка. Знамя сопутствовало воину во всех его службах и опасностях. Оно считалось полковой святыней, которую надлежало защищать до смерти. Практически все основные категории русских боевых знамен включали в себя изображение Св. Архангела Михаила, как покровителя воинства¹.

¹ Мальцев М. В. Почитание св. Архангела Михаила в русской православной традиции. М., 1994, с. 19. Автореферат дис... к. и. н.

Вынос знамени всегда был событием торжественным. Полковой священник о. Митрофан Серебрянский вспоминал, как во время русско-японской войны в его часть приехал взвод драгун за штандартом: «Помолились. Благословил я нашего “дедушку” — штандарт, командира полка, адъютанта и сел на свою лошадку. Вынесли штандарт, раздалась команда, блеснули шашки на караул, приветствуя “дедушку”, и мы тронулись»¹.

Многие воинские знаки отличия носили имена почитаемых на Руси святых. Первым и высшим орденом был орден Андрея Первозванного, учрежденный в 1698 году. Им награждали царей, высших государственных и военных деятелей.

В 1769 году императрица Екатерина Великая утвердила в честь имени Георгия Победоносца орден — *Георгиевский крест*. Он считался самой почетной солдатской наградой, им награждались воины за личную доблесть. В одном из боев русско-японской войны солдат Киндяков был смертельно ранен; пуля пробила легкие. Увидев священника, он попросил: «Как я рад, что вы здесь, пожалуйста, приобщите меня Святых Тайн». Побеседовали они; потом он снял с груди свой Георгиевский крест, подал батюшке и сказал: «Крест в эскадрон; я чувствую, что умру, передайте всем мой поклон, скажите, что я счастлив, исполнивши до конца свой долг»².

Награждение отличившихся на полях сражений было призвано воодушевлять участников церемонии. Так, Суворов все знаки отличия за одержанные победы — привезенные от «матушки-царицы» — обыкновенно после обедни сам вносил в алтарь на блюде и просил священника окропить их святой водой. Потом полководец собственноручно в церкви возлагал их на всех генералов и офицеров, нередко и на солдат, удостоенных монарших милостей. Каждого из награжденных вызывали, он становился на колени, крестился, целовал знак отличия. После этого Суворов вручал орден и благословлял награждаемого³.

Православную атмосферу в армии создавали и поддерживали полковые священники. Они же занимались воспитанием молодых солдат.

Полковые священники. Походные церкви

В допетровские времена в военные походы вместе с дружинами ходили княжеские или царские духовники, приходские священники. В регулярной русской армии начала XVIII века был официально создан институт военного духовенства. Священники служили в армии, на флоте, в различных учреждениях военного и морского ведомств. В армии их деятельность регламентировалась двумя главами из петровских «Воинских артикулов» —

¹ О. Митрофан Серебрянский. Дневник полкового священника, служящего на Дальнем Востоке. М., 1996, с. 215

² Там же, с. 229–230.

³ Боголюбов Ф. Взгляд генералиссимуса Александра Васильевича Суворова на религию в деле воспитания солдата // Христоролюбивое воинство. Православная традиция русской армии. М., 1997, с. 166.



Полковое знамя одного из полков царской армии с надписью «С нами Бог». 1912–1914. Из фондов РГАКФД

«О страхе Божии» и «О служении Божии и о священниках», на флоте — Морским Уставом 1720 года.

В воинских и морских уставах подробно описывались полномочия и обязанности священника, приводился перечень наказаний за преступления против веры, говорилось о совершении ежедневных молитв и праздничного богослужения, о требованиях к нравственному облику солдат, матросов и офицеров.

В мирное время армейские батюшки занимались воспитанием воинов и удовлетворяли их религиозные нужды. В период военных действий священники также должны были совершать богослужения и требы, влиять на свою паству пастырским словом и примером. Несмотря на то, что жизнь на войне была сопряжена с немалыми лишениями и страданиями, в каком-то смысле вести проповедническую работу в таких условиях было проще: священник на передовой постоянно находился в кругу солдат.

Естественно, авторитет священника определялся прежде всего личным поведением. Случаев, когда иереи проявляли бесстрашие и личное мужество, в русской армии было немало. На штурм неприступного Измаила перед суворовскими солдатами шел священник с крестом. Громким подвигом в Крымской войне прославился протоиерей Могилевского полка о. Иоанн Пятибоков. Под ураганным огнем турецких батарей на Дунае в 1854 году

могилевцы дрогнули и в смятении отступали. Отец Иоанн возложил на себя епитрахиль, взял в руки Святой крест и осенил им солдат: «С нами Бог, ребята, и да расточатся враги Его... Родимые, не посрамям себя! Сослужим службу во славу святой Церкви, в честь Государя и на утешение нашей матушке России! Ура!» Геройский штурм во главе с о. Иоанном кончился взятием турецких укреплений и полной победой. Впоследствии этот подвиг был увековечен памятником на могиле героя в городе Вильно¹.

Обязанность полкового священника во время сражений — быть неотлучно при войске — требовала чрезвычайного самоотвержения. В Отечественную войну 1812 года от ран и болезней погибло до 50 полковых священников; в Крымскую и русско-турецкую войну 1877–1878 годов — до 30 человек. В годы первой мировой войны в армии находилось около 2 тысяч священнослужителей.

Память о многих из них передавалась в народных рассказах. О Митрофан Серебрянский, следуя на русско-японскую войну, 27 июня 1904 года проезжал вместе с эшелоном станцию Тайга близ Томска. Старик-сторож при тамошней церкви был отставным солдатом; в разговоре с о. Митрофаном он начал вспоминать, как в 1877 году воевал в Абхазском пехотном полку, как брали Карс, и пожелал о. Митрофану, чтобы тот на войне подражал их священнику: «Вот у нас батюшка был старик, белый как лунь, а при штурме Карса и других битвах всегда с крестом в руках с нами идет: в атаку мы — и он с нами; благословит крестом нас... Славно было биться рядом с ним!»².

На фронте слова утешения и ободрения всегда значили очень много. Защитникам Севастополя запомнилась произнесенная в 1854 году проповедь епископа Иннокентия: «Не поучения говорить вам мы прибыли сюда, нет, мы явились учиться у вас, славные защитники града, учиться, как исполнять заповеди Христа Спасителя: оставь отца, мать твою и дом твой, возьми крест и гряди ко мне»³.

На той же войне вдохновляюще подействовало на солдат и офицеров благословение священника и любимых военачальников. Участник обороны Севастополя капитан 1-го ранга Рейсмерс вспоминал: «Никогда не забуду тот момент, когда в первый день бомбардирования Корнилов, Нахимов, Тотлебен и почтенный священник с крестом, благословляя всех, обходили бастионы. С каким чувством каждый из нас подходил к кресту, и как одушевляли нас своим спокойным духом все эти достойные люди». «С благословением Божиим и сражаться, и умирать легко», — говорили солдаты.

Священники напутствовали раненых, приобщали в лазаретах больных, хоронили умерших, присутствовали на перевязочном пункте и в боевой

¹ Ласкеев Ф. Ратный труд военных пастырей (общие итоги деятельности за 1800–1900 гг.) // Христолюбивое воинство. Российский военный сборник. М., 1997, вып. 12, с. 273, 274.

² О. Митрофан Серебрянский. Указ. соч., с. 215.

³ Христолюбивое воинство... с. 152.

линии. Поддерживая дух войска, батюшки говорили о том, что кого Господь любит, того и наказует, но не дает испытания сверх сил, а с испытанием дает избавление.

14 мая 1905 года, в разгар русско-японской войны, в царский день собрались свободные от службы воины 6-го эскадрона. В 10 часов утра отслужили обедню и побеседовали на слова Спасителя: «Приидите ко Мне все труждающиеся и обремененные, и Я упокою вас». Отец Митрофан попросил воинов вспомнить, что все люди трудятся и все люди имеют скорби, что все желают в трудах быть успешными, а в скорбях утешенными, но не всегда этого достигают. Часто люди, говорил священник, в трудах своих надеются только на свои силы и умение или полагаются на помощь других, таких же ограниченных и несовершенных людей, а потому и впадают в ошибки: «Нет, и в трудах, и в скорбях нужно обращаться нам за помощью, приходите к Господу»¹.

После проповедей подходили целовать крест. Священник раздавал солдатам и народу книжки и листки, а офицерам — ладанки с 90 псалмом (любимым псалмом Суворова).

Как-то к о. Митрофану обратился солдат и попросил дать ему в землянку иконку: «без образа как-то на душе непокойно». Бумажных образков у священника не оказалось, а шейные образки были только в запасе. Решение нашлось самым неожиданным образом. В 12 часов дня писарь принес почту. В трех номерах «Русского Инвалида» и в «Каталоге церковных вещей» гг. Витальева и Слонова было напечатано множество икон и крестов. Отец Митрофан вырезал их оттуда, получилось 157 крестов и икон. Батюшка освятил их и потом, ходя по своему «приходу», в каждую землянку разнес эти образки солдатам. Хватило всему полку — «и радость была общей»².

