

№ 17 (сплошная нумерация)

2016

научный православный журнал

ТРАДИЦИИ *и* современность

Содержание

ТЕОРИИ. КОНЦЕПЦИИ. ДИСКУССИИ

- О.В. Кириченко
Советская модель конвертации богатства. 1920-е – 1930-е годы 3

ИССЛЕДОВАНИЯ

- Т.А. Листова
Грех и наказание в государственной политике,
церковной практике и народной религиозности 38
- С.С. Крюкова
Девичья честь в русской деревне второй половины XIX в.: историко-культурная
идентификация понятий60
- Т.А. Воронина
Религиозно-нравственные аспекты соблюдения поста (XIX – начало XX в.).....76
- Н.В. Шляхтина
Традиционный народный опыт заботы о детях-сиротах в крестьянской среде
дореволюционной России конца XIX в.99
- М.М. Громыко
Значение личной религиозности в контактах Церкви и власти при императоре Николае I112
- А.Е. Федоров
Традиционные средства гармонизации архитектурного ансамбля (на примере пятиглавых
храмов Московского Кремля)130

Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая
Российская академия наук

На 1 стр. обложки:

нет данных

На 3 стр. обложки:

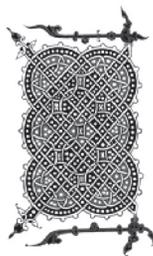
нет данных

На 4 стр. обложки:

нет данных

Учредитель	
Коллектив редколлегии	Макетирование и верстка ООО «Бригг Лайн» E-mail: art-brigg@mail.ru
Редколлегия	
О. В. Кириченко, <i>доктор исторических наук</i> главный редактор Г. А. Романов, <i>кандидат исторических наук</i> заместитель главного редактора М. М. Громыко, <i>доктор исторических наук</i> А. И. Юренко, <i>кандидат исторических наук</i>	Адрес редакции
Редакция	
Л. Т. Соловьева, редактор-корректор Н. В. Шляхтина, секретарь	119334, Москва, Ленинский пр-т, 32а, комн. 1913 Тел.: 8 (495) 954-74-46 E-mail: schljachtina@mail.ru
Эксперты	
И. И. Калиганов, <i>доктор филологических наук</i> Ю. А. Лабынцев, <i>доктор филологических наук</i> В. М. Меньшиков, <i>доктор педагогических наук</i> Г. Н. Чагин, <i>доктор исторических наук</i>	М. А. Некрасова, <i>академик РАН, доктор искусствоведческих наук</i> Игумен Филипп (Симонов), <i>доктор экономических наук</i> Н. Т. Энеева, <i>кандидат искусствоведческих наук</i>
Свидетельство о регистрации Министерства Российской Федерации по делам печати, телерадиовещания и средств массовой коммуникации ПИ № 77-17325 от 6 февраля 2004 г.	
Тираж 900 экз.	
При перепечатке ссылка на журнал «Традиции и современность» обязательна	

ТЕОРИИ. КОНЦЕПЦИИ. ДИСКУССИИ



О. В. Кириченко

Советская модель конвертации богатства: 1920–1930-е годы¹

1. Конвертацией богатства мы обозначаем механизм преобразования материального богатства в духовное. А последнее, по слову Евангелия, собирается не на земле, а на небе, где его уже никто не может украсть. Наличие механизма конвертации — необходимое условие развития общества в целом, поскольку именно он, как нам кажется, инициирует появление материального богатства как такового (а это — экономика, культура, социальные проекты), и он же дает возможность погашать стремление человека к неограниченному увеличению богатства, но, что еще более важно — через внешние средства (помимо духовно-личностного потенциала человека) совершать добрые дела, угодные Богу. Кроме того, идея конвертации богатства по-своему стабилизировала человеческое сознание, так как позволяла видеть мир в его ценностном измерении. Во всяком случае, на это нас ориентируют как евангельские, так и библейские тексты в целом. Понятия «жертвы», «дара», «приношения» и ряд других возникли на заре человеческой истории, навсегда определив константы ценностных мировоззренческих рамок для человеческого сознания.

Конвертация богатства — весьма сложный механизм, понять функционирование которого невозможно без исследования длительных исторических периодов. Только такой подход дает возможность увидеть национальную (этническую) динамику конкретной конвертационной модели. Русский же опыт позволяет говорить о нескольких исторических этапах, различающихся своими

моделями конвертации богатства. 1) Период с X по XVII в. характеризуется господством церковной модели отношения к богатству; 2) XVIII — начало XX в. — время существования модели общественного отношения к богатству; 3) с 1917 по 1991 г. господствовала модель государственного отношения к богатству. Соответственно, в каждый из этих период доминировал не только тот или иной механизм конвертации богатства, но и существовала своя практика преобразования богатства. В первый период сложилась практика церковно-поминального преобразования материального богатства в идеальные формы². Эта деятельность происходила в церковной сфере, на базе церковных возможностей преобразования богатства. Сюда приносил человек свое пожертвование в виде земли, денег, вещей для поминаения своей души и близких ему душ. Конечно, нельзя отрицать того, что и в это время общество и государство, каждое по-своему, участвовали в конвертации, но не как субъекты и организаторы процесса, а в своих представительских функциях. Так, в монастыри приходили и цари, и многие государевы люди, были здесь и представители общества — «чины», от самых простых до высокородных. «Общество» господствовало своей формой конвертации в имперский период, и главной особенностью этой модели конвертации была социальная деятельность, осуществляемая в виде различных благотворительных проектов³. Благотворительность не могла не существовать и в первый период, но тогда она не была определяющей «системой». То же можно сказать и про советскую форму

¹ Статья написана при финансовой поддержке РГНФ, проект № 15-01-00455.

² Кириченко О. В. Православное отношение к богатству в русской церковной традиции (X–XVII) // Традиции и современность: Научный православный журнал. 2012. № 13. С. 3–33.

³ Кириченко О. В. Отношение к богатству в русской православной традиции (XVIII – начало XX в.) // Традиции и современность: Научный православный журнал. 2014. № 15. С. 64–101.

конвертации, о которой речь пойдет в данной статье.

Нельзя не затронуть вопрос о качественном характере каждой из трех форм конвертации; насколько эффективна (с точки зрения возможностей духовного преображения богатства) каждая из них? Если рассуждать чисто формально, то первая форма конвертации должна быть наиболее эффективной, поскольку здесь за пожертвованием идет сугубая церковная молитва, а заказчики поминаются за Божественной литургией. На принесенное в Церковь богатство накладывается церковная печать. Во второй модели конвертации, связанной с делами благотворительности, нет столь очевидного преображения богатства, с точки зрения церковной. Хотя, конечно же, любая благотворительность не может не признаваться добрым делом. Митрополит Московский Макарий (Невский), известный миссионер и подвижник, говорил своим духовным детям, что ему нравится толкование митрополита Филарета (Дроздова) такой трудной для толкования евангельской фразы «Приобретайте себе друзей богатством неправедным...»: «Богатство, которое чрез пристрастие легко становится мамоною неправды, веществом порока, идолом, — обращается в доброе стяжание чрез благотворение бедным и приобретение в них духовных друзей и молитвенников. Что касается тех богатств, которые не только не свободны от неправды пристрастия к богатству, но и отягчены неправдою злоприобретения, — они напрасно ищут легкого способа прикрыть свою неправду»⁴.

В имперский период России подобный способ конвертации богатства «через благотворение бедным» стал основным, в силу утвердившегося господства светского образа жизни. Казалось бы, что Октябрьская революция, провозгласившая свою социальную направленность — справедливость для бедных — должна будет все прежние социальные проблемы сделать приоритетными, но этого не случилось. Из всех социальных проблем была выбрана одна — проблема женского неравенства и сделана единственной приоритетной для власти. Сюда новая власть, ставшая монопольной обладательницей всех богатств в стране, готова была направить те благотворительные деньги, благодаря которым она только и могла «приобрести духовных друзей и молитвенников». Почему именно «женщины» стали сферой вложения капитала, приносящего нетленные дивиденды?

Чтобы ответить на вопрос, необходимо учитывать тот духовный, женский, монастырский ренессанс, который наблюдался в России в XIX — начале XX в. Появление в большом количестве женских общин, а вслед за ними — новых монастырей было вызвано необыкновенным подъемом подвижнических настроений в женской среде. Духовный подъем привел к появлению новых обителей, но он же и повлиял, на наш взгляд, и в целом на женскую активность и в светской части женского мира. Здесь также быстро растет желание обрести соответствующие светскому миру формы достижений (в государственном управлении, экономике, культуре, образовании, социальной сфере), равной с мужчинами приобщенности женщин ко всем сферам жизнедеятельности. Светский мир разделился на практиков, которые больше были связаны с революционной деятельностью, где действовало немало женщин-революционерок, во многом, на наш взгляд, повлиявших на радикализацию революционного движения в России, и на теоретиков, больше частью из академической, нередко философской среды, для которых женская свобода стала рассматриваться сквозь призму философских размышлений и даже мистического опыта. Из последних наибольшее влияние на читающую Россию оказал философ-мистик Владимир Соловьев. Позже, в начале XX в. философские идеи Соловьева по-своему популяризировали многие литераторы «Серебряного века», в особенности А. Блок и А. Белый, заставив не только восхищаться, но и размышлять над их поэтическим образом «Прекрасной Дамы». М. М. Пришвин вспоминал о том времени: «У этих людей в литературном кружке “Прекрасная Дама” была ежедневно на языке, от Блока началось или раньше»⁵. Сам писатель вплоть до 1930-х годов продолжал обдумывать эту тему, соотносить с ней действия своих литературных героев, рассматривать ее (тем)ую сквозь призму современности.

Большой вклад в актуализацию в общественном сознании женской темы, проблем брака и незаконных детей внес писатель В. В. Розанов, натурализовавший идею пола и сводивший ее к «тайне физиологического акта» как эпицентру человеческой истории. Многие вопросы, поднимаемые им в хлестких публицистических статьях (особенно из цикла «Женский труд и образование»⁶) нашли потом обсуждение и поддержку в большевистской России.

⁴ «Молись, борись, спасайся!»: Письма митрополита Макария (Невского) духовной дочери. М., 1998. С. 80.

⁵ Пришвин М. М. Дневники. 1926–1927. М., 2003. С. 146.

⁶ Розанов В. В. Семейный вопрос в России. М., 2004. С. 623–640.

«Практики», боровшиеся за разрешение женского вопроса, также имели своих ярких выразителей мысли, большей частью в марксистских трудах. Но сюда же можно отнести и целую группу писателей от Чернышевского до Некрасова и Горького, для которых тема женской свободы была одной из важнейших. «Мать» А. М. Горького стала программным произведением для большевиков, поскольку именно здесь, впервые доступно для широких масс было обозначено кредо революционера: у него нет отца (отечества), но есть мать (родина, революция, правда). В матери писателю удалось показать идеальные черты женщины, поддерживающей сына-революционера. Опираясь на ее силу и поддержку, сын может и сам взойти на невиданную высоту мысли, чувства и действия в борьбе со своими врагами. В своей программной речи на суде Павел Власов говорит о разнице употребления богатства в обществе с частной собственностью и без него. В первом случае «общество рассматривает человека как орудие своего обогащения», что заставляет людей разъединяться, враждовать друг с другом. «Ваша энергия, — говорит Власов судьям, — механическая энергия роста золота, она объединяет вас в группы, призванные пожрать друг друга, наша энергия — живая сила всего растущего сознания солидарности всех рабочих... социализм соединяет разрушенный вами мир во единое великое целое». После речи его взгляд только у матери ищет сочувствия и оценки своим словам: «взглянул туда, где сидела мать, и кивнул ей головой, как бы спрашивая: “Так?” Она ответила ему глубоким вздохом радости, вся облитая горячей волной любви».

Дореволюционная Россия была настолько напитана идеей рождения новой женщины, что из этого воздуха, перенасыщенного этим смыслом, не могло не родиться что-то новое. Как ярко звучит эта мифология в ранних советских произведениях А. Платонова, например, в романе «Чевенгур». В этом новом городе-коммуне господствуют идеи, люди берут их прямо из воздуха и тут же материализуют. Женщина рассматривается в новом ценностном мире как «материал», из которого в дальнейшем будет лепиться новый мир, мир коммуны. Для этого коммунисты Чепурной и Дванов собирают сюда обобществленных женщин, чтобы назначить их чем-то одним: женами, сестрами, или матерями. «Жен таких не бывает, — говорит главный герой Александр Дванов на собрании, — такие бываю матери, если кто их имеет». Общество постановило собранным женщинам быть матерями. «Кто здесь сирота



П.П. Белоусов «Мы пойдем другим путем». 1951

— выбирай себе мать! — Объявил Чепурный. Сиротами были все, а женщин десять: никто не тронулся первым к женщинам, для получения своей матери, каждый заранее дарил ее более нуждающемуся товарищу. Тогда Дванов понял, что и женщины — тоже сироты: пусть лучше они вперед выберут себе из чевенгурцев братьев или родичей, и так пусть останется». Для Чепурного, главного основателя Чевенгура, идеалом женщины в революции являлась немецкая коммунистка Роза Люксембург, с ней он ведет постоянный диалог, ее он чувствует как самого главного и дорогого для себя человека на земле. Она ему заменяет образы и матери, и сестры, и жены. Художественная абстракция, созданная талантом А. Платонова ярко символически, рисует ту новую роль женщины, которая стала отводиться ей советской властью. Благодаря «новой женщине» сама коммуна (Чевенгур) обретает подлинный смысл, становится привязанной к «земному» и «небесному», получает историческую перспективу.

Церковь в предреволюционные годы также была в курсе происходивших перемен. О женской теме говорят не только сквозь призму монашества, но и обсуждая вопрос о культурной и образовательной сфере деятельности. Так, в 1913 г. в московском церковном журнале



Ф.С. Богородский «Снимаются у фотографа». 1932

«Голос Церкви» было опубликовано пространное исследование митрополита Московского Макария (Невского) о современной женщине-христианке. Мудрый старец-архиерей отмечает, как полезно ей изучение богословия, философии, психологии, педагогики. «Если к этим наукам она присоединит еще изучение истории и филологии или изящной словесности, то это обогатит ее прекрасными историческими уроками и разовьет в ней способность в изящно привлекательной форме излагать свои мысли, придавая своей речи особую окраску нежности, скромности и доброты»⁷. Главная мысль митрополита Макария в работе состоит в обязанности соединения образованности и веры, потому что без веры женщину ждут многие напасти: отпадение от традиции, жизнь вне семьи, морали, верности основным принципам женщины — материнству, браку и т.д. В случае радикального — революционного — решения вопроса о свободе женщины и равенстве ее с мужчиной, она все равно не сможет получить этого равенства, потому что на место мужа придет другой господин, в

лице государства («власть многих начальников»). Владыка словно предвидит, что ждет русскую женщину в ближайшем будущем в свете грядущей революции. Чтобы помочь женщине сохранить веру при получении образования, митрополит Макарий добивается открытия в Москве в 1916 г. образцового женского учебного заведения — Высших женских богословско-педагогических курсов, открытых при Скорбященском монастыре⁸. Подобные курсы успели открыться еще в ряде епархий (например, в Ставропольской), но революционные годы не дали развернуться вширь этому начинанию.

Несомненно, что вопрос о «раскрепощении женщины», поставленный советской властью сразу же после победы Октябрьской революции, сформировался еще в дореволюционное время как в «теории», так и на «практике». Большевики лишь поставили эту проблему в тот ряд, который прежде занимала вся благотворительность, во всем ее формальном и социальном многообразии. Они отсекали всю прежнюю благотворительность (как это было, рассмотрим ниже), превратив эту деятельность в обычный труд, такой же, как заводской и фабричный, но только женщину сделав объектом особого «духовного» попечения, ожидая от этой деятельности соответствующих, необыкновенных результатов.

2. Чтобы определиться с субъектом конвертации, необходимо обратиться к той форме власти, которая появилась в октябре 1917 г. Именно форма политической власти, господствующая в стране, всегда определяет общий характер движения богатства (капитала) и ту его часть, которая относится к преобразовательной (конвертируемой) части, из материального в духовное. Государственная власть «пролетариата», или же «народа», в большевистском понимании, была в реальности властью коммунистической партии большевиков. Советская власть называла себя народной властью, и по декларированному праву народности у общества была отнята какая-либо власть, сосредоточенная до 1917 г., в отличие от государственной, в сословных, земских и общероссийских — думских органах власти. Крестьяне в этой системе также имели право на местное самоуправление благодаря волостным и сельским сходам, а также обычно-правовой судебной системе. Новая — советская власть — стала абсолютно государственной, без какой-либо

⁷ Макарий, митрополит Московский и Коломенский, в годы его пребывания на московской кафедре (1912–1917) // Православная Москва в начале века: Сб. документов и материалов / авт.-сост. А. Н. Казакевич, А. М. Шарунов. М., 2001. С. 556.

⁸ Там же.

доли общественной власти внутри государства. Ее абсолютно государственный характер зиждился 1) на такой политической власти, которая за счет партии и разветвленной сети спецслужб позволяла проникать во все поры общественного бытия, не исключая и семьи; 2) на монопольном владении основными формами собственности (на землю и имущество), что давало возможность бесконтрольно пользоваться всеми финансами и руководить финансовыми потоками по своему усмотрению. Понятие частной собственности было практически сведено на нет⁹. Частной собственности была предоставлена частичная свобода в период нэпа, и тогда над частным капиталом все время висел домоклов меч советской власти, готовой на проведение репрессий, если капитал будет вырваться из-под контроля. Как только была провозглашена новая экономическая политика, сразу заработала Московская товарная биржа, начали функционировать банки, как финансово-кредитные учреждения, активизировалась розничная торговля и начался быстрый неконтролируемый рост частного капитала. И хотя большевики создали специальный орган — Комвнутрторг — для контроля, но он не мог самостоятельно справиться с невиданной «агрессией» (а точнее активностью) частного капитала. Ситуация разбиралась на специальном заседании Политбюро, где ответственные за эту работу О. А. Лежава и В. В. Куйбышев нарисовали катастрофическую картину скорого господства частного сектора¹⁰. Тогда и был принято решение более активно действовать (конечно, репрессивно) против частного капитала. К 1930 г. такой проблемы? как господство частной собственности? уже не существовало.

Забрав все капиталы в свои руки, советское государство должно было как-то решить вопрос о конвертации богатства, поскольку без решения этой проблемы нельзя говорить о «полном цикле» движения капитала в производстве и обществе. Очень скоро большевики поняли, что для сохранения государства (а оно одно позволяло им сохранить свою власть) необходимы и деньги, и нормальное промышленное производство, и торговля. Любое отсечение одного из необходимых элементов государственного развития грозило разрушением самому государству.

Ограничительные меры против частного капитала уже не позволяли ему полноценно развиваться. От этого ограничения большевики не отказались даже в период нэпа. Нэповский частный капитал был ограничен в своих возможностях движения везде: и в производственной сфере, и в торговле, но и (что еще более важно!) не допускался в духовную сферу (ни в церковную, ни в культурную, ни в социальную), что и заставляло «нэпманов» фактически прожигать свой капитал. Отсюда — ассоциация нэпа у современников с расточительством и мотовством, прожиганием денег. Большевики просто не давали частному собственнику тогда никакой другой альтернативы.

Таким образом, советское государство уже в 1920-е годы становится монопольным владельцем капиталов в стране, и только оно отныне могло опекать ту сферу, которая нуждалась в благотворительности. Но у новой власти изменились не только само понимание задач благотворительности, направленность действий по отношению к нуждающимся, но даже и сам смысл этой помощи. Власть отказалась от самого термина «благотворительность», а милосердие и нищелюбие отказалась признавать советскими принципами. Вместо благотворительности стало звучать «социальное обеспечение» как право каждого трудящегося, потерявшего трудоспособность или работу, со стороны общества¹¹. Государство продолжало декларировать, что помощь нуждающимся идет от общества, а не от государства, хотя это было не так. При этом оно исключало из этой помощи всех «не трудящихся», т.е. классовых врагов и чуждых советской власти людей. К тому же, между декларацией о «социальном обеспечении каждого трудящегося» и реальностью обеспечения была огромная пропасть, вызванная многими факторами, как объективными, так и субъективными.

В социальной сфере, как и во всем остальном, большевики действовали по принципу «прежде чем созидать что-то новое, надо разрушить все прежнее до основания». Сфера благотворительности в императорской России была построена на «трех китах»: на частной, государственной и церковной основе. Масштабы ее были огромны. К началу XX в. в стране насчитывалось более 11 000 (по иным подсчетам 20 000) благотворительных заведений¹². Основная

⁹ В Гражданском кодексе 1922 г. собственность определяется в трех видах: государственная, кооперативная и частная. О частной собственности можно было говорить условно, поскольку она была ограничена по многим параметрам.

¹⁰ В общем обороте частный капитал занимал 64%, кооперативный — 10%, государственный — 6,6%. — Стенограммы заседаний Политбюро ЦК РКП (б)–ВКП(б). 1923–1938. В 3-х т. М., 2007. Т. 2. С. 171.

¹¹ Баева Л. К. Социальная политика Октябрьской революции (октябрь 1917– конец 1918). М., 1977. С. 78.

¹² Горбунова Е. Ю. Благотворительность в России и ее роль в общественно-культурной жизни на рубеже XIX—XX веков. М., 1996. С. 14.

часть светских благотворительных учреждений была не государственная, а частная. Православная Церковь, особенно в пореформенный период, весьма активно участвовала в делах благотворительности. В приходах существовали богадельни, приюты, школы, в монастырях в еще больших масштабах — школы и богадельни. Кроме того, женские монастыри активно участвовали в помощи солдатам и раненым (сестры милосердия, лечебные принадлежности), оказывали помощь через земства в периоды эпидемий, голодных лет и т.д. Социальной направленностью отличались монастыри, находившиеся на западе и юге России. Кроме того, каждый монастырь сам по себе был самодостаточным организмом, где вопросы «социального обеспечения» решались «сами собой»: здесь существовали больницы, богадельни с опекой за престарелыми и воспитанием сирот, отданных в монастырь на воспитание (это кроме школ и приютов для девочек).

Исследователи отмечают не только усложнение форм благотворительной помощи в пореформенный период, но и быстрый рост благотворительных учреждений. Государство, Церковь и общество совместно действовали в условиях активно нарастающего круга проблем в социальной сфере. Но и такой консолидации, и при желании и имеющихся возможностях решать все новые проблемы сфера помощи не успевала за темпами роста социальной неустroенности¹³. Первая мировая война, конечно, негативно повлияла на ситуацию с социальной помощью, но в целом ситуация не была критической. Когда же после Октябрьской революции 1917 г. большевики отказались от возможности действовать в рамках имеющихся благотворительных учреждений, то наступила настоящая катастрофа. Описание ее до сих пор не составлено, поскольку в каждом отдельном случае, связанном с закрытием приюта, богадельни или воспитательного дома, происходили свои непохожие на другие события. К тому же эта трагедия потонула в общем море революционного хаоса и разорения. Но, тем не менее, опираясь на конкретные случаи, описанные современниками, некоторые общие черты разрушения старой системы можно проследить.

Воспитательные дома и приюты не только перепрофилировались на местах, но и в большинстве своем укрупнились. Централизация, укрупнение были в числе приоритетных

принципов. Новая социальная система строилась на насилии, грабеже по отношению к одним и холодной отстраненности по отношению к тем, которых хотели облагодетельствовать. Приведем два характерных примера. В Ставропольском Иоанно-Мариинском женском монастыре: «17 июня 1920 года члены губревкома, заслушав и обсудив отчет комиссии по ликвидации женского монастыря, предписали губернскому отделу социального обеспечения и здравоохранения немедленно приступить к организации в монастырских помещениях яслей, детских приютов и домов старости»¹⁴. 30 августа губздравотделу было предписано немедленно приступить к передаче отделу народного образования под организацию детского городка помещений госпиталя «Здравница» в монастыре. Решено было также организовать в монастыре детскую больницу на 100 человек». 3 сентября постановление президиума Ставропольского губернского исполкома: «Всех монашек (700 человек. — О.К.) распустить по месту своего жительства, передав престарелых из них губсобесу для включения в дома старости. Вся мебель, находящуюся в квартирах монашек и помещениях монастыря, оставить на месте и передать наробразу под организацию детского городка...»¹⁵. Монахини обратились к новым властям, говоря о своей лояльности и о трудовом характере монастырской общины, привели примеры постоянного участия монастыря в жизни общества и государства, широкой благотворительности. Например, монастырь имеет отряд сестер милосердия, который посылался по всей губернии для ухода за больными холерой. Часть монахинь участвовала в качестве сестер милосердия на фронтах Первой мировой войны. Монастырь много сделал для солдат, передавая на фронт белье, одеяла, чулки и т.д. И далее сестры готовы были принимать в монастырские помещения нуждающихся в помощи и ухаживать за ними. Но сестры не были услышаны, в 24 часа их выселили и отправили в мир.

В Казанском женском монастыре г. Вышне-го Волочка те же процессы начались в 1918 г. Исполнительный комитет Вышнего Волочка постановил объединить капиталы всех имеющихся в городе приютов и передать их в ведение комиссариата государственного призрения, а также передать детей в городской приют-школу. После этого монастырский приют

¹³ Отечественная Церковь по статистическим данным всеподданнейших отчетов с 1840–1841 по 1890–1891. СПб., б.г. С. 13–14.

¹⁴ Молитвенницы Кавказа: История Ставропольского Иоанно-Мариинского женского монастыря / сост. Е. Н. Шишкин. Ставрополь: Издательский центр Ставропольской Духовной Семинарии, 2005. С. 50–53

¹⁵ Там же.

был переименован в детский дом “Коммуна” и подчинялся комиссариату, однако по-прежнему располагался на территории монастыря, и значительная часть служащего персонала состояла из монахинь. Вскоре, по распоряжению Вышневолоцких властей, все 250 девочек приюта были переселены из специально оборудованного для них монастырского здания в один небольшой корпус, где они вынуждены были спать по трое на кровати. Впоследствии под угрозой ареста монахини с душевными муками и слезными молитвами вынуждены были передать бедных сирот в объединенный городской детский дом. В полном смятении душ, горько плача, покидали девочки свою родную обитель¹⁶.

А. М. Коллонтай, которая была поставлена партией большевиков и правительством на место наркома государственного призрения, стала главным вершителем судеб для всего прежнего аппарата благотворительности. 31 декабря 1917 г. по ее инициативе был подготовлен и опубликован декрет «Об охране материнства и младенчества», который гарантировал тем и другим помощь от государства. Материнство объявлялось в декрете «социальной функцией женщины», а «младенчество» — «прямой обязанностью государства»¹⁷. В рамках правительства был образован комиссариат «Отдел по охране материнства и организации по охране в республике материнства и младенчества»¹⁸. Ею же написаны декреты, касающиеся охраны материнства¹⁹. И хотя до сих пор находятся ученые, которые оправдывают действия А. М. Коллонтай, говоря, что в вопросе о свободе половой любви она была неправильно понята, что ее понимание эроса не шло далее «античного понимания»²⁰, тем не менее следует помнить, что именно А. Коллонтай и И. Арманд выступили разрушителями старой, имперской системы призрения и благотворительности, выполнив эту страшную работу энергично и в короткие сроки. Организация советской системы призрения проходила медленно и также с большими потерями, особенно со стороны детской части общества.

Как сама Коллонтай отмечает в автобиографии, с самого начала ею были организованы детские дома неприютского типа, распределители для детей нетрудоспособного населения, затем занялись «реорганизацией положения дефективных детей» и для этих целей — открытием санаториев во всероссийском масштабе. Наркому выдали револьвер и патроны, поскольку «реорганизация» признавалась опасным для жизни мероприятием. Главным в организационной части, как она считала, было «будить самостоятельность» в проводниках новой социальной политики²¹. Речь, в данном случае, шла о способности разрушить старое и найти помещение для нового учреждения. Однако в большинстве случаев и то, и другое происходило достаточно однотипно: закрывали старое благотворительное учреждение, его деньги передавали в Москву, а детей или стариков из отдельных приютов и домов свозили в одно-два, реквизированных у новых владельцев, места. Чаще всего таким местом становился какой-то разоренный (как правило, женский, как более обустроенный) до этого монастырь, откуда уже вывезли монастырских приютских детей, закрыли богадельни, приюты и школы. В Москве на базе освобожденных от монашества монастырей в 1920-е годы были устроены первые в России десять концентрационных лагерей²².

Сколько было покалечено человеческих судеб за время насильственной реорганизации социальной сферы, никогда не удастся ни узнать, ни подсчитать. Одно ясно, что новое строилось на слезах и на горе одних и на насильственном навязывании своего представления о счастье другим. Конечно, все в России в таких случаях покрывает чья-то жертвенность, чье-то личное служение, бескорыстие и любовь к ближним, но если говорить о создаваемой системе призрения в 1920-е годы, то в ней, особенно в первые годы было, много случайных людей, и нередко небескорыстных. На эти не единичные факты

¹⁶ Сказание о Вышневолоцком Казанском женском монастыре Тверской губернии. Православный фонд Валентина Пикуля, 1997. С. 189–190.

¹⁷ Советская власть и раскрепощение женщины (Сборник декретов и постановлений РСФСР). Государственное издательство, 1921. С. 17.

¹⁸ Там же. С. 17.

¹⁹ Коллонтай А. Из моей жизни и работы. Одесса, С. 51.

²⁰ Пушкарев А., Пушкарева Н. Ранняя советская идеология 1918–1928 годов и “половой вопрос” (о попытках регулирования социальной политики в области сексуальности // Советская социальная политика 1920-х–1930-х годов: Идеология и повседневность. М., 2007 С. 209.

²¹ Коллонтай А. Указ соч. С. 52.

²² Московский Иоанно-Предтеченский женский монастырь: Страницы истории. М., 2005. С. 50.

обращает внимание Н. Д. Жевахов в своих воспоминаниях о тех годах²³.

Создаваемая большевиками сфера «социального обеспечения» действительно принципиально отличалась от сети прежних благотворительных учреждений, хотя и те, и другие должны были опекать те же самые группы нуждающихся в помощи людей. Но деньги, которые выделяло советское государство, предназначались лицам, не нуждающимся в благотворительности, в финансово выраженном сочувствии, милосердии, жалости, а таким же гражданам, как и все остальные — советским людям. Государство словно говорило, что оно снимает с них печать отверженности, особенности и включает их в категорию обычных советских граждан, но требующих обычного лечения или ухода. Вот почему и нам не имеет смысла говорить, что в советской сфере социального обеспечения было задействовано богатство, которое могло конвертироваться. Никакой конвертации богатства здесь не происходило. Все было по-земному утилитарно и прагматично. Не утешает и статистика по линии социального обеспечения, потому что действительное положение в этой «новаторской» области было ужасающим.

Приведем данные самарской исследовательницы Л. Б. Захаровой, которая считает, что советская система социального обеспечения 1920-х годов далеко отставала от дореволюционной. В Самарской губ. в послереволюционные годы только 1% граждан имел право на государственное обеспечение, а получали помощь 0,05%. Правительство страны в 1926—1927 гг. закладывало в бюджет на социальные расходы только 0,67% общей суммы бюджета²⁴. Но даже эта сумма не доходила до нуждающихся.