В другой раз на двор прискакал артиллерист-солдат, испросил благословения и быстро сказал: «Батюшка! Будьте милостивы, дайте мне крестик на шею: в прошлом бою потерял, теперь опять едем на позицию; убьют — не хочется умирать без креста». Священник сейчас же достал и дал пять крестиков для солдата и его товарищей.

Особенностью богослужения на войне было то, что батюшка на великом входе всегда поминал «всех воинов, на поле брани за веру, царя и Отечество живот свой положивших».

Самой горестной обязанностью становились похороны и отпевание погибших. Завершив бой солдаты везли к священникам мертвых, чтобы они были отпеты. После одной из стычек с японцами в далекой Маньчжурии, на дворе китайской фанзы, собрались воины молитвенно помянуть погибшего товарища. Солдаты вывели двор, набросали ветвей и травы. Собрались 3-й и 4-й эскадроны при полной боевой амуниции. Унтер-офицер встал впереди с иконой, священник отслужил панихиду. Перед началом

¹ О. Митрофан Серебрянский. Указ. соч., с. 314–315.

² Там же, с. 182.

погребения он сказал несколько слов: «При погребении дорогих сердцу нашему усопших обычно скорбят, плачут, но среди нас пусть не будет скорби и слез: вера в Бога и загробную жизнь должна наполнять наши души! Не простых мертвых хороним — нет, мы погребаем героев. Все знали, все видели их подвиги, их геройскую смерть при исполнении долга. Воздавая должную честь почившим боевым товарищам молитвой о упокоении их душ, воодушевимся сами их примером, чтобы и нам удостоиться так же самоотверженно исполнить долг наш перед Богом, царем и родиной! Царство Небесное и вечный покой даст им Господь на небе»¹.

Труднее всего было хоронить зимой, в короткие промежутки между боями. 29 декабря 1904 года рядом с фанзой командира полка солдаты рыли могилу, одну на троих. Земля промерзла, не поддавалась лопате. Погибших положили лицом к востоку. Вокруг стояли солдаты, офицеры, командир полка, часто становились на колени и плакали. Едва кончили погребение, положили усопших в могилу, по отряду уже несло: «К коням! Садись!» Наскоро зарыли могилу, поставили на нее маленький крестик, перекрестились, и рысью поехали к своим полкам².

Иногда, если условия позволяли, удавалось не только воздать почести погибшим, но и обустроить их могилы. Как-то, около китайской деревушки, неподалеку от дороги, обрыли канавой небольшой четырехугольник земли, высадили по периметру ели, смастерили решетку с дверкой. Внутри выкопали две могилы и установили на них дубовые кресты. Отслужили панихиду. «Отслужились честно царю земному», — со вздохом сказал один из солдат. «А теперь, — продолжал священник, — они, как мученики, первыми стоят у престола Царя Небесного и служат Ему с небесными силами»³.

Трудно переоценить роль армейского батюшки в жизни набожного русского солдата. К прибывшему в часть священнику подходили солдаты и офицеры и с неподдельной радостью говорили: «Как хорошо, что вы приехали, истосковались мы, теперь отдохнули. Ведь и мы христиане: помолиться-то вот как хочется!».

После заключения Портсмутского мирного договора полк, в котором служил о. Митрофан Серебрянский, ожидал отправки в Россию. Священник приболел, и солдаты стали опасаться, что он уедет домой. Они прямо заявляли: «Пожалуйста, батюшка, не уезжайте. Если бы не церковь, да не беседы, то хоть умирай». Отец Митрофан отвечал: «Верую, что Господь даст мне счастье донести с вами до конца наш общий крест войны и разлуки с родиной»⁴.

С 40-х годов XVIII века армии стали выделять земельные участки на окраинах городов для размещения частей. Рядом с казармами строили

¹ О. Митрофан Серебрянский. Указ. соч., с. 241.

² Там же, с. 224–225.

³ Там же, с. 184–185.

⁴ Там же, с. 345.



*Освящение храма в честь Александра Невского на территории воинской части 55338 гарнизона города Химки. 7 июня 1996.
Издательство Московской Патриархии*



*Солдатская исповедь в храме во имя Александра Невского. Химки. 1996.
Издательство Московской Патриархии*

церкви — поначалу деревянные. Первый из таких армейских храмов — в честь Введения во храм Пресвятой Богородицы — был возведен в 1748 году для гвардейского Семеновского полка.

Гарнизонные и полковые церкви были средоточием духовной жизни объединенных единой военной судьбой людей. К ним, особенно в отдаленных гарнизонах, стекалось все православное население. Здесь отмечали религиозные праздники, служили молебны, поминали погибших, молились за спасение живых, хранили военные реликвии. Вплоть до Октябрьской революции в храмах военных училищ существовал обычай: имена убитых на войне высекались на мраморных досках.

Нужда в армейских церквях и богослужениях особенно ощущалась в инославном окружении. Полковой священник Дмитрий Никитин в 1863 году находился в составе Первой гренадерской дивизии в Финляндии. При полковом штабе он служил для военных чинов вечерню, утреню, отправлял требы. Кроме штабного персонала на богослужения приходили, особенно при благоприятной погоде, многие из квартировавших за 10–15 верст.

После того как в местечке Тюсбу была выстроена походная церковь, стали совершать полное богослужение, включая литургию. Число молящихся было так велико, что далеко не все могли поместиться в отведенной для богослужения зале. Некоторые офицеры из отдаленных рот передавали священнику, что их солдаты крайне тяготеют невозможностью помолиться в храме за недостатком в Финляндии не только православных, но и инославных храмов, и были бы весьма довольны, если бы о. Дмитрий приехал к ним для богослужения и религиозно-нравственных бесед¹.

Каждый армейский полк или гарнизон имел также свою походную церковь. Как правило, это была обычная палатка со складным иконостасом, престолом, антиминсом и иконой-покровительницей. Времени на установку походной церкви уходило около часа; разбирали ее вдвое быстрее.

В военных условиях, разумеется, приходилось приспособляться к обстоятельствам. По пути следования на русско-японскую войну уже упоминавшегося войскового эшелона «походной храминой» поначалу было обычное купе, украшенное иконами. Когда появилась возможность, устроили церковь в зале 3 класса на станции Судженка: о. Митрофан Серебрянский принес Евангелие, икону своего покровителя св. Митрофания, установил крест; сторож поставил двухкопеечную свечку — и церковь была готова. Собрались генерал, офицеры, почти весь эшелон и служащие.

Отец Митрофан вспоминал, как уже на фронте, в Китае, изыскивалась любая возможность для отправления службы. В марте 1905 года с помощью китайского полковника отыскали целую отдельную фанзу, новую, «в которой даже не успели выстроить кана — человек четырехста поместиться может... Сейчас же началась чистка фанзы. Добрые солдаты работали наперерыв: таскали песок, подметали, наносили кирпичу и для алтаря

¹ Никитин Д. Заметки полкового священника о русском солдате // Христоролюбивое воинство, с. 177.

выложили возвышение, даже вывели полукруглый амвон, затем принесли массу циновок и устлали ими всю фанзу¹.

Отец Митрофан с помощником Михаилом начали устраивать церковь: повесили иконы, промежутки между иконами и потолком задрапировали синей китайской материей, над царскими воротами прибили деревянный крест, за жертвенником также поставили крест и оба эти креста оклеили золотой бумагой. Перед иконами Спасителя и Богородицы поставили два деревянных подсвечника работы полкового унтер-офицера Решетникова.

Для молитв в походных церквях собиралась масса военных всех родов оружия. Обычно не только церковь была полна, но и перед ней стояли богомолыцы; «войдешь в церковь эту и забудешь, что это Китай, Мукден, война... Как будто на мгновение перенесся в родную Россию».

На пасхальной службе в 1905 году солдаты были все в полной боевой амуниции, на всякий случай — война! Отец Митрофан раздал генералу, офицерам и многим солдатам свечи, в руки взял сделанный из доски трехсвечник, и церковь засветилась множеством огней. Затем вынули окна, и пение пасхальных песней понеслось из уст собравшихся. Каждое слово отец Митрофан совершал не только в церкви, но и обходил воинов на дворе, возглашая: «Христос воскрес». Все пели: «Воскресение Христово видевше, поклонимся Господу Иисусу».

Религиозность русского воина

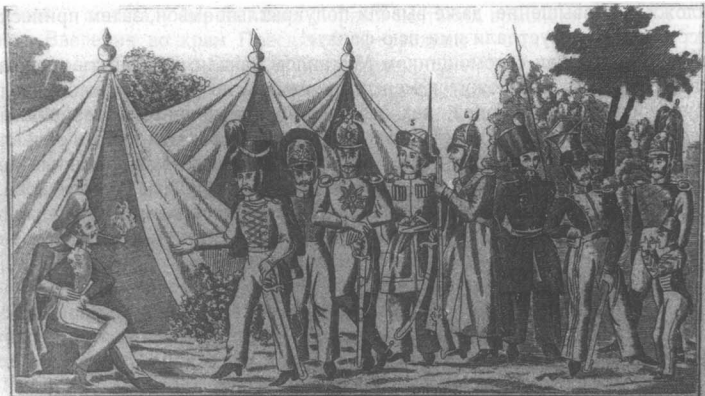
В 988 году в греческом городе Корсуне (Херсоне) в церкви св. Василия крестилась, по преданию, почти вся дружина князя Владимира. Древнерусское войско стало по преимуществу христианским до того, как состоялось крещение киевлян в Днепре. С тех пор начали складываться священные воинские традиции.