В области здравоохранения также наблюдался классово избирательный и денежноограниченный подход. Медицинская помощь была доступна только гражданам, имеющим страховку, и совершенно недоступна сельчанам, а сумма, выделяемая из бюджета на здравоохранение, была менее 10%. В Самарской губ. в середине 1920-х годов она составляла 7% (до революции

эта доля составляла 23,3%)²⁵, что составляло в среднем на одного человека 4 руб. 29 коп. В уездных городах эта сумма была вдвое ниже — 2 руб. 48 коп., а для сельской местности на человека выделялось всего 46 коп.²⁶ Скучным было пособие по безработице. Его не могла получить большая часть тех, кто имел на него право²⁷. Число инвалидов учреждений и содержащихся в них людей в Самарской губ. за 1921—1923 гг. сократилось в 6 раз по сравнению с 1913 г.²⁸ Пенсию по инвалидности и за погибших в годы Гражданской войны получал лишь узкий круг горожан. Даже выделяемые деньги уменьшались, когда дело доходило до получения. В целом новая социальная система на конец 1920-х годов в городе так и не была выстроена. «В Самарской губернии и в губерниях Поволжья в целом система социального обеспечения к концу 1920-х годов находилась в критическом положении: рост расходов на нужды социального обеспечения существенно отставал от роста общегубернских бюджетов, вследствие этого пенсиями не могли обеспечиваться не только все граждане, имеющие такое право, но и инвалиды, принятые на пенсионное обеспечение»²⁹.

В 1930-е годы положение в сфере социального обеспечения стало заметно улучшаться, и не только за счет лучшего материального обеспечения, но и за счет подбора компетентных кадров, равнодушных к специфике своей профессии. Но раз и навсегда утвержденный принцип полного социального единства опекаемых государством лиц со всем обществом продолжал ставиться во главе угла этой сферы. Большая семья социально опекаемых была такой же семьей, как и малые семьи, живущие немного другим укладом. Детдомовские дети не могли не тосковать по малой семье, по родителям, как следует из биографии поэта Николая Рубцова, прошедшего школу детского дома в военные годы в вологодской глубинке. Воспитательница детдома А. М. Жданова вспоминает: «Жили тогда в детдоме очень трудно. В спальне иногда было холодно. Не хватало постельного белья. Спали на койках по двое... Дети совсем смирились. Ни на что не жаловались. При детдоме было свое

²³ Воспоминания товарища обер-прокурора Св. Синода князя Н. Д. Жевахова. В 2-х т. М., 1993. Т. 2. С. 180—183.

²⁴ Захарова Л. Б. Концепция социальной политики советской власти: теория и практика (1920-е годы). Самара: Самарский гос. технический ун-т, 2012. С. 39—41.

²⁵ Там же. С. 133.

²⁶ Там же. С. 135.

²⁷ Там же. С. 26.

²⁸ Там же. С. 27.

²⁹ Там же. С. 37.

подсобное хозяйство, работали все, в том числе и младшеклассники»³⁰. Воспитанница детдома Е. Буняк также говорит о трудностях, но и об оптимизме: «Годы были трудные, голодные, поэтому мало помнится веселого, радостного, хотя взрослые, как только могли, старались скрасить наше сиротство»³¹. Сам же Николай Рубцов описал эти годы в стихах:

Вот говорят, что скуден был паек,
 Что были ночи с холодом, с тоскою, —
 Я лучше помню ивы над рекою
 И запоздалый в поле огонек.
 До слез теперь любимые места!
 И там, в глуши, под крышею детдома,
 Для нас звучало как-то незнакомо,
 Нас оскорбляло слово «сирота».

3. Таким образом, сфера социального обеспечения была выведена из области благотворительности и включена в обычный, для большинства трудящегося населения, учебный, воспитательный и производственный процесс. Но вместе с тем на первой, большой волне проекта социального обеспечения, когда безжалостно разрушалась старая, дореволюционная система благотворительности, с ее очевидным фактором конвертируемого богатства, у большевиков родился другой необычный социальный проект. Речь идет о так называемом «раскрепощении женщины», как называли его сами авторы. Женщина еще до революции стала рассматриваться большевиками как особо угнетаемая социальная категория. Женщину нельзя было, как, скажем, инвалида или пожилого бездомного человека, росчерком пера перевести в разряд пациентов какого-либо медицинского или социального учреждения. Чтобы раскрепостить женщину, необходимо было провести длительную по времени и по затратам операцию по ее раскрепощению. Вот почему женщина не попала в ту категорию, которая требовала обычного «социального обеспечения». Здесь от советской власти требовался жертвенный шаг, а значит конвертируемые деньги, которые могли бы принести не только материальный, но и идеальный результат. Таким идеальным результатом должна была стать в перспективе новая советская женщина, наравне с мужчиной участвующая в управлении государством. Строя рай на земле, советские вожди и идеальную сферу видели здесь, на земле, но только в «прекрасном будущем».



Плакат. Неизвестный художник. 1926

В этом контексте социалистическая борьба за женщину представлялась борьбой за победу социализма в целом. Как писал В. И. Ленин в статье «К женщинам-работницам», «Пролетариат не может добиться полной свободы, не завоевав полной свободы для женщины»³².

Кроме женщины еще одна группа — «советская молодежь», поскольку более 50% ее составляли девушки — также может быть отнесена к категории особо опекаемой властью. Женщины и молодежь всегда ставились рядом в тех партийных документах 1920-х–1930-х годов, где речь шла о воспитании нового советского человека. И все же для молодежи не было выделено той ниши в советской идеологии, которая с такой же ясностью и четкостью все время анализировалась и даже облакалась в некие символические формы, как это было, например, с «родиной-матерью». Молодежь, опять же за счет ее мужской поло-

³⁰ Коняев Н. Путник на краю поля // Рубцов Н. М. Последняя осень: Стихотворения, письма, воспоминания современников. М., 2004. С. 473.

³¹ Там же.

³² Ленин В.И. К женщинам-работницам // Правда. 22 февраля 1920 г. № 40.



Плакат. Автор Б. Дейкин. 1932



Плакат. Автор Г. Шегаль. 1932

вины, не нуждалась в раскрепощении, в таком долговременном специальном внимании партии, как женщины. Для молодежи рано нашли удобную идеологическую форму подчинения – через комсомол – и потому, что многое здесь можно было пустить на самотек. То, что партия и власть постоянно выделяла молодежь из остальных категорий граждан, объяснялось, на наш взгляд, только присутствием здесь женской части. Вообще на уровне «молодежи» происходило основное идейное воздействие на женскую массу, формировались стереотипы, происходило обучение и советское воспитание.

В одной из своих главных работ «Революция и молодежь» (1925 г.) виднейший идеолог советского воспитания А. Б. Залкинд именно в таком ключе рассматривал место молодежи: «Первым объектом для воспитания в духе нового быта должна быть женщина, обычно наиболее прочный и костный защитник старых заветов»³³. Автор перечисляет те психологические черты и особенности, которыми

должна овладеть пролетарская молодежь, чтобы «заболеть непрерывным зудом пролетарской совести». Речь идет не о конструировании нового молодого поколения, а о втягивании в уже имеющееся пространство, где присутствует один образ, один пример для подражания – Ленин. Сам вождь употреблял это понятие, чтобы объяснить характер партийной работы с массами: «Втянуть женщину в общественно-производственный труд, вырвать ее из домашнего рабства, освободить ее от подчинения – оупляющего и принижающего – вечной и исключительной обстановки кухни, детской, – вот главная задача»³⁴.

У Залкинда портрет Ленина как образец для подражания рисуется фантастически мощным энергетическим существом, сплошным сгустком энергии — умной, целенаправленной, неистощимой, творчески активной. Сюда в это поле необычной энергии, в этот «насыщенный колоссальной энергией психофизический аппарат, обладавший неисчерпаемыми возможностями

³³ Залкинд А. Б. Революция и молодежь. Сб. статей. М., 1925. С. 60.

³⁴ Ленин В. И. К международному дню работниц // Ленин В.И. Пол. собр. соч. М., Т. 40. С. 193.

напряжения и возбуждения, неиссякаемой силой для устремления вперед, неистощимым боевым резервуаром...» и призывается молодежь. Здесь «огромная динамика, немирившаяся спрозвбанием, праздностью, требовавшая неперменного выявления во внешних общественных действиях... необычайная реалистичная восприимчивость... точное улавливание мельчайших конкретных деталей...». Автор на нескольких страницах текста перечисляет характеристики энергетической мощи вождя и словно предлагает включиться каждому молодому современнику в этот психотренинг по овладению ленинской энергией. На лицо — очевидная работа психолога, или психоаналитика с массами. Метод приобщения к «ленинской энергии» сочетает в себе самый жесткий рационализм (все продумано до мелочей в поведении, жизненной стратегии, работе, учебе, половой жизни и т.д.), с раскрепощением в себе энергии, которую автор называет «классовой», поскольку она принадлежит не индивиду, а всему рабочему классу. «Ожесточенная борьба с бесплодной утечкой классовой энергии, в том числе половой, непримиримая ненависть ко всякому индивидуализму, самообособлению, мещанству, неугомонная, жадная, острая, научная критика всего». «Напористое классовое беспокойство», «максимум товарищеской солидарности», «максимум организованности», «революционная бодрость», «мужество во всем» и т.д. — «вот по какому плану должно строиться здание быта нашего молодняка»³⁵. Автор не раз употребляет это специфическое слово «молодняк», характерное для скотоводов, как бы подчеркивая первобытность, оторванность от всех корней старой — буржуазной — цивилизации новой советской молодежи.

Между тем теория «раскрепощения женщины» не сводилась только к работе в молодежной среде. Появилась эта теория еще до революции среди женщин-большевиц, и тогда уже она была отделена от феминизма как другого женского течения, связанного с неревлюционннй борьбой за женское равноправие. В числе самых авторитетных лиц, которые занимались этой проблемой, были И. Ф. Арманд, А. М. Коллонтай и Н. К. Крупская. Из зарубежных коммунисток, оказавших особое влияние на женское революционное движение в России, была гражданка Германии К. Цеткин. Вскоре после Октябрьской революции этой авторитетной

группе большевиц, уже имеющей программу действия, согласованную с Лениным, и было поручено решать проблему приобщения женщины в России к социализму.

Чтобы яснее обозначить динамику процесса организационных преобразований благодаря постепенному созданию политической структуры, работающей на идею раскрепощения женщины, обратимся к информационно емкой статье С. Н. Смидович 1924 г., посвященной семилетнему юбилею Октября³⁶. Автор обращает внимание читательниц журнала «Коммунистка», что подготовка к деятельности по раскрепощению женщины в России началась в 1914 г., когда появился петербургский журнал «Работница». Журнал активизировался в период между февральской и Октябрьской революциями. Тогда же появился еще один журнал «Жизнь работницы». Еще до Октября большевиками делается попытка создать отдельный аппарат по работе среди женщин. Знаковым событием для революционного женского движения уже после Октября стало Всероссийское совещание работниц и крестьянок (ноябрь 1918 г.), где Ленин впервые произнес лозунг «Каждая кухарка должна научиться управлять государством». У движения появилась цель и перспективы. VIII съезд РКП (б) узаконил резолюцию этого совещания, подчеркнув, что главное дело женского революционного движения — это «вовлечение работниц и крестьянок во все административные и хозяйственные органы страны». Именно после совещания началась активная организационная партийная работа среди женщин советской России. Комиссии по агитации и пропаганде среди работниц и крестьянок организуются при всех партийных комитетах. Государство начинает вкладывать партийные деньги в эту масштабную организаторскую работу. Агитаторы-организаторы работали на платной основе.

Осенью 1919 г. делается еще один важный практический шаг, направленный на создание организационного аппарата, действующего в масштабах всей страны: комиссии реорганизуются в отделы по работе среди женщин (женотделы). В ЦК партии такой отдел, как главный, координирующий работу женотделов страны, возглавила И. Ф. Арманд. В 1920 г. (до 1921 г.) ее сменила А. М. Коллонтай. Женотдел стал базовой основой и первичным инструментом для всей дальнейшей организационной работы

³⁵ Залкинд А. Б. Указ. соч. С. 64.

³⁶ Смидович С. Работница в Октябре и наши достижения // Коммунистка. 1924. № 10. С. 3–5.



Г.Г. Рязжский «Делегатка». 1927

по «раскрепощению» женщины. Такие же женотделы, организационные центры стали создаваться на местах. Женотделы в отличие от комиссий более эффективно взаимодействовали с парткомами, и соответственно лучше могли проводить партийную линию среди женщин. Задачей женотделов и было распространение влияния партии на «женские массы, путем политического и культурного воспитания их», или же — «поднять женские массы до уровня рабочего класса и влить их в общеклассовое, общепартийное строительство». Через эти органы проводилась та самая работа по созданию «очагов коммунизма», которые и должны были освободить женщину от «кухонного рабства» и раскрепостить ее. Женотделы являлись отделами парткомов, и, по сути, оказывались составной частью партийного аппарата. Но чтобы это не выглядело

нарочито официально, на низовом уровне создали народную ячейку для практической реализации решений женотделов. Речь идет о создании так называемых делегатских собраний работниц и крестьянок. О делегатских собраниях впервые заговорила Инесса Арманд, и она же внедрила это новшество в структуру работы женотделов. Делегатское собрание состояло, прежде всего, из организаторов — делегатов, выбранных общим собранием (завода, фабрики, села и т.д.) из числа общественно активных женщин (не обязательно партийных), которые готовы были постоянно заниматься вопросами «раскрепощения женщины». Те, кто называл эту деятельность «женским делом», поправлялись: «У нас не женское дело, а дело угнетенных, дело рабочего класса», «нет особого движения работниц и крестьянок, а есть работа по приобщению трудящихся женщин к общей освободительной борьбе»³⁷. Без превращения женщин в пролетариат нельзя было говорить о полноценном рабочем классе.

Большей частью это была работа по организации учреждений, этому способствующих: яслей, детских домов, пунктов общественного питания. Арманд назвала делегатские собрания «начальными школами коммунизма для отсталых



Г.Г. Рязжский «Рабфаковка». 1926

³⁷ Ковнатор Р. Провинциальная печать о пятилетней работе партии среди женщин // Коммунистка. 1924. № 1–2. С. 8.

работниц, которые таким образом вовлекаются в практическую работу советского строительства и знакомятся с основами политграмотности». Делегатки-работницы для повышения

у себя на делегатских собраниях. Кружки на предприятиях включали в себя или беседы, или своего рода лекции — систематические занятия, ведущиеся по программе. В кружках обязательно

было «ядро слушательниц». Конечно, в центре кружковой работы стояли «жгучие вопросы современности». Нередко кружковые беседы проводились на предприятиях во время обеденного перерыва⁴⁰. Секционная работа позволила делегаткам сделать еще один шаг — в сторону производственной деятельности. Делегатки, организуя тематические секции по профсоюзным вопросам, кооперации, производству, вносили в производственную среду тот же дух партийности, которым они проникались на собраниях. В период



К.С. Петров-Водкин. «Материнство» (фрагмент). 1925

квалификации должны были обязательно трудиться практикантками в отделах советов, чтобы досконально понять, как происходит процесс политического управления. Практикантство также оплачивалось из партийного кошелька. Во всяком случае, Москва по партийной линии выделяла на это денежную квоту³⁸. Отчет делегаток о своей работе проходил как среди своих — на делегатских собраниях, так и в рамках общих собраний.

В этой структуре в 1920 г. появляется еще одна ступень — ячейки организаторов, задача которых состояла в том, чтобы они были «рукою» женотделов, с помощью которой осуществлялась связь делегатских собраний и женотделов. Как отмечает другой автор журнала, «ячейковый организатор привлекает внимание и сочувствие работниц к РКП. Ячейковый организатор должен быть профессиональным и партийным работником»³⁹. Состав делегатских собраний меняется после очередных перевыборов. Являясь низовой ячейкой женотделов, делегатские собрания могли использоваться в разном формате работы: через практиканток, оргячейки, кружки работниц или же работая в секциях местных советов и потом создавая тематические секции

нэпа это оказалось особенно актуальным. XIII съезд РКП (б) в апреле 1923г. принимает постановление о создании кадров инструкторов, оказывающих помощь в деле организации кооперативов, чтобы в кооперацию активнее вовлекать работниц и крестьянок. IV сессия совета Центрсоюза постановила «ввести оплачиваемые должности практиканток, выделяемых конкретным женотделом работниц в органы потребкооперации для выработки из работниц и крестьянок органических работников первичных кооперативов»⁴¹.

Работа среди крестьянок имела свою специфику и свои трудности. Считалось, что здесь сложнее изживать «домостроевское отношение к женщине со стороны мужчины». Тут также действовали делегатские собрания как основная низовая ячейка практической работы. Особо выделяются волостные делегатские собрания, поскольку на базе волостей могли проходить съезды сельских делегатских собраний работниц и крестьянок. Сельская местность планомерно разбивалась на волостные круги, одно делегатское собрание отделялось от другого расстоянием от 2 до 5 верст. Общеволокные или районные делегатские собрания собирались

³⁸ Там же. С. 6.

³⁹ Ромберг С. Работа на предприятиях // Коммунистка. 1924. № 1–2. С. 4–5.

⁴⁰ Нюрин Ф. Кружки работниц на предприятиях // Коммунистка. 1924. № 1–2. С. 5.

⁴¹ Смилович С. Работница в Октябре и наши достижения // Коммунистка. 1924. № 10. С. 5.



Н.Б. Терпсихоров «На митинге». 1930-е годы

не реже одного раза в месяц, или в крайнем случае — через 6 недель. В реальности, конечно, получалось все по-другому и собраний было меньше и проводились они не всегда регулярно. Чтобы соотнести планы с реальностью, было предложено разделить волости на «ударные», где все выполнялось, и «неударные», с которых спрос был меньший⁴².

Кроме делегатских собраний у сельчан действовали беспартийные бюро, тройки, волженотделы, вологанизаторы, должности которых оплачивались из партийной кассы. Все эти перечисленные низовые структуры, как и делегатские собрания, работали в тесном контакте с местной советской и партийной властью, под ее присмотром. Задачей этих женских организационных единиц было учиться у советских и партийных органов «управлять государством», приобщаться к партийности, идейности, дисциплине и сознательности. Женщины-активистки из делегатских собраний, бюро и т.д. должны были посещать сельские собрания, сходы, беседы, читки, кружки, избы-читальни и везде проявлять активность, организовывать молодежь, просвещать среднее и старшее поколение. Коммунистки-организаторы

из совхозов также состояли в тесной связи с крестьянскими волорганизаторами. Через эти структуры организовывалась и контролировалась вся образовательная и социальная работа на селе. Конечно, вся эта пчелиная деятельность не могла не казаться странной людям старой традиции. М. М. Пришвин замечает в дневнике 1927 г.: «Почему, например, издевается автор статьи “Социалистического города” над материнским чувством? Почему “детство”, “любовь” и т.п., например, почитание стариков, отца, и матери — все это запрещено у нас. Не остается больше никакого сомнения, что невежды, негодяи и т.п. не сами по себе это делают, а в сподчиненности духу социальной революции, что все люди, Сталин даже, не знают, что делают, и их сознание является действительно не знанием, а одержимостью. Так создается пчелиное государство, в котором любовь, материнство и т.п. питомники индивидуальности мешают коммунистическому труду. Стоит только встать на эту точку зрения — тогда все “изуверства” партии становятся целесообразными и необходимыми действиями»⁴³.

Судя по всему, в низовой аппарат женотделов в нэповский период сверху приходили порой разные сигналы, определяющие то, что же на данный момент является главным в партийной линии относительно женщин. Главным в одном случае была работа женотделов и делегаток в производственной сфере, а в другом — проведение ими партийного воспитания работниц. Оба эти сигнала шли сверху, но из разных партийных кругов, и до поры — пока в партии не прошли чистки и не были уничтожены так называемые левая и правая оппозиции, эти сигналы продолжали поступать. В нэповский период самым авторитетным лицом в женском движении была Н. К. Крупская, которая через подчиняющийся ей главный советский женский журнал «Коммунистка» проводила линию на приобщение работниц к партийному воспитанию. Но и не учитывать вторую точку зрения Крупская и женский партийный журнал и в целом женотделы, конечно, не могли. Тем не менее партийная пропаганда женотделов и делегаток все же шла эффективнее, судя по быстрому росту партийных и комсомольских рядов среди женщин и девушек.

Сразу после Февральской революции в партии было 9,9% женщин (все вновь вступившие

⁴² Майорова. Работа среди крестьянок // Коммунистка. 1924. №1–2. С. 25.

⁴³ Пришвин М. М. Дневники. 1930—1931. М., 2006. С. 148.

весной и летом 1917 г.); в 1918 г. — 11,7%; в 1919 — 36,4%; в 1920 — 27,4%; в 1921 — 10,1%⁴⁴; в 1924 г. — 9% (и 11% кандидаток). Резкий рост женских партийных рядов начинается после кончины Ленина, в результате «ленинского призыва». С 38 500 чел. на 1 января 1924 г. эта цифра увеличилась до 76 500 чел. в 1925 г.; в 1926 — 129 000 чел.; в 1927 г. — 148 000 чел.⁴⁵ Автор отмечает, что «партийный рост» среди женщин намного опережал таковой рост среди мужчин. В комсомоле в 1927 г. из 2 млн членов на девушек приходилось 500 000 чел.⁴⁶ Ничего подобного женскому партийному росту второй половины 1920-х годов мы не видим в производственной сфере, потому что там все рекордные подвижки начинаются позже, с начала 1930-х годов. «Основная масса женщин влилась в производство в годы первых пятилеток⁴⁷. С 1929 по 1936 г. численность женщин в производстве увеличилась на 5 млн человек. В том числе в крупной промышленности — на 2 млн человек; в строительстве — на 350 000 чел.; в торговле и общепите — на 650 000 чел.; в просвещении и здравоохранении — 1 млн; в советском аппарате — на 300 000 чел.»⁴⁸.

Снижение доли женщин в партии, которое наблюдается, начиная с 1919 г., было связано, на наш взгляд, с отсутствием поначалу единства понимания задач «раскрепощения» в самом женском революционном движении. Тогда со стороны партии политику женского движения определял только Ленин. Тон всему задавали его слова о том, что вслед за юридическим освобождением женщины должно последовать ее экономическое и нравственное освобождение, т.е. процесс женского раскрепощения растянется во времени и потребует от партии особых усилий. Речь шла о такой перестройке быта, которая бы позволила освободить женщину «от кухонного рабства», для того, чтобы трудиться на производстве и вести активную общественную жизнь. Ленин обращал внимание и на «духовный» аспект раскрепощения: через переделку массовой психологии и вытравливания всех корней «рабовладельческой»

точки зрения на господство мужчины в семье, «пробудить социальную жизнь» женщины, ее социальную активность⁴⁹.

Но со стороны женского большевистского актива, в лице, прежде всего, двух лиц — Инессы Арманд и Александры Коллонтай — идеи «раскрепощения» получили не просто более детальный характер, но во многом и более радикальный. Та и другая, занимая самые высокие посты (одна в качестве наркома призрения, другая в качестве главы женотдела при ЦК партии), стали проводить линию на ликвидацию семьи вообще для того, чтобы воспитание детей перешло к государству. В резолюции I Всесоюзного съезда работниц по их инициативе было записано: «Теперь, при переходе к социалистическому домашнему хозяйству, вредные пережитки старины, отсталое, кабальное домашнее хозяйство должно исчезнуть»⁵⁰. По их рекомендации стали создаваться образцовые деревенские коммуны, не имеющие личного хозяйства, но живущие общим владением на все предметы домашнего обихода. Этот опыт был прекращен только в начале 1930-х годов, в пору проведения массовой коллективизации⁵¹.

Вокруг них сформировался круг единомышленников: А. М. Коллонтай, И. Ф. Арманд, Н. К. Крупская, П. С. Виноградская, О. Б. Каменева, З. И. Лилина, К. Н. Самойлова, С. Н. Смидович. Не сразу появилось детальное понимание того, какой должна быть технология процесса «раскрепощения женщины». Но первым шагом стало наступление на семью как главную ячейку буржуазного общества. Семью должна была заменить система общественного (точнее государственного) воспитания.

Пропаганда революционного наступления на традиционную, «буржуазную» семью, как ее характеризовали Арманд и Коллонтай, а вместе с ними десятки журналистов, работавших для женских журналов, развернулась по всей стране. Эту точку зрения из большевиков активно поддержали Л. Троцкий и М. Томский⁵². Семья не экономична, разорительна для социализма, — пи-

⁴⁴ Смиттен Е. Женщина в РКП // Коммунистка. 1924. № 4. С. 8–9.

⁴⁵ Ярославский Е. Первое десятилетие // Коммунистка. 1927. № 10. С. 5.

⁴⁶ Там же.

⁴⁷ В годы Первой мировой войны в промышленности России трудилось 600 000 женщин, или 30,6% от общего количества промышленных рабочих (!). — См.: Артюхина А. Второй съезд // Коммунистка. 1927. № 10. С. 23.

⁴⁸ Женщина в СССР / под ред. И. А. Кравая. М., 1937. С. 10–11.

⁴⁹ Роговин В. Вопросы семьи и положение женщины в советской социологии 20-х годов // Динамика изменения положения женщины и семьи. XII международный семинар по исследованию семьи. М., 1972. С. 145.

⁵⁰ Киселева Т. Г. Женщина и семья в послеоктябрьский период: опыт исторического анализа. М., 1995. С. 4.

⁵¹ Там же.

⁵² Там же. С. 5–6.



К.Ф. Юон «Возвращение с работы». 1930

сала Коллонтай, — «подрывает основной принцип идеологии рабочего класса», она основной тормоз на пути раскрепощения женщины. Свобода от семьи требовала и свободы в личной жизни, о чем также много пишут многие авторы, и прежде всего Коллонтай. Однако здесь ни Коллонтай, ни Арманд не были поддержаны вождем пролетариата, прагматично считавшего, что пролетариату не надо растрчивать свои силы на половую раскрепощенность⁵³. Как только Коллонтай покинула пост заведующей женотделом ЦК партии в 1921 г., всю внутреннюю (женскую) политику в женском вопросе стала определять Н. К. Крупская, которая была противницей разрушения семьи и половой раскрепощенности для женщины⁵⁴. Ее точка зрения на проблему раскрепощения состояла в том, чтобы приобщать советскую женщину прежде всего к партийности через ВЛКСМ, через РКП (б), и через партийность делать активной и сознательной строительницей социализма. Эта позиция стала определять лицо главного женского журнала Страны Советов — «Коммунистка». К слову сказать, вопрос о «половой и телесной раскрепощенности» все же в определенной степени сумел укорениться в женской среде, включая партийную и

комсомольскую, и оказывал всю последующую советскую эпоху влияние на вкусы, пристрастия и моду среди женщин в стиле одежды, отношении к браку, деторождению, личной близости мужчины и женщины.

Философ А. Ф. Лосев в качестве важнейшего критерия женского телесного раскрепощения 1920-х годов выделял утверждавшиеся в обществе новые нормы в одежде. В оголенности плеч и ног у женщин он видит отступление от христианских начал. «Нельзя быть христианкой и ходить с оголенными выше колен ногами и оголенными выше

плеч руками, как требуется по последней моде 1925—1928 гг.»⁵⁵. Для М. М. Пришвина новая мода также напрямую связана с новой моралью: «С тех пор как пошла мода на совершенно короткие юбки, появилась на улице постоянно преследующая меня девушка в красном платье с голыми ногами, толстыми кривыми ногами, что не знаешь куда глаза отвести от этого ослепляющего безобразия... Но теперь, когда стыдливость исчезла и обнажились ужасно безобразные голые ноги, то серые глазки на широком скуластом румяном лице смотрят нагло, обиженно и как будто говорят вам: “смотрите на женщину без романтического покрова, в ней нет совершенно ничего такого, о чем вы мечтаете”»⁵⁶. Как нам кажется, эта очевидная телесная свобода не была связана с половой раскрепощенностью, а скорее с набирающим силу в СССР культом спорта и демонстрацией в связи с этим здорового образа жизни. Именно благодаря спорту возникла массовая мода на укороченную одежду среди девушек и молодых женщин. Но несомненно, что утверждался не античный, абстрактно, канонически красивый образ идеального по пропорциям женского тела, а все же живой, конкретный человек, с его индивидуальными чертами и ярко выраженными

⁵³ Пушкарев А., Пушкарева Н. Указ соч. С. 204.

⁵⁴ Polemika по этому вопросу продолжалась, как отмечает Н. Л. Пушкарева, до середины 1920-х, пока за свободу половой любви, в поддержку Коллонтай не выступили Л. Троцкий и Е. Ярославский. — Пушкарев А., Пушкарева Н. Указ. соч. С. 209–218.

⁵⁵ Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М., 1990. С. 489.

⁵⁶ Пришвин М. М. Дневники. 1926–1927. М., 2003. С. 497.



. Делакруа. «Свобода на баррикадах». 1830

«женскими» признаками. Тот же М. М. Пришвин, глядя со стороны на «втягивание» женщины в новый быт, говорит именно о спортивном образе новой женщины: «Женщина будущего, если разбить скорлупу, есть женщина настоящего, прославленная в своем зачатии, плодоношении, деторождении. Недаром и Наркомздрав так старается о детях. Только деятельность его глупая, поверхностная, вместо освященной женщины получается комсомолка-спортсменка, лыжница, культ лыжницы»⁵⁷. На позитивном образе «физкультурницы» построена вся особенность эстетики А. А. Дейнеки — одного из главных в этот период художественных певцов советской женской красоты. То есть акцент на пол, на свободу женского пола в его телесном выражении продолжал хотя и не доминировать, но присутствовать в женских образах, предназначенных для народного художественного лицезрения.

В идеальной, символической форме

женщина, приобщенная к партийности, через принадлежность к ВЛКСМ и РКП (б), должна была быть идеальным образом для всей женской массы в стране. Существовал некий идеальный тип «Революции», наподобие того, что был создан французским живописцем Эженом Делакруа. Картина художника называлась «Свобода на баррикадах» (1830 г.). Но полной абстракции все же было мало для превращения образа «революции» или «свободы» в воодушевляющий всех женщин идеал. Необходим был конкретный исторический персонаж, наподобие того, каким являлся Ленин. В определенной степени такой образ был найден советскими большевиками в лице К. Цеткин и положен в основу символики женского революционного вождизма. Однако популяризация его и превращению в символический первообраз помешало сворачивание в конце 1920-х годов всей программы, возглавляемой Крупской по партизации женщины. «Отечество Клары — весь пролетарский мир, — звучало в лозунге в честь германской коммунистки. — Нашу любовь, наше поклонение К. Цеткин, великому борцу за освобождение трудящейся женщины, вождю международного женского пролетарского движения»⁵⁸.

Казалось, вокруг этого лозунга все больше и больше начнет разворачиваться движение за «новую женщину», за преобладание в женщине партийного начала, за отделение женщины от семьи и ребенка, и сохранением за ней лишь функции деторождения шаг за шагом вокруг женсоветов и делегатских собраний все больше и больше будут собираться идейные женские силы и формировать новое общество. Но это движение, грозящее стране и русскому народу гибелью, было остановлено. Изменилась глобальная обстановка, изменилась ситуация с перспективой мировой революции и в связи с этим и руководителям СССР необходимо было менять свой стратегический вектор направления движения: от мировой революции — к углублению социализма в одной стране. Образ «партийной женщины», предназначавшийся главным образом для воодушевления пролетарских масс за рубежом, в период наступления пожара мировой революции становится не актуален. На первый план выходит другой партийный и государственный интерес: к женщине труда, семейной, живущей в законном браке и воспитывающей детей вместе с мужем. Но воспитать такую женщину через

⁵⁷ Там же. С. 181.

⁵⁸ Коммунистка. 1924. № 1–2. С. 18.

созданные партийные ячейки — делегатские собрания, женсоветы и т.д. было невозможно, это могло сделать только само производство. Эпоха «партийной женщины» сделала свое дело, импульс в сторону «женского раскрепощения» был дан, и поэтому следующий этап — «женщины труда», надо рассматривать как продолжение предыдущего.

4. Уже на XIII съезде РКП (б) в 1924 г. Сталин публично высказывает недовольство развитием советского женского движения как политического движения. И хотя отдельного вопроса «о женщинах» на съезде вообще не предусматривалось (что тоже симптоматично, поскольку вопрос о молодежи стоял отдельным пунктом), но Сталиным было произнесено несколько критических слов в адрес тех, кто организует женское движение. Вождь поставил в вину организаторам женского движения малую охваченность всей совокупности женщин социалистическим и партийным строительством. Организаторы, и прежде всего Крупская, критиковались за то, что у них лучше всего получалось. ЦК РКП по поручению съезда составил резолюцию «О работе среди работниц и крестьянок». В документе говорилось об односторонности в работе отделов работниц, об увлечении агитпропагандой и культурно-воспитательными задачами, об «игнорировании работы по бытовому раскрепощению работниц и крестьянок». Подчеркивается, что необходимо увеличить «фронт вовлечения» в партийное, профсоюзное, кооперативное и советское строительство. Организаторам предлагается активно заняться проведением работ по строительству учреждений, раскрепощающих работниц и крестьянок (ясли, столовые и т.д.). В партию принимать — наиболее сознательных; на выборные должности — наиболее выдающихся и партийных. Обращалось внимание на проведение массовой работы на предприятиях и в общежитиях. Немаловажным был и пункт об увеличении кадров платных волонтеров⁵⁹. Но как ни старались женсоветы организовать через кооперативы практическую работу по привлечению женщин к экономической деятельности, для производства это были мизерные результаты. Никакого серьезного результата они не могли принести.

Следующий жесткий сигнал Сталина в отношении Крупской был послан вскоре после XIV съезда РКП (б). На Политбюро она была об-

винена в попытке расколоть партию⁶⁰. Судьба этого направления была решена, в 1930 г. был закрыт журнал «Коммунистка», а чуть позже свернута работа женотделов и делегатских собраний. На фоне разворачивающихся процессов коллективизации и индустриализации эти механизмы приобщения женщины к партийности были уже не нужны, поскольку новая программа «раскрепощения женщины» через труд, а не через партийность подразумевала другие, несоизмеримые прежним масштабы приобщения женщины к социализму. Важно подчеркнуть, что новый проект, в отличие от прежнего — «партийного» проекта Ленина—Арманд—Коллонтай—Крупской не был написан в виде текста, не был обозначен как особая теория. Ни на одном съезде этот вопрос не обсуждался, не утверждался. Женское движение после 1930 г. словно потеряло свое «феминистическое», хотя и революционное лицо. Женщине словно был выдан аванс на равноправие во всех сферах. Априори она стала считаться равной мужчине, в труде, в учебе, в управлении и т.д. Александра Васильевна Артюхина — чиновница высокого ранга, в 1927 г. так говорит о новых задачах, стоящих перед советскими женщинами: «В будущей войне потребуются помощь со стороны женских трудовых масс не только по замене уходящих на фронт квалифицированных рабочих и работников во всех областях социалистического строительства, но и в деле непосредственной помощи армии, работе по организации тыла и (далее идет речь о символической функции быть родиной-матерью для народа. — О.К.) создания твердого стремления к победе в широчайших массах населения»⁶¹.

Неизвестно, была ли новая стратегия продумана Сталиным и его советниками в деталях, или план ее имелся лишь в общих чертах. Но логика нового этапа раскрепощения через массовое приобщение женщины к труду подразумевала быстрое и массовое разрушение традиции и, прежде всего, религиозной. Церковь была единственным серьезным препятствием на этом пути. В ней были корни традиции, в ней освящалась вся трудовая, семейная и бытовая жизнь крестьянина. Порядок «неравенства» мужчины и женщины освящался библейскими и евангельскими постулатами, но иерархия, при добрых нравах, не мешала, а скорее помогала семье жить по-христиански, в послушании и молитве. Исследователи традиционного

⁵⁹ О докладе И. В. Сталина на XIII партсъезде // Коммунистка. 1924. № 7. С. 26; № 8–9. С. 3.

⁶⁰ Стенограммы заседаний Политбюро... Т. 2. С. 469–539.

⁶¹ Артюхина А. Второй съезд // Коммунистка. 1927. № 10. С. 22–23.

крестьянского общества отмечают, что в основе семейных отношений у крестьян лежали любовь, верность и согласие супругов, понимание ими общих задач: трудовых, воспитательных, праздничных⁶². Другой автор подчеркивает: «В большинстве (крестьянских. – О.К.) семей в отношениях между мужем и женой царил согласие и понимание»⁶³. Традиция была своего рода охранной грамотой для сельской семьи, потому что порядок, существовавший из века в век, благословляемый и освящаемый Церковью, налагал на людей определенные обязательства, ставил их в определенные рамки, которые все более и более стали нарушаться в крестьянской среде лишь в пореформенный период. И все же традиция и вера продолжали держать деревню в старых нормах вплоть до революции 1917 г. Да и после нее прежний быт и религиозные устои в массе своей продолжали оставаться незыблемыми вплоть до проведения насильственной коллективизации. Также по всей стране оставались действующими сотни женских монастырей, хотя и под видом рабочих артелей и даже коммун. Церковь не была помехой строителям колхозной жизни в пору проведения массовой коллективизации, но она сразу же была поставлена в положение классового врага, вместе с кулаками.

Подготовку к проведению «сплошной» коллективизации осуществлял лично И. В. Сталин, но саму программу подготовили Л. М. Каганович и Е. Ярославский при содействии Н. К. Крупской и П. Г. Смилович⁶⁴. В программе церковная, религиозная жизнь напрямую связывалась с классовым врагом — кулачеством: «Усиление социалистического строительства, социалистического наступления на кулацко-нэпманские элементы вызывает сопротивление буржуазно-капиталистических слоев, что находит свое яркое выражение на религиозном фронте, где наблюдается оживление различных религиозных организаций, нередко блокирующихся между собою, использующих легальное положение и традиционный авторитет Церкви»⁶⁵. Авторы предлагали партии отказаться от ложной позиции терпимости и начать активно

применять «административные меры» по отношению к религиозным обществам, ведь они «являются единственной легально действующей контрреволюционной организацией, имеющей влияние на массы»⁶⁶. Далее предлагается масштабная чистка монастырей (освобождения их от насельников и насельниц и заселения их социально нуждающимися гражданами), молитвенных домов, которые сдаются в аренду верующим различными торговыми организациями; церковного быта и церковной обрядности, проявляющихся в праздничной культуре (!), храмов как мест венчания вместо гражданских загсов («школы, суды, регистрации гражданских актов должны быть полностью изъяты из рук духовенства»); вегетарианских столовых и других кооперативных объединений, созданных религиозными организациями. Кроме чистки везде и всюду церковности репрессивными органами, необходимо «организовать массы на борьбу с религией» с помощью активной антирелигиозной работы⁶⁷.

Если просматривать подробно страница за страницей ежедневные и обобщающие ежемесячные сводки чекистских агентов с мест (начиная с середины 1920-х годов и до 1929 г.), обработанные Г. Ягодой, заместителем председателя ОГПУ В. Р. Менжинского (для представления Сталину и др.), то создается впечатление о тенденциозном характере формирования этой информации⁶⁸. При описании ситуации — от месяца к месяцу — слишком быстро шло нарастание дурных — «контрреволюционных» — качеств у кулаков и слишком очевидно желание тех, кто обрабатывал получаемую с мест информацию, поскорее прихлопнуть эту готовящуюся ловушку. А если учитывать, что партийная и государственная верхушка имела тогда только этот канал информации о внешнем мире (о врагах и друзьях), то ясно, каким оружием располагали чекисты, обрабатывающие информацию о народных настроениях, поскольку им ничего не стоило представить нужную им картину (при их личной ненависти к Православной Церкви) и показать видимость нарастания классовой борьбы в деревне, выделив

⁶² Громыко М. М., Буганов А. В. О воззрениях русского народа. М., 2000. С. 337–374.

⁶³ Бердинских В. Крестьянская цивилизация в России. М., 2001. С. 160.

⁶⁴ Игумен Дамаскин (Орловский). Мученики, исповедники и подвижники благочестия Российской Православной Церкви XX столетия. Жизнеописания и материалы к ним. Тверь, 1992. Т. 3. С. 12.

⁶⁵ Там же.

⁶⁶ Там же. С. 13.

⁶⁷ Там же.

⁶⁸ «Совершенно секретно»: Лубянка Сталину о положении в стране (1922–1934). В 8 т. М., 2001–2003.

активную роль Церкви в этом процессе.

В целом же гонения на Церковь в 1930-е годы, невиданные по масштабам и жестокости, решали не только идейную задачу — очищали поле идеологической борьбы от «сорняков», но и освобождали женщину, особенно на селе, от «вредной» привязанности ее к традиции и вере. Насколько преуспели в этом власти, подробнее скажем ниже. В целом же антирелигиозная пропаганда, гонения на Церковь и параллельно ведущееся внедрение в учебных центрах, в публичных лекциях и беседах атеистическо-материалистического мировоззрения приносили свои плоды. И там, где в семьях вера была не тверда, малоцерковна, там действительно происходило усвоение «советского взгляда» — атеистического — взгляда на мир. Но крестьянская молодежь (и староинтеллигентские слои, даже в советской школе и на советском производстве, продолжали и верить и тайно ходить в отдаленные храмы. Как патриоты своей Родины, они разделяли тот оптимизм — радость, которая в целом была присуща тому поколению, много учившемуся и трудившемуся⁶⁹. Конечно, сложнее это было делать тем, кто находился под прицелом «классового чувства» или классовой бдительности,



Б.В. Иогансон. «Рабфак идет». 1928

а иногда и соответствующих органов. Но и они шли учиться в ту же общую среду, стремились на работу, понимали необходимость этой работы для своей страны⁷⁰.

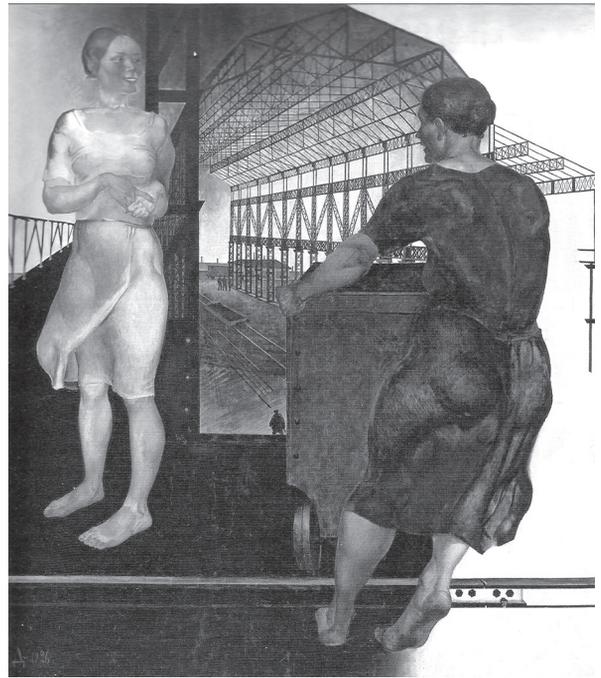
Массовое втягивание русских девушек и женщин в колхозную жизнь и в индустриальное строительство потребовало изменить подходы организационного воздействия на «женскую массу», — больше опираться на общегосударственные, единые для мужчин и женщин механизмы привлечения женщин к производственному труду, активно задействовать средства рекламы: плакаты, радио, кино, литературно-художественные средства. Партии необходимо было признать, что женщины за прошедшее десятилетие уже достигли всех возможных форм равенства с мужчинами и теперь лишь остается это равенство закрепить в производственной жизни. Из этой посылки исходит И. В. Сталин, когда выносит на Оргбюро ЦК вопрос о массовом привлечении женщин на производство. В постановлении обосновывается необходимость этого привлечения, предлагаются пути достижения этой цели и говорится об ожиданиях от этой долговременной акции. «Усиление влияния промышленных работниц на широкие массы трудящихся женщин, рост активности работниц, поднятие их классового самосознания и культурного уровня требуют дальнейшего увеличения женского труда в производстве. Принятый пятилетний план народного хозяйства обеспечивает огромный рост промышленности на базе реконструкции и социалистической рационализации, которая в отличие от капиталистической рационализации, основанной на эксплуатации рабочей силы, дает возможность, без ущерба для функции материнства, расширять применение женского труда в производстве, в том числе и в тяжелой индустрии; в связи с этим ЦК считает необходимым, чтобы соответствующие советские и общественные организации (Госплан, НКТ, ВСНХ и профсоюзы) обеспечили проведение в жизнь, предусмотренное в пятилетнем плане вовлечение во все отрасли промышленности женской рабочей силы, приспособив к этому и план ее подготовки, обеспечивая неуклонный рост количества женщин во всех звеньях по подготовке квалифицированной рабочей силы (ФЗУ, ЦИТ, вечерние курсы, втузы). При проведении плана применения женской рабочей силы ЦК предлагает

⁶⁹ Любовь воплощенная. Портрет русской женщины. Мария Тимофеевна Трофимова. Жизнь. Время. Судьба / сост. А. Трофимов. М., 2008. Т. 1. С. 127–128.

⁷⁰ Труханов Михаил, протоиерей. Воспоминания: первые сорок лет моей жизни. Минск, 2008. С. 41–53.

исходить из: а) Увеличения применения женского труда в тяжелой индустрии, особенно в механических цехах и машиностроении и в тех отраслях промышленности, где женский труд применяется недостаточно, но где он себя вполне оправдывает (деревообделочная, кожевенная и т. д.); б) Проведения твердой линии на запрещение подземного труда работниц при одновременном расширении применения женского труда на поверхностных работах.; в) Максимального заполнения женским трудом швейной, бумажной, пищевкусовой, текстильной, химической промышленности; г) Максимального расширения применения женского труда в торговом и советском аппаратах и на транспорте (кондуктора, вожатые, шоферы и т. д.); д) Расширения применения постоянного труда с.-х. работниц и батрачек в совхозах и плантациях»⁷¹.

Итак, предлагалось вместо женсоветов, делегатских собраний и т.п. дело привлечения женщин на производство поручить нескольким общим для всех – мужчин и женщин – «производственным» организациям: Госплану, Народному комиссариату труда СССР (НКТ), ВСНХ, профсоюзам. Каждая из этих структур по своему должна была раскрывать перед будущими работницами специфику социалистического труда на производстве. Госплан должен был показывать масштабность и продуманность (плановость) экономики, полную зависимость от «народной власти», от партийных лидеров, величие и надежность советской экономики. Народный комиссариат труда – раскрывал «человеческое лицо» (в отличие от капиталистической) этой экономики, систему социальной защиты (организация труда, отпуска, пособия и т.д.), ее организационную структуру. Высший совет народного хозяйства как управленческая, министерская организация занималась содержанием самого производственного процесса, и тем самым могла раскрыть всю «сложность» и «красоту» социалистического производства. Профсоюзы рекламировали не себя, а занимались непосредственной стороной привлечения новых кадров, должны были взять на себя основную организационно-техническую и агитационную функцию «втягивания женщин» в промышленную



. А.А. Дейнека. «На стройке новых цехов». 1926

деятельность. Но этого не произошло, как отмечает внимательно проработавшая эту тему С. Б. Харитонова⁷². Этим занялся специальный орган, созданный при ЦИК Советов Комиссия по улучшению труда и быта женщин (КУТБ).

Огромную роль начинают играть агитационные плакаты, которые развешивались где только можно. Они призывали, спрашивали, будили сознание, настойчиво и даже навязчиво указывали быть вместе со всеми на строительстве того или иного гиганта, подписываться на займы, заниматься физкультурой, учиться, быть бдительной. «Большинство из этих плакатов начиналось фразой “ты не забыл?”», — отмечает современник в 1925 г.⁷³ Начиная с 1931 г. пропаганда, ведущаяся визуальными средствами, главным образом через плакаты, становится важнейшим средством государственного обращения к гражданам страны. Политическое искусство переходит под начало одного органа – Изогиза, работающего под руководством ЦК. Перед ним ставится задача изменять структуру мышления людей на глубинном, подсознательном,

⁷¹ Об очередных задачах партии по работе среди работниц и крестьянок / Постановление ЦК ВКП (б) от 15/VI.1929 г. // Известия Центрального комитета Всесоюзной коммунистической партии (б). 13 июля 1929. № 19 (278). С. 13.

⁷² Харитонова С. Б. Создание специального аппарата для работы среди женского населения в 1920–1930-е годы (региональный аспект) // Вестник Чувашского университета. 2007. № 3. С. 1–11.

⁷³ Пришвин М. М. Дневники. 1923–1925. М., 1999. С. 51.

⁷⁴ Социальная политика 1920-х–1930-х годов. Идеология и повседневность. Сб. статей / под ред. П. В. Романова, Е. Р. Ярской. М., 2007. С. 265.

иррациональном уровне⁷⁴.

В пропаганду активно включились радио и кино, где опять же превозносился не женский труд сам по себе, а труд советской женщины совместно и наравне с трудом мужчины⁷⁵. К началу войны в стране действовало семь тысяч радиоузлов и 5 млн. репродукторов, установленных в городах и селах. Радио вещало на 70 языках народов СССР и 28 иностранных языках. Каждый день радио Москвы транслировало 14 выпусков последних известий, пят детских радиопередач, три литературных, 18 музыкальных⁷⁶. Социологические данные 1930-х годов показывают, что у 67% женщин на первом месте в чтении занимает официоз – выступления Сталина и т.д.⁷⁷ Из художественной литературы на первом месте у мужчин и женщин «Мать» М. Горького (от 51 до 66% женщин читало эту книгу), из зрелищ на первом месте – кино, с фильмами «Чапаев», «Юность Максима», «Путевка в жизнь», «Гроза», также идеологически акцентированных⁷⁸. Сегодня трудно проверить, насколько транспарентны и объективны эти данные, учитывая идеологическую запрограммированность таких социологических исследований, и можно допустить, что активность прочтения той или иной книги зависела не столько от эстетического желания ее прочитать, сколько от приоритетов, выстроенных идеологическими установками.

В кратчайшие сроки женщина заняла на производстве прочное место. Подводя итоги женского участия в производственном процессе, экономисты тех лет говорят о беспрецедентных темпах роста женского промышленного труда. «Реконструктивный период социалистического строительства характеризуется ростом женского труда во всех отраслях народного хозяйства. Об этом говорят следующие цифры: на 1/1 1930 г. На 1/1 1931 г. На 1/VII 1931г. По каменноугольной: 8,4%–10,5%–14,7%; металлургии: 9%–14,9%–17,8%; по машиностроению: 7,1%–13,6%–16,8%; по текстильной: 62,6%–63,6%–64,9%. По данным ВЦСПС, численность женщин, занятых в народном хозяйстве, составляла на 1/X 1930 г.–3697,6 тыс., на 1/X

1931 г.–5698,4 тыс. (увеличение на 2 млн). Таким образом, контрольная цифра в 1 600 тыс. женщин в 1931 г. не только выполнена, но и значительно перевыполнена⁷⁹. В последующие годы, вплоть до войны, участие женщин в производственной, колхозной, научной, образовательной и культурной жизни только возрастало. В 1937 г. вышла книга, подготовленная статистиками («Женщина в СССР»), которая позволяет увидеть, как в отдельных сферах хозяйства происходил рост женского участия, начиная с 1929 и по 1936 г.⁸⁰ Всего за эти годы на производство пришло 5 млн. женщин: в крупную промышленность – 2 млн; и в строительство – 350 тыс.; в торговлю и общепит – 650 тыс.; в просвещение и здравоохранение – 300 тыс.; в советский аппарат – 300 тыс.⁸¹ Авторы отмечают, что рост женского труда был намного быстрее, чем мужского в те же годы. До 1928 г. основная часть женщин трудилась в текстильной промышленности, в 1930-е годы одна треть их стала металлургами и горняками. Женщин много среди токарей, фрезеровщиков, шлифовальщиков, автоматчиков, револьверщиков, газосварщиков, штамповщиц, крановщиц, на конвейере, в сельскохозяйственном машиностроении, в полиграфии, кожевенном производстве, лесопильной, бумажной промышленности, ткачестве, хлебопечении, строительстве (маляры, штукатуры, каменные работы). Заметно увеличилось число женщин-инженеров (15,1%), преподавателей и научных работников. Если в 1928 г. среди научных работников было 22,8% женщин, то в 1940 г. – 37%. В Академии наук к концу войны и в первые годы после войны работало 4 тыс. женщин-ученых, среди них 9 членов-корреспондентов, 57 докторов наук и 546 кандидатов наук⁸². Наркомат труда ради привлечения большего числа женщин в 1931 г. значительно расширил список доступных для женщин профессий, ранее запрещенных для них⁸³. Не так много было женщин среди шоферов, трактористок (яркий художественный фильм «Трактористы» 1939 г., пропагандировавший женский тракторный труд, появился уже перед войной),

⁷⁵ Головин Г. Ленин и Сталин о радио. Л.: Лениздат, 1977. С. 26, 30.

⁷⁶ Там же. С. 32.

⁷⁷ Женщина в СССР / под ред. И. А. Краваля. М., 1937. С. 145.

⁷⁸ Там же. С. 147.

⁷⁹ Маршева Б., Окунева И. Женский труд в условиях социалистического строительства // Большевик. 30 июня 1932. № 11–12.

⁸⁰ Женщина в СССР.

⁸¹ Там же. С. 10.

⁸² О советском социалистическом обществе. Б.М.: ОГИЗ политиздат, 1949. С. 309.

⁸³ Там же. С. 21.

ремонтниц, комбайнеров.

При этом доля молодых девушек среди работающих женщин, по сравнению с остальными возрастными группами, составляла 33%, у мужчин этот процент был выше. Численность женщин учителей, бухгалтеров, преподавателей, врачей выросла в эти годы в разы. Высокими темпами росла подготовка женских кадров высшей квалификации. Число учащихся женщин увеличивается с 1928 по 1936 г. более высокими темпами, чем число мужчин.

Женщины активно награждались за свой труд, как и у мужчин, у них были свои активисты соревнований (с конца 1920-х годов), стахановки (с осени 1935 г.), ударницы и отличницы (тоже с середины 1930-х годов). Очевидно, активное участие женщин в этом процессе заставило власть подумать и о материальной заинтересованности, как дополнительном стимуле, рассчитанном большей частью на женскую половину трудящихся. Стахановцы, ударники и отличники, как мужчины, так и женщины получали высокую зарплату, особое социальное обслуживание (специальные часы приема у врача, без очереди, от горно — особое внимание к детям и т.д.). И все же основным стимулом для труда была не материальная заинтересованность, а энтузиазм и трудовой героизм⁸⁴. На стахановках и прочих передовиках лежала профсоюзная обязанность — вести среди жен рабочих работу по приобщению тех к производственному труду⁸⁵.

«Женщина труда», в силу своего достигнутого с мужчиной равенства, получает от государства и установку на единообразие в одежде. Уходит в прошлое «нэпмановский» стиль, предполагавший изящество, разнообразие и даже претензию на роскошь. Одежда становится простой, ориентированной на трудовую повседневность: черный либо серый сатиновый ватник или юнштурмовка, одинаковые для мужчин и для женщин. У молодежи — поясик с портупеей⁸⁶. Число стандартов женского платья в промышленности, целиком принадлежавшей государству, постепенно сокращается: в 1925 г. их было 80, в 1929—1930 гг. — 20, а в 1930—1931 — 4⁸⁷. Пошивочная материя исчезла из обращения. Только ударники производства могли получить в подарок от госу-

дарства отрез материи. Одежда, таким образом, становится не только важнейшим маркером нового государственного статуса женщины — «человек труда», полезного обществу и государству, но и важнейшим показателем равенства с мужчиной.

По-иному с этого времени стали решаться и вопросы о здоровье женщины и материнстве. Но в основном это профилактические, оздоровительные меры, через приобщение к спорту, здоровому образу жизни. Забота о детях также касалась массового приобщения их к общественному воспитанию, через расширение сети яслей, детсадов, интернатов. Семья начинает рассматриваться как сугубо полезная государству ячейка общества и поэтому за ней устанавливается особый контроль государства (не поощряется развод супругов, строго взыскиваются в случае развода более высокие алименты, женщина получает отпуск по беременности: 2 месяца до и два после родов, с полным сохранением зарплаты). Действуют страховки и пенсии по инвалидности и старости⁸⁸. Но интенсивность женского труда такова, что женщины быстро теряют здоровье, мало живут, но в целом в обществе это не ощущается как общее положение вещей. Показатели средней продолжительности жизни женщин крайне низкие, они даже были засекречены и не попали в советское время в статистические сборники. В 1926 г. средняя продолжительность жизни у женщин равнялась 41,9 годам. Следующие данные появляются только в 1959 г. (64,4 года), когда, как отмечает автор, «для рабочих и служащих появилась система социального обеспечения»⁸⁹.

В еще более сложной ситуации оказывается «женщина труда» — крестьянка-колхозница — на селе. Труд ее был не менее (а порой и более) тяжелый, чем на производстве, но за него она не получала зарплату, этот труд оценивался в трудоднях, когда определенная норма должна была быть выполнена в дневной срок. Похожая система учета в это время существовала лишь в лагерях ГУЛАГа. План на трудодни с годами все время возрастал, но выполнить государственный план все же не удавалось: в 1933 г. за один день колхозница выработывала 0,87 трудодня; в 1934 г. — 0,95; в

⁸⁴ Ушакова С. Н. Идеолого-пропагандистские кампании в практике функционирования сталинского режима: новые подходы и источники. М., 1993. С. 163.

⁸⁵ Там же. С. 176.

⁸⁶ Киселева Т. Г. Женщина и семья в послеоктябрьский период: Опыт исторического анализа. М., 1995. С. 30.

⁸⁷ Там же.

⁸⁸ Женщина в СССР. С. 28–33.

⁸⁹ Миловидов А. С. Изменения в структуре экономической жизни мужчин и женщин в России и СССР // Вестник статистики. 1987. № 11. С. 43.

⁹⁰ Там же. С. 40.

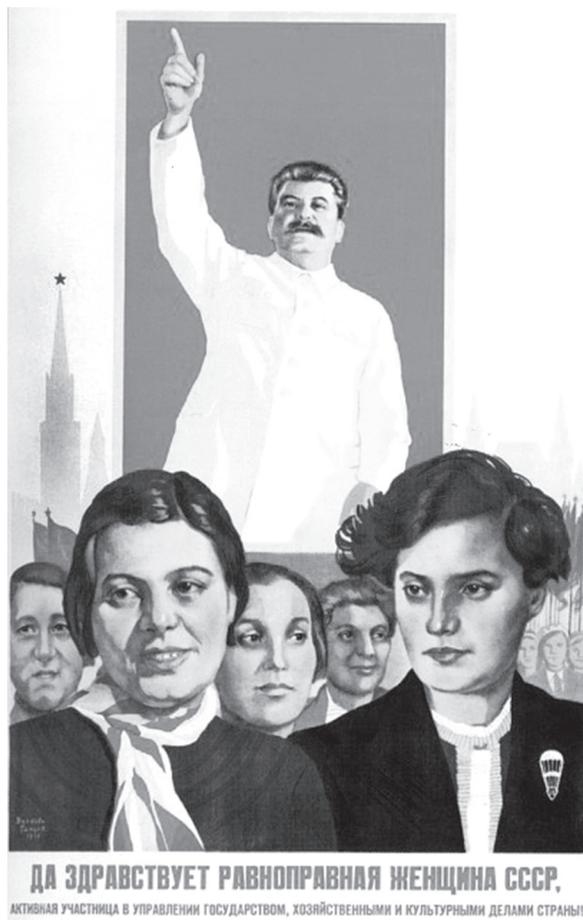




1935 г. – 0,99⁹⁰. Доля женского труда в колхозах на середину 1930-х годов составляла от 23 до 46%⁹¹. Сельские женщины, в отличие от городских, только на один месяц освобождались от труда в период беременности и после рождения ребенка, и получали только половину зарплаты⁹². Они не знали, что такое пенсия и страхование, потому что для них вопрос о пенсии и страховании решался не на государственном уровне, автоматически, а на местном, с учетом средств в местном бюджете и решения местной власти.

Нельзя не учитывать того факта, что именно сельские женщины в наибольшей степени коллективно бунтовали против советской политики, против насильственной коллективизации, а потом и каторжного труда на производстве. Только в период проведения насильственной коллективизации в стране зафиксировано 3712 женских бунтов, подавленных в ряде случаев с применением военной силы⁹³. В 1930-е годы такие выступления прокатились по Сибири. Однако существовал, как отмечает С. Н. Ушакова, негласный запрет на привлечение женщин, особенно многодетных матерей, к административной и уголовной ответственности, что и давало им возможность активно участвовать в протестах, не ожидая серьезных наказаний⁹⁴. В какой степени этот запрет сдерживал репрессивные органы, сейчас трудно оценить, но то, что женщины, попадавшие под категорию «враги народа» или «жены врагов народа», осуждались с меньшей суровостью, чем мужчины, – факт, не вызывающий сомнений. Попавшая в московскую тюрьму в 1930-е годы жена известного духовного писателя Н. Е. Пестова Зоя Вениаминовна Пестова застала там матерей с младенцами: «Многое я прощаю советской власти, — говорила она, — но одного не могу простить: в тюрьме сидели матери с маленькими детьми, с грудничками. Немытые, грязные, вонючие и больные крошки кричали и умирали с голоду»⁹⁵. В 1924 г., отмечает автор воспоминаний, в тюрьмы с младенцами еще не сажали⁹⁶.