Русская армия была *христоролюбивой*. В специальные праздничные и торжественные дни, а в период войны в каждый воскресный и праздничный день, в конце молебного пения о даровании победы Российскому воинству (и воинству союзников) возглашалось многолетие — «христоролюбивому всероссийскому победоносному воинству многие лета». В сознании солдат слова *христоролюбивый* и *победоносный* неизменно соседствовали.

Христоролюбие предполагало сочетание тех качеств, которые обозначались словами *во Христа верующий* и *со Христом пребывающий* (а тому, кто искренне верует во Христа, «все возможно по вере его» — Мк. 9, 23). Благодать Божия вдохновляла воина на подвиг не только духовный, но и телесный.

Глубокой набожностью снискивалась помощь Божия, без которой никакое дело, по народному мнению, не могло иметь успеха. Солдаты говорили: «Кто боится Бога, тот неприятеля не боится». Человек, всецело пре-

¹ О. Митрофан Серебрянский. Указ. соч., с. 285.



Беседа Русских воинов в лагерь.

1. Кавалерия 2. Артиллерия 3. Пехота 4. Инженеры 5. Лейб-гвардия 6. Саперы 7. Дворяне 8. Жандармы 9. Фельдмаршал	10. Генералы 11. Полковники 12. Подполковники 13. Майоры 14. Капитаны 15. Поручики 16. Старшины 17. Солдаты 18. Мухоморы 19. Шершени 20. Шершени
--	--

Здравствуй, брат дружинок, Ты дурный тавачок, А жубеда что за дню Дан покуреть дружков Ся твою полям ны годные Соднлись ны тамь Гднъ зыблени сплени Переворотъ были нань.	Бываю я на шибку Пендриковъ Командиръ, Мы сотворимъ молитву Идемъ, словно на пиръ. Мы зыблеть дадимъ сначала Смышася и ош штыки Врага дасть нубило Нань это и съ руки	Теперь про Русскихъ знаеть, Вслышъ звать кто только нубъ И венкой повтачетъ Волкъ Россинскъ Босъ Данъ трубку мнѣ, уаестонъ Зачиненъ, потреть Про Русъ про зыблени Речь пошуи насчетъ
--	--	---

Беседа русских воинов в лагере. Москва. 2-я пол. XIX в.

Литография

данный Промыслу Божию, терпеливо переносил лишения и испытания и со спокойной смелостью шел навстречу любой опасности.

В тяжелые времена религиозность русского воина заметно возрастала. С большим нетерпением ожидали на фронте совместных богослужений. Солдаты, офицеры, генералы вместе молились, причащались перед сражением. Общая молитва превращала воинский коллектив в монолитный организм; каждый являлся его частицей и поступал по воле Божией. За годы службы солдат выучивал на слух множество молитв. Кроме того, они печатались на страницах военных журналов.

Описание молитвы на русско-японском фронте оставил о. Митрофан Серебрянский: «В котловане между гор расположилось тысяча восемьсот людей: масса лошадей, масса костров, разговоры, песни. Вдруг все смолкло. Труба заиграла зорю, и понеслась по нашему огромному лагерю молитва Господня: в одном конце «Отче наш», в другом раздается «...да будет воля Твоя», в третьем — «...победы над сопротивными даруя»; в каждой эскадроне отдельно! Впечатление грандиозное!»¹

На биваках часто устраивались спевки церковного хора. В перерывах между боями на войне всегда стоял вопрос — как занять свободное время.

¹ О. Митрофан Серебрянский. Указ. соч., с. 39.

отвлечься от невеселых раздумий — и множество слушателей получали на этих спевках и утешение, и развлечение. Пели “Херувимскую”, “Тебе поем”, “Отче наш” и др.

Главными отличительными чертами русского солдата всегда признавались храбрость и способность безропотно переносить труды и лишения военной жизни.

Православное просвещение считалось в нашей армии лучшим залогом хорошей дисциплины. В катехизисе для воинов святителя Филарета, митрополита Московского, утверждалось: «Будь доволен своим положением, то есть содержанием, какое тебе определено, должностью, какая на тебя возложена, чином, в какой ты поставлен от самого государя или чрез военачальника».

Считалось, что в войне успеха добивается тот, кто не боится умирать. А умирать не боится тот, кто исповедует веру в Искупителя и усваивает христианское отношение к брэнной жизни.

В православной России вера отцов говорила о бессмертии души, о ее бесконечной жизни у Бога. Она, конечно, предупреждала о страшном суде Господнем, даже о новых муках, которые нас ожидают; но всей своей полнотой возвещала не смерть, но *воскресение из мертвых*. Символ веры заканчивался словами: «Чаю Воскресения мертвых и жизни будущего века. Аминь».

В народе верили, что выше солнца и звезд есть другое небо, на котором обитает Бог вместе со святыми ангелами и душами умерших праведников. И некоторым праведникам оно во всей красе открывается перед кончиной. Так, про Суворова рассказывали, что накануне каждого сражения он созывал солдат и заставлял каждого становиться на его правую ногу, и над теми воинами, которые должны были пасть в предстоящем сражении разверзалось небо, и ангел Божий спускался к обреченному на смерть и держал венец над его головой¹.

Православный воин не боялся смерти и был в известной мере фаталистом, поскольку веровал в Промысел Божий и предопределенность своей судьбы. Смерть не страшила — скорее успокаивала.

25 декабря 1905 года о. Митрофан Серебрянский перед началом сражения въехал в строй 4-го эскадрона, стал в ряды с солдатами: «Не робей, братцы! Я с вами, буду молиться за вас; кого ранит, или кто заболает — приобшшу. Вот видите, Святые дары на мне! Кто умрет героем в честном бою, отпою погребение: не зароем как нибудь». «Умирать один раз в жизни, — ответил солдат Архипов из запасных. — От могилы не уйдешь все равно, а умирать в бою — это действительно хорошо. Что ж? Дай, Господи». «Да ты, верно, семейный? — спросил священник. — Разве тебе не жаль родных?» «Что ж, батюшка, жалеть? Бог им даст силу, перетерпят; к тому же на каждого едока государь теперь дает 1 рубль 50 копеек в месяц: прожить можно, зато душе спасение»².

¹ Бурцев А. Г. Полное собрание этнографических трудов, т. VI. СПб., 1910, с. 263.

² О. Митрофан Серебрянский. Указ. соч., с. 216.

В основании православной веры лежало самоотречение. Усвоение христианских заповедей — возлюбить ближнего своего как самого себя и положить душу свою *за други своя* — было способно поднять воина на недостигаемую степень нравственной высоты. Его подвиг опирался на подсознательную готовность к принесению жертвы. При этом подобное состояние души обычно проявлялось в скромной, незаметной форме, которая вполне соответствовала христианскому смирению русского народа.

Довольно часто солдаты защищали и спасали своих офицеров. Судя по многим воспоминаниям¹, солдаты в большинстве своем верили начальству: Оно, мол, знает, что делать (см. параграф «Полководцы и народные герои»). На русско-японской войне солдаты боготворили главнокомандующего А. Н. Куропаткина, хотя «многие его ни разу не видали». Алексей Николаевич Куропаткин, начальник штаба Скобелева в русско-турецкой войне 1877–1878 годов, с 1898 года военный министр — изложил свое видение военной доктрины в трехтомном труде «Задачи русской армии». В нем он уделил много внимания духовной силе русского войска: «Кто близко видел обнаженные головы тысяч людей перед движением на штурм, видел серьезные лица, губы, шепчущие молитвы, видел затем то спокойствие, которое овладевало массой после молитвы, отдавшей их на волю Божию, тот никогда не забудет этого зрелища и поймет, какую страшную силу мы имеем в религиозности наших войск».

Вера в Бога поддерживала солдат в неудачах, поражениях — ведь «неудачи к смирению располагают, а смиренным дает Господь благодать». Русско-японская война была непопулярна, ее лозунги и перспективы были чужды сознанию народа, воспитанного в вере, а не в духе агрессивной политики. Но несмотря на неудачный ее ход, «ни у кого в армии не было мысли бросить войну и помириться»; напротив, все переносили, прибавляя про себя: «Авьсь перетерпим, авьсь Господь поможет, и мы победим».

Грустным был молебен по случаю заключения мира. Не привыкла русская армия так встречать окончание войны. У многих в глазах были слезы. Молча выслушали манифест и молча разошлись — словно после похорон. Солдаты стыдились ехать домой побежденными.