Тип советской женщины-труженицы, каким он виделся советской власти в ее производственной ипостаси, не смотря на ориентацию на равенство с мужчинами и в целом в сталинские 1920-е и



Плакат. М. Волкова, Н. Пинус. «Да здравствует равноправная женщина СССР». 1938

1930-е годы, все же продолжал в какой-то мере выделяться государством в качестве особой категории, как «женский тип». Подводя итог государственному взгляду на женщину в этот период, следовало бы отметить, что такой взгляд на женщину сохранялся вплоть до смерти вождя. Социалистический социум в 1949 г., судя по официальным сводкам, выглядит как общество, состоящее из трех видов «личностей»: 1) «миллионы рабочих, крестьян-колхозников и советской интеллигенции»; 2) «советские женщины»; 3) «советская молодежь»⁹⁷. Взгляд на раскрепощение женщины сохранялся все тот же. Автор статьи писал: «Положение женщины в обществе

⁹¹ Там же. С. 42.

⁹² Женщина в СССР. С. 39.

⁹³ Советская деревня глазами ВЧК—ОГПУ—НКВД: Документы и материалы / под ред. А. Береловича, В. Данилова. В 4-х т. М., 1998–2004. Т. 1. С. 17.

⁹⁴ Ушакова С. Н. Указ соч. С. 128.

⁹⁵ Соколова Н. Н. Под кровом Всевышнего. М., 2000. С. 30.

⁹⁶ Там же. С. 9.

⁹⁷ Каммари М. Д. Социализм и личность // О советском социалистическом обществе: Сб. статей / под ред. Ф. Константинова, М. Каммари, Г. Глазермана. Б.м.: Гос. изд-во политической литературы, 1949. С. 303–317.

является одним из важнейших показателей, известным мериллом и масштабом для оценки подлинного лица цивилизации и культуры общества, — раскрепощение женщины во много раз ускоряет прогресс цивилизации»⁹⁸.

5. Государство в советский период стало претендовать на монополию в деле конвертации богатства. Все прежние формы, существовавшие в России до революции, были фактически поставлены вне закона или вытеснены за пределы повседневной жизни общества в узкую сферу полулегального или ограниченного существования.

Тот способ конвертации, который мы обозначили как «церковный», сложившийся в средневековый период существования Руси, зависел от наличия монастырей и от высоты духовной жизни в них. С почти полным уничтожением как мужских, так и женских обителей в начале 1930-х годов, этот канал движения капитала и преобразования его в нематериальные деньги был фактически прикрыт. До проведения массовой насильственной коллективизации монастыри, ставшие хозяйственными артелями, могли еще принимать пожертвования и молиться за своих благодетелей. В нэповской советской России крестьяне на свой страх и риск в большинстве своем поддерживали на свои средства свои приходские храмы. Верующие сами решали: сколько каждый домохозяин должен заплатить, чтобы поддерживалась жизнь храма, вместе с его клиром. В сводках сотрудников ОГПУ, направляемых из разных мест России в 1920-е годы, нередко отмечается эта приходская активность: «Слабая работа культпросвета в деревне, члены РКСМ венчаются в церкви, попы беспрепятственно сдирают с крестьян свои налоги, весьма разорительные при теперешнем состоянии крестьянского хозяйства» (из Симбирской губ. 1923 г.)⁹⁹. «К духовенству сельское население относится хорошо, оказывая ему материальную поддержку» (Карелия, 1 марта 1923 г.)¹⁰⁰. «Усиление религиозных настроений происходит также и в форме помощи



Е.А. Кацман. «Калязинские кружевницы». 1928

крестьян попам при взимании с последних налогов и других видов платежей. Например, в Чистопольском кантоне (Татарской республике) церковные советы оказывают духовенству при уплате сельхозналога материальную помощь в виде обязательного обложения крестьян по 5 коп. с едока»¹⁰¹. «В с. Великодворье Ковровского у. Владимирской губ. церковники производят сбор добровольных пожертвований на построение церквей. В м. Семеновке Владимирской губ. на ремонт церквей израсходовано 1000 руб.»¹⁰². «В селах Авило-Федоровка, Каменно-Туаловское, Гостевка (Северо-Кавказский край) построены и отремонтированы церкви на деньги, собранные верующими»¹⁰³.

Совершенно очевидно, что крестьяне не собирались ни атеизироваться, ни бросать церковь при развернувшейся уже атеистической пропаганде. Напротив, с их стороны делаются попытки даже строить новые храмы. В 1928 г. «отмечаются факты постройки новых церквей в Сибири, на Украине, в Сталинградском округе и Ярославской губ.»¹⁰⁴ НЭП вселил надежды и в сердца церковного епископата, здесь стали подумывать о том, чтобы потребовать возвращения утраченных Церковью святых мощей, открытия храмов и монастырей. Вот что передают, например, агенты ОГПУ: «В Церкви идет подготовка к совещанию епископов,

⁹⁸ Там же. С. 306.

⁹⁹ Там же. С. 655.

¹⁰⁰ Там же. С. 777.

¹⁰¹ Там же. С. 594–595.

¹⁰² Там же. С. 645.

¹⁰³ Там же.

¹⁰⁴ Там же. С. 541.

чтобы решать следующие вопросы: возвращение мощей из музеев, допуск духовенства в кооперацию, признание государством церковных праздников в качестве нерабочих дней, открытие духовных учебных заведений; право юридического лица для религиозных объединений, свобода слова, освобождение арестованных и высланных в лагерь; церковный суд, переделка советского законодательства о Церкви применительно к церковным законам» (сентябрь 1928 г.)¹⁰⁵. Но эти общероссийские порывы верующих уже в 1929 г. были жестоко подавлены в результате нового масштабного наступления на Церковь.

Та система общественной конвертации богатства, которая господствовала в имперской России, также прекратила свое существование уже в первые годы советской власти, вместе с разрушением всех структур, связанных с оказанием частной, государственной и церковной благотворительной помощи.

Церковь и верующие были поставлены в жесткие условия — принять за основу тот способ конвертации, который был предложен атеистическим государством — воспитание в лице женщин «нового человека», способного быть глашатаем новых идей и чувств. Конечно, для Церкви содержательная сторона проекта оказывалась принципиально иной, рассчитанной не на коммунистические идеи, а на вероучительные истины православия, на стойкость в вере в условиях гонений. В 1930-е годы такая среда создается вокруг церковных приходов, усиленных присутствием в них различных дополнительных (кроме приходского священника) церковных сил, в лице: отрешенных советской властью от управления епархиями епископов, монахов из закрытых монастырей, монахинь, в большом количестве поселившихся в городах и особенно в весях — после окончательного разорения их обителей. Там, где церкви закрывались, создавались под руководством старцев и старцев небольшие общинки верующих, готовых жить строго по послушанию, подчиняя всего себя интересам Церкви. «Новый человек» для гонимой Церкви означал, по сути, «старого человека», «человека старорусской церковной традиции», и именно позиции этого человека начинают отстаиваться церковным активом. Чем такая позиция отличалась от прежней, обыденно приходской церковной позиции? Прежде Церковь окормляла всю целиком массу русского народа, и она не ставила цели сразу добиться



К. С. Петров-Водкин «1918 год в Петрограде (Петроградская Мадонна)». 1920

блестящих результатов церковного воспитания. Жизнь состояла из самых разных обстоятельств, которые нельзя было не учитывать. Другое дело — в советскую эпоху 1930-х годов. Здесь важен был «точечный» контакт Церкви с верующими, с теми, кто жаждал веры, нуждался в ней и был готов оставаться с нею даже в условиях гонений. Этим людям надо было укрепить в вере, придать их вере необходимую богословскую глубину, осознанность, мотивированность, выстроить отношения, подобные монастырским, основанные на послушании и всегдашней молитве. Здесь результат должен был быть налицо сразу, чтобы было ясно, что этот верующий уже сегодня является оплотом Церкви, живым носителем церковности и церковной истины.

Для существования такой плотной среды верующих, хотя и состоящей из численно небольших групп, необходимы были в большом числе духовники с качествами старчества. Именно в советское время женское старчество

¹⁰⁵ Там же. Т. 6. М., 2002. С. 496.

становится массовым явлением, возрастает и разнообразие этого подвижнического церковного служения¹⁰⁶. Одни старицы принимали людей ради их исцеления, другие — ради решения сложных жизненных и духовных вопросов. Те и другие нередко были наделены от Бога даром прозорливости. Еще одна категория стариц была сосредоточена на духовном руководстве своих сестер — монахинь, живших после закрытия монастырей в мирской сельской или городской среде. Странницы и юродивые, число которых сильно увеличилось в этот период, были своего рода «связными» между разными общинами, разделенными большими расстояниями (до 100 км и более). При этом, как и до революции, сохранялась традиционная иерархия, когда женщины-старицы находились в духовном повиновении у старцев-мужчин. Постригать женщин в монашество могли только монахи-мужчины¹⁰⁷.

В целом же то церковное служение, которое несли в этот период старицы и группировавшиеся вокруг них верующие, можно определить, на наш взгляд, как аналог апостольского служения. Апостольство — это особая форма «горения в вере» перед Богом, подразумевающая проповедь и исповедание веры в условиях враждебного по отношению к христианству общества и государства. Апостольство не исключает при этом и социальную миссию помощи людям, требующим особого исцеления, как это было с учениками Спасителя. В апостольстве есть и благовестие Евангелия, и готовность в любую минуту принять мученическую кончину за Христа. В советский период, когда «народ был под гипнозом, не свой», когда «страшная сила вступила в действие», как говорила своим близким духовным чадам блаженная Матрона Московская, людей нужно было заново просвещать, как это делали когда-то апостолы. Если посмотреть на старческую деятельность данного советского периода по исцелению больных, то нельзя не заметить преобладания так называемых психических больных, которых сами старцы называли «одержимыми». Та же блаженная Матрона Московская говорила: «Психических заболеваний нет, есть духовные: немощные, расслабленные, одержимые духами злобы»¹⁰⁸. Многие старицы и

занимались тем, что лечили от этого недуга тысячи людей, а с этим излечением утверждали их в вере, а порой и благочестии. Следует подчеркнуть, что служение самой почитаемой святой советского периода — блаженной Матроны Московской — было связано во многом с противодействием магии и колдовству во всех их проявлениях. Блаженная постоянно сталкивается в Москве предвоенной и военной поры с той категорией лиц, близких к демонологии, которых обычно называли «шептунями», занимавшихся в простонародной среде наговорами, приворотами и т.п. колдовской практикой. К блаженной сотнями и тысячами (хотя и тайно) обращались люди, пострадавшие от заговоров, «порченные», как говорит ее жизнеописание. «Много молодых к ней ходило», — отмечает в своем воспоминании жительница Москвы Прасковья Сергеевна Аносова¹⁰⁹. Многие больные страдали одержимостью, т.е. находились в власти падших духов. Близкие к блаженной люди отмечали разнообразие болезней, происходивших от воздействия «злой силы». «Муки были разные, разных бесов — немощи, расслабление, окаменелость, бесноватость, одержимость». Келейницам блаженная рассказывала о сложности излечения одержимых: изгнание беса из человека «сопряжено с мукой — надо прекратить дыхание — момент вроде смерти — и выдержать это человеку почти невозможно»¹¹⁰. За излечением шли не только «простые люди», но и чиновные, и даже партийные и советские функционеры. Так, в указанном жизнеописании приводятся примеры обращения одного советского генерала, дочь которого болела непонятной для отца болезнью. Генерал стал свидетелем излечения дочери блаженной старицей¹¹¹. В 1946 г. произошло исцеление сына «женщины-комиссара», у которой единственный сын сошел с ума. Пришедшая была «безбожницей», но любовь к сыну и последняя надежда на блаженную Матрону (после обращения к советским и даже зарубежным врачам) привела ее в этот дом. После выздоровления сына атеистка обрела веру в Бога¹¹². В данном жизнеописании блаженной Матроны, оставленном на основе воспоминаний многих свидетелей, подчеркивается факт посещения подвижницы большим количеством девушек. Кто-то искал исцеления,

¹⁰⁶ Кириченко О. В. Женское православное старчество в России // Этнографическое обозрение. 2010. № 5. С. 171–188.

¹⁰⁷ Кириченко О. В. Женское православное подвижничество в России. XIX–середина XXI в. Свято-Алексиевская пустынь, 2010. С. 453–511.

¹⁰⁸ Православные подвижницы двадцатого столетия / автор-сост. С. Девятова. М., 2008. С. 70.

¹⁰⁹ Сказание о житии блаженной старицы Матроны / сост. З. В. Жданова. М., 1993. С. 75.

¹¹⁰ Там же. С. 94.

¹¹¹ Там же. С. 76.

¹¹² Там же. С. 98.

другие важного духовного совета, а были и такие, которые просили приворожить возлюбленного, считая блаженную за обыкновенную шептунью¹¹³.

Но в служении блаженной Матроны было также и духовное и молитвенное противодействие профессионально занимающимся магам, связанным с теософией и практической магией. Судя по описаниям масштаба действий таких магов («старуха-чернокнижница» Маслова – последовательница Блаватской и др.), противодействие им имело уже не частный характер — помощи кому-то одному пострадавшему, — а было направлено на поддержание духовности всей окружающей среды. Сама блаженная так объясняла эту специфику своего служения: «Народ под гипнозом, не свой, страшная сила вступила в действие, эта сила существует в воздухе. Проникает везде, раньше болота и дремучие леса были обитанием этой силы, т.к. люди ходили в храмы, носили крест и дома были защищены образами, лампадами и освящением, и бесы пролетали мимо таких домов, а теперь бесами заселяются и люди, по неверию и отвержению от Бога»¹¹⁴. «Бесы проникают в человека с воздухом при дыхании, живут в крови». Другая подвижница этого времени, жившая в Тамбовской обл. — схимонахиня Михаила (Сарычева), говорила келейницам: «Вся земля прикрыта гноем от убиенных во чреве детей. А воздух наполнен богохульством. Вот почему раньше молиться было легче — меньше было богохульства. А сейчас бес уже чуть в алтарь не входит»¹¹⁵.

Большая часть старцев и стариц-монахинь, живших или на церковных приходах, или тайно принимавших болящих людей в этот период, были сосредоточены на практической помощи пострадавшим от разного рода заговоров «шептунов», помогая людям укрепиться в вере и начать строгую церковную жизнь как единственную защиту от новых возможных напастей¹¹⁶.

На путь апостольского служения в этот самый сложный для России и Русской Православной Церкви период встало немало и так называемых обычных (не монашествующих) церковных

женщин. Более того, источники позволяют говорить, что именно женщины становятся основной частью тех верующих, которые оказались готовыми понести это церковное служение. В имперский период, когда и начался общероссийский массовый процесс женского православного движения с целью основания новых общин и монастырей (за столетие их было основано более 400!), подвижничество стало основой этого движения¹¹⁷. Если в 1914 г. в женских монастырях находилось около 70 тысяч монахинь и послушниц¹¹⁸, то немногим меньше их было в период рассеяния. Но среди разных видов подвижничества апостольское служение было ограничено «инородческими» окраинами империи. В целом же этот не востребовавшийся в имперский период, по ряду причин, феномен был реализован только в советское время, когда опасность внешних трудностей для существования Церкви и верующих сделалась максимальной.

Женское монашество, расселившееся после изгнания из монастырей в начале 1930-х годов по всей стране, оказалось огромной духовной силой. Именно монахини в немалой степени отстояли Церковь, когда ей грозила самая страшная опасность — быть поглощенной обновленческой «Живой церковью», после того, как последняя распространила свое влияние на сельскую Россию¹¹⁹. Многие архиереи того времени признавали, что даже гонения на Церковь были менее опасны, чем обновленчество. Во-вторых, благодаря женскому монашеству Церкви удалось создать сеть старческих общин по всей стране, несущих разнообразное по формам послушание, цель которого была — сохранить веру и Церковь. Невероятные труды — физические, нравственные, духовные, были затрачены на дело сохранения веры и распространение ее в условиях гонений. Тысячи жизней были отданы за то, чтобы это состоялось. «Государственная конвертация», навязанная православному миру в России как единственная форма преобразования материальных средств, богатства была рассчитана на создание царства земного. И женский православный мир действительно вкладывал все свои богатства —

¹¹³ Там же. С. 81.

¹¹⁴ Там же. С. 107–108.

¹¹⁵ С крестом и Евангелием: Книга об одном удивительном монастыре и его старцах. Задонский Рождества-Богородицкий мужской монастырь, 2011. С. 300.

¹¹⁶ Жизнеописание схимонахини Антонии (Овечкиной) // С крестом и Евангелием. Книга об одном удивительном монастыре и его старцах. С. 358–371; Смирнова Т. Е. Память сердца. Свято-Успенский Псково-Печерский монастырь, 2006. С. 55, 56, 70; Иеромонах Никон. Монахиня Раиса. Жизнеописание. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1997. С. 8–13.

¹¹⁷ Кириченко О. В. Женское православное подвижничество в России. XIX – середина XXI в. Изд. Свято-Алексеевской пустыни, 2010. С. IX.

¹¹⁸ Зырянов П. Н. Русское монашество конца XIX — начала XX вв. // Церковь и время. 2002. № 1 (18). С. 179.

¹¹⁹ Кириченко О. В. Женское православное подвижничество в России. С. 490–501.

жизнь, духовные и нравственные силы, здоровье в земной проект, в то, чтобы уберечь своих современниц от этого полного растворения в земном интересе и помочь в сопутствующих им духовных и телесных бедах. Интересно отметить тот факт, что самые выдающиеся женщины-подвижницы XX столетия, по большей части были людьми или малограмотными, или безграмотными (блаж. Матрона), и это в эпоху, когда знание стало нарочито противопоставляться вере.

Женское православное подвижничество в этот период было зеркально противоположно тому процессу, который сами большевики называли «женским раскрепощением». Размышляя над характером последнего, нам все же не хочется оценивать его со знаком минус, как проект только разрушения традиции, сугубо земной и меркантильный по своему содержанию. Во-первых, внутри этого проекта участвовало немало тех, кого мы относим к женской церковной части, но участвовало с иной мотивацией. Не «мы строим социализм», а — «мы помогаем России отстоять свою независимость перед лицом внешнего врага». Во-вторых, его земное содержание — индустриализация и коллективизация — проводились в 1930-е годы не для созидания коммунистического общества всеобщего благоденствия, а как необходимая база для неизбежных, скорых военных событий. Близость новой мировой войны, а значит опять максимальная концентрация всех материальных ресурсов страны, привлечение всех социальных сил, делали участие женщин в грядущих событиях неизбежным. И это одно единственное оправдывало существование затеянного большевиками проекта по раскрепощению женщин. Ни массовое, широчайшее включение русской женщины в производственный процесс, ни приобщение ее к благам секулярной цивилизации — образованию, культуре, управлению государством и т.д. — ничто, на наш взгляд, не стоило того, чтобы насильственно разрушать традиционный уклад, семью, отрывать женщин от веры и Церкви. Сам факт появления мировых войн в начале XX в. показывает, что на Земле, среди человечества начался необратимый процесс втягивания всех стран и народов в новую реальность. И никакая страна уже не могла более оставаться в стороне от этого глобального центростремительного вихря, которых затягивал всех и вся в одну воронку глобальных событий. Российская империя не один раз в течение XVIII—XIX в. пыталась свернуть с этого пути общего глобального противостояния, но Европа, а потом и США неумолимо настаивали на именно таком сценарии, где мировая война

является единственным достойным арбитром для стран и народов.

В этом контексте милитаризация общества навязывалась всему миру как путь единственно правильный и спасительный. Однако милитаризация могла быть двух видов: 1) через удушение агрессивной экономикой, что в капиталистической терминологии обозначалось термином «рыночная конкуренция»; 2) через военную экспансию, военное подчинение или принуждение. В западных странах англо-саксонская традиция предпочитала действовать в рамках первой модели, галло-германская — в рамках второй. России же вплоть до 1914 г. приходилось действовать в рамках той и другой, отвечая на все вызовы попеременно. Но Первая мировая война впервые поставила вопрос об одном ударном кулаке против православной Российской империи. В этом кулаке должны были соединиться сила и мощь «агрессивной экономики» с «военной экспансией». И этого удара со стороны Запада Россия имперская не смогла уже выдержать, поскольку страна и ее православный император не готовы были даже ради спасения самих себя отказаться от своей идентичности — православия, русскости, имперскости. А именно этого требовала реформа по превращению России в один ударный кулак. Эту задачу (исторически и духовно промыслительно) и должны были выполнить большевики как единственная революционная сила, готовая идти до конца, готовая использовать какие угодно манипуляции с обществом и традицией, религией и нравами, лишь бы удержаться у власти. В Православии есть следующее богословское объяснение о причинах торжества зла в какой-то момент: зло попускается, чтобы добро очистилось и укрепилось, чтобы оно вышло из этого горнила испытаний еще более сильным. И зло, пришедшее к власти в России, безусловно, «по нашим грехам», должно было послужить, по воле Божьей, добру в этом качестве «советского реформатора». Чтобы удержаться у власти, большевики начинают строить именно то общество, то государство, которое походило на «кулак»: оно было и милитаризовано, и экономически агрессивно. Субъективно советская власть готовилась защищать себя от «западного кулака», который опять, после великой депрессии, начал концентрироваться, чтобы ударить по России, но объективно она защищала Россию, как Святую Русь.

В этом случае «раскрепощение женщины» оказывалось тем ресурсом, который был использован Лениным, а потом Сталиным для максимальной концентрации общества, для превращения его

в материальный монолит. Но нельзя не учитывать того, что «материальных сил» у СССР все равно не хватило бы, чтобы противостоять всей западной военной и экономической машине. Тем более, что германская фашистская власть не остановилась только на материальном факторе, на ее духовном знамени блистал агрессивный национализм и идея избранничества белой арийской расы. Это была почвенная, консервативная, хотя и крайне радикальная и антихристианская идея для немцев. Подобной консервативной идеи у Сталина и большевиков в их партийном арсенале не было, поскольку, советская идеология не носила почвеннического характера. Потребность в почвенничестве появилась и у большевиков, как только обозначилась западная опасность консервативного характера. Но поначалу Сталин попытался лишь частично решить эту проблему, когда стал декларировать свою симпатию к русскому народу и русской истории. Но в этой вынужденной симпатии русские и история русского народа рассматривались без православия, без своих духовных корней, поскольку гонения на веру и Церковь продолжались вплоть до начала Великой Отечественной войны. Вместе с тем, даже такая половинчатость годы принесла стране в 1930-е годы скорые и эффективные результаты в промышленности и в сельском хозяйстве. К 1941 г. страна успела создать «русский антифашистский кулак»¹²⁰. Однако как только началась Великая Отечественная война одних материальных достижений оказалось мало для победы над фашизмом, за которым стояли как индустриальные достижения Германии и всей Европы, так и воинствующее антихристианство¹²¹. Для СССР необходим был ресурс Православия: Церкви и веры, традиции и истории. Но Сталин решает на полномасштабное привлечение Православия как духовной идеи, поддерживающей военные ресурсы советской армии только к 1943 г.

На этом фоне вопрос о «раскрепощении женщин» в СССР не может не рассматриваться вне другого процесса, хотя и численно меньшего по масштабам, — на фоне женского православного подвижничества. Значение последнего нам видится в оказании всесторонней духовной помощи «раскрепощенным женщинам». И это происходило задолго до того, как вождь и партия разрешили Церкви (1943 г.) окормлять

русское воинство, это было в самые тяжелые годы гонений на верующих и Церковь. Энтузиазм в труде, проявляемый женщинами на производстве, нельзя считать чем-то пустым, выросшим только на идеологической пропаганде. В основе его все же была любовь к своей стране, народу, к своей земле и искреннее и справедливое желание помочь стране выстоять перед лицом надвигающейся опасности. Но нельзя забывать и того, что сообщество «раскрепощенных женщин» все же сильно отличалось от традиционного сообщества женщин. «Раскрепощенные», в массе своей, оказывались людьми, вытесненными из традиции, и прежде всего из религиозной традиции, следствием чего был переход «на понижение», с уровня духовного на уровень психический (душевный). Психические интересы, психический уровень общения, психическое понимание смысла происходящего (через чувства, эмоции, раздражения), все это приводило к искаженной оценке духовной сферы, которая становилась для них чем-то внешним и даже опасным. На традиционное место приходского священника — «окормителя душ и тел» прихожан, или убитого или загнанного в подполье, с одной стороны пришли партийные и советские идеологи, с другой — суррогатные варианты «душепопечителей», в лице разного рода колдунов, ворожей, «шептуний» и т.п. добровольных служителей демонических сил. «Навести порчу», «приворожить», «сделать» — стало распространенным явлением в народной жизни, особенно для тех, кто по легковерию поддавался атеистической пропаганде и поменял веру на суеверие. Отсюда во множестве стали появляться «одержимые», люди больные духовными заболеваниями, которых отказывались лечить психиатры, поскольку эти заболевания не подходили ни под врожденные психические отклонения, ни под психические расстройства. Психика, ставшая главным субъектом внутрличностной иерархии, в отрыве от духовности, конечно, была уязвима для разного рода идеологического воздействия — пропагандистских кампаний, рассчитанных на массовый психоз и энтузиазм.

Собирая в течение многих лет полевой материал по женскому религиозному подвижничеству в советский период, опираясь на многочисленные публикации, содержащиеся в жизнеописаниях

¹²⁰ Кириченко О. В. Опыт формирования национальной идеи в современной русской общественно-патриотической мысли: критические замечания и предложения // Традиции и современность: Научный православный журнал. 2013. № 14. С. 23–24.

¹²¹ Святитель Зиновий (Мажуга), недавно прославленный Церковью в лике святых, говорил: «...на нашу страну нашла не просто военная сила Германии, а сила демоническая. В основе всего злодейского плана нападения на Россию были тайные языческие и оккультные доктрины сатанистов востока, Гималаев и Тибета». — Цит. по: Ильинская А. Духовное наследие преподобного старца Серафима Вырицкого. Блаженная Любушка. Исповедница Анна. М., 2002. С. 40–41.

подвижников этого времени, мы не могли не увидеть огромные масштабы такого явления, как «одержимость». Как его характеризует Церковь, это феномен вселения падших духов в человека, в результате или целенаправленного воздействия, или из-за проникновения их в результате ослабленной духовно-церковной жизни. Именно со стороны церковных людей, со стороны подвижников-старцев и стариц эти люди и могли получить реальную помощь там, где медицина оказывалась бессильной. Вот почему мы не можем не рассматривать «женское раскрепощение» вне женского подвижничества, как связанные друг с другом незримыми нитями две части одного целого. Это была общая женская часть одного народа, хотя и по-разному решающая вопросы духовного спасения. В этом общем мире, у «раскрепощенных» оставался шанс не только на помощь со стороны женщин-подвижниц, но и шанс на возвращение на духовный уровень поминания мира, и этот шанс во многих случаях реализовывался. Таких примеров очень много. Вот почему нельзя видеть в «раскрепощенных» какую-то однородную массу, скорее она похожа на пронизанную лучами света воду, которая хотя и движется в одном направлении, но имеет в себе разное качество жизненной влаги.

Вторая мировая война (а для СССР — Великая Отечественная война) стала временем самого масштабного испытания не только для экономики нашей страны, всех народных сил, но и испытания духа для Русской Православной Церкви. Вот почему православные подвижники, жившие в это время, предпринимали особые молитвенные усилия, чтобы помочь стране. Многие православные знают о молитвенном стоянии на камне преподобного старца иеросхимонаха Серафима (Вырицкого), который совершал этот молитвенный труд уже физически больным и немощным человеком, словно являя собой образ самой Русской Православной Церкви, находившейся в подобном же положении. В 1941 г. ему было 75 лет, старец не передвигался без посторонней помощи, но он молился преподобному Серафиму Саровскому о России: «В саду, за домом (в Вырице. — О.К.) метрах в пятидесяти, выступал из земли гранитный валун, перед которым росла небольшая яблонька. Вот на этом-то камне и возносил ко Господу свои прошения отец Серафим. На яблоньке укреплялась икона

(преподобного Серафима Саровского. — О.К.), а дедушка вставал своими большими коленями на камень и простирал руки к небу... Чего ему это стоило! Ведь он страдал хроническими заболеваниями ног, сердца, сосудов и легких. Видимо Сам Господь помогал ему, но без слез на все это смотреть было невозможно... Молился отец Серафим столько, насколько хватало сил — иногда час, иногда два, а порою и несколько часов кряду. Отдавал себя всецело, без остатка — это был воистину вопль к Богу!... *Невзирая на холод и зной, ветер и дождь, настойчиво требовал старец помочь добраться ему до камня, невзирая на многие тяжкие болезни, продолжал он свой непостижимый подвиг*¹²². Сам преподобный Серафим, — под чьим духовным окормлением и проходило возрождение женского монастырского подвижничества в XIX–XX вв., — также молился за страну в период Отечественной войны 1812 г., когда впервые обозначился контур будущих мировых войн и с ними, явно стала просматриваться опасность грядущих эсхатологических событий. Тогда «Саровская пустынь пожертвовала 2000 рублей ассигнациями “в пособие на составление новых сил к защите Отечества”... Во всех храмах и часовнях возносились ежедневные молитвы о победе русского оружия»¹²³. Тогда старец Серафим, в числе еще 14 иеромонахов пустыни, получил от правительства награду — наперстный крест в честь победы над французами, с правом носить на Владимирской ленте¹²⁴.

Сохранились также отдельные свидетельства молитв монахинь-подвижниц в годы войны. С именами таких выдающихся подвижниц как блаженные Матрона Московская, схимонахиня Ольга (Ложкина), схимонахиня Севастьяна (Лещева), схимонахиня Серафима Мичуринская (Белоусова)¹²⁵ и ряд других лиц, были связаны истории о молитве за Россию или за Москву в период фашистского нашествия. Схимонахини Ольга и Севастьяна осенью и зимой 1941 г., находясь в Москве, каждую ночь с молитвой обходили Бульварное и Садовое кольцо, идя навстречу друг другу. Как они говорили, «закрывали город на замок»¹²⁶. Блаженная Матрона предупредила Сталина, чтобы он не уезжал из столицы, потому что город не будет взят врагом¹²⁷.

Мичуринская подвижница схимонахиня Серафима (Белоусова) так молилась перед

¹²² Ильинская А. Указ. соч. С. 79–80.

¹²³ Степашкин В. С. Преподобный Серафим Саровский: предания и факты. Саров, 2002. С. 67.

¹²⁴ Там же. С. 68.

¹²⁵ Мичуринская подвижница схимонахиня Серафима (Белоусова). Тамбов, 2004. С. 81.

¹²⁶ Православные подвижницы двадцатого столетия... С. 50.

¹²⁷ Сказание о житии блаженной старицы Матроны. С. 26–27.

приближающимися к г. Козлову (Мичуринску) фашистами, что «от крыши дома до неба образовался яркий, как огонь столп, который заметил оказавшийся неподалеку милиционер. Заподозрив, что кто-то подает сигнал немцам, он вбежал в дом, но увидев слезно молящуюся сияющую матушку, выше в изумлении»¹²⁸. Другая тамбовская подвижница схимонахиня Михаила (Сарычева) «все военное время непрестанно молилась Богу как за живых – за тех, кто ушел на фронт, так и за умерших – убитых и замученных в то страшное время»¹²⁹. А ведь советская власть не жаловала всех вышеупомянутых людей, включая схимонахиню Михаилу, которую отправляли с родителями на Соловки в ходе раскулачивания, которую постоянно преследовали, так, что у нее тряслась рука от пережитых волнений, не смотря на ее дар прозорливости, помогавшему ей вовремя уходить от гонителей Церкви¹³⁰. Тем не менее, все они молились за Россию и за ее народ, независимо от отношения к власти. В этом же ключе следует рассматривать и сущность того явления, которое мы обозначили как конвертация богатства в советские 1920–1930-е годы, главными участниками которого стали русские женщины.