Религиозное чувство ободряло попавших в плен в годы первой мировой войны. Атаман Всевеликого войска донского, впоследствии деятель Белого движения П. Н. Краснов, записал воспоминания сестры милосердия, которая в первый год войны работала на фронте, а затем в 1915 году была назначена посетить военнопленных в Австро-Венгрии. «После всего пережитого мною на фронте, в передовых госпиталях, после того, как повидала я все эти прекрасные смерти наших солдат, — рассказывала сестра, — было у меня преклонение перед русским воином. И я боялась увидеть пленных... И увидела... И мне не стало стыдно за них».

¹ См. напр.: Митрополит Вениамин (Федченков). На рубеже двух эпох. М., 1994; Н. Д. Жевахов. Воспоминания... т.1, М., 1993; Христолюбивое воинство. Российский военный сб.; В. Н. Вейков. С Царем и без Царя. М., 1994.

В Венгрии, в одном поместье, где работали 400 русских пленных, к сестре подошли несколько человек и один из них сказал: «Сестрица, мы построили часовню. Мы хотели бы, чтобы ты посмотрела ее. Но не суди ее очень строго. Она очень маленькая. Мы хотели, чтобы она была совсем русской, и мы строили ее из русского леса, выросшего в России. Мы собрали доски от тех ящиков, в которых нам посылали посылки из России, и из них построили себе часовню. Мы отдавали последнее, что имели, чтобы построить ее себе»¹.

Воинский христианский долг

Армия по самому существу своему требует беззаветного исполнения долга. Солдаты и офицеры шли на войну и совершали подвиги, памятуя о христианском служении, которое понималось как долг перед национальным целым. Русское войско состояло из граждан, защищавших Отечество.

Воин был убежден, что умирая за своих ближних, он исполняет закон *Христа*. Подвижничество русского солдата было основано на вере в высшую правду, за которую он бескорыстно отдавал свою жизнь.

Вспомним приведенное Ф. М. Достоевским в «Дневнике писателя» за 1877 год известие о мученической смерти унтер-офицера 2-го Туркестанского стрелкового батальона Фомы Данилова. Фома Данилов, происходивший из крестьян села Кирсановка Бугурусланского уезда Самарской губернии, был захвачен в плен турками-кипчаками и умерщвлен ими после многочисленных истязаний за то, что не захотел перейти к ним в службу и принять магометанство. Сам хан обещал ему помилование, если он согласится отречься от своей веры. Данилов отвечал, что готов принять муку мученическую, но изменить кресту не может и, как царский подданный, «должен исполнить свою к царю и к христианству обязанность». 21 ноября 1875 года пленного замучили до смерти, у него остались жена Евфросинья 27 лет и дочь Улита 6 лет (вскоре по почину Самарского губернатора для них собрали 1320 рублей, дочь Данилова приняли в учебное заведение).

Достоевского более всего поразило, что в обществе (а известие о кончине Данилова было напечатано в «Русском инвалиде» и перепечатано в некоторых других газетах) не обнаружилось никакого удивления: «Я не про народ говорю: там удивления и не надо, в нем удивления и не будет; поступок Фомы ему не может казаться необыкновенным, уже по одной великой вере народа в себя и в душу свою. Он отзовется на этот подвиг лишь великим чувством и великим умилением. Но, случись подобный факт в Европе, то есть подобный факт проявления великого духа, у англичан, у французов, у немцев, и они наверняка прокричали бы о нем на весь мир. Нет, помилуйте, господа, знаете ли, как мне представляется этот темный

¹ Краснов П. Н. Тихие подвижники. Веноч на могилу неизвестного солдата Императорской Российской армии. М., 1992, с. 38.

бездельный Туркестанского батальона солдат? Да ведь это, так сказать, — эмблема России, всей России, всей нашей народной России, подлинный образ ее, вот той самой России, в которой циники и премудрые наши отрицают теперь великий дух и всякую возможность подъема и проявления великой мысли и великого чувства»¹.

Неприметный русский солдат принял жесточайшие муки и умер, удивив истязателей. Пострадал он в одиночестве. Надежда на то, что подвиг его узнают и оценят, не могла стать для него утешением. Не было здесь и вполне, казалось бы, допустимой сделки с совестью: «Приму-де ислам для виду, соблазна не сделаю, ведь никто не увидит, потом отмолюсь, жизнь велика, в церковь пожертвую, добрых дел наделаю». «Честность изумительная, первоначальная, стихийная, — продолжал Достоевский. — Тут именно — как бы портрет, как бы всецелое изображение народа русско-го... Ну нам ли учить народ вере в себя самого и в свои силы? У народа есть Фомы Даниловы, и их тысячи, а мы совсем и не верим в русские силы, да и неверие это считаем за высшее просвещение и чуть не за доблесть».

Поверженный неприятель и мирный житель

Войны отечественной истории оставили нам множество свидетельств замечательно незлобивого отношения русского солдата к его врагу — даже нехристианину. Бесповоротная решимость погибнуть в бою совершенно естественным образом сменялась готовностью пощадить поверженного противника или пленного. Считалось, что достойным защитником своего Отечества, да и всякого слабого и беззащитного, мог быть только воин, не посеявший в своей душе мести.

В Катехизисе для воинов святителя Филарета, митрополита Московского, первым правилом для воина значилось: «Никого не обижай, или не поступай ни с кем нагло и насильственно». Решимостью, но вместе с тем и милосердием, были проникнуты военные приказы и наставления Суворова: «Вали на месте! — гони, коли! — остальным давай пощаду! Не рваться вперед, не бросаться по-татарски! — Грех напрасно убивать! Они такие же люди! Умирай за Дом Богородицы! — За Матушку! За Светлейший дом! — Церковь Бога молит. Кто остался жив, тому честь и слава!.. Обывателя не обижай! — Он нас поит и кормит. — Солдат не разбойник!»

Приведем еще один приказ, впечатляющий своим благородным слогом. Преследуя французов после блестящей Кульмской операции в 1813 году, полководец граф П. Х. Витгенштейн обратился к войскам: «Воины! Уже орлы наши парят далеко в пределах Франции, и уstraшенный враг ищет убежища в самой внутренности собственных своих владений. Поражая восстающих на вас в поле, будьте друзьями и защитниками мирных жителей городов и сел. Отмщайте обиды лишь одним врагам вашим. Солдаты!

¹ Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений в 30-ти томах, т. 25. Л., 1983, с.14.



НЕУСТРАШИМЫЙ ПОСТУПОКЪ ВОИНА, СПАСАЮЩАГО ДѢТЕЙ БѢЗЪ ПЛАМЕНИ.

*Неустрасимый поступок воина, спасающего детей из пламени.
Москва. 2 пол. XIX в. Литография*

Я укажу вам путь к славе, но путь к бессмертию снищите благословением народов, нами побежденных».

Показательно, что поощрения и наград удостоивались те военачальники, которые гуманно обращались с населением вражеской страны. Один из храбрейших русских генералов Яков Петрович Кульнев совершил в 1809 году переход Ботнического залива и вступил на берега Швеции. Наградой стали орден Святой Анны I степени, но, главное, обращенные к нему слова императора Александра I: «Благодарю тебя, Кульнев, благодарю не только за службу, но и за поведение твое с жителями. Я знаю все, что ты для них сделал».

Полковые священники в проповедях и беседах убеждали воинов в необходимости, храбро сражаясь с вооруженным противником, по-христиански относиться к неприятелю безоружному, больному и раненому, а также к мирным жителям. Если воин помнил *свое человечество* и присягу, обязанность никого не обижать не была для него трудноисполнимой.

Участник обороны Севастополя Г. Чаплинский вспоминал в своем дневнике: «Вечером за валом слышали стоны раненых французов, которых убирать еще не условились,— некоторые солдаты, сжалившись над несчастными ранеными, взяв манерку, тихонько пробирались за бруствер, чтобы напоить их».

В ходе русско-японской войны, судя по «Дневнику» о. Митрофана Серебрянского, довольно дружелюбно, насколько это было возможно в тяжелых военных условиях, складывались отношения русских войск с местными жителями. Хозяевам-китайцам, как правило, платили за ночлег. Однажды штабу полка отвели в городе Колыме целое поместье богатого китайца. Всем удалось разместиться в фанзах. Командир полка купил у хозяина чумизу, гаоляновое зерно и за все щедро заплатил. После этого китайцы «сразу стали любезнее».

В начале января 1905 года в Мукдене работала смешанная русско-китайская комиссия, которая на месте исследовала потоптанные поля, разрушенные фанзы, оценивала ущерб и под расписки китайских властей выдавала деньги. Благодаря работе этой комиссии в городе Колыме многие фанзы отстраивались заново.

Отец Митрофан отмечал любопытство китайцев, порой докучливое и досадное для уставших солдат, но воспринимаемое последними с пониманием и юмором. Взаимный интерес проявляли русские и китайцы к образу жизни друг друга. Перед одним из богослужений, «еще когда мы ставили церковь, целой толпой подошли китайцы, осмотрели каждую икону и затем, отойдя в сторону, всю литургию простояли не двигаясь с места, слушая и наблюдая происходящее... Среди китайцев стоял наш штабной переводчик, прекрасно говорящий по-русски; он, вероятно, и давал некоторые пояснения своим соотечественникам»¹.

Органичное восприятие основ христианского мировоззрения дополнялось сформировавшимся в Новое время правосознанием, признавшим принцип: не делать врагу больше зла, чем сколько того требуют цели войны. Вполне очевидно, что этот принцип был ценен прежде всего той нравственной тенденцией, которая была за ним скрыта, нежели своим формальным смыслом.

Заключение

Нам представляется, читатель, что приведенные материалы сами сказали вам многое, и существенные черты воззрений, характерных для русских как народа, выступили достаточно выразительно, даже независимо от усилий авторов.

Православная вера — основа всех глубинных традиций народной жизни и массового сознания русских — не может быть исчерпана никакой книгой, будь эта книга и много совершеннее и обширнее той, которую Вы

¹ О. Митрофан Серебрянский. Указ. соч., с. 162.

закрываете. Но для нас, профессиональных историков, опирающихся на документы, важно свидетельствовать, что православие было великим достоянием народа, а не поверхностным явлением, навязанным, якобы, ему извне.

Мы видим его непосредственно, открыто, явно — в уповании на бессмертие души, мощном пласте поминальной культуры; в хождениях со святынями в крестных ходах, понимаемых как могучая мера очищения, освящения земель и людей, источников и домов; в органичности национальному сознанию покаяния, самоосуждения, постижения понятия греха, готовности просить прощения и прощать и в умении осознанно предать себя воле Божией; в любовном, заботливом отношении к храму и его святыням и стремлении иметь в собственном доме, семье малую церковь; в массовом соблюдении поста с осознанной духовной целью; в широте распространения и многообразии форм милостыни и понимании духовной ее сути; в неустанном движении богомольцев по всему обширнейшему пространству России к почитаемым святыням, к старцам, наделенным дарами знания воли Божией, провидения и исцеления; в повсеместном признании подвижников благочестия и в самом появлении многих из них в гуще простонародной.

Воцерковление — приобщение к церкви — начиналось от самого рождения ребенка с крещения, обретения крестных родителей, христианского имени и святого покровителя. Продолжалось посещением храма, принятием таинств (с 7 лет — исповедь и причастие), слушанием служб, проповедей, Евангелия, церковного пения (для иных — и участием в нем). Весь жизненный цикл простого русского человека был связан с православной церковью: венчание и крещение детей; приобщение потомства к таинствам и посещению храма; отпевание умерших.

Убедительные показатели массовости православной веры русских, отраженные в многообразных и многочисленных источниках, свидетельствуют о глубокой ошибочности противопоставления православия народного и церковного.

Как возникло это противопоставление и почему сохраняется у иных авторов и донныне?

Уже во второй половине XIX века отход от веры и церкви некоторых исследователей-этнографов и фольклористов, а также собирателей сведений по программам (в частности, земских деятелей) приводил к тенденциозному осуждению религиозности основной массы русских. Тенденциозность могла быть и ненамеренной, но вызванной плохим знанием православия, церковной жизни, отсутствием собственного духовного опыта. За некоторыми ошибками в ответах на программы научных обществ угадывается человек, не посещающий церковь, путающий понятия, обычаи, хорошо известные воцерковленным людям. Плохое знание православия даже у исследователей приводит к тому, что все народные представления о злых духах нередко рассматриваются как свидетельства о язычестве. Широко бытующие в простонародной среде знания о нечистой силе относили к аргументам в пользу двоеверия, либо трактовали их как невежественное суеверие, даже не пытаясь сопоставить эти знания с православной богословской демонологией.

Преувеличению языческих элементов в массовом сознании способствовало также определение предмета этнографии (а именно эта наука призвана изучать духовную жизнь большинства народа), как науки об архаичных традициях: отмечались редкостные факты (чем древнее их предполагаемые корни, тем интереснее!), а не то, что широко бытовало вокруг исследователя. Православие было повсюду и во всем, иной ученый и сам «жил в церкви», так что же здесь можно фиксировать и изучать— это же всем известно! И вот этнографы и фольклористы XIX века с энтузиазмом описывали лишь редкое, то, что можно было (пусть и с натяжкой) отнести к древним верованиям, о которых осведомлен специалист, но о которых и не подозревают сами исследуемые. Беда в том, что таким способом не только и даже не столько реконструировали какой-либо пласт древних представлений по едва угадываемым остаточным чертам, что было бы вполне оправдано,— но включали их в характеристику религиозности своего наблюдаемого современника. Записи, сделанные по такой методике, до сих пор служат для некоторых исследователей основным источником при изучении духовной культуры народа в XIX веке.

При внимательном рассмотрении источников второй половины XIX—начала XX веков оказывается, что интеллигенция разных профессий в значительной своей части на понимала народной религиозности не потому, что вера у необразованной части общества была далека от канонического православия, а потому что именно образованное общество в большей степени, чем простонародье, отошло от веры, от живого ее восприятия.

Так, признание существования колдунов относили к народным суевериям, и этот подход попал даже в некоторые предреволюционные донесения благочинных, ибо рационалистическое мышление и религиозное равнодушие проникало уже и в духовные учебные заведения.

После революции укрепляются и развиваются те негативные тенденции в изучении православия, также как и других монотеистических религий, которые наметились во второй половине XIX века. Они опираются на официальную, насаждаемую государством всеми способами (включая тер-рор) марксистско-ленинскую идеологию. По мере того как в исторических работах советского периода все более укрепляется единственно признаваемый и в преподавании, и в научных изданиях так называемый классовый подход к истории церкви и религии, который трактует православие как некую часть идеологии господствующих классов, навязываемую народу, соответственно, поощряется к изучению и принимается к сведению лишь то в народном религиозном сознании и конфессиональной практике, что стоит вне православия, противостоит церкви: элементы язычества, секты, как форма классового протеста, и в какой-то мере старообрядчество, представляемое тоже как форма социальной оппозиции. Особенным вниманием пользуется все то, что трактуется как язычество, как дохристианские верования, сохраняемые в народе.

Из-за тенденциозной установки на противопоставление православной церкви и так называемых «народных верований» вне внимания ученых оказывалась не только вся храмовая часть религиозной жизни народа, но и такие существеннейшие явления массового сознания и массовой исповедной практики, как участие в многолюдных крестных ходах; заказ по

инициативе прихожан молебнов вне церкви (в домах, на полях и пр.); паломничество к святыням; молитвы, иконы и другие святыни и благочестивые обычаи в доме и пр. Все это, как правило, не входило ни в программы исследований, ни в полевые опросы.

Оставались до конца 80-х годов не востребованными при характеристике религиозности народа результаты постоянных экспедиций археографов, которые, решая свои задачи сбора и анализа древних рукописных книг, открыли массовый характер хранения и переписывания православной литературы в русской крестьянской среде, исторические центры духовной рукописной традиции и сохранение ее в наши дни, семейные крестьянские библиотеки, круг религиозного чтения и др. При этом не только старообрядчество предстало в ином, чем «классовый протест», свете, но выяснилось, что народная православная книжно-письменная культура выходила далеко за пределы круга староверов.

При предвзятом отборе материала укреплялась и теория так называемого двоеверия, согласно которой массовому религиозному сознанию русских (как и многих других народов) приписывается одновременное исповедание двух вер. Странники теории двоеверия, как правило, рассматривают лишь одну из предполагаемых ими двух вер— язычество, не касаясь материалов, характеризующих православную жизнь народа. При этом смешиваются различные явления: 1) не противоречащее православию народное знание о злых духах, 2) магическое обращение к ним отдельных лиц, 3) недостаточная осведомленность в некоторых вопросах религии верующего православного человека, 4) остатки дохристианских монотеистических традиций, 5) остатки некоторых ранне-христианских традиций, не сохраняемых церковью, и, наконец, 6) собственно пережитки язычества. Все это трактуют как нечто единое, что и составляет, по их мнению, эту вторую веру. Между тем, вера в реальность мистических сил зла составляет органичную часть христианства, а народная демонология как правило не противоречит православному религиозному сознанию. Богатейший материал рассказов о водяных, леших, домовых, овиинниках, банниках, записанных исследователями в конце прошлого века, пронизан указаниями на крестное знамение, крест нателный, крест начерченный, молитву, молебен— как средства против нечисти. Свидетельства глубокой веры в силу креста как защиты от воздействия силы вражьей этнографами и фольклористами до недавнего времени просто не фиксировались.

Следует различать знание о злых духах, признание их существования, которое сопровождается стремлением защититься от них, с одной стороны, от сознательного обращения к ним,— с другой. Обращение за помощью к нечисти, даже разовое и как бы случайное, всегда осуждалось, считалось опасным, влекущим несчастья в здешней жизни и угрозу гибели души. Систематическое же обращение к темным силам выводит, разумеется, колдуна из рядов православных, но не в число язычников, а, выражаясь современным языком,— в число сатанистов. Обращение же верующего к колдуну— грех, требующий глубокого покаяния, но отнюдь не свидетельствующий о язычестве.