+++

«Приобретение друзей богатством неправедным», – на наш взгляд, – ключевая евангельская фраза для понимания смысла темы «конвертации богатства». Наличие такого богатства позволяет говорить о двух путях достижения духовного спасения в православной традиции: первый путь – безусловный, через обретение святости, в подвижничестве, личной аскетике, любви к Богу и людям. Второй путь – условный («как Бог примет наши труды», – говорят в народе), через конвертируемое богатство, через то, что Евангелие и называет «приобретением друзей богатством неправедным» (Лк. 16, 1–9). «Друзьями» в данном случае оказываются те, кому «богатыми» передается конвертируемая часть богатства – те, кто на Страшном Суде выступит «другом» перед лицом Божьи для судимого человека. Из этого следует, что всякое конвертируемое богатство называется «богатством неправедным»: и реализуемое через церковные формы (поминовение) – форма, характерная для Средневековой Руси, и через социальную благотворительность, как это было в имперский период, и через государственную

модель конвертации, существовавшую в советское время. Хотя, конечно, следует по-разному оценивать меру приобретения небесного богатства через те или иные формы конвертации земного богатства. Деньги, прямо поданные на поминовение в монастырь или храм – это не только более высокая форма конвертации, но, по-своему более надежная чем две другие. Они, как правило, подавались от лица верующих в Бога людей, и имели конкретную цель – молитву и жертву за душу поминаемого человека. В социальном подаянии, на нужды бедных, больных и т.д. уже появляется момент относительности и неконкретности, отсутствия персонифицированной церковной молитвы, хотя сама по себе такая помощь, безусловно, полезна, как для тех, кто нуждается в помощи, так и для благотворителей. Но среди тех и других уже немало тех, кто является или неверующим, или представителем другой веры (как в притче о милосердном самарянине). В еще большей степени отстраненностью от внутри церковной жизни страдает форма конвертации – государственная, поскольку она проводилась от лица богоборческого государства в целях, чуждых Церкви. И лишь косвенно эта форма конвертации была направлена на пользу не только России, но и Церкви. Подготовка Советского Союза ко Второй мировой войне, носившей не только глобальный, но и антихристианский (антиправославный) характер, делала советскую форму конвертации также важной и полезной для страны, народа и Церкви. Учтем и то, что в каждой из трех исторических форм конвертации богатства были свои негативные стороны, свои «земные издержки», которых у последней – «государственной конвертации» – было больше всего. Именно опыт государственной конвертации богатства позволил нам выйти на мысль о самом феномене богатства, его сложной смысловой природе, где компромисс между добром и злом словно заложен в основу этого понятия. Богатство очевидным образом связано с пониманием меры, которая определяется не на глазок, а конвертируемой частью богатства. Само наличие конвертируемости в той или иной форме уже есть гарантия того, что богатство не растечется, не вырастет до безмерно великого значения, которое может погубить уже самого человека. «Государственная конвертация» – последняя – предупредительная – ступень исчерпаемости конвертационного ресурса, она

¹²⁸ Жизнеописание схимонахини Серафимы (Белусовой) // С крестом и Евангелием. С. 153.

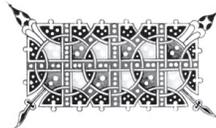
¹²⁹ Жизнеописание схимонахини Михаила (Сарычевой) // С крестом и Евангелием. С. 290.

¹³⁰ Кириченко О. В. Женское православное подвижничество. С. 506–508.

самая грубая, приблизительная, не свободная для человека, поскольку здесь ресурсом богатства и распорядительными возможностями обладает только государство. Хотя и у него есть некий люфт, позволяющий изменить стратегию пути. Так, поначалу для большевиков в ленинский период существовала одна задача «раскрепощения женщины», направленная на ее революционизацию, партийное просвещение, превращение ее в механизм идеологического влияния, в рамках решения глобального проекта «всемирной революции». Импульс, направленный на всемирную революцию, шел из среды большевиков России, т.е. изнутри страны. В сталинский же период диктовать условия начинает уже внешний для России фактор военной опасности, из-за чего меняется и характер задачи «раскрепощения женщины». Большевики перестают быть самостоятельными игроками в вопросе о конвертации, из-за чего иной становится и содержательная сторона конвертации. Движение в сторону всемирной революции должно было полностью погубить Россию, поскольку здесь конвертация была направлена только на зло, на разрушение своей страны и других стран. Но в результате заработал другой проект, хотя и со своими большими издержками для страны, народа и Церкви, но все же – объективно направленный на сохранение и того, и другого, и третьего.

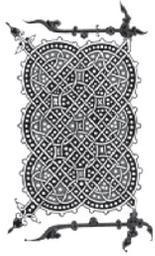
В результате государственной конвертации богатства за предвоенное десятилетие был достигнут небывалый результат, в стране появилась новая женщина, готовая трудиться на производстве и в коллективном, построенном на машинном труде сельском хозяйстве; готовая учиться и получать знания на всех уровнях образования и науки; готовая управлять и

руководить; по-новому смотреть на семью и воспитание детей и т.д. Таким образом, повсеместно, в массе своей русская женщина накануне войны готова была полностью разделить с мужской частью населения все тяготы надвигающихся испытаний и даже более того, являть собой образ того идеала, который и должны были защищать бойцы Красной Армии. Символический образ «Родины-матери», выросший из того же процесса «раскрепощения женщины», был своего рода идеальной проекцией новой советской женщины на государственном фоне. У народа был «отец народа» – Сталин, у государства – Родина-мать. Этот символ пришел на смену традиционному понятию «Отечество», который раньше совмещал оба смысла¹³¹. На наш взгляд, таким образом, большевики решали проблему воспитания патриотизма в условиях существования многонационального СССР, где каждый народ (а в особенности самые крупные) получил некую долю политической самостоятельности. Доминирующим образом патриотизма до 1917 г. было понятие «Отечество», смысл которого был четко привязан к земле, этнической территории. Защищалась Русская земля, Россия, а уже внутри ее защищалась и родина каждого народа, каждого человека, так же как и общая для всех жителей СССР Родина. Защита советского государства СССР как Родины-матери была защитой лона, родившего нового советского человека, защитой женщины, матери, земли, жизни. В таком смысловом ключе существовала и готова была раскрыться накануне войны мифология о «новой женщине». И как только начались военные действия 22 июня 1941 г., этот смысл был сразу раскрыт перед народом во всей его глубине и многообразии.



¹³¹ Кириченко О. В. Русская земля, Отечество, Святая Русь, Родина как обозначение этнического пространства русских // Традиции и современность: Научный православный журнал. 2012. № 12. С. 34–50.

ИССЛЕДОВАНИЯ



Т.А. Листова

Грех и наказание в государственной политике, церковной практике и народной религиозности¹

*Каноническое право – это не карающий меч.
(патриарх Кирилл)*

Возрождение с конца XX в. религиозной жизни в России, возвращение влияния Церкви и ее постулатов на мысли и поведение наших современников вызывают встречный интерес в общественном мнении: какова и сколь значима реальность ожидаемого воздействия христианского вероучения, расширения пастырской практики и духовного окормления всех, желающих вернуться к религии предков, ради улучшения нравственного климата в стране? Отсюда и вопрос, который задают сейчас многие историки, философы, культурологи, интересующиеся историей взаимоотношений Церкви и общества в России: насколько взаимозависимы и неразделимы понятия «вера» и «нравственность»? Правда, этот риторический вопрос стоит, прежде всего, перед людьми далекими от веры или только начинающими приобщаться к церковной жизни. Для верующего человека ответ на него однозначно положителен, хотя и имеет свои нюансы. Тем не менее, положительное влияние религии на нравственность признавал даже борющийся с Церковью Л.Н. Толстой. Отвечая на вопросы одного немецкого журнала, писатель дал абсолютно категорический ответ, утверждая первенствующее значение религии²: «Нравственность происходит от религии... Без религиозной основы не может быть никакой настоящей, непритворной нравственности, точно так же, как без корня не может быть настоящего растения. ...Религия есть известное, установленное человеком отношение своей отдельной личности к бесконечному миру или началу его. Нравственность же есть внешнее руководство жизни, вытекающее из этого отношения»³. Несколько

иную, но еще более утверждающую приоритет религии в формировании и реализации нравственных понятий корреляцию дает и известный исследователь духовной жизни русского народа М. М. Громыко: «Непременным свойством человека, отвечающего нравственному идеалу подавляющего большинства крестьян, являлась вера»⁴.

Признание веры как фундамента, как основы формирования нравственности, необходимой для существования и успешного функционирования русского государства, стало доминантным принципом построения взаимоотношений общества и Церкви в России. С момента принятия христианства светские власти в проведении внутренней политики действовали вместе с Церковью, и это взаимодействие, по мере укрепления государственности на русской земле, приняло нераздельную форму государственно-церковного управления подданными. Новая религия дала обращенным в православие жителям страны основные понятия нравственного поведения, указала пути познания добра и зла, предоставила возможность ориентироваться в системе ценностей. Но воспитание и поддержание нравственных качеств в соответствии с христианскими заповедями требовали постоянных и значительных усилий со стороны Церкви, миссионерско-просветительская деятельность которой с разной интенсивностью продолжалась вплоть до 1917 г. Как показала практика, полная христианизация и воцерковление ставшего православным народа кроме проповеднической и воспитательной работы требовали и проведения более энергичных мер вразумления паствы.

¹ Статья написана при финансовой поддержке РГНФ (проект № 15-01-00455).

² Тема данной статьи вдохновила Институт философии в связи со 100-летием Л.Н. Толстого провести конкурс философский сочинений по теме: «Возможна ли нравственность, независимая от религии?».

³ Толстой Л. Религия и нравственность». Код доступа: http://az.lib.ru/t/tolstoj_lew_nikolaewich/text_0470.shtml

⁴ Громыко М.М. Духовная культура русского крестьянства // Очерки русской народной культуры XVIII века. Ч 4. М., 1990. С. 324.

Этому служила пришедшая из Византии, переработанная и дополненная в Русской Церкви система церковных наказаний.

Становление государства – Московского, а затем Российского – сделало очевидной следующую корреляцию: целостность и благополучие государства находились в прямой зависимости от формирования православной ментальности ее граждан, от глубины и неизменности следования им путем нравственных постулатов Церкви. Отход от ее догм мог привести к разрушению духовной основы общества, что представляло не меньшую опасность, чем войны и экономические катаклизмы. Нельзя сказать, что государство вмешивалось в дела Церкви, это было бы явным упрощением ситуации, поскольку на всех ступенях социального деления русского общества светское начало было неотделимо от религиозного. Правомерность осуществления единой государственно-церковной политики воспитания и закрепления христианских норм в представлениях и поведении русских казалась очевидной для людей Средневековья, таковой она оставалась и для большинства православных в последующие века. Однако уже в XIX в. «плоды просвещения», изменение в общественной жизни, а главное, снижение религиозности как основы самосознания, в том числе и гражданского, стали причиной публичных размышлений относительно целесообразности и уместности в государстве, стремящемся к реализации правового принципа управления, совмещения светского и церковного законодательства. В первую очередь споры касались епитимийной практики, назначения ее светским судом, о чем подробнее будет сказано ниже. Одновременно широко начинают ставиться вопросы о положении и статусе священнослужителей, их роли в духовном воспитании паствы.

В настоящей статье предполагается дать небольшой обзор различных вариантов

применяемых Церковью мер воспитания и наказания, направленных, в первую очередь, на укрепление религиозно-нравственных устоев в стране, а также трансформацию церковных установлений, касающихся деятельности реальных проводников ее политики – приходских священников. Проводимые церковью в течение веков в мирскую жизнь христианские постулаты не только формировали народную религиозность и этику поведения, но и подчас трансформировались, получали дополнительное звучание, становясь регулятором поведения православных жителей страны. Одни из них прочно вошли в нормативную культуру русских и сохранили свое значение (хотя и несколько видоизменив его) до настоящих дней. Другие настолько ощутимо ушли на периферию религиозного поведения, что объяснение церковью их значимости и необходимости с точки зрения реальной христианизации людей, относящих себя к православию, по смыслу и трудности проведения можно приравнять к началу распространения веры на Руси.

Церковное право, его истоки и развитие в России стало одной из наиболее востребованных тем для историков XIX в., привлекавших богатейший материал для обоснования и расшифровки тех или иных норм и статей функционирования церковного законодательства и его соотношения с правом государственным. Наиболее полные и аргументированные материалы и заключения можно найти в трудах дореволюционных ученых Н.С. Суворова, А. Троицкого, А.И. Алмазова, А.Л. Попова, С.И. Смирнова, А.В. Попова и др., а также в современных исследованиях М.В. Корогодиной и протоиерея Вл. Цыпина.⁵ Меньшее внимания дореволюционные авторы обращали на то, какой отклик находили церковные религиозно-правовые нормы и методы воздействия на мирян в сознании и поведении народа, прежде всего крестьянства, какое воздействие они оказали на формирование его религиозно-этической и правовой культуры.⁶

⁵ Алмазов А. Тайная исповедь в православной восточной церкви. Т. 3. Одесса, 1894; Суворов Н.С. Светское законодательство и церковная дисциплина в России до издания Уложения о наказаниях уголовных и исправительных. СПб., 1876; Суворов Н.С. О церковных наказаниях. Опыт исследования по церковному праву. М., 2011; Попов Ардалион. Суд и наказания за преступления против веры и нравственности. Казань, 1904; Попов Ал. Влияние церковного учения и древнерусской письменности на мировоззрение русского народа. Казань, 1883; Троицкий А. Покаянная церковная дисциплина. Киев, 1914; Преображенский А. Церковное отлучение (анафема) в своей истории и в своих осново-мотивах. Казань, 1909; Синайский А. прот. О падших и отлученных в древнехристианской церкви и русской. СПб., 1908; Никольский К. Анафематствование (отлучение от церкви), совершаемое в первую неделю Великого поста // Анафема. История и XX в. Сост. П. Паламарчук. М., 1998; Корогодина М.В. Исповедь в России в XIV–XIX веках. СПб., 2006; Цыпин Вл., прот. Каноническое право. М., 2012;

⁶ Это направление получило развитие в трудах этнографов после 1990-х годов. См.: Громыко М.М., А.В. Буганов. О воззрениях русского народа. М., 2000; Православная жизнь русских крестьян. М., 2001. Отв. Ред. Листова Т.А.; Православная вера и традиции благочестия у русских в XVIII–XX вв. Отв. ред. О.В. Кириченко, Х.В. Поплавская. М., 2002; Святые и святость в жизни русского народа. М., 2010. Отв. ред. О.В. Кириченко; Русские Рязанского края. В 2-х томах М., 2009. Отв. ред. С.А. Иникова; М., 2009; Алексеева Н. В. Народные традиции покаяния // Православные традиции на Европейском Севере России. Вологда, 2007. Отв. ред. А.В. Камкин.

К сказанному можно добавить, что историки церковного права, прежде всего Н. С. Суворов, при рассмотрении практики наказаний на Руси распределяли его варианты по нескольким рубрикам, руководствуясь соответствующими формулами тех или иных установлений и их содержанием. Однако реальные примеры религиозного наказания лиц, чье поведение требовало усиленного воздействия на пути возвращения его к христианским нормам поведения, не всегда вписываются в определенную рубрику и показывают переходные варианты, что отчасти объясняется неточностью терминологии, отчасти сложностью и эмоциональным накалом совершаемого действия и его восприятия общественным мнением и, конечно, самим объектом применяемой меры наказания. Приведенные ниже историко-этнографические примеры не только расширяют картину реализации наказующей и воспитательной практики Церкви, но и рисуют живую реакцию на нее мирян, трансформацию действенности и возможности применения исправительных мер в XIX в. и в наши дни, а также своеобразие вхождения церковных формул, тем более имеющих мистическое звучание, в религиозную культуру народа. Ограничение временных рамок (в основном рассматривается XIX в.) объясняется, во-первых, достаточной разработанностью в научной литературе истории церковного права и соответствующей практики церкви с начала христианизации и в средние века, во-вторых, ограниченностью необходимых этнографических материалов, массовый сбор которых начался лишь с середины XIX в.

Церковная система наказаний в отличие от светского правосудия была направлена на осуждение и предупреждение проступков религиозного характера, нарушающих чистоту и святость вероучения. В среде народа, в его лексике и правовом понятии христианские постулаты приобрели статус закона, установленного Богом, любое нарушение которого становилось грехом. Как нельзя лучше отражает смысл понятия греха в сознании русских определение, данное В. И. Далем: «поступок, противный закону Божьему», «вина перед Богом»⁷. Все нравственные категории, известные нам по материалам XIX в., рассматривались народной этикой с точки зрения присутствия / отсутствия в них греховного начала.

Однако XIX в. – это своего рода итог постепенного наполнения христианской сущностью культуры русских, преобразования их духовного и нормативного уклада жизни. Вхождение в православие бывших язычников через крещение было только началом их приобщения к миру иных ценностей и нравственных категорий, совершавшиеся постепенно перемены потребовали длительных и неустанных трудов служителей Церкви. Заслуги последних высоко оценил известный исследователь церковной культуры С. И. Смирнов, сравнив голос Церкви по исправлению духовно-нравственной жизни общества со звуком колокола: «Это звуки иного порядка представляют собой голос церкви, дошедший до совести народа главным образом чрез духовника»⁸.

Новый христианин должен был понять и принять вероучение, в основе которого лежали понятия добра, любви, милосердия, должен был проникнуться чувством своей ответственности перед Богом в следовании открытым для него заповедям. Но одно дело узнать смысл греха, и другое – применить его к оценке собственного поведения. Задачей проповедников христианства стало доведение до сознания своей паствы греховности окружающего мира и несовершенства человека, не способного еще соразмерить свои поступки с требованиями чистоты нравственного поведения. Сориентировать верующих в неисчерпаемости вариантов греховного поведения, влекущих за собой не только гнев Божий, но и наказание со стороны хранительницы веры – Церкви, должна была пришедшая вместе с христианством из Византии специальная наука покаяния. История и трансформация покаянной дисциплины достаточно полно освещены в научной литературе, прежде всего следует назвать уже упоминавшиеся работы С.И. Смирнова, А. Троицкого и М.В. Корогодиной, а также А.И. Алмазова⁹. Разработанные покаянной дисциплиной вопросы, которые духовник должен был задать пришедшему на исповедь мирянину, охватывали самые разные стороны существования православного человека, включая не только его религиозное поведение и отношение к церкви и храмам, но и все нюансы личной жизни, прежде всего сексуальное поведение и соблюдение правил питания в постные дни¹⁰. Со временем все большую разработку получали правила наказания

⁷ Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1955. С. 402.

⁸ Смирнов С. Древне-русский духовник. М., 1913. С. 181

⁹ Алмазов А.И. Тайная исповедь в православной восточной церкви. Одесса, 1894. Т.1–3.

¹⁰ Воронина Т.А. Русский православный пост: от первых установлений – к современной практике. М., 2011.

за преступления, караемые по светскому законодательству. Вместе с этим ряд статей в исповедных текстах включал в понятие греха поступки, не имеющие характера преступления, но осуждаемые церковью как несоответствующие нормам христианских взаимоотношений, формируя, таким образом, нравственный кодекс поведения. К таким вопросам относится, например, выяснение, не высмеивал ли кого зло, не совершал ли оскорбительные действия, пытаясь унижить своего недруга, не обругал ли кого-либо, не назвал ли как-то напрасно, не бил ли сироту без вины, помогал ли нищим и убогим, осуждал ли кого, завидовал ли кому и т.д.¹¹

Исповедные вопросы постепенно определили весь комплекс нравственных нормативов народной культуры, на них с укреплением христианства ориентировался православный человек, не давая забыть себе о возможном наказании в своих устных рассказах и духовных стихах, добавляя при этом и проступки, важные с точки зрения крестьянского быта. По словам исследователя духовной культуры русских А. В. Попова «перечисляемые в стихах грехи даже в форме очень напоминают собой вопросы в чине исповеди, они как бы являются ответом на эти вопросы. При этом церковное правило народ применяет к частным случаям из своей жизни, отчего церковное учение облекается в “чисторусскую форму” и, не теряя своего духа, становится чисто русским по духу... Так, о краже “не украли ли чего” – развивает по отношению к жизни – “чужую полосу зажинывала”, “Из кашни тесто украдывала”»¹².

Религиозно-нравственная категория греха стала одной из наиболее значимых основ нормативной культуры русского человека, позволяя ему выбирать определенную линию поведения во взаимоотношениях с окружающим миром. Данное понятие стало своего рода лакмусовой бумажкой, безошибочно выявляющей несоответствие того или иного поступка и даже мысли христианскому закону, и, следовательно, отнесение его к области безнравственного. Значение индикатора нравственности сохранилось за ним и в годы разрушения традиционных стереотипов поведения, причем не просто как определение негативности поступка, но и как указание на то, что его оценка и последующее возмездие выходят за рамки людского правосудия. Объяснение

понятия греха и необходимости его избегать относилось часто к тому минимуму, которым ограничивалось религиозное воспитание в эти годы, но которое и позволяло вроде бы далеким от веры людям стремиться к сохранению христианской нравственности. Очень характерна в этом отношении характеристика принципов поведения своей матери, данная женщиной средних лет из рязанской деревни: «В молодости знала ли что-нибудь по религии – нет, и мать многого не знала. Знала вот, что вот это грех – это делать плохо. А это я сейчас уже стала книжки читать» (д. Аверкиево Клепиковского р-на. 2003).

Со временем подробное перечисление возможных грехов при проведении исповеди ушло из практики духовного окормления мирян. С одной стороны, в XIX в. уровень религиозной грамотности крестьян позволял надеяться на их сознательность в выделении греховного элемента в своем поведении, с другой – священники подчас отмечали формальный подход кающихся к принятию таинства. Приведу воспоминания одного из вологодских священников, сетующего на недостаточное осознание его прихожанами собственной греховности. «Не менее 10 лет бился я, чтобы каждый считал себя грешником и не защищал себя чужими грехами. Один не исцеленный грех есть и донныне: сын на отца, отец на сына, свекровь на невестку и невестка на свекровь, брат на брата. Этот грех, эту домашнюю вражду исцелит или один Бог или смерть. Был, однако, один случай, когда не стал причащать мужа, пока не поговорит с женой (собирались разводиться) и помирились»¹³.

Этнографические материалы дают и иную картину отношения крестьян к исповеди как необходимому преддверию причащения. В приведенном ниже сообщении из Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева обращают на себя внимание два момента: религиозное таинство напрямую соотносится с такой, казалось бы, сугубо светской нравственной категорией, как совесть. Соединение исповеди и последующего за ней причащения по своей семантике аналогично переходным обрядам, придающим новое качество объекту действия. «Говеющий, уходя из дома на исповедь, обыкновенно “прощается” со своими домашними, то есть испрашивает у них прощения в причиненных обидах. Некоторые, прощаясь

¹¹ Корогодина М.В. Указ соч. С. 186–189.

¹² Попов А. Влияние церковного учения... С. 354.

¹³ Как воспитывать паству. Из автобиографических записок протоиерея П.Н. Дьякова // Вологодские епархиальные ведомости. 1913. № 4. С. 396.

с домашними, кланяются последним в ноги... Сама исповедь происходит в уголке церкви, отгороженном ширмами. Отправляясь за ширмы, говеющий кладет земной поклон перед иконами и три поясных поклона перед молящимися, испрашивая у них прощения в своих грехах. По окончании правила и получении разрешительной молитвы (общей для всех говеющих) говеющие расходятся по домам. Домашние и знакомые поздравляют исповедавшихся: «С очищением совести поздравляем вас – Благодарим вас»». К причащению «девушка должна, по народному обычаю, приступить непременно с расплетенной косой: волосы при этом или распускаются по плечам или же завязываются в пучок, но в косу ни в коем случае не заплетаются. Женщины заплетают свои косы, как обыкновенно»¹⁴.

Проблема внушения приходящим в церковь людям, считающими себя православными, но далеким от воцерковленности, значимость и необходимость исповеди с признанием своих грехов и готовностью покаяться – одна из самых сложных в современном окормление мирян приходскими пастырями. Многочисленные беседы со священниками в городе и деревне свидетельствуют о том, что сущность исповеди, ее значение для очищения и духовного спасения человека, а также возможность донести до своей паствы глубину и истинность совершающегося во время таинства преобразования души – постоянно в центре их собственных размышлений. Приведу два высказывания молодых священников об их опыте православного просвещения мирян: «Я всегда говорю: степень веры у людей может быть разная, но отвечать за свою жизнь придется. Если хотите, чтобы не пришлось отвечать, должны посещать храм, причащаться, исповедоваться. Тогда злой дух не воздействует, не войдет. Нужно заполнять себя божественным, чтобы тебя не заполнило дьявольское» (о. Серафим, Смоленская епархия. 2013); «Как человек приходит к вере? Все начинается с оценки своих поступков, а по-церковному – с покаяния. Это переосмысление, перемена образа жизни. Перемена сознания. В этом чаще всего заслуга невидимых сил, но человек должен откликнуться. Покаяние – это то, что человек осознает. И должен быть кто-то, кто меня очистит. Он выше меня, он больше меня по святости, духовности. И ясно – это только Бог. Он очищает душу, и наступает перелом в вере» (благочинный Феодосийским округом о. Антоний. 2012).

Кто, как не приходские священники, которые постоянно общаются с самыми разными по степени приобщения к вере, религиозной грамотности, духовных потребностей людьми, может дать анализ обстоятельств, препятствующих вернуть исповеди ее традиционное место в религиозной жизни мирян, а заодно охарактеризовать специфику покаянного самосознания своих современников. По словам о. Антония, «в основном два греха мешают придти в церковь: это гордость и лень. Гордость – не видит очевидных вещей. Покаяние может быть небольшим, человек не очень грешен, но недоволен тем, как идет жизнь, накапливаются грехи, его что-то гложет – и идет в церковь. Самый распространенный грех (*из тех, в которых каются, – Т.Л.*) – осуждение. Те, кто не ведут моральный образ жизни, каются в обычных: пьянство, измены, табакокурение, ссоры – это часто. Обман. И подводишь человека к мысли, что надо покаяться в гордыне. В лени каются редко». В целом, каждый из наших собеседников считает, что религиозное просвещение должно обязательно включать информацию о том, что совершение греха – это акт, который соответствующим образом может повлиять на все бытие человека – земное и загробное. «О грехе и наказании – каждый должен знать, что будет наказание, всем по-разному. И это вечно. Но надо каяться» (о. Владимир. г. Сураж Брянской обл. 2013).

Устойчивому вхождению исповеди в регулярную практику современных православных мешает и специфика современного отношения к церкви: люди приходят в храм за реальной помощью, утешением, воспринимая веру как путь к обретению абсолютного добра, не проникаясь при этом встречной ответственностью и долгом перед Богом, меньше всего думают о возможном наказании за совершенные грехи. Подобная ситуация заставляет священников быть крайне осторожными в методах духовного воспитания паствы и, что не менее важно, следить за собственным поведением. Приведу ответ священника из Брянской обл. на вопрос о том, что является самым сложным в его «работе»: «Наш народ не умеет каяться в грехах. Хоть и причаю. И не хотят учиться. Для меня самое тяжелое – проводить исповедь. Как клещами тянешь. А они потом: “Что он от нас хочет?!” Иногда приходится быть строгим, а то, только дашь слабину. Священник все время как по лезвию бритвы идет. Епитимью не даю. Вот дашь поклоны, а ей

¹⁴ Русские крестьяне: Жизнь. Быт. Нравы / Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. Пошехонсий. уезд Ярославской губернии. СПб., 2006. Т. 2. Ч. 2. С. 233.

плохо будет. Молодым можно. За аборт надо бы епитимью, но... Этот грех не прощается. От священников много зависит» (о. Андрей. 1977 г.р., с. Найтоповичи Унечского р-на, 2013).

Наряду с этим типична и противоположная ситуация современной исповедально-покаянной практики. О ней чаще слышишь не от священников, а от прихожан. Мы имеем ввиду особенности сознания женщин старшего возраста, совершивших в своей жизни тяжелые грехи, которые в старости начинают все больше пугать их своей неотмолимостью и будущим наказанием. В связи с этим возрастает потребность бесконечно каяться на исповеди, не чувствуя при этом душевного облегчения. «За аборт сколько раз исповедовалась, и все равно грех. А он [священник] – “молитесь, молитесь. Господь простит”. *Мы за этих детей мучаемся, мы их кидали. Батюшка до трех раз повторяет: “Страшен Суд твой, Господи”. Там Господь будет судить. (Господь простит?) Не знаю. Но за аборт...*» (с. Темгенево Сасовского р-на, 1932 г.р. 2003). С одной стороны такое глубокое осознание вины и постоянное признание ее перед Богом радует как факт сохранения христианских основ нравственности у переживших советское время людей, но в то же время, как считают некоторые священники, свидетельствует о потере уверенности в том, что каждая мольба будет услышана, происходит своего рода разрыв между человеком и Богом. Ведь давая общее понимание греховности поведения и неизбежной расплаты за него, Церковь одновременно всегда указывала и пути спасения, главным среди которых было признание своей вины и искреннее раскаяние. «Покаяние действительно может менять прошлое (во всяком случае, его влияние на настоящее). На вопрос: “Если Бог всемогущ, то может ли он сделать бывшее небывшим?”, христианская традиция покаяния говорит: да, может – если прошлое будет раскаяно»¹⁵. О том, что ни одна молитва не останется без ответа, говорят своим прихожанам и священники. «Православие – не религия покаяния. Это и Серафим Саровский говорил, и Иоанн Кронштадтский. Нельзя все время говорить: «Я каюсь». *Должен наступить момент, когда чувствуешь: Бог простил. Наша религия – православие. Главная цель – не покаяние, главное – научиться через покаяние*

*правильно славить Бога, благодарить его» (о. Антоний. Феодосия. 2012)*¹⁶.

В начале 1990-х годов для многих впервые пришедших в открывающиеся храмы людей принадлежность к православию осознавалась скорее как элемент этнической культуры или автоматическое включения в религию своего народа после совершенного над ними в детстве крещения. Сущность христианских таинств, в частности исповеди, была не только непонятна, но ее проведение могло вызывать некий психологический дискомфорт. Лишь постепенно менялось поведение кающихся, приходила способность и потребность оценки собственных действий с точки зрения их греховности, что могло стать основой пересмотра собственной нравственности. «В 2000-е годы пожилые приходили, говорили: “я грешна” и всё. Сейчас уже понимают, что надо сказать. А если изначально пришли, то я не вытаскиваю, но помогаю перечислить грехи. За 12 лет вижу, что уже по-другому к исповеди. Сейчас вседозволенность, оттого много грехов. Много соблазнов» (о. Вадим. с. Насыпное Феодосийского р-на. 2012.)