В советское время насаждалось и понятие «бытовое православие» (также и «бытовое мусульманство» и пр.), особенно широко применявшееся

этнографами из Института религии и атеизма при ЦК КПСС и отражавшее, как и теория двоеверия, стремление принизить состояние веры в народе. Можно изучать проявления православия (или другой веры) в быту, выделить их с целью удобства исследования, но это не есть какое-то особое «бытовое православие», присущее народу, ибо за чертами быта стоит духовное наполнение, не рассматриваемое в этом случае лишь условно.

Православие одно, но жизнь одной и той же религии в разной социальной среде имеет свои определенные отличия. Поэтому представляется оправданной постановка вопроса об этнографическом изучении православия у русских дворян, купцов и других городских сословий. Сегодня это уже не только постановка задачи, но отчасти и результаты состоявшихся исследований.

Вместе с тем, многочисленные жизнеописания подвижников благочестия и другие источники свидетельствуют о сходстве их образа жизни независимо от социального происхождения. Основное различие в вере внутри этноса шло и идет не по уровню образования или социального положения, а по уровню духовности. Именно по этой причине нам представляется неприемлемым и понятие «народное православие», которое пришло сейчас в некоторых работах на смену «двоеверию» и «бытовому православию». Исследователь может даже рассматривать почитание в народе крестов, источников, колодцев и других святынь, связанных с православными представлениями, понятие святотатства и наказания за него и иные существенные показатели православного сознания, но если его цель состоит в нарочитом выявлении чего-то специфического народного (в смысле отличающегося от церковного), то в результате вне поля зрения оказывается почитание простыми людьми (в той же местности) тех святынь, которые автор считает церковными. Массовые хождения в храмы, монастыри, ближние и дальние, для поклонения православным святыням не включаются в рассмотрение так называемого «народного православия»; рассказы о чудесных исцелениях у таких святынь — не включаются; заказ прихожанами молебнов у святынь — не входит в предмет исследования; многолюдные крестные ходы к святыням и со святынями — не учитываются и т.д. Таким образом, прием остается прежним: сначала изымается из характеристики веры народа все то, что связано с церковью, потом говорится: смотрите-ка, да ведь это особое, народное православие, отличное от церковного.

Словно бы не было множества прославленных и не прославленных подвижников благочестия — выходцев из крестьян; словно бы и не было в России XIX века игуменов и игумений из крестьян, словно бы и не было монастырей, в которых большинство монахов было из крестьян; или не было таких ситуаций, когда крестьянин старец Василиск был духовным руководителем будущего старца Зосимы — дворянина? Наши оппоненты возразят на это: они не были уже народом — они стали монахами. Но, во-первых, они так и не получили богословского образования — они остались простецами, то есть умудренными по благодати. Во-вторых, спросим мы, что же понимают под народом сегодняшние авторы, говорящие о народных религиях, если крестьяне, ставшие монахами, для них уже не являются народом? Ошибок и невежества в области веры более чем достаточно и у большинства интеллигенции, служащих, государственных дея-

телей, коммерсантов и пр. И, наконец, можно быть весьма богословски образованным и при этом просто неверующим человеком.

За короткий постсоветский период уже не менее трех десятков серьезных исследователей историко-этнографического профиля выдали научные результаты— в виде диссертаций, книг, серий статей, раскрывающие жизнь православия в народе, опровергающие ложные представления о языческом характере «народной веры» (большинство этих работ используется в книге, с которой Вы расстаетесь, читатель). Этим исследованиям созвучны многочисленные публикации за этот же период жизнеописаний русских подвижников благочестия XX века, сопровождающиеся воспоминаниями духовных детей и других очевидцев их жизни, свидетельствами о молитвенной помощи, записями поучений и другими источниками. В этих материалах, как и в аналогичных дореволюционных изданиях (ныне воспроизводимых), не только высвечивается лицо конкретного старца или старицы, но раскрывается целый пласт духовной жизни окружавшего их и приходившего (приезжавшего) к ним народа.

Еще убедительнее, дорогой читатель, сам процесс возрождения православия в наши дни— его может наблюдать каждый. Он превосходит все смелые предположения ученых. Православная действительность опережает и текст нашей книги. Например, мы лишь робко отметили продолжение традиции крестных ходов— рассказали о многодневном чрезвычайном ходе с мощами прп.Серафима Саровского, с множеством участников и о некоторых повторяющихся шествиях со святынями. И вот, пока эта книга продельвала свой полутороговой путь по издательствам— традиция получила дальнейшее удивительное развитие: летом 1999 года состоялись мощные крестные ходы по рекам Волге и Двине, привлекавшие по пути следования сотни и тысячи богомольцев; идет по России крестный ход из Восточной Сибири— за запад; совершен крестный облет по границам России— со святынями, служением молебнов, непрерывным чтением Евангелия и Псалтири; прошли подобные крестные ходы на самолетах вокруг Москвы и Петербурга; состоялись многие выезды групп православных людей на автобусах на Украину для ходов с крестом, хоругвями и иконами в разных местах. Всего не перечислишь— отсылаем Вас к православной периодике 1998–1999 годов. Пока ученые размышляли и спорили о том, можно ли считать крестным ходом молитвенное движение на современных видах транспорта с крестом и образами с целью освящения, защиты, возглавляемое духовными лицами, соединенное и с пешими ходами в определенных местах,— народ уже реализовал, принял все это фактически, развил и утвердил— по Божьему и Патриаршему благословию. И одновременно с такими новыми формами, в это же лето 1999 года, шли пешком через леса и болота с крестами и хоругвями, с образом свт.Николая, в течение пяти дней (пешком шли и дети, и старики) 2750* богомольцев из Вятки в село Великорецкое— на место некогда происшедшего явления чудотворной иконы. Этот крестный ход, читатель, насчитывает, примерно, 600 лет непрерывной традиции...

* Цифру сообщила нам С.А.Иникова, участница и исследовательница этого крестного хода.

Но кто не хочет видеть живую православную действительность, — тот ее не увидит. Ему не помогут ни наши историко-этнографические материалы, ни реальная возможность (как долго мы были ее лишены!) войти в храм, общаться с простыми верующими людьми. Не помогут — в силу твердой заданности его позиции.

Каждый может открыть справочник «Православная Москва», содержащий сведения на 15 января 1999 года и убедиться, что в столице есть 318 действующих православных храмов. В справочнике их даже много больше, но мы не включили в это число строящиеся и те, где не начались еще регулярные богослужения (хотя они имеют свои общины и настоятелей, вокруг которых идет уже своя духовная деятельность). Не включили в это число и часовни с регулярными богослужениями. Итак, при самом строгом отборе — свыше 300 действующих храмов (когда Вы будете читать эти строки, их станет уже больше). Все они — на самоокупаемости, то есть имеют прихожан, заинтересованных в существовании данного храма, молящихся в нем; без этого деятельность храма невозможна. И на этом фоне, когда молодой исследователь предлагает ученому собранию свою тему о православных семьях Москвы, авторитетный член Совета замечает: «Но ведь православные семьи в Москве — экзотика»...

Противопоставление народного и церковного исходит из двух противоположных, на первый взгляд, концепций. 1. Есть некая «официальная» религия, а «народная» от нее отличается, ей сопротивляется. 2. Истинная религия — принадлежность элиты, священства. А «народные религии» — все языческие.

Первый вариант был тесно связан с марксистско-ленинской концепцией истории, но сохраняется нередко и сейчас в употреблении (к сожалению, даже в некоторых учебниках) понятия «официальная» религия. Что это такое? Авторы, употребляющие этот термин, не объясняют. Если это — религия в ее наиболее канонически верном изложении и исполнении (в отличие от нарушения и отклонений), то почему она — «официальная»? Официально признаваемая? Иногда подразумевается при этом навязывание религии государством. Но ведь суть религии не меняется в зависимости от государственной политики в области религии. В этой концепции народные отклонения от канонов приветствуются как вольнолюбивые, диссидентские.

Вторая концепция все более дает о себе знать в наши дни. Непременная принадлежность ее, как и первой, — преувеличение расхождений между церковной и народной религиозностью, преувеличение языческих элементов в духовной жизни массы населения («все язычники», «одно язычество» и пр.). Истоки такого видения могут быть разные — и в искренней попечительности о чистоте православной веры, и в испуге недавнего семинариста перед греховностью и сложностью духовной жизни своих прихожан, и в незнании благочестия «престцов» (не желают знать, понять, либо не дано почувствовать благодать за неученостью).

Представляется надуманной, искусственной и даже вредной задача выяснять, кто есть главный хранитель веры — церковь или народ. Разумеется, чистоту православной веры призвана хранить и хранит церковь. Священники всегда боролись с отклонениями, суевериями и наставляли па-

ству в христианском благочестии. Но добрые пастыри никогда не смотрели свысока на свою паству. Они умели увидеть в ином невежественном, в светском понимании, человеке высокую духовную жизнь, а в ином весьма образованном — примитив «окамененного нечувствия».

Церковь не только хранит чистоту веры: она осуществляет главное — литургическое служение, в котором Христос приходит к людям. Церковь — это небо на земле (Иоанн Кронштадтский). Но носителем веры данного народа является масса этого народа. Этнографическое изучение религии заключается, прежде всего, в исследовании массовых проявлений конфессионального сознания и исповедной практики. Этнография стремится познать не догматы самой религии (знание которые при этом, разумеется, необходимо), а жизнь ее в конкретном этносе. Отсюда понятна острота общественного отношения к этнографическому изучению религии и высокая степень зависимости его от духовного состояния среды и от мировоззрения самого исследователя. Ответ о вере большинства народа не безразличен этому народу, его властям и народам иных конфессий.

По этой же причине и велика нравственная ответственность этнолога-этнографа (в данном тексте понятия этнология и этнография употребляются как синонимы), изучающего многообразные проявления религиозности, пытающегося проникнуть во внутреннюю жизнь народа. К сожалению, ученые, исследующие духовную культуру, далеко не всегда сознают эту ответственность. Опираясь на достоверность отдельных, выявленных ими фактов, они подчас и не пытаются включить их в целостную систему, оставляя за пределами своего внимания важнейшие для характеристики веры народа явления, если они им кажутся не вполне «этнографичными» или не вполне «фольклорными». Ответственность велика не только в научном отношении (можно выдать не соответствующие действительности результаты), но здесь присутствует и серьезная гражданская ответственность. Например, повышенное внимание ученых к пережиткам язычества способствует их возрождению.

И не только в зримых прямых проявлениях массовости веры, но и в складе существеннейших для данного народа социальных, социально-экономических и социально-политических воззрений присутствует христианское сознание. Возьмем странное (но лишь на первый взгляд) традиционное для русских сочетание в пристрастиях народных любви к общинности и к монархии. Казалось бы, взаимоисключающие приверженности: либо уж любить демократию, коллегиальность, коллективность, либо — власть одного, к тому же наследственного вершителя судеб. Но нет, историческая реальность русской жизни свидетельствует о другом. Многовековая «привычка», социальная практика большинства русских жить в общине (при разных вариантах ее устройства), совместно, соборно решать множество больших и малых вопросов в повседневной действительности и в исключительных обстоятельствах, сопровождалась, уживалась, или даже лучше сказать неразрывно была связана с глубоким общенародным пониманием значения монарха как помазанника Божия. И то, и другое имело прочную христианскую основу.

Стремилась к обсуждению дел сообща потому, что соборный ум сильнее. Но отнюдь не ум любого сборища, а лишь того, где люди единомыш-

ленны по духу, по вере своей православной. Соборность тем и отличается от коллективизма любого рода, что в основе ее — благодать по вере. Потому она и не вступает в противоречие с особенностями, неповторимостью каждой личности. «Дары различны, но Дух один и тот же; и служения различны, а Бог один и тот же, производящий все во всех. Но каждому дается проявление Духа на пользу» (1 Кор. 12, 4–6). Этим определялось необходимое для общинных решений единство, ибо, «членов много, а тело одно». «Посему страдает ли один член, страдают с ним все члены; славится ли один член, с ним радуются все члены. И вы — тело Христово, а порознь — члены» (1 Кор. 12, 20, 26–27). Далеко не каждый мог вспомнить соответствующие места из Евангелия, но все (за малым исключением) понимали и ощущали необходимость и реальность глубинной благодатной почвы для согласия и справедливости.

Реальность благодатной основы сохранилась и сохраняется донныне даже и тогда, когда большинство членов общности не исповедует явно веру, но воспитанные в христианских нравственных традициях, они могут быть воодушевлены к согласному решению того или иного вопроса. Однако такое, «неисповеданное православие»*, позволившее многим простым русским людям сохранить достойное человеческое поведение в условиях разгула разрушительных сил, слабеет по мере отхода (хотя бы во времени) от живительных истоков. С утратой христианских нравственных традиций воспитания утрачивается и любовь.

Стремление многие текущие дела решать соборно наиболее ярко проявившееся в активной общинной жизни, не исключало признания авторитетов — главы семьи, священника, учителя, помещика, представителя властей. Но и здесь истинными авторитетами были только те из них, кто в собственной жизни и в требованиях к другим руководствовался по существу евангельскими истинами. Не случайно обычное право, наиболее близко из всех юридических напластований стоявшее к народным воззрениям, признавало смену безнравственного большака по решению семьи или общины. Ту же цель имели и жалобы на священников, не соответствовавших идеалу, поступавшие в благочиния и консистории, а также на зарвавшихся в своем самочинии помещиков (такие челобитные легли в основу ряда судебных расследований XIX века). Однако жалобы были скорее исключениями. По большей части вступало в силу смиренное терпение недостатков начальствующего лица, поскольку всякая власть — от Бога (значит, заслужили такого по грехам своим). По мере ослабления веры в народе в целом в предреволюционный период росло количество «авторитетов», не соответствовавших православным представлениям, и в то же время уменьшалось число людей, способных к благодатному смирению, обузданию в себе осуждения других.

Широкое распространение у русских имело обращение к авторитету старцев; при этом не только по духовным вопросам, но и по хозяйственным, семейным и другим делам. Подспудно эта традиция сохранилась и в советское время. Масштабы ее в условиях запретов и гонений оказались

* Понятие это мы восприняли от о. Александра Кузина.

(как выяснялось по мере обретения исследователями источников) гораздо большими, чем можно было предполагать. Когда был официально открыт на короткое, сравнительно, время (1942—1961) такой известный сильной старческой традицией монастырь, как Глинская пустынь, постоянно направлявшийся туда поток богомольцев из самых разных мест (от Украины до Сибири) подтвердил жизненность традиции: сохранились многочисленные свидетельства о том, что шли (ехали) именно к старцам. Да там и не было в это время никаких редких святынь, и быт богомольцев, как и самой братии, был очень не устроен.

Тот же глубинный пласт православного сознания, православных корней всей культуры видим в хозяйственных делах: земля— Божия и потому невозможно небрежное, святотатственное, хищническое отношение к ней. У земледельца— сложный мир взаимоотношений с матушкой-землей. «Яко земля еси и в землю отыдеши»— поется в молитвах об умершем, и это известно каждому русскому (ведь и сейчас все, хотя бы однажды, побывали на отпевании близкого человека или дальних знакомых). В землю ложится то зерно, которое, по слову Спасителя, если не умрет, то останется одно, а если умрет, то даст благодатный плод. И именно с зерном, упавшим в добрую землю и давшим плод во сто, шестьдесят или тридцать крат, сравнивается в Евангелии тот, кто слышит святое слово, разумеет его и бывает плодоносен. Может ли при этом земледелец руководствоваться лишь сиюминутной выгодой?..

Да и всякий труд, если делать его с мыслью о Боге,— не хуже земледельческого; труд ли дворника или ученого астронома. И несомненная национальная черта— стремление понять особенности труда другого человека и отнестись к чужим усилиям благожелательно (даже если они не очень понятны). Трудолюбие всегда безоговорочно приветствуется, а лень награждается насмешкой.

Богатому простят его богатство, если у истоков его— свой труд, и тем более, если он продолжает трудиться. И все же не это главное в традиционном народном отношении к богатству. Для того, чтобы оно было не просто прощено, но уважаемо, главное— нравственность поведения богатого. Он должен быть искренне (не формально!) благочестив, милостив к нуждающимся, делать вклады в церкви или монастыри. Богатому надо больше делать усилий, чтобы спасти свою душу, чем малообеспеченному человеку. Если же он явно идет по этому узкому пути, то пользуется всеобщим уважением и непритворной любовью. Ловкачество же и лукавство всегда осуждались.

Такая религия, которая в течение многих веков органично входит во все сферы жизни народа— это и есть традиционная для данного народа религия (сейчас этот термин принят и в официальных документах). Существует родная вера, как существует родной язык. Она родная для большинства народа, в том числе и той части этого большинства, которая не ходит в храм, но по рождению (крещению) и самосознанию относится к православным, и той части, которая представляет «неисповеданное православие»— по укладу жизни, нравственным ориентирам и пр.

Именно традиционные религии, показавшие свою жизнеспособность в течение веков, служат залогом прочности государства, которое на них опирается.

Религиозное сознание у русских теснейшим образом связано с государственным и национальным сознанием. Государственное сознание не является принадлежностью лишь правящего слоя, а присуще массе народной. Практически каждый русский сознавал себя принадлежащим из поколения в поколение — «спокоен веков» — к сильному государству. Но не просто к сильному, а к православному, призванному защищать веру истинную, быть ее опорой. Именно поэтому, по традиционным представлениям народа, оно должно быть могущественным, именно поэтому за него не жаль жизнь положить. Сознание личной причастности к такому государству представляло у русских важную составляющую национального самосознания. Отсюда и развитие в массе русских высокое чувство воинского патриотического долга, воспитываемое с детства всей окружающей средой, и идеал воинского подвига.