1. Анафема и проклятие

Но далеко не всегда согрешивший мог рассчитывать на прощение вины лишь молитвами и покаянием. В ряде случаев Церковь считала необходимым прибегнуть к мерам наказания, главной целью которых было довести до сознания провинившегося тяжесть содеянного и исключить возможность его повторения. Самым сильным в практике наказаний Церкви и самым страшным с точки зрения православного народа было предание человека анафеме, что означало великое отлучение от церкви. Как нельзя лучше охарактеризовал реакцию православных мирян на упоминание этого акта архимандрит Сергей: «Мы все слышим слово “анафема”, и слово это – производит на нас ужасное действие, в нем для нас скрывается что-то магическое, страшное, и это тем более, что в наших умах оно уже весьма давно получило только ругательное значение... по своему значению анафема не есть проклятие, а только отлучение»¹⁷.

В Новом Завете данный термин означал также зло, несчастья, проклятия¹⁸. Как пишет исследователь данного наказующего акта К. Никольский, анафема пришла из Греции

¹⁵ Кураев А. Дары и анафема. Что христианство принесло в мир? М., 2004. С. 45.

¹⁶ См. по этому поводу также: Громыко М.М. О воззрениях... С. 96.

¹⁷ Архимандрит Сергей. Анафема. Спб., 1902. С. 4.

¹⁸ Анафема. История и XX в. Сост. П. Паламарчук. М., 1998. С. 19.

и применялась, прежде всего, к лицам, посягнувшим на имущество и права Церкви: «Отлучение обидящим церкви указывали равным анафематствованию. Наказание не ограничивали этой жизнью, но простирали и в будущую»¹⁹. Со временем имена преданных анафеме стали включать в синодики, которые зачитывались в назначенное время на соборных богослужениях, затем они вошли в чин Торжества Православия и стали упоминаться раз в год. В церковной практике XIX в. имена уже не зачитывались, до 1917 г. в чин Православия входили «12 анафематствований, как бы в соответствии с 12-ю членами Символа веры»²⁰. Со времени правления Петра I инициатива о наказании церковною анафемою фактически начинает исходить от государственной власти, хотя юридически оставалась прерогативой Церкви. В XVIII в. анафеме подвергается только один разряд лиц, именно политические преступники, причем нередко, по словам Н.С. Суворова, с традиционными обоснованиями «религиозными и нравственными»²¹. После 1917 г. анафематствование не произносится во время совершения Чина Православия.

Православное богословие в России, основываясь на том, что основа христианства – любовь и прощение, исключает возможность наложения на человека вечного проклятия, вечного изгнания из Церкви: «Анафема – значит не проклятие. Этот смысл проклятия придан анафеме только впоследствии по недоразумению, по раздражению человеческих сердец, по удалению некоторых от Духа Христова, по непониманию смысла и духа слов Христа»²². По заключению К. Никольского, «слово “анафема” имело смысл проклятия только в иудаизме и, отчасти, в католицизме, но отнюдь не в Православии»²³.

Современная Церковь трактует анафему как отлучение, но не имеющее невозвратного значения. Как пишет прот. В. Цыпин, «Великое отлучение заключается в совершенном исключении преступника из Церкви. Но и анафема все-таки не утрачивает характера врачевания, ибо она не является неотменяемой карой. Если анафематствованный грешник раскается в содеянных им преступлениях, то он не может быть жестокосердно отвергнут Церковью»²⁴.

Однако трудно сказать, всегда ли Церковь именно так трактовала акт анафематствования, некоторые формулировки церковных актов заставляют в этом усомниться. В народной культуре предание анафеме рассматривали как проклятие, лишаящее виновного благодати и в земной, и в загробной жизни. Подобному восприятию церковного акта отчасти способствовали и употребляемые в церковных документах термины с аналогичным значением: «предать клятве», «проклинать». Учитывая религиозное мировоззрение средневекового человека, понимаешь закономерность восприятия им анафемы как страшного акта, обрекающего человека на гибель. Ведь жизнь мыслилась только как бытие в сакральном пространстве, где постоянно борются добро и зло. И отход от Церкви – предстоятельницы Бога на земле – автоматически означал переход во власть нечистой силы, другой альтернативы не было. Для верующего человека анафема всегда неизбежно несла в себе евангельскую угрозу отправления во «тьму внешнюю».

Чем же страшен акт проклятия (в смысле вечного наказания), и почему так упорно православные богословы отвергали и отвергают его идентичность анафеме? Обычно проклятие расшифровывается как вербальная формула с пожеланиями несчастий, зла, лишения Божьей благодати. Однако мистический смысл данного действия намного глубже и связан, прежде всего, с христианской концепцией человека, сочетания в нем телесного начала и данной от Бога души, их целостности и неразделимости при жизни и разделению после смерти с предназначенной каждой из ипостасей участью: телу – земля, душе – загробное существование. Как мы увидим далее, народная религиозность, следуя христианскому учению о судьбе всех, лишенных божеской благодати, приравнивала их всех к категории проклятых. Впрочем, специальный чин проклятия (вечного) – псалмокатара (проклятие псалмами) существовал и в православии – в Греческой Церкви в XIII–XVII в. Целью псалмокатары было не только полное отлучение проклипаемого от Церкви и предание его в руки дьявола, но и призвание на него и его имущество всевозможных прижизненных пагуб: «Да будет он все лета жизни

¹⁹ Никольский К. Указ соч. С. 163, 165.

²⁰ Там же. С. 263.

²¹ Суворов Н. С. Светское законодательство... С. 32

²² Синайский А. Указ. соч. С. 94

²³ Никольский К. Указ. соч. С. 370.

²⁴ Цыпин В. Церковное право. Курс лекций. М., 1994. С. 394.

его на земле страдая и трясясь, как Каин... И в его жилище да не будет обретён благой день, но да будут — имущество его, а также, что имеет и что сделает, во всяческую погибель...»²⁵.

Процедура проведения этого чина не могла не внушать ужас и давать уверенность в тяжести и неизбежности последствий. Поскольку византийская традиция даже в тех случаях, когда не происходило прямого заимствования всех ее элементов, всегда в большей или меньшей степени влияла на характер и содержание религиозной культуры восточных славян, я приведу описание данного чина, совершаемого после литургии. «Священники (желательно семь) в облачении выходят на середину храма, где уже приготовлены сосуд с уксусом, негашенная известь и семь смоляных свечей чёрного цвета. Положив в сосуд с уксусом кусок извести в объёме куриного яйца, священники возжигали смоляные свечи и начинали молитвы. Под воздействием уксусной кислоты известь кипела и шипела, наполняя пространство храма ощутимым смрадом, чёрные свечи в руках священников нещадно коптели — всё это должно было производить большое впечатление на присутствующих. Само же молитвенное последование заключается в прочтении каждым из семи священников определённого отрывка из Псалтири и т. н. “тропаря Иуды”, то есть 4-го антифона последования Страстей в Великую Пятницу»²⁶. Символизм «зеркального» изображения в обряде, подчёркивающий исключительный характер псалмокатары и её назначение, противоположное общим целям христианского богослужения, дополнялся и спецификой одевания священнослужителей: обувь с правой ноги переобувалась на левую и наоборот, а одежды священников надевались наизнанку²⁷. А. И. Алмазов подчеркивает, что данное последование, хотя и не являлось апокрифическим, но текст этого обряда не был отражен в официальных богослужебных книгах, а также постепенно к обряду стал примешиваться «сомнительный элемент», связанный с переоблачением духовенства и близостью молитвы к заговору. Все это приводило к «искажению чисто церковного содержания последования», отчего и произошло перемещение место совершения обряда из церкви в «частный дом»²⁸.

Документы средневековой России показывают, что угроза заклятия или анафематствования была обычно формой устрашения, прежде всего за преступления против Церкви, ими, например, часто сопровождалась дарственные записи монастырям. Угрозу проклятия использовали и с целью воспитания христианской нравственности, исправления свойственного язычникам поведения. Как пишет Н.С. Суворов, митрополит Кирилл клеймил «бесовские» обычаи разнузданного гуляния, заканчивающиеся кровавыми драками, причем будущим наказанием он грозил не только живым, но и погибшим: «а убиении да будут проклятии в сей век и в будущий»²⁹. Церковь обрушивала свои клятвы и за такие явные нарушения нравственного закона, как мародерство. По этому поводу Н.С. Суворов приводит эпизод из истории Новгорода, когда после пожара собравшийся церковный собор «нача проклинати собором немилостивых грабителей, которые жжоных мертвых грабиша»³⁰. К аналогичной угрозе прибегали и светские власти, правители княжеств, а затем и всего государства. Именно таким способом пытался Петр I исключить возможность оспаривания его указа о престолонаследии. Император приказал всем подданным произнести «клятвенное обещание» и в нем говорить: «А ежели я сему противен или инако противное что помяну тому уставу толковать стану, то за изменника почтен и смертной казни и церковной клятве подлежать буду»³¹.

Угрозы проклятия не были редкостью во взаимоотношениях светских лиц, однако далеко не всегда они меняли характер ситуации. Другое дело, если светское лицо, понимая малоэффективность собственных угроз, прибегало к посредничеству Церкви. В таких случаях игнорировать возможное проклятие и оказаться изгоем церкви со всеми вытекающими последствиями для жизни и земной, и загробной не решался ни один православный человек. По этому поводу приведу историю из жизни «первого устроителя административного устройства Погарского района», сотника Нежинской полковой сотни Романа Анисимовича Ракушки-Рожановского (1622–1703), исполнявшего дипломатические миссии в Москве. Главным врагом его стал Д. И. Многогрешный, избранный

²⁵ Код доступа <http://www.tds.net.ru/forum/index.php?showtopic=3656>

²⁶ Алмазов А.И. Наказание преступника псалмами. Одесса, 1912.

²⁷ Код доступа <http://www.tds.net.ru/forum/index.php?showtopic=3656>

²⁸ Алмазов А.И. Указ. соч. С. 50–51.

²⁹ Суворов Н.С. О церковных наказаниях. С. 154.

³⁰ Там же.

³¹ Никольский К. Указ. соч. С. 280

гетманом Левобережья с марта 1669 по 1672. По его указанию все имущество Р.А. Ракушки в Погаре (ныне г. Погар Брянской обл.) было захвачено и разграблено. «Такая обида по сути изменила всю оставшуюся жизнь Р.Ракушки. Он переезжает на Правобережье Днепра и становится на путь служения православию: принимает сан протопопа. Мысль отомстить обидчику не давала покоя. Р. А. Ракушка едет в Царьград к архиепископу Мефодию и добивается его грамоты-проклятия на Многогрешного. В грамоте отмечалось, что, если гетман не вернет отнятого по доброй воле, то «... да будет отлучен от Бога, проклят и не прощен, мертвый да не рассыплется, до уреченного суда»³². Восьмого июня 1670 г. Р.А. Ракушка послал своему врагу вместе с грамотой письмо, в котором перечислил все украденное имущество. Письмо вызвало большой переполох в столице (казачества) Батурине и Д. Многогрешный даже вынужден был обратиться к царю – «уважить и помочь снятию проклятия». Царь послал к архиепископу Мефодию своего посланника К. Христофорова, который, «уладив дело, завез на обратном пути в Батурин помилование». После 1675 г. Р.А. Ракушка вернулся на Левобережье³².

Как правило, все сообщения об анафематствовании не включают какие-либо описания сопутствующих обрядовых действий. По-видимому, для Московской Церкви подобное было не свойственно. Однако нельзя сказать, что в данном случае православие на Русской земле было полностью лишено влияния греческой обрядовой традиции, об этом позволяют говорить имеющиеся описания чина предания анафеме. Судя по имеющимся источникам, к сожалению, немногочисленным (точнее, не выявленным автором, что не исключает их многочисленность), ритуализированность совершения анафемы характерна более для южно-русской церкви, что объяснялось, возможно, принадлежностью Киевской митрополии Константинопольскому патриархату (до 1688 г.), а следовательно, более тесными связями украинских земель с культурой греков. Возможно, некоторую роль играло создание Греко-католической церкви в 1596 г. и распространение влияния католицизма на южнорусских землях – как на богословские установки, так и на порядок богослужения. Приведу одно из описаний акта анафематствования, совершившегося в Киевской митрополии в 1628 г. Проклятию на

Киевском соборе была предана «Апология» Смотрицкого: «В праздник Успения пресвятой Богородицы, во время литургии после прочтения Евангелия, духовные с митрополитом Петром Моголой во главе вышли из алтаря и стали вокруг амвона. Петр Могола раздал епископам по свече и по листу Апологии. После отречения Мелетия Смотрицкого от Апологии, книжка была торжественно проклята; листы были брошены под ноги; их топтали и жгли. Процессия закончилась тем, что владыки погасили свечи, находившиеся в их руках»³³.

Еще более напоминает упомянутый выше обряд псалмокатары – проклятия процедура предания анафеме изменника и клятвопреступника гетмана Мазепы, совершившаяся 12 ноября 1708 г. в Троицком соборе города Глухова в присутствии Петра I. Это описание впервые появилось в труде неизвестного автора – «История Русов» и затем вошло в устную историю местных жителей³⁴. С другой стороны, кроме чина псалмокатары на его проведение (или же на устное последующее описание) могли повлиять и магические практики нехристианского характера, распространенные в народе. Приведу данное описание полностью, поскольку оно содержит не только интересные обрядовые детали, но и передает эмоциональное восприятие его очевидцами. Событие произошло после окончания выборов нового гетмана, которым стал полковник Иван Ильич Стародубский: «открылось в Глухове новое явление страшное, названное спутницею Мазепы в Ад. Многочисленное духовенство Малороссийское и ближайшее к границам здешним Великороссийское и нарочито собранное в Глухове под начальство и инспекторством известного еп. Прокоповича, и составившее из себя так называемый поместный собор, в девятый день того же ноября предало Мазепу вечному проклятию или анафеме. Мрачное торжество сие совершалось в каменной Николаевской церкви, в присутствии Государя и при многочисленном собрании чиновников и народа. Духовенство и клирики были в черном одеянии и все со свечами черного цвету. Портрет Мазепы, висевший до того среди города на шибенице³⁵, влечен был по городу палачами и втянут внутрь церкви. Духовенство, окружа его, прочитывало и воспевало некоторые псалмы из священного писания, потом, провозгласив и несколько повторов: “да будет

³² Луферов А.М. Погар. История и современность. 1155–2005. Минск, 2005. С. 40.

³³ Сумцов Н.Ф. Пожелания и проклятия (преимущественно малоросские). Харьков, 1896. С. 25.

³⁴ Автором Истории считается епископ Георгий Конисский, хотя неопровержимых доказательств этому нет.

³⁵ Шибеница – дыба, виселица. Даль В.И. Указ. соч. Т. IV. С. 632.

такой-то Мазепа проклят”, оборотило на портрет его возженные свечи, а клирики повторяя то же самое пением, оборачивали и они свечи своим ничком³⁶. *Начальствующий епископ ударил при том концом жезла своего* в грудь портрета с изречением: “Анафема”. *И тогда поволокли обратно портрет из церкви и пели сей стих церковный*: “днесь Иуда оставляет учителя и приемлет дьявола” и тем обряд кончился³⁷. Одновременно анафема Мазепе была провозглашена и в Успенском соборе Московского Кремля. Кроме того, по приказу Петра I для Мазепы изготовили почти медаль весом в 5 кг с изображением Иуды. Как известно, Мазепа умер в г. Бендеры, входившем тогда в Османскую империю, и был похоронен с почестями. Однако в религиозном сознании русских проклятый грешник не мог удостоиться благочестивой смерти. Поэтому в народе ходили рассказы о том, что он отравился ядом³⁸ и даже что был «заеден» вшами.

Несмотря на кажущуюся атеистичность современной жизни в России, устоявшуюся практику параллельного существования светского общества и Церкви, произошедшие много веков назад события сугубо церковного, религиозного характера вдруг вновь всплывают в исторической памяти и демонстрируют свою непреходящую значимость. Прежде всего это касается ситуации с проклятием Мазепы, политические разногласия вокруг которого, основанные на восприятии его статуса в России и на Украине (в основном западной и центральной), актуализировавшиеся еще в XIX в., вновь встали на повестку дня сразу после революции в 1918 г., и являются предметом церковно-политических споров в настоящее время. Активные действия украинской общественности и руководства Украины, неоднократные обращения к руководству РПЦ с просьбой снять анафему, основываясь, прежде всего, на неканоничности церковного акта, привлечение на свою сторону ряда самостоятельных Церквей, не признающих совершенную анафему действительной, показывают, что религиозный фактор, в частности страшная мистика проклятия, влекущая за собой и запрещение церковного поминания, занимает

важное место в умах и сознании современных украинцев.

Неожиданное продолжение получило и имевшее в XVII в. событие – наложение интердикта на жителей г. Стародуб Брянской обл., относящемуся тогда к Черниговской епархии. Единственным источником, подтверждающим реальность совершившегося проклятия, служит «Летопись самовидца», автором которой считают упомянутого выше Р.А. Ракушку, ставшего священником Николаевской церкви города. По его словам, ситуация в Стародубе к 1676 г. – и поведение горожан, и в целом организация быта, и безобразные отношения к священнослужителям, которых жители обвиняли в случившихся в городе несчастьях, постоянные распри внутри городской верхушки, распространение старообрядчества были столь вызывающе далеки от нравственных устоев православия, что духовный глава Малороссии, к которой тогда относилась Стародубская земля, счел нужным прибегнуть к интердикту.

Само сообщение не дает подробностей процедуры проклятия, но фиксирует его причины и факт свершения. «Тот страшный пожар бил за скараньям бозским. Бо в том месте всчалася ненависть першая: полковник против гетмана, священники между собою,... а знову здесь корчми, шинки в каждом дворе, а при шинках безецности (бесчестности) и частие забойства. Еднак же народ жарной злости своей не признавал и грехов, але усе на священников складал, а найпервый тая церковь загорелася святого Николая, в которой проклятие читано пастырское при службе божат и свечки гашено на проклятие Шубою, священником черниговским, засланным от архиепископа (Лазаря Барановича. – Т.Л.) и от тоей церкви усе место згорело»³⁹. По-видимому, проклятие, даже если оно действительно было наложено, со временем автоматически потеряло свое значение, так как в городе продолжалось и строительство храмов, и службы в них. Однако рассказы о нем – отчасти как об историческом факте, отчасти как легенда передавались из поколения в поколение среди горожан, и именно им объясняли они временами

³⁶ Поставление свечи в церкви вверх концом, то есть наоборот – распространенный до сих пор вариант магической практики русских с целью наказать своих обидчиков. Отсюда название такой свечи – *обидящая*. Трудно сказать, повлияли ли на возникновение такой практики элементы церковных обрядовых действий или, наоборот, приведенный выше вариант проклятия включил принятую в народе традицию. Само название свечи также могло придти из церковной лексики, в средневековых документах обычным было указание на предание анафеме лиц, «обидящим Церковь». *Суворов Н.С.* О церковных наказаниях. С. 149. См. также *Крюкова С.С.* Православные святые, святость и святотатство в крестьянском правосудии (вторая половина XIX в.) // Святые и святость ...С. 211-212; *Листова Т.А.* Православная атрибутика в русской народной культуре // Очерки русской народной культуры. С. 610.

³⁷ *Конисский Георгий.* История русов или Малой России. Киев, 1991. С. 211-212; АРГО. Р. 46. Оп. 1. Д. 19. Описание Глухова и яго окрестностей.

³⁸ *Поддубный А.* Злынковская земля сквозь дымку времени. Клинцы, 2000. С. 104.

³⁹ Летопись самовидца по новооткрытым спискам. Киев, 1878. С. 135–136.

все свои несчастья. Поэтому руководство города попросило архиепископа Брянского Феофилакта провести специальное богослужение для снятия анафемы. В сентябре 2003 г. в день освобождения города от немцев в Великую Отечественную войну владыка совершил службу на площади, призвал горожан каяться и окропил всех святой водой.

Наложение интердикта не всегда означало, что ему сопутствовало церковное проклятие. Совершившийся акт интердикта или его угроза означали закрытие храмов и прекращение богослужений, что уже внушало ужас людям Средневековья, менталитет которых и весь уклад жизни были неотделимы от православия. Поэтому интердикты прп. Сергия Радонежского оказывали желаемое действие. В XVIII в. практика церковного наказания целых селений почти исчезла. Отдельные варианты ее были не характерны для политики Церкви и являлись следствием местного самоуправства. Так, во время правления императрицы Елизаветы «в Синод поступила жалоба крестьян дер. Свистягино-Прус Коломенского у. на коломенского епископа Савву по случаю наложения им запрещения – интердикта на их село по злобе из-за спора о земле. В силу этого запрещения священник не отправлял богослужения и треб по приходу, отчего многие родильницы были без молитв, мертвые тела без погребения». Святой Синод деятельность епископа расценил как злоупотребление властью и снял запрещение⁴⁰.

2. Проклятие в народной культуре

Практика Церкви, призванная путем наказаний воспитывать в православной пастве определенные религиозно-нравственные устои и предотвратить отступление от них, стала источником формирования и функционирования отдельных нормативов народной религиозности. К таковым, прежде всего, относится наполненная мистическим смыслом категория «проклятие». Из православного учения в среду народа перешло основное смысловое наполнение данного акта – призывание Бога отвернуться от виновного и оставить его во власти нечистой силы, что неминуемо должно было привести если не к немедленной плотской смерти, то к искажению всей земной жизни и обреченности на муки в загробной. Причем, с точки зрения произносившего проклятие, его правомочность была оправдана желанием наказать за нарушение нравственных законов. Главное отличие назначения проклятия в церковной и в народной культуре в том, что в первом случае оно

предостерегало от преступлений против веры и ее нравственных постулатов, регулировало отношения между мирянами и Церковью, которая как служительница Бога на земле имела полное право обращаться к нему за поддержкой. Во втором – регулировало отношения среди мирских лиц, использовалось как способ воздействия для реализации собственных эмоциональных или практических соображений.

Опасность произнесения проклятия (Церковью или мирским человеком) видели в возможном (а скорее, неизбежном) мистическом преображении подвергшегося ему человека. Оно было страшней любого плотского наказания, так как губило его душу, а лишение или искажение души вело не только к окончанию плотской жизни, но и к нарушениям всего порядка жизни и смерти, предназначенного каждому обитателю православного мира. Конечно, произнесенному мирским человеком проклятию народная религиозность не придавала той разрушающей силы, как идущему от Церкви. При этом эффективность проклятия зависела от характера взаимоотношений и связи обоих задействованных лиц. Наибольшей силой воздействия, вызывающего подчас, необратимые последствия, обладали проклятия матери и, в меньшей степени, отца. Жертвами неосторожно сказанных материнских слов становились, прежде всего, ее маленькие дети. Рассказы о судьбе проклятых детей, основными вариантами которой, согласно народным убеждениям, становились похищения их нечистыми силами, замена видимым, но бездушным двойником, превращение в невидимых «тайных людей» всегда были распространены в народной среде и имели, конечно, дидактическое звучание, регулируя поведения родителей.

Не менее распространены были и рассказы о последствиях проклятия взрослых детей. Неминуемость кары, которая обязательно настигнет провинившихся детей, была очевидна верующим людям. К угрозе не дать своего благословения, а тем более проклясть родители наиболее часто прибегали в случае разногласий в выборе брачной пары дочерьми и сыновьями. Приписывание незаладившейся семейной жизни ссоре с родителями – обычный вывод и самих несчастных супругов, и их окружения. Данная позиция была характерна для традиционной культуры, она играла роль и впоследствии, часто и до сегодняшнего дня. Как сказала одна наша престарелая собеседница, выходявшая замуж

⁴⁰ *Синайский А.* Указ. соч. С. 6.

в 1944 г., мать ей поставила условие: «если выйдешь за того (кто нравился ей, но не матери. – Т. Л.), я тебе не мать, не отец, куда хочешь иди». *А тогда боялись: куда я пойду, как без дома?! Боялась и что несчастливой буду, и никакой хорошей жизни не будет, раз мать не послушалась. Тогда такой закон был*» (с. Павловское Темкинского р-на Смоленской обл. 2006).

Этические положения Церкви, конечно, влияли на выстраивание нравственных отношений между поколениями, формировали в общественном мнении определенные критерии поведения. Популярная в народной среде религиозная литература прямо указывала на действенность наказания – и церковного и внецерковного, которое ждет детей, не почитающих своих родителей. «А еще бьет отца или мать, от церкви да отлучится и лютою смертью да умрет» (Смарагд.); «Отча клятва изсушит, а матерная искоренит» (Пролог)⁴¹.

Вина и соответственно наказание провинившихся детей усугублялись, если ситуация включала одновременное оскорбление святости, как это видно из информации из Ярославской губ. «В одно время некие родители молились Господу Богу. Пришел в это время непокорный сын, да и пришел во хмелю. Потревожил родителей надсмехом, а паче руганью скверной. Родители допрежь учивали (то есть усовещивали) непокорного сына, а в это же время перед ликом Господа Бога его прокляли. Сын проклятый заскулил, стремглав бросился из избы, залаял под окном, да и убежал в песьей шкуре в лес. Стал проклятый сын оборотнем и семь лет рыскал по лесу оборотнем, а родители его в это время усердно молились Господу Богу об обращении его в человеческий образ. На восьмой год вернулся сын к родителям покорен и не пьющ»⁴².

Лишение человеческого образа могло, по народным верованиям, стать следствием, оскорбления лиц, принадлежащих к миру святости. По рассказам крестьян Ярославской губ. святая Параскева Пятница ходила по земле. И как-то раз «идет и видит она, стоит на реке крестьянская девушка и моет белье. Дело было в пятницу. “Да будь же ты проклята, – сказала тогда Параскева Пятница, – живи же ты весь век свой в тине да грязи около реки”. Девушка тот же час

бултыхнулась в воду и обратилась в лягушку»⁴³.

Были наказаны, хотя и менее жестоким образом, и перевозчики, не захотевшие бесплатно перевезти бессеребренника преподобного Геннадия Любимского и затребовавшие с него рукавички. В результате преподобный «предсказал их будущую жизнь – в нужде, *что и исполнилось*»⁴⁴. В данном случае святой не стал проклинать своих обидчиков, наказание пришло от Бога, старец лишь предсказал то, что было предназначено свыше.

Известны и рассказы о проклятии детей, противившихся благочестивым деяниям родителей, тем более, если дело касалось традиций, относящихся в народной культуре к сфере сакрального. Так, по сведениям известного собирателя народных обычаев и верований С. Пономарева у жителей Арзамасского у. существовал «обычай широкого одаривания медом, – родственникам, шабрам, нищим и всяким бедным также охотно подают меду. В одном селе мать слишком много раздавала меду, руководствуясь обычаями старины. Сыновья посетовали на мать за это. Она им ответила, если не станут мед раздавать широкообщественно, пчелки переведутся. Сыновья не унимались и не поверили. Тогда мать прокляла их за осуждение в раздаче меда. И сыновья погибли»⁴⁵.

Кроме наказаний на земле, проклятых детей могла ждать страшная участь: их тела не могли превратиться в прах и дать душе спокойно уйти в загробный мир. В народную религиозность идея зависимости посмертной участи от чистоты души, ее безгрешности пришла из церковной традиции, связанной с историей появления в похоронной обрядности разрешительной молитвы. «С какого момента разрешительная молитва? С того момента, как Феодосий преп. написал разрешительную молитву для Симона Варяга с тем, чтобы по смерти она была положена в руку, эта молитва по прочтении стала влагаться в руки. Эта молитва снимает все клятвы и запрещения церковные, кроме грехов. В 1486 г. Султан Магомет, расспрашивая о христианской вере, спросил, точно ли, тела христиан, умерших в церковном запрещении, пребывают в земле нетленными и в землю не обращаются. Султан спросил: “А могут ли архиереи сделать так, чтобы тела эти истлели? – Могут”. Нашли одну могилу, в которой была

⁴¹ Цит. по: Попов А. Влияние церковного учения. С. 335.

⁴² Русские крестьяне. Т. 2. Ч. 2. С. 430

⁴³ Там же. С. 84.

⁴⁴ Там же. С. 85.

⁴⁵ Пономарев С. Очерки народного быта // Северный вестник. Спб., 1887. Отд. 2. С. 62.

похоронена вдова, отлученная патриархом Геннадием от церкви за клевету на него. Открыли могилу – тело нетленное, как живое, хотя уже 28 лет прошло. Когда патриарх прочитал над телом разрешительную молитву, то суставы телесные начали разделяться, кости трещали, скоро все в прах. Патриарх об этом чуде уведомил киевского митрополита Симеона, князя и весь русский народ и при грамоте прислал самую разрешительную молитву»⁴⁶.

Аналогичные последствия могло иметь и проклятие матери, которую народная религиозность наделяла особой сакральной связью с ее детьми. Приведу один из наиболее красочных рассказов на эту тему: «На одном кладбище, когда рыли могилу, отрыли покойника, гроб сгнил, а сам он словно недавно умерший. Человек был всем незнаком, никто не мог его узнать. Одна древняя старуха признала, что это ее сын, которого она прокляла, земля его не принимает. “Не принимает и меня за то, что я прокляла своего сына. Я пережила всех своих внучат и правнуков, и все не умираю – земля не хочет меня принять” – “Так благослови теперь своего сына, сними с него проклятие”, – сказал ей священник. Старуха перекрестила мертвеца, и мертвец сею же минуту рассыпался и превратился в землю, в то же мгновение и старуха превратилась в землю и земля приняла обоих»⁴⁷.

Угроза лишиться положенного христианину перехода в иной мир входила и в число возможных наказаний идущим наперекор родительской воле детям. Как писали исследователи крестьянского быта, в таких случаях «родители отказывают в благословении, а, в крайнем случае, грозят проклятием. Последняя мера самая страшная и действенная, редко прибегают к ней родители, еще реже случаи, когда бы устояли против нее дети. Дети жертвуют тут лучшими чувствами, лишь бы не вызвать жестокого приговора: проклятых детей счастье бежит, их и земля не принимает»⁴⁸.