Во главе могущественного православного государства мыслился лишь самодержец — православный царь, помазанник Божий, призванный выполнять волю Господню. Здесь на высшем уровне власти, где определяются пути жизни огромного народа в целом, здесь тот, кому вручил эту власть сам Бог. Царь — воплощенный образ православной государственности. Воинский призыв «за веру, царя и отечество» отвечал очень прочным народным представлениям.

Поэтому и стала возможна на какое-то время трагическая подмена царской власти узурпатором, который обеспечивал цельность и силу государства, расшатанного революцией, но столь органичного национальному сознанию. Поэтому и доньше можно услышать плач о могуществе страны времен узурпатора, плач тех, кто в заблуждении своем не заметил самой сути подмены, либо примирился с ней. Вслед за потерей православного характера государственности утрачена теперь и сила ее. Созерцание по телевизору парламентских форм способствует привычке к постоянному осуждению — чуждой некогда большинству русских черте — и даже некоторой изощренности в этом занятии. В области слияния государственного сознания с религиозным понесены, по-видимому, наибольшие потери в традиционных воззрениях народа. Тем не менее, по мере активного возвращения к вере многих русских из разных поколений, можно заметить возрождение идеи союза церкви и армии, церкви и государства.

Огромны потери в сфере семейно-личной нравственности, где традиционные взгляды прочно стояли на православной основе: резко осуждались прелюбодеяния, добрачные связи, убийство младенцев в утробный период. Надо сказать, что и сейчас, когда ведется активнейшая беззастенчивая пропаганда порока средствами массовой информации, значительная часть русских сохраняет неприятие навязываемых воззрений. Неуклонно растет число венчанных браков (при точке отсчета от советского времени), количество воспитываемых в вере детей.

Но путь разрушения широк, а путь созидания — узок: требуются великие духовные усилия, чтобы выйти к свету.

Список сокращений

- АГО — Архив Императорского Русского Географического общества
 АИЭ — Архив Института этнологии и антропологии Российской Академии Наук
 ВО — Вольное Экономическое общество
 ВОЙСК — Вологодское общество по изучению Северного края
 ВУА — Военно-ученый архив
 ГА Орл. обл. — Государственный архив Орловской области
 ГА Там. обл. — Государственный архив Тамбовской области
 ГА Тул. обл. — Государственный архив Тульской области
 ГААК — Государственный архив Алтайского края
 ГАВО — Государственный архив Вологодской области
 ГАНО — Государственный архив Новосибирской области
 ГАТО — Государственный архив Томской области
 ГАТОТ — Государственный архив Тюменской области в Тобольске
 ЖМВД — Журнал Министерства внутренних дел
 Зап. Сиб. отд. РГО — Записки Сибирского отделения Русского Географического общества
 Изв. Сиб. отд. РГО — Известия Сибирского отделения РГО
 ИРГО, РГО — Императорское Русское Географическое общество
 МГСР — Материалы для географии и статистики России
 ОЛЕАЭ — Общество любителей естествознания, археологии и этнографии при Московском Государственном университете
 ОР ГПБ — Отдел рукописей Государственной публичной библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина
 ППБЭС — Полный православный богословский энциклопедический словарь
 ПРНК — Православие и русская народная культура (сборник статей)
 РГАДА — Российский государственный архив древних актов
 РГАКФД — Российский государственный архив кинофотодокументов
 РГВИА — Российский государственный военно-исторический архив
 РГИА — Российский государственный исторический архив
 РГО, ИРГО — Императорское Русское Географическое общество
 РЭМ — Российский этнографический музей
 СП — Сибирский приказ
 СЭ — Советская этнография
 ТОДРЛ — Труды отдела древнерусской литературы Института русской литературы Российской Академии Наук
 ЦГАДА — Центральный государственный архив древних актов (ныне РГАДА)
 ЦГАЛИ — Центральный государственный архив литературы и искусства (ныне РГАЛИ)

ОГЛАВЛЕНИЕ

Об этой книге	3
Часть первая. Вера в народную жизнь	7
1. Вера в загробную жизнь	8
Поминовение усопших	8
Традиции поминовения в наши дни	13
Тема Страшного Суда и мытарств	16
Рассказы о явлениях умерших	19
2. Молебны вне храма и крестные ходы	21
Молебны в связи со стихийными бедствиями, началом и концом работ	21
Ходы со святынями и к святыням	25
Молебны в домах	34
Крестные ходы и молебны в наши дни	43
3. Посещение храма. Отношение к храму и священнику	54
В храме	54
Отношение к храму	57
Отношение к священнику	62
4. Исповедь и причастие. Покаяние	73
Исповедь и причастие детей	73
О частоте причастия	77
Прощать и просить прощения	81
Лечение покаянием	87
Исповедь и причастие в современности	91
Понятия греха и кары Божией	94
Предание себя воле Божией	100
5. Почитание Пресвятой Богородицы, святых и святынь	105
О сути почитания	105
«Просите, и дано будет вам»	108
Кого почитают особо	117
Украшение святынь	126
Приход икон в село	127
6. Паломничество (хождение на богомолье)	130
Паломник в Свято-Троицкой Сергиевой Лавре	130
Куда ходили богомольцы из разных мест	137
Паломничество подвижников	147
Поведение паломников	152
Странноприимство	155
7. Дом православного — Малая Церковь	157
Иконы в доме	157
Домашние молитвы	164
Поведение за столом	169
Пост	171
Невидимая брань	179
8. Милосердие	183
9. Подвижники благочестия	196
Старчество	196
Подвижники из крестьян	200
Подвижницы	216
Исповедничество вплоть до смерти в XX веке	227
Часть вторая. Русская община	235
10. Любовь к соборности. Что решать сообща? Сходка	235
Дела земельные на сходках общин	236
Другие вопросы на сходке	252
Религиозные вопросы	254
Нравственные вопросы	259
Нравственный подход в социально-экономических вопросах	262

Помочи	263
Осуждение безнравственных поступков	266
Поведение на сходке. Мироеды	268
11. Хозяйственные традиции. Народная экология и трудолюбие	272
Земля — Божья	272
Хозяйствовать со знанием и любовью	274
Мешает ли простор инициативе и благоговейному отношению к земле? ..	292
Животинку водить — не разиня рот ходить	303
Берегите соболя	313
12. Отношение к богатству. Предприимчивость	318
Узкий путь богатого	318
Община и предприимчивость	326
Честность в деловых отношениях	334
13. Взгляды на семью и воспитание	337
Любовь в семейных отношениях	337
Понимание значения семьи	340
Глава семьи и распределение работ	341
Возможность смены большака	345
Семейное имущество	346
Вступление в брак	348
Девичья честь	352
Нравственные устои семьи	354
Родительское благословение и родительское проклятье	355
Власть родителей в повседневной жизни	357
Крещение. Духовное воспитание	360
Влияние благочестивых крестьянских семей	366
Трудовое воспитание	367
14. Традиции художественного творчества в семье и общине	375
15. Отношение к книжности, учению, знанию. Грамотность	399
Традиция чтения	399
Училища, школы	402
Крестьянская инициатива. Вольные школы	405
Обучение	408
Библиотеки	409
Чтение вслух. Публичные чтения	413
Интересы в чтении	415
О грамотности	418
Часть третья. Царь и Отечество. Национальное самосознание	421
16. Как складывались народные знания о прошлом и современности ..	424
Устная традиция	424
Историческая литература	427
Слухи, толки	428
Официальная информация, рассказы очевидцев, проповеди в церквях	434
17. Исторические личности России	438
Цари	438
Полководцы и народные герои	459
Вожди народных движений	468
18. Эпохи и события в народном сознании	479
19. Русские и их враги, союзники, соседи	504
20. Православное воинство	512
Народ и армия	512
Полковые священники. Походные церкви	516
Религиозность русского воина	523
Воинский христианский долг	527
Поверженный неприятель и мирный житель	528
<i>Заключение</i>	<i>530</i>
<i>Список сокращений</i>	<i>541</i>

**Громыко М. М.
Буганов А. В.**

О ВОЗЗРЕНИЯХ РУССКОГО НАРОДА

Директор издательства
Павел Роговой

Художественный редактор
Елена Калинина

Корректор
Ольга Щербакова

Верстка
Екатерина Белогорцева

ЛР № 066242 от 25 декабря 1998 г.

Подписано в печать 21.11.99. Формат 70x100¹/₁₆.
Печать офсетная. Печ. л. 34. Тираж 5 000 экз. Заказ 29792.

Издательство «Паломникъ»
Адрес издательства: 103030, Москва, Суцевская, 21.

Отпечатано с готовых диапозитивов в типографии
«Молодая гвардия»
Адрес типографии: 103030, Москва, Суцевская, 21.