Народная этика, стоящая всегда на страже сохранения семейных устоев, в том числе и признания безусловного приоритета родителей, тем не менее, относилась неодобрительно к проклятию детей, поскольку наказание могло быть слишком жестоким. Кроме того, из религиозного мироощущения православных никогда не уходила убежденность в том, что нравственный закон дан свыше и степень его соблюдения получит

окончательную оценку тоже не на земле. Предостережения такого рода получили широкое распространение именно в наши дни. «Нельзя проклинать – никого нельзя. Есть праведный судья, он взыщет. Мать проклянет, часто говорят: “прокляла”, *ему плохо. Я не верю, что проклинают*» (г. Кашира. 1931 г.р. 2001). Спецификой современных религиозно-нравственных установок можно считать как признание возможности мистического воздействия проклятия на человека, так и встречное категоричное предостережение от совершения этого акта, в основе которого несколько весомых аргументов религиозного характера. Во-первых, пожелание зла – это уже грех, противоречащий заповеди прощения. «Нельзя никогда ничего плохого говорить на детей. Если ты сказал, допустил что-то, то обязан тут же просить прощение: “Господи, прости меня, я согрешила”. (А если проклянешь ребенка?) Страшно! Сразу же надо бежать в церковь и на исповедь. Но случаев не было. (Кому хуже: проклявшему или тому, кого прокляли?) Обоим, наверное» (с. 1-е Пересыпкино Гавриловского р-на Тамбовской обл. 1937 г.р. 2007). Существует и уверенность в возвратном характере проклятия: грех возвращается к той, кто желает зло другим. «(Бывало, что проклинали?) Не слышала. А говорили, что это страшно. Но это и матери грех. Проклинать можно, но зачем? На себя будешь грех брать, потому что проклинаешь. А это большой грех. Проклинать ...даже такой, если он злой, на тебя, ругается. Но ты должна относиться очень хорошо. Против зла, говорят, сотвори добро. Бог по молитве правит» (с. Павловское Темкинского р-на Смоленской обл. 1940 г.р. 2006). «Я еще малая была, нищие тогда ходили. Так нищая говорила: “Ни в коем случае не кляните своих врагов. Это плохое дело. А надо сказать: Господи, разберись сам, рассуди нас, Господи, сам”. Когда клянешь человека, снимаешь с него все грехи и берешь их на свою душу. Это грех большой. И делать человеку плохо – это очень большой грех. Если сказать напраслину на человека, это грех тому, кто скажет. Страшней, чем убить человека» (1933 г.р., пос. Мирный Гордеевского р-на Брянской обл. 2012). Можно добавить, что далеко не однозначной могла представляться корреляция между произносившим проклятие и его адресатом и в традиционной культуре. Так, по наблюдениям Б. Д. Гринченко, народ верил в существование

⁴⁶ Исторические сведения о разрешительной молитве, читаемой над умершими // Тамбовские епархиальные ведомости. 1883. № 13.

⁴⁷ Русские крестьяне. Т. 3. Калужская губ. СПб., 2005. С. 44.

⁴⁸ Звонков А.Л. Современные брак и свадьба среди крестьян Тамбовской губ Елатомского у. // Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России. Вып. 1. М., 1889. С. 69.

церковной молитвы «на обидника». «Этот молебен отправляется по заказу. Но при этом ставится непременным условием, чтобы вместе с преданием обидчика анафеме, обиженный в то же время согласился принять на себя грехи своего врага»⁴⁹.

Еще одним фактором, удерживающим от сказанных в гневе слов, служит распространенное убеждение в том, что сделанное проклятие пагубно отразится на собственных детях. «Проклинать нельзя! Самое страшное: кого-то проклинаешь – это своих детей. Я сказала на Вас: “А чтобы Вас туды суды..!” Это, говорят, все вернется на твоих детей. Говорят, вообще никогда не кляни никого. (Грехи матерей переходят на детей?) Так говорят, а там – кто знает» (с. 1-е Пересыпкино Гавриловского р-на Тамбовской обл. 1936 г.р. 2007).

В современных рассказах с негативной оценкой столь крайнего проявления родительской воли нередко присутствуют сюжеты, в которых сам Божественный мир отвергает произносившую слова проклятия мать, утверждая тем самым греховность ее поступка. «Женщины наши ездили в Загорск (в Троице-Сергиеву Лавру. – Т.Л.). Все вошли и ничего, а одна вошла, и вдруг священник стал вокруг нее ходить, три раза обошел и кричать: “Сама мать породила, сама мать сына прокляла”. Мы все думаем: что это? Потом причастил ее. Потом спросили ее, она: “дитя кляню”. Нельзя. Я и дочери говорила: не клянись. Лучше на себя бери вину, но не кляни ни детей, ни саму себя» (с. Бояновичи Хвостовического р-на Калужской обл. 1931 г.р. 2001).

Суждения дидактического характера относительно обоснованности и последствий (часто нежелательных и для самого проклинающего) показывают, что в системе религиозно-нравственных ценностей проклятие стоит скорее в ряду поступков, от которых следует воздерживаться. «Не все пожелания и проклятия имеют одинаковую силу. Иногда проклинающий проклинает понапрасну, зря. Такое проклятие никогда не может быть действительным. “На зло молящего нет” – говорит поговорка. Впрочем,

и такие проклятия иногда исполняются, когда проклинающий проклинает лицо близкое себе, дорогое. Исполняется проклятие как бы для того, чтобы вразумить проклинающего»⁵⁰.

Негативное отношение к проклятию, главным образом родительскому, стало более очевидным к концу XIX в. Отчасти его отрицательная оценка была связана с постепенным разрушением семейного уклада, самостоятельностью молодежи, стремящейся к ослаблению безоговорочной воли родителей. С другой стороны – желающие ограничить родительские меры воздействия апеллировали к нравственной позиции того, кто дал христианский закон. «Большинство смотрит на проклятого родителями, как на человека ненадежного. “Кто проклят родителями, говорят старики, тому нет Божия благословения ни ему, ни детям; даже до 7-го колена может действовать родительское проклятие”. Молодежь рассуждает иначе: “мало ли что бывает: другой старик живет, живет, из ума выживет, да и начнет проклинать, неужели Бог так сделает по его?” Другие говорят: “Клясть совсем нельзя: Бог и то прощал, когда его мучили, а не проклинал, а кто проклянет, тот желает зла, да еще кому? Своим детям, а лиходей своим детям и Богу и людям добро не сделает, значит и клятва их так, ни к чему, одно зло”»⁵¹.

Отношение к проклятию как к мистическому акту сохраняется в народном мировоззрении и сегодня, но совершение его противоречит нравственным установкам наших современников и потому встречается крайне редко. По смысловому содержанию проклятие нельзя приравнять к магическим действиям, полностью искоренить которые из религиозной практики русских церквей не смогла. Однако священнослужители всегда были против его применения вне церкви, усматривая возможность вмешательства в данную ситуацию не только Божественных, но и нечистых сил, справиться с которыми мирскому человеку было не по силам. В старых исповедниках при перечислении возможных грехов даже ставился специальный

⁴⁹ Гринченко Б. Д. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. Вып. I. Чернигов, 1895. С. 22. Черниговский у. Можно добавить, что уверенность в существовании специального молебна «на проклятие» встречалось и в других местах. Так, смоленские крестьяне различали сделанные сверхъестественной силой явления на поле – *залом* и *зажин*. По их мнению, залом делался колдуном или колдуньей, чтобы вынуть «изо ржи спор», в результате чего зерно уйдет колдуну. Зажин же делается иногда и Матерью Божьей. «Тогда изобилие в хлебе и благополучие во всем является уделом тех крестьян, на полях которых совершен зажин. Поэтому крестьяне в случае зажина ждут результатов вымолота. Хорош вымолот – служат благодарственный молебен Богородице, плохой – *заклятной молебен*, что, по понятиям народа, колдун или колдунья, сделавшие зажин или залом, должен в том же году *окорючиться*». АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1589. Л. 35. Дорогобужский у. Верили в то, что *ходячих мертвецов* (к которым могли относить и проклятых. – Т.Л.) может вернуть в могилы «проклятый молебен» калужские крестьяне. См.: Русские крестьяне. Т. 3. Калужская губ. СПб, 2005. С. 512.

⁵⁰ Русские крестьяне. Ярославская губ. 2006. Т. 2. Ч. 1. С. 213.

⁵¹ Там же. Калужская губ. СПб., 2005. Т. 3. С. 551. Жиздринский у.

вопрос: «Проклял ли кого?», за что накладывалась епитимья от одного дня до недели⁵². В отличие от церковных наказаний, крайняя степень которых – анафема всё-таки давала возможность возвращения в чистый мир православия, мирское проклятие, судя даже по народным рассказам, могло привести к необратимым последствиям. По словам священников, учитывающих крайне низкий уровень воцерковленности современных прихожан, одной из задач православного просвещения паствы является разъяснение характера взаимоотношений между Богом и человеком, которые, в том числе, подразумевают греховность каких-либо религиозных действий угрожающего или наказующего характера от его имени. Проповедуя принцип терпения и любви, они в то же время не преуменьшают значения уже совершенных проклятий и считают целесообразным для нейтрализации их действий привлекать возможности церкви. По словам матушки Амвросии (монахини в миру), мистическое содержание проклятия даже отторгает христианскую идею спасения. «Знала одного, его мать прокляла. И хотя жил материально хорошо, а судьба несчастная: детей не было. Есть чин, его только священники могут, часа два читают. Снимают проклятие. Это не как на изгнание бесов. Мать сама не может снять. Это мертвое слово, его надо бояться. Вроде она и за дело прокляла, а надо бояться» (г. Юхнов Калужской обл. 2010). Еще к более действенным мерам считает необходимым прибегать один из наиболее известных в Рязанской обл. служителей церкви о. Поликарп: «Я считаю, что это проклятие снимается только через заклинательную молитву (т.е. как на изгнание бесов?) Да. Что такое проклятие? Это и есть нападение бесовской силы. (А если прокляла и умерла?) Это на ней грех лежит, а человек, который остался, его надо спасать. Грех на том, кто проклял. Он будет отвечать перед Богом. Но снять проклятие с того, кто остался в живых – беги в храм, скажи священнику» (о. Поликарп, Спасский р-н, 2004).

3. Епитимья

В XIX в. анафема уходит из практики Русской Православной Церкви. Но дальнейшее развитие и систематизацию получает другое, пришедшее также из Византии, наказание – наложение епитимьи. Это менее строгий вариант наказания, не содержащий элемента проклятия и угрозы вечного

отлучения от Церкви. Максимальный вариант наложения епитимьи – запрещение участвовать в главном таинстве Церкви – причастии, т.е. есть исключает виновного на определенный период времени из сообщества «верных», лишает его Божьей благодати. Основная цель епитимьи – призвать согрешившего к осознанию вины и путем раскаяния заслужить возвращение к церковной жизни. Церковь при этом исходила из того, что только покаяние – честное и искреннее, сделанное своему духовному отцу, может очистить душу и в дальнейшем не позволит нарушать нравственные начала христианства. Становление покаянной дисциплины шло постепенно, обязанности ее проведения в жизнь возлагались, прежде всего, на священнослужителей, которым приходилось осваивать сложную науку воспитания вчерашних язычников. Как писал исследователь духовничества на Руси С. И. Смирнов, «Едва ли древне-русские духовники умели искусно пользоваться епитимьей. Не даром так настойчивы наставления священникам читать святые книги, чтобы знать, как “управить кающегося”, “како епитимья за грехи даяти”»⁵³.

Но именно им приходилось «строить» культуру взаимодействия Церкви и мирян, воспитывая не только их, но, в известной степени, и себя. «Исповедь у нас в древности никогда, кажется, не понимали в смысле суда над преступником Божественного закона, а скорее как лечение больного. Притом ясно сознавалось, насколько трудно и, так сказать, тонко психологически дело врачевания больной совести. Духовнику предписывается поэтому обращаться с кающимся “кротким сердцем и веселым”, говорить с ним “тихим гласом”, “с тихостью, любовью и смирением”»⁵⁴. Этот принцип общения с исповедующимися, совмещенный, правда, с обязанностью преследовать все отклонения от религиозно-нравственных норм, продолжал действовать и в последующие века.

С течением времени происходили изменения в формах епитимийной практики. Указы Петра I вводят утвердившийся с тех пор порядок назначения светским законодательством церковного покаяния за уголовные дела. В 1734 г. указом Св. Синода священники лишились права самостоятельно накладывать епитимью без санкции епархиального руководства или же решения суда светского. Церковное судопроизводство XIX в. осуществлялось в соот-

⁵² Корогодина М.В. Указ. соч. С. 186.

⁵³ Смирнов С. Указ. соч. С. 186.

⁵⁴ Там же. С. 168.

ветствии с «Уложением о наказаниях уголовных и исправительных» (1845, 1885 г.). Согласно Уложению светские суды, кроме положенных репрессивных мер, могли накладывать на преступников епитимью, затем дела отправляли в консистории для дальнейшего решения и исполнения. Ряд преступлений по решениям светского суда мог ограничиваться наказанием суда духовного. Реализация политики государства, практически берущего в свои руки всю религиозно-нравственную область жизнедеятельности своих граждан, проходила, как сказано, через консистории, дальнейшее исполнение наказания осуществлялось под духовным руководством приходских священников. В архивах консисторий хранятся многочисленные дела, дающие информацию о религиозной ситуации в епархии, в том числе о порядке и сроках наложенных наказаний, возникающих при этом сложностях, а также явной трансформации отношения крестьян к соблюдению правил покаяния к концу XIX в.

В данной работе использованы, главным образом, материалы одного из наиболее полных консисторских архивов – Вологодского. Основная масса дел касается наложения епитимий за убийство по неосторожности, прелюбодеяние, незаконное прижитие ребенка и т. д. В переписке приходских священников с епархией относительно формы «духовного надзора» за епитимийниками постоянно звучит напоминание о необходимости найти такой вариант исполнения наказания, чтобы, с одной стороны, пробудить у них чувство вины и раскаяния, с другой – не вызвать нежелательного раздражения.

Так, в деле о предании суду «крестьянской девки» Вельского у. за «прижитие ребенка» консисторией назначено семь лет епитимьи, при этом священнику, в ведение которого поступило дело, в очередной раз указано: «поступать осмотрительно, чтобы не привести в отчаяние. Оказывать снисхождение кающимся, отдавать снисхождение раскаявшимся, но осмотрительно»⁵⁵.

Определяя сроки наказания, духовное начальство при этом постоянно обращало внимание на то, что цель епитимьи – нравственное воспитание, и только духовный отец, принимающий регулярную исповедь у епитимийника, может оценить полноту раскаяния. Так, за неумышленное убийство суд постановил: крестьянина Василия

Семенова «освободить от суда (светского. – Т.Л.), но предать его для очищения совести церковному покаянию». Вологодская духовная консистория назначила ему пять лет епитимьи, из них «шесть месяцев в монастыре, а 4,5 года под надзор духовного отца В монастыре к каждому служению, земные поклоны, количество которых определит ему настоятель, в свободное время настоятель может занимать его монастырским послушанием, содержание на время пребывания в монастыре иметь собственное. Если духовный отец усмотрит в нем искреннее раскаяние и сокрушение сердца о содеянном, в таком случае согласно правилам может сподобить его приобщения Святых Христианских Тайн и ранее сего времени»⁵⁶. В делах о непредумышленном убийстве часто встречаются просьбы священников сократить сроки епитимьи. Даже давая свое согласие, епархиальные власти обращают внимание на то, что пройти епитимью – еще не значит полностью искупить грех содеянного. Так, за непреднамеренное убийство двум крестьянам им были наложены четыре года тюрьмы и епитимья. Через год священник просит ее снять, так как «епитимия, возложенная мною, исполнена ими в точности, как это видно из настоящего их образа жизни». В постановлении консистории указано: разрешить, но поручить их духовному отцу «внушить им, что грех их настолько велик, что понесенная ими епитимья не искупает его, что целую жизнь нужно скорбеть о нем и каяться перед Богом»⁵⁷.

Из государственных органов наказания в консисторию приходили и дела, не подпадающие под юрисдикцию светской власти, однако требующие наказания духовного. К таким относится дело «о неказании помощи при утопании – имели возможность оказать без опасности для себя». Передавая данное дело в епархию, вологодская прокуратура отметила, что по ст. 1002 Уложения о наказаниях данное преступление относится к делам, за которое накладывается покаяние по усмотрению консистории – «христианину покаяние»⁵⁸. В духовную консисторию передавались и дела о попытках самоубийства, что рассматривалось одновременно и как светское, и как религиозное преступление. В 1830 г. в Вологодскую консисторию поступило дело из уголовной палаты о намерении девушки «утопить себя, бросившись

⁵⁵ Государственный архив Вологодской обл. (далее – ГАВО). Ф. 496. Оп. 1. Д. 10702. Л. 1842.

⁵⁶ Там же. Д. 10285. 1840–42. Л. 1

⁵⁷ Там же. Д. 15898. 1887–1888. Л. 94.

⁵⁸ Там же. Л. 153.

в прорубь реки с шестимесячным своим сыном, который тут утонул, она по мелководью вышла». По ее объяснению – она «была в тоске». Суд постановил: «ее наказать – 20 ударов плетью и в духовную консисторию. Здесь ей 2,5 года епитимьи в монастыре и на полтора года под присмотром духовного отца⁵⁹. Будучи в монастыре, ходить к каждому церковному пению и полагать за каждым, кроме воскресных и праздничных дней по 25 великих поклонов с произнесением мытаревой молитвы. Но святых христианских тайн не приобщать, кроме болезни⁶⁰. Епитимью накладывали и на лиц, виновных в совершении одного из самых страшных грехов: по постановлению суда мужу и жене Чащиных, виновных «в жестоком обращении со снохой и доведении ее до самоубийства – в тюрьму до шести месяцев и церковному покаянию (вполовину)»⁶¹.

В число основных задач духовенства по воспитанию и поддержанию нравственных устоев прихожан входило и неусыпное наблюдение за сферой их интимных отношений, с тем, чтобы пресекать нарушения чистоты нравов и укреплять соответствующие христианскому учению о возможном соединении полов брачные связи. Правда, ригоризм священников иногда приводил их к столь решительным мерам, одобрить которые не могла и консистория. В этом отношении интересно дело о мещанке, поставившее, отчасти, духовные власти в тупик и показавшее необходимость искать пути компромисса между установлениями церкви и здравым смыслом. Пожилая женщина (60 лет), родившая 11 детей, просила «освободить от обязанности сожительства с мужем по слабости здоровья, а священник отлучил от причастия и даже проклял ее и лично через своих причетников вовсе изгнал и отлучил от церкви». Поэтому она «по болезни, старости и близкой смерти просит разрешить ее от сего запрещения, и учинить при раскаянии в случае смерти ее заранее в покаяние и удостоить принятия святых тайн». Духовная консистория постановила выяснить, «действительно ли священник отлучил от причастия и проклял, то наказать священника по церковным правилам за то. Что так поступил, не испросив предварительно

нашего благословения...Одновременно поручить двум искусным священникам сделать оной мещанке наставление о соблюдении обязанностей супружеских, основываясь на святом писании, в чем именно состоит таинство брака». Окончательное заключение гласило: «Законом церкви повелено – чтобы без правильной вины и без представления епархиальному архиерею не удалять. Духовнику быть кротку и снисходительну и с духовными детьми не ссориться»⁶².

Не встретил одобрения в консистории и самостоятельно введенный священником запрет на брак лицу, находящемуся под епитимьей. В консисторию поступила жалоба от крестьянина Хлыщева, наказанного за незаконное сожитие и рождение детей, на то, что он хочет вступить в брак (с другой девушкой. – Т.Л.), но «священник приходской не разрешает из-за епитимьи». Между тем, как пишет крестьянин, он «достиг 29-летнего возраста, отец умер и остался с матерью-старухой 60 лет, которая уже почти не может вести хозяйство». Просит разрешить ввести в дом законную жену, иначе «крестьянский быт окажется нарушенным и он должен будет бросить всю крестьянскую оседлость ... епитимью обязуюсь исполнять». В консистории постановили: «Наказание епитимьей и покаянием не должно служить для крестьянина Хлыщева препятствием к вступлению в брак, может и в браке выполнять требования епитимьи»⁶³.

Рассказы о самостоятельных действиях священников в целях исправления религиозно-нравственных представлений прихожан можно встретить и в записках этнографов. Так, Н. Янчук привел рассказ встретившегося ему священника о том, как и какими мерами тот борется с народными суевериями. «Так вот бывало, узнаешь, что какая-нибудь девушка прыгала с парнем через огонь – и не станешь их венчать, когда вздумают жениться. А то еще пример, у нас Рождество называют всегда Колядою: всё Коляда да Коляда, а по христиански никто и не назовет. Объяснял, что нет такого святого – не помогло. А как я не допустил одного-другого к причастию за это название, так и стали все называть Рождеством, по крайней мере, мне бояться вспоминать Коляду»⁶⁴.

⁵⁹ 2,5 года – это половина назначенной на пять лет епитимьи. Согласно законодательству, срок епитимьи уменьшался вдвое, если приговор предусматривал и светские меры наказания. Например: «За прелюбодеяние замужней женщины с женатым крестьянином – в тюрьму на восемь месяцев и покаяние семь лет, сократить до 3,5 лет по приговору суда». ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 17624. 1902–1903. Л. 171.

⁶⁰ Там же. Д. 9179. 1831 г. Л. 6.

⁶¹ Там же. Д. 15898. 1887–1888. Л. 38 об.

⁶² Там же. Д. 9472. 1834 г. л. 1–1об.

⁶³ Там же. Д. 15792. 1886. Л. 4-13.

⁶⁴ Янчук Н. По Минской губернии (заметки из поездки в 1886 г.) // Сборник сведений для изучения крестьянского населения в России. Вып. 1. М., 1889.

Боязнь пропустить еще один страшный грех, противоречащий нормам христианской нравственности – кровосмешение; священники временами усматривали его даже там, где ситуация не давала для того оснований. В архиве Вологодской консистории хранится объемное дело по доношению священника о том, что его прихожанин – крестьянин Михайлов сожительствует с сестрою жены своего брата. Поскольку «со стороны причта истощены все увещевания», просит консисторию принять меры и отдать их под суд. После долгих разбирательств, за время которых у пары родились двое детей, прокуратура вынесла решение, что «данное деяние не относится к разряду кровосмешения, неподсудно и передать консистории». Не совсем понятно решение консистории: «наложить епитимью и принять меры к искоренению порока». По-видимому, дальнейшее наказание было связано с проживанием вне венчанного брака⁶⁵.

Эффективность воздействия епитимьи напрямую зависела от степени религиозного мироощущения подвергшегося ей человека. Угроза остаться без причастия, быть отторгнутым церковью и до известной степени выпасть из своего социума была очень значима для людей Средневековья. Судя по материалам первой половины XIX в. и в этот период отлучение от главного церковного таинства вызывало страх у верующих. Несколько иную картину дают источники, относящиеся ко второй половине века. С середины XIX столетия священникам было вменено в обязанность отчитываться о религиозно-нравственной ситуации в своих приходах. Наблюдения такого рода постоянно присутствуют в церковных летописях. Погодные записи священников дают повод говорить о снижении традиционно высокого уровня религиозности крестьян, в них слышится тревога по поводу недостаточно серьезного отношения прихожан к своим религиозным обязанностям. В частности – начинают игнорировать исповедь, а следовательно и не получают причастия. По словам настоятеля Никольской церкви Грязовецкого у. в 1869 г. треть жителей прихода не были у исповеди, что он объясняет «их неразвитостью и грубостью, по которой все несмертные грехи привыкли считать ничтожными, не требующими очищения». Число исповедовавшихся в 1891 г. просто «убивает» священника – 16 человек. Правда, значительная

часть мужского населения находилась на заработках⁶⁶.

Пагубное влияние приходящих с заработков прихожан, усилившееся к рубежу XIX–XX в., отмечают многие священники. Они привносили с собой не только большую свободу нравов, но и атеистические тенденции. Именно о такой ситуации писал с отчаянием в Черниговскую консисторию священник Богородицкой церкви с. Добротова Кролевецкого у. в 1907 г. По его словам, последние два года некоторые прихожане «начали отпавляться в Сибирь на заработки. Возвращаясь оттуда домой, они начали заносить религиозное неверие, вследствие чего они теперь явно богохульничают, насмеваются над Святыми мощами и Святыми иконами, отрицают явно бытие Божие и душу человеческую, говорят, что мир самобытен, некоторые порубили топором свои иконы и проч.». Так как «их явная антирелигиозная деятельность соблазняет многих», священник считает «необходимым отлучить их как закоренелых и нераскаянных грешников от причастия Святых тайн христовых». По-видимому, общая религиозная ситуация в приходе дает ему основания говорить о том, что под влиянием общественного мнения «эти богоотступники» могут пожелать «говеть в Великую Пасху, но не для исполнения святого долга христианского, а чтобы избежать насмешек прихожан, а может быть, и для поругания святыни». В связи с этим настоятель просит наложить на перечисленных лиц публичную епитимью и прислать епархиального миссионера. Просьба была удовлетворена⁶⁷.

Приходские священники остро чувствовали происходящие изменения религиозной ситуации. В их посланиях по поводу конкретных случаев наложения епитимьи чувствуется опасение бесполезности длительных сроков покаяния, угрозы превращения епитимьи из эффективного средства воспитания в формальность. Так, по поводу дела о незаконном сожительстве крестьянки Евфимии Дерягиной и Семена Попова, на которых была наложена семилетняя епитимья, а также и других епитимийников священник Николаевской церкви Никольского у. докладывал: «Неаккуратно ходят в церковь. Евфимия Дерягина (теперь Некипелова) была на исповеди только в Филиппов пост, а в следующие три поста не была на духу, может быть, оправдывая себя предрассудком нашей местности, что

⁶⁵ ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 15898. 1887–1888. Л. 65.

⁶⁶ Там же. Ф. 1063. Оп. 85. Д. 4. Общее число прихожан в летописи не приводится, но в церковно-приходской школе 46 учеников. По-видимому, речь идет лишь о взрослых исповедниках.

⁶⁷ Гос. архив Черниговской области. Ф. 679. Оп. 7. Д. 23.

брачившиеся не ходят на исповедь первый год, а она сей год вышла замуж. Семен Попов был на исповеди, а остальные – нет – едва ли желают выполнять епитимью». В отношении другой пары, наказанной за то же преступление, священник также отмечает, что виновник «едва ли будет выполнять епитимью», а девушка вышла замуж, и он просит сократить ей срок епитимьи, «чтобы не охладела к церкви от продолжительного лишения святых тайн». В журнале консистории было записано по этому поводу: «внушить священнику, что успех духовного врачевания во многом и даже более всего зависит от самого врачующего, нужно увещевать». В сокращении срока отказано⁶⁸.

Об упадке религиозных чувств свидетельствует и дело о «сожитии Дмитрия Ионов Топоркова и Домны Викторовой Топорковой» которая родила от него дочь. Виновнику присудили платить на ребенка по два руб. в год и четыре года покаяния. В консисторию поступило письмо от отца Топоркова с просьбой снять с сына наказание со следующей аргументацией: сын один кормилец, исполняет все полевые работы, за его отсутствие все работы останавливаются, поэтому просит сложить обязательную епитимию с сына, «а долг совести за содеянное им в ежедневном покаянии принести Престолу Божию». По объяснению священника, «епитимия состояла и состоит в неопустительном хождении епитимийца к церковному богослужению во все воскресные и праздничные дни, в обязательном говении во все посты (в великий дважды), в изучении начальных молитв, Символа веры и заповедей Закона Божия (епитимиец неграмотный и не знал), в воздержании от употребления спиртных напитков, в удалении от праздничных и вообще всяких сборищ молодежи обоего пола». Однако при исполнении епитимьи Топорков «недостаточно усерден в Успенский и Петровский пост», что объяснял «хозяйственными недосугами», отказывался и от бесед со священником в воскресные дни. Консистория отказала отцу Топоркова в просьбе, при этом велела священнику найти компромисс: «озаботиться изысканием таких мер и способов для религиозно-нравственного воздействия, пробуждая в нем сознание тяжести содеянного греха и раскаяния в оном, не отвлекая бы его от неизбежных трудов и забот по снисканию себе насущного пропитания». Причину равнодушного отношения своего прихожанина к исполнению епитимьи, к лишению его благодати причащения священник видит в общем изменении

нравственного состояния деревни. «Да едва ли можно ожидать раскаяния и полного исправления от епитимийца, когда он поставлен в своей жизни в самые неподходящие для того условия. Влияние сверстников, гульбища и сборища молодежи – главная причина развращения вообще ... да и родители послабляли». Несмотря на нарушение правил епитимийного поведения Топорковым, священник не видит смысла в продлении наказания, так как «никакой нравственной пользы в этом не усматриваю»⁶⁹.

Приведенные примеры нельзя рассматривать как свидетельство распространения безверия. Скорее можно говорить о том, что при сохранении веры в Бога как основы всего сущего проявлялась тенденция к утере ощущения значимости основных таинств, прежде всего причащения как необходимого условия приобщения к миру Христа. В 1920-е годы эта тенденция продолжалась, однако в целом можно сказать, что приходская жизнь, хотя и в сильно урезанном варианте, продолжала функционировать. Дальнейший длительный период борьбы с религией, закрытие церквей, гонения на священников, преследования за религиозное поведение – все это сделало невозможным осуществление регулярного окормления мирян с традиционными для Церкви мерами воспитания и наказания. Да, собственно, наказывать было некого. Отшатнувшиеся от веры громили храмы, а сохранившие ее – изыскивали любые возможности для того, чтобы ощутить благодатное воздействие церковных служб и следовать духовным наставлениям своих пастырей.

Время гонений разрушило не только церковную систему, но и устоявшиеся, воспитанные веками навыки православного поведения и знание христианских канонов. Пришедшие в 1990-е годы массы новых прихожан стремились к вере, испытывали потребность почувствовать себя православными людьми. Однако они не были готовы к тому, что для достижения этой цели потребуются длительный путь освоения церковных правил жизни, приложение определенных нравственных и даже физических усилий. По заключению священника из Брянской обл., который кроме служения в церкви преподает в общеобразовательной школе, что дает ему более широкие возможности оценивать современные религиозные настроения жителей его села, «дети, да и учителя, ищут в церкви чего-то красивого, душевного комфорта. А когда оказывается, что

⁶⁸ ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 16728. 1895–96.

⁶⁹ ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 17624. 1902–1903. Л. 61.

надо проявлять самоограничение, воспитание ... *Так что разговор о высоких материях приходится откладывать на потом*» (о. Виталий. 1878. с. Березино Унечского р-на. 2013). Такой вывод делают многие священники.

От духовных пастырей вновь требуется изыскивать нужные формы взаимодействия с паствой, соответствующие уровню знаний и религиозного мироощущения большей ее части. К епитимье как средству воспитания и наказания прибегают лишь немногие священники, хотя и сейчас люди приходят в церковь с признанием грехов, некоторые из которых, согласно каноническим правилам, требуют такой крайней меры, как отлучение от причастия. Но отделение Церкви от государства и, главное, внутренняя неготовность исповедующихся к принятию наказания как очищению от греха делают практически невозможным функционирование прежней системы взаимодействия пастырей и прихожан. По мнению священников, уровень веры и понимание «прав и обязанностей» у большинства прихожан таков, что даже минимальное наказание будет воспринято скорее не как благо для своего спасения, а лишь как лишняя нагрузка в их и без того занятой жизни. Максимальные наказания, которыми сейчас ограничивается епитимья – поклоны, чтение молитв, ограничения в пище, активное милосердие (мы не имеем в виду особую категорию людей, живущих по вере – воцерковленных, с которыми у пастырей могут складываться иные отношений). Препятствием к наложению епитимьи для многих священников является сохраненное, возможно, от средневековых времен убеждение в общей ответственности – исповедующегося и пастыря за искупление совершенных грехов⁷⁰. Отсюда представление о том, что наложивший наказание священник берет на себя ответственность перед Богом за его исполнение, не будучи при этом уверенным в том, что все его предписания будут исполнены. По словам о. Поликарпа из Рязанской обл., «епитимью почти не даю. Другие – бывает, дают, а люди приходят, говорят: “а я не выполняю”. Поэтому я стараюсь, чтобы не грешить, потому что, если я дам епитимью, а она не выполнится, то я тоже несу ответственность» (Спасский р-н. 2004).

Кроме того, как считают современные пастыри, непременным условием успешной работы с прихожанами является необходимость учитывать особенности каждого исповедующегося, выбирать

оптимальный вариант поведения в каждой ситуации. «Епитимью – грешен, не накладываю. Сейчас слабые люди. Кто аборт делал, надо читать канон покаянный. Надо смотреть, как понесет, смотреть степень человеческого раскаяния. Я не боюсь накладывать, *бояться надо только Бога*. Скорее “суд без милости не творящий”, *вдруг я буду мечом махать, а это выше человеческих сил*. Я вот назначал студентам семинарии по 50 поклонов, становился рядом и делал. Тогда они не имеют злости на меня» (о. Сергей. с. Мазанка Симферопольского р-на. 1970 г. р. 2012). Постоянное общение с прихожанами, приносящими в храм свои горести и надежды на помощь, ставят перед современными пастырями двойную задачу: довести до сознания своих посетителей ощущение греховности их поведения и необходимости очищения от нее путем покаяния и даже наказания, и в то же время не оттолкнуть их от церкви, помочь укреплению веры. «Женщина приходит: “Мне надо дочери прочесть молитву, она сделала аборт”. Вот порассуждаем: я бы прочел молитву, я бы вошел в этот грех, а дочь – с чистым паспортом на волю. Епитимью можно наложить на того человека, который будет нести, а так – и смысла не поймет. Но и прогонять таких людей из храма нельзя. Я их причащаю. Не могу их бросить в погибель. Говорю, чтобы не забывали свой грех. Грех совершен, он уже никуда не уходит. Но нет очистительных молитв от аборт у церкви» (о. Сергей. 1980. с. 1-е Пересыпкино Гавриловского р-на Тамбовской обл. 2009).

В разное время разной степенью эффективности религиозные наказания – церковные и практиковавшиеся вне церкви в народной культуре воздействовали на формирование и соблюдение нравственных норм поведения. Однако не менее, если не более действенным фактором, влиявшим на нравственность мирян, было убеждение верующих в том, что основное наказание может придти не от земных судей, а от того, кто выше и кому дано судить «по правде». Понятия о «страхе Божьем», о всевидении Бога и неминуемой расплате за грехи – в этой или загробной жизни составляли основу нравственной культуры православного народа в прошлом, не потеряли они своего значения и сейчас. Но эта тема требует специального рассмотрения.

4. Заключение

Изменение общественных настроений в стране в конце XIX – начале XX в., требования

⁷⁰ Корогодина М.В. Указ. соч. С. 7. Правда, в то время речь шла обычно об опасности утаивания исповедующимся какого-либо греха (умышленно или случайно), за который придется отвечать духовнику.

демократизации внутренней политики правительства затронули и устройство юридической системы. Все чаще вызывает нарекание существующее в России соединение церковного и государственного начал в решении судебных вопросов. При некоторых расхождении в видении будущей системы наказаний и резкости высказываний, мнения юристов и историков церковного права сходятся в одном: необходимо внести изменения в судебную систему, которые, прежде всего, должны затронуть взаимоотношения светской и церковной инстанций, поскольку существующий порядок приносит вред и Церкви, и государству. По словам Н.С. Суворова, «назначение церковного покаяния уголовными судами государства на основании государственных законов, нельзя не признать явлением вредным для церкви. Служители церкви и органы церковной власти отвыкают действовать словом и убеждением: покаяние, которое они должны бы были пробуждать в преступниках, исполняя заповедь евангельскую, является готовым результатом, благодаря тому, что государство предписывает это покаяние и что государство же обеспечивает за этим покаянием исполнение принудительное»⁷². Он ссылается на пример западных стран, где «давно уже сложилось убеждение, что государство имеет свои определенные задачи, совершенно отличные от целей, к которым стремится Церковь, и что ввиду такого различия ни государство не должно мешать Церкви в осуществлении ее дисциплинарной власти над ее членами, ни Церковь не должна тормозить деятельности государства... Руководимые подобными воззрениями европейские государства прежде всего вычеркнули из своих кодексов церковное покаяние как меру, налагаемую государственным уголовным судом»⁷³. Не отвергая возможных изменений в судебной системе, прот. А. Синайский отстаивает право и необходимость соучастия церкви в мирских делах, поскольку православие — основа русского общества. «Насколько религия и ее культ составляют неотъемлемую принадлежность личности и общественного сознания, настолько неоспоримо с догматической стороны право церкви изречь свой суд там, где должно»⁷⁴. Признавая, что «гражданское законодательство проникло в мало свойственную ему область», А. Троицкий

отстаивает плодотворность влияния нравственных постулатов церкви на жизнедеятельность всего общества. Он напоминает очевидный факт: «в древней церкви покаянная дисциплина — одно из сильнейших средств религиозно-нравственного воздействия на христиан». По его мнению, новые веяния в общественном сознании требуют корректив в отношениях государства к церкви, но ни в коем случае не ее изоляции. «Нельзя мечтать о возвращении действий покаянной церковной дисциплины во всей силе и строгости древнеотеческих канонов — из-за слабости духовной нынешних сынов церкви. Но должно стремиться к тому, чтобы покаянная церковная дисциплина продолжала сохранять, хотя бы сообразуясь с условиями жизни теперешнего церковного общества, свойственное ей влияние на его жизнь ... Духовно-нравственная жизнь человека или общества нуждается в определенных нормах, упорядочивающих эту жизнь и направляющих ее к известным целям»⁷⁴.

Эти дебаты столетней давности интересны для нас не только как история правовых взаимоотношений светской и духовной власти. Речь шла о возможности и необходимости сохранения православных основ государства и высокого статуса Церкви как гаранта следования нравственным нормам христианства, т. е. тем нормам, которые в конечном итоге обеспечивали нравственное состояние общества. На рубеже XX—XXI в. возрождение Церкви с одной стороны и игнорирование нравственных законов, сказавшееся в самых разных аспектах жизнедеятельности граждан страны, с другой вновь сделали эту тему актуальной.

1917-й год положил конец активным обсуждениям относительно необходимости и путей модернизации правовой и судебной системы в России. Новые власти не только изолировали Церковь, но и объявили о необходимости избавления от унижающих достоинство строителей будущего нравственных заветов христианства, что вело к разрушению векового уклада жизни всех слоев общества, прежде всего крестьянства. Трагизм ситуации, ощущаемый в равной степени и служителями церкви, и мирянами, — одна из основных тем в эмоциональных сообщениях священников с мест. С целью подорвать доверие прихожан

⁷¹ Суворов Н.С. О церковных наказаниях. С. 210.

⁷² Суворов Н.С. Светское законодательство... С. 1-2.

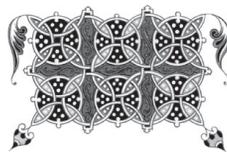
⁷³ Синайский А. О падших и отлученных в древнехристианской церкви и русской. Введение.

⁷⁴ Троицкий А. Указ. соч. С. 42-43.

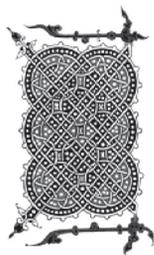
к своим пастырям использовались разные способы, в том числе и принудительный перевод богослужений на новый календарь, что вызывало недовольство в крестьянском обществе, как искажение привычных религиозных традиций. В результате возникали сомнения в истинности всех установлений церкви, в ее требованиях нравственного характера. Приведу размышления исследователя вологодского крестьянства Скороходова о ситуации в одном из приходов, где причиной волнения крестьян стала агитация евангелистов и одновременно распоряжение ввести изменения в богослужение. «Как быть с тем, к чему привыкли, как быть с той обрядностью, которая с детских лет привита. И народ становится на распутье. Какой дорогой идти. Да оно и понятно, что нашему народу еще до сего времени нужна какая-нибудь вера, ибо вера в нашем народе была моралью и удерживающим моментом против всего дурного. Но теперь уже вера попирается, а народ с этим примириться не хочет. Но церковь потеряла свою устойчивость, священнослужители отступили от своих прямых догматов и заветов, так думает народ. У нас старый священник записался в прогрессивные, служенье церковное начал по новому стилю, но и народ насторожился, он почувствовал, что священник изменил православной вере. В деревне богомолье. В церкви звонит колокол, призывая верующих. Но народ нейдет в церковь, ибо по новому стилю праздновать считается грехом, кощунством.

Отслужил священник заутреню, церковь пуста, отслужил обедню, никто не пришел. Поп посылает сторожа в деревню – спросить, будут ли неонеча они праздновать. Будем, говорит народ. Только не как наш поп, а по-другому. А по старому пошли в церковь, закадили иконы после обедни, а попа не пригласили. Пригласили из другого прихода. ...Из этого видно, что мечется крестьянин из стороны в сторону, сбитый с толку. И понятно, что он может пойти к евангелистам, баптистам и т.д.»⁷⁵.

Сохранение веры в душе, следование православным традициям, обустройство приходской жизни (насколько это было возможно) в советское время, так же как и восстановление нарушенной религиозной жизни в наши дни – далеко не одинаковы не только в разных регионах, но и в разных селениях. Но, возвращаясь к первым строкам своей статьи – о корреляции влияния Церкви и нравственности – приведу наблюдение сохранявшей религиозные устои областей России – Тамбовской: «Есть традиция с дореволюционных времен: где крепче были религиозные традиции, там и в советское время более нравственные села. Где больше постоянного населения, там могли приспособить приезжих к своим традициям. Где священник и приход крепкий, там много детей в храме, там влияет на семьи. стыдно ведь, если ты не такой как все. А если все лучше, то и ты тоже меняешься» (о. Виктор, 1981 г. р. Тамбовская епархия. 2009).



⁷⁵ ГАВО. Ф. 4389. оп. 1. д. 165. 1924. Л. 15–16.



С.С. Крюкова

Девичья честь в русской деревне второй половины XIX в.: историко-культурная идентификация понятия¹

Честь развивается из потребностей общества и сопровождается целой историей²

Честь – сложная, многозначная этическая категория, получившая разные толкования. Не вдаваясь в тонкости ее трактовки, происхождения и эволюции, приведем лишь определение В.И. Даля, современника выбранного нами исторического периода (второй половины XIX в.): честь – это «внутреннее нравственное достоинство человека, доблесть, честность, благородство души и чистая совесть», одновременно «условное, светское, житейское благородство, нередко ложное, мнимое»³. В этой интерпретации читается двойной смысл: это и а priori качество личное, присущее конкретному человеку, и качество относительное, вариабельное, моделируемое историко-культурным контекстом эпохи, пространства, обстоятельств и пр. Последнее – т.е. социально-культурная обусловленность понятия «честь», выраженная в специфике его фактических внешних проявлений, в данном случае применительно к русской деревне пореформенного периода, – и будет находиться в центре нашего внимания.

Крестьянская культура, представляя по своему типу, согласно одной из антропологических классификаций, культуру стыда, до середины XIX в. покоилась на системе ценностей, основанной на понятиях чести и славы (в отличие от культуры вины, для которой характерна апелляция к нравственным нормам, установленным законом)⁴. Честь имела важнейшее значение в системе морально-нравственных установок русских крестьян, соединенных глубинными связями с христианской православной этикой.

Представления о чести, принятые деревенским сообществом, регламентировали порядок взаимоотношений, опирающийся на такие существенные регулирующие механизмы, как репутация и общественное мнение. (Следует заметить, что в деревне до сих пор выражение «мне от людей стыдно» актуализирует соционормативную функцию стыда.)

Немаловажным для осмысления понятия «честь» представляется его рассмотрение в рамках дихотомии «честь»/«бесчестье».

В этом взаимодействии проявляется конкретно-исторический смысл их социальных функций. В русской деревне бесчестье было равноценно позору/стыду. Близость понятий «стыд» и «честь» прослеживается в некоторых народных крылатых выражениях: «пора и честь (стыд, совесть) знать», «за честь (за стыд) голова погибает», «стыд та же смерть и бесчестье та же смерть»⁵. В этом ряду следует обратить внимание на пословицы «в ком есть Бог, в том есть и стыд» и «в ком есть страх, в том есть Бог»⁶. Обращение к Богу в связи с понятиями «честь»/«стыд»/«страх» бесспорно указывает на значимость православного компонента в природе крестьянских соционормативных канон.

Обычное право, ставшее предметом пристального внимания отечественных правоведов в русле подготовки и проведения Великих реформ, служит наглядным примером того, как функционировал крестьянский мир: руководствуясь прежде всего принципами, заложенными православием, в своих оценках справедливости он зачастую апеллировал не

¹ Статья написана при финансовой поддержке РГНФ, проект № 15-01-00455.

² Духовской М. В. Понятие клеветы или преступление против чести. Ярославль, 1873. С. 3.

³ Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка // <https://slovari.yandex.ru>

⁴ Логический анализ языка: Языки этики. М., 2000. С. 57.

⁵ Даль В. И. Избранные пословицы русского народа. М., 2012. С. 246.

⁶ Громыко М. М. Даль В. И. Пословицы русского народа. М., 1957. С. 306.

к букве закона, а к нравственным категориям «честь», «бесчестье», «стыд», «позор», «срам», «обида» и пр. К сожалению, устная традиция, преобладавшая в русской деревне второй половины XIX в., не позволяет проникнуть в сферу крестьянской репрезентации чести напрямую. Однако этот пробел отчасти восполняют этнографические описания деревенской жизни (хотя они проливают свет на интересующие нас вопросы опосредованно – глазами современников). Кроме того, некоторые сведения о крестьянском понимании чести, ее наиболее типичных чертах и проявлениях в конфликтных ситуациях содержат судебные документы. Иски крестьян о бесчестье и восстановлении доброго имени при общей нелюбви деревни к судам говорят об их стремлении защитить свою честь, а конкретные судебные тяжбы по поводу нанесенной обиды (оскорбления) позволяют «измерить» ее параметры.

Изучение материалов судебных дел и этнографических описаний второй половины XIX в. дает возможность выделить несколько разновидностей и даже уровней понятия «честь», ее основные составляющие применительно к разным социальным группам (честь личная – девичья/женская/мужская; семейная/родовая; общественная – честь «мундира»; честь мира), а также институты ее защиты и способы восстановления (от суда общины до суда окружного). В этом ряду крестьянские представления о девичьей чести, хотя и наиболее известны по литературе, высвечены фрагментарно. Эту тему затрагивали в контексте рассмотрения брачно-семейных отношений, свадебной обрядности, христианского мировоззрения крестьян, а также в описаниях обычно-правовой практики и этических ориентаций общины⁷.

В историографии в качестве определяющей характеристики девичьей чести превалирует добрая целомудренность девушки, свидетельствующая о ее духовной чистоте и нравственности. Это обязательный атрибут

девичьей чести и главный, определяющий ее признак. Подобное требование к физиологическому состоянию девушки было предопределено важнейшей, определяющей ролью института семьи в жизни крестьян. Вступление в брак и создание семьи понимались ими как априорная основа и естественная форма человеческого существования, безбрачие же расценивали как отклонение от общепринятой нормы. Крестьяне признавали семью «делом великим, данным от Бога»⁸. Их представление о недопустимости добрых интимных контактов было сформировано под воздействием христианских заповедей, согласно которым любые добрые и внебрачные связи приравнивались к «блуду». Обряд венчания еще более усиливал страх Божьего наказания за нецеломудрие⁹.

Сохранились многочисленные свидетельства из различных губерний о резком осуждении деревенских девушек, пренебрегших правилами общественного поведения. Так, по сведениям из Калужской губ., если узнавали об утрате девушкой девственности еще до свадьбы, считали это «срамом», «позором». Это влекло за собой ряд неприятных для нее последствий, предопределяло ее дальнейшую судьбу: «Такую девушку не возьмут замуж парни своей деревни. Если и удастся выйти такой девушке, то разве в чужую далекую деревню, да и то больше за вдовца. Подруги начинают сторониться. “Ты, девушка, не водись с Анюткой, – она «балует» и про тебя будут говорить, как про нее, если ты будешь ходить с ней, – она на добро не научит: у ней хвост замазан”, – говорят между собою девки. Бабы любят подшутить над такими девками: “Коса-то у тебя, девка, одна, да должно быть ты сама-то без дна...” При ссоре ее попрекнут проступком и назовут “подкладнем”, “сволочью”, “потаскухой”. Часто таким девушкам рвут на улице вечером платки, сарафаны, иногда по злобе, а чаще из-за шутки, по глупости. Родители побьют жестоко девку, бранят ее при всяком случае, семейные тоже упрекают: “Осрамила, опоскудела всю семью, поскуда нестоящая!” Даже сестры и те: “Замарала свой хвост! И нас-то через тебя не возьмут!”»¹⁰

⁷ Мир русской деревни. М., 1991. С. 94–100; Громыко М. М., Буганов А. В. О воззрениях русского народа. М., 2000. С. 352–354; Бернштам Т. А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины. Л., 1988. 242–245; Макашина Т. С. Свадебный обряд // Русские. М., 1997. С. 489–490; Безгин В. Б. Крестьянская повседневность (традиции конца XIX – начала XX века). Москва-Тамбов, 2004. С. 284–290; Власова И. В. Крестьянская семья в XIX – начале XX в. // Русский Север: этническая история и народная культура XII – XX века. М., 2001. С. 432–436; Листова Т. А. Народный православный обряд создания семьи // Православная жизнь русских крестьян XIX–XX веков. М., 2001. С. 25–26; Пушкарева Н. Л. Позорящие наказания для женщин в России XIX–XX в. // Вина и позор в контексте становления современных европейских государств (XVI–XX вв.). СПб., 2011. С. 190–217 и др.

⁸ ДРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1464. Л. 8.

⁹ Листова Т. А. Указ. раб. С. 25–26.

¹⁰ Русские крестьяне: Жизнь. Быт. Нравы / Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева. Калужская губерния. Т. 3. СПб., 2005. С. 555.

В Тверской губ. крестьяне, почитая за «грех» и «стыд» добрачную физическую близость, подвергали потерявшую девственность девушку ostracism: к таким «соседи относятся со злорадством, подруги и парни – с насмешкой, а родители ругают за это... Родившую женщину тоже не хвалят за прелюбодеяние... тем не менее, к ней относятся гораздо снисходительнее, чем к родившей девушке»¹¹. В Олонецкой губ. их тоже сопровождало всеобщее презрение: «Девушку, которая окажется беременной, родители без всякой жалости изгоняют из дома и весьма редко принимают ее обратно, в среду семьи. Беременность девушки считается позором не только ее, но и всей семьи и даже всей деревни. На нарушение целомудрия у парней смотрят более снисходительно, и связь парня с чужой девушкой, например, с прислугой из другого уезда или волости, ставится ему не в вину, а как бы даже делает виновника героем»¹². Согласно информации из Псковской губ., «потерявшая девственность покрывает себя несмываемым пятном, если только обольститель не возьмет ее замуж. Девичьи наряды забеременевшей девушке носить воспрещается. Если парень откажется жениться на обольщенной девушке, то родственники ее мстят обольстителю побоями, но до судебного процесса не доходят, равно, как никогда не требуется от обольстителя уплаты известной суммы». «Деньгами бесчестья не покроешь», – говорили крестьяне в подобных ситуациях¹³. Таким образом, если физиологическая составляющая целомудренности была основным критерием девичьей чести, то ее отсутствие – клеймом бесчестья, свидетельством греховности ее носительницы.

В Рязанской губ., как и в других земледельческих губерниях России, репутация девушки оказывала решающее влияние на брачный выбор. В «реестре» требований, предъявляемых крестьянским обществом к невесте, девственность – наряду с дородностью (красотой), здоровьем и способностью к работе – стояла на первом месте, т.е. целомудрие ставилось выше физической красоты и прочих достоинств¹⁴. Девичья честь была своего рода залогом благополучной и спокойной будущей жизни ее обладательницы; обеспечивала ей право на существование в привычном

окружении; устанавливала и регулировала ее взаимоотношения с ближайшим кругом общения – семейным, соседским, общинным; влияла на ее дальнейшую судьбу, как, впрочем, и на репутацию ее семьи, рода.

За добрачные связи всю вину возлагали на девушку, а бесчестье падало на всю ее семью. Если девушка «гуляла», «потерпевшими» лицами признавали прежде всего ее родителей. Дурное поведение жены или дочери для любого крестьянина было позором. «Если дочь-невеста слюбится с каким-нибудь парнем и принесет незаконного ребенка, это бесчестие для родителей. “Покрыла срамом наши головы”, – говорит ей отец»¹⁵.

Вместе с тем, по отдельным свидетельствам, можно судить о ситуациях трансляции девичьего бесчестья не только на семейный круг, но и на всю мужскую часть молодого поколения крестьянской общины. В частности, по сообщению из Нижегородской губ., если любовник девушки принадлежал к числу ее односельчан, то его связь с ней не вызывала протеста со стороны местных парней, разве лишь со стороны семьи самой девушки. Но в том случае, если ее любовником становился ухажер из другой деревни или же вовсе лицо другого сословия, то все местные женихи считали себя оскорбленными. И если тот не пытался деньгами, угощением и т.п. исправить дело, тем самым обрести к себе расположение оскорбленных, то при первом же удобном случае его подстерегали и избивали. Девушку же, «гуляющую» с чужим, всегда при случае могли попрекнуть, «подкорить» и подруги, и парни-односельчане. Они считали себя обиженными тем, что она предпочла своим «чужого», якобы «своих ей мало» и они «оказались плохи»¹⁶.

В некоторых губерниях девиц с испорченной репутацией старались исключить из круга внутри-деревенского молодежного общения. По сведениям из Владимирской губ. (Меленковский у.), девушек, замеченных в близости с парнями, не пускали на посиделки. Более того, они сами, в страхе быть осмеянными, предпочитали их не посещать. В Ярославской губ. (Ростовский у.) крестьянка, родившая внебрачного ребенка, в течение года не допускалась на беседы. Даже по истечении этого

¹¹ Русские крестьяне. Указ соч. Костромская и Тверская губернии. Т. 1. СПб., 2004. С. 478.

¹² Русские крестьяне. Указ соч. Курская, Московская, Олонецкая, Псковская, Санкт-Петербургская и Тульская губернии. Т. 6. СПб., 2008. С. 197.

¹³ Там же. С. 246.

¹⁴ Крюкова С.С. Русская крестьянская семья во второй половине XIX в. М., 1994. С. 105.

¹⁵ Русские крестьяне. Указ соч. Т. 3. С. 328; Там же. Ярославская губерния, Пошехонский уезд. Т. 2. Ч. 1. СПб., 2006. С. 155.

¹⁶ Русские крестьяне. Указ соч. Нижегородская губерния. Т. 4. СПб., 2006. С. 167.

срока она не могла найти себе подруг. Окружавшие ее девушки старались избегать общения с ней, боясь, что и о них пойдет дурная слава¹⁷.

Правда, наряду с такого рода толкованиями девичьей чести в источниках мы найдем и иные, указывающие на грядущие перемены. Например, свидетельствующие об утере во второй половине XIX в. прежнего значения девственности, особенно в местностях, отличавшихся от земледельческих губерний своим торгово-промышленным укладом, а также в пригородных селах. Взаимосвязь между хозяйственно-экономическим укладом деревни и царящими в нем нравами фиксировали и современники. По сведениям из Костромской губ., «опороченная девушка с великим трудом может найти себе жениха, и то или очень бедного, или такого, который потребует за ней большой денежный «вывод». Случаи рождения незаконнорожденных детей (по здешнему «пригулышей») чрезвычайно редки: на это решаются в большинстве случаев такие девицы, которые потеряли надежду выйти замуж, а таких почти не бывает. Каждая девушка, как бы бедна и некрасива ни была, находит себе пару. В ближайших городах, хотя бы и в Галиче, нравы уже другие, так же, как и в подгородних (пригородных. – К.С.) селениях. Известно, что город с его соблазнами и множеством разного рода Дон Жуанов портит деревню. Девушка, которая служила или служит в городе, не считается хорошою невестою: редко возьмут ее замуж. Только крайне бедные родители отпустят свою дочь в город на службу»¹⁸.

В основе более свободного поведения молодежи лежали местные традиции, например, развитые отхожие промыслы или обычаи вступать в брак в более позднем возрасте¹⁹. В Варнавинском у. Костромской губ. (с. Лапшанга) девушка, достигшая половой зрелости, уже имела «поигральщика», т.е. парня, который вступал с нею в постоянную половую связь²⁰. Из Нижегородской губ. сообщали, что «плотский разврат с каждым годом все больше и больше распространяется среди крестьянского населения: теперь редкий крестьянский парень не обзаводится любовницей и очень многие, а в некоторых селениях так и

поголовно почти все незамужние крестьянки-девушки имеют еще до брака любовников»²¹. Интимная связь между молодежью здесь не составляла редкости, хотя и скрывалась. По свидетельству современников, «можно привести несколько примеров, что девушка, потеряв целомудрие с одним парнем, вышла замуж за другого. Честь девушки ставится очень высоко с первых времен, но с течением времени поведение такой девушки почти забывается, и к девушкам с признаками беременности относятся также почти равнодушно. Родители, чтобы дочь их не дошла до половой связи с парнем, принимают все зависящие от них меры к сохранению целомудрия как можно дольше, а раз девица, не послушав родителей, потеряет целомудрие, то терпит от них всевозможные брани, укоризны и нередко побои... Как родители, так и родственники на половое общение смотрят крайне неодобрительно, говоря при этом «Бога не боятся и людей не стыдятся», «совсем отчаялись»²².

Размывание прежних нравственных устоев коснулось во второй половине XIX в. и земледельческих губерний. По сведениям из Калужской губ.: «в последние 5-6 лет на потерю невинности мало обращают внимания, потому что большинство молодежи сходятся до свадьбы. Если теперь станут приставать к девушке с укорами, то она непременно ответит: «Свой чемодан, кому хочу, тому и дам!» Те же, на которых падает только подозрение, те не постесняются подать жалобу в волостной суд на оскорбление, и во всяком случае наплюют обидчику в глаза. В д. Сосене забеременела девушка; мать хотела ее бить, но соседи не только не дали бить, но уговорили даже не ругать»²³. Наблюдатели крестьянского быта во второй половине XIX в. констатировали, что «девичья честь при современных условиях, за малым исключением, ставится не очень высоко. Причина та, что мало, даже слишком мало найдется девушек, которые остались бы девственными до 18-20 лет. Правда, и безразлично относятся к девушке, потерявшей невинность, при случае, в ссоре ей обязательно поставят на вид, какова она по своим нравственным качествам»²⁴.

¹⁷ Громыко М.М. Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М., 1986. С. 224.

¹⁸ Русские крестьяне. Указ. соч. Т. 1. С. 181.

¹⁹ Там же. Т. 4. С. 158.

²⁰ Там же. Т. 1. С. 69–70.

²¹ Там же. Т. 4. С. 158.

²² Там же. С. 226.

²³ Там же. Т. 3. С. 555.

²⁴ Там же. С. 307.

Наряду с торгово-промышленной специализацией губерний, развитием отхожих промыслов и близостью к городу падению нравственности способствовала поденная работа женщин на помещиков. По сведениям из Рязанской губ. (д. Усово Раненбургского у.), «потеря девственности тут не преступление, а заурядное явление. Над девушкой тут не насмеются, родители предоставляют ей полную свободу. Окружающие помещики, у которых деревня работает летом полевые работы, поденщина... развратила народ, как рабочая поря, так девок и баб и не удержишь»²⁵.

В с. Алуево Калужской губ. среди основных требований к невесте назывались богатство (приданое), дородность, сила, способность к крестьянскому труду дома и в поле и, гораздо менее, целомудренность²⁶. Имущественный достаток невесты при выходе в замужество нередко покрывал девичий «грех». Аналогичные перемены можно наблюдать и в Рязанской губ., где прежние предбрачные установки в выборе брачного партнера уступали место новым: богатое приданое могло послужить компенсацией «позора». В с. Белоомут Зарайского у. (Рязанская губ.) богатый крестьянин Волков посватался к дочери лесопромышленника Сурина с условием о приданом в 3 тыс. рублей, однако после того, как ворота Сурина были вымазаны дегтем, жених заявил, что теперь женится только в том случае, если Сурин даст приданого до 10 тыс. рублей. Дело завершилось тем, что Сурин увеличил размер приданого до 6 тыс. рублей²⁷.

Упомянутые в источнике ворота, испачканные дегтем, должны были сигнализировать общественности о том, что невеста потеряла невинность. Крестьянская традиция выработала ряд символических форм обозначения девиантного, с точки зрения общины, поведения девушки, порочащего ее честь. Посрамление/бесчестье в обычно-правовой традиции было наказанием, лишавшим ее возможности спокойной жизни в деревне в дальнейшем, портило ее репутацию, а от нее в свою очередь зависел социальный статус ее семьи.

Вообще вымазанные дегтем ворота дома обесчещенной девушки довольно часто

упоминаются в источниках, что говорит о широкой географии распространения подобной практики. Правда, судя по имеющимся материалам, нередко эта форма общественного порицания приобретала характер не наказания, а оскорбления, намеренно наносимого девушке и ее семье в отместку за что-то. Например, по сведениям из Калужской губ., символические обиды исходили здесь «по большей части от женщин и молодых парней. Женщины после ругани мажут дегтем не только двери, но и окна и двери того дома, где живет обидчица, если у нее есть дочь или сестра-невеста, потому что мазание дегтем означает потерю невинности, замарание чести. Такие же шутки проделывают парни, желая за что-нибудь отомстить девушке. Есть девушки-насмешницы, и вот при народе сремизят²⁸ парня. Мажут дегтем избу из-за ревности молодые бабы; напр., одна из них узнает, что ее муж находится в связи; но мазание дверей замужней женщины не считается таким позором. «Наша голова покрыта» (т.е. прикрыта венцом), «нам чести не сберечь»»²⁹.

В источниках есть упоминания и о других умаляющих честь девушки видах оскорблений, которые имели локальное бытование. Например, в Костромской губ., желая сильно оскорбить и «обесчестить» девушку, парень мог сорвать с ее головы платок. Это означало, что потерпевшая — любовница того, кто сорвал с нее головной убор³⁰. В Калужской губернии к символическим обидам относилось обрезание косы у девушки. Обрезали их или женщины, или парни, или тайком на улице, или ночью в хороводе. Иногда перед домом, где девушка была замечена с парнем, вешали на крыльцо или под окном люльку, куда подкладывали сделанную из тряпок или соломы куклу-ребенка. Такое же значение имел и подвешенный на двери кузовок — живот беременной женщины часто в насмешку называли кузовком. С той же целью подкладывали на крыльцо дома яйца или ставили на него худой горшок. Беременную девушку прозывали «курочкой с яичком», а потерявшую честь девушку — «худым горшком»³¹. В Мценском у. Орловской губ. на дверях и воротах дома девушки, которая вела себя «слишком уж свободно», вешали «драную собаку»³². В ряде деревень Липецкого у. Тамбовской губ., чтобы

²⁵ Архив Российского этнографического музея (далее — АРЭМ). Ф. 7. Оп. 1. Д. 1438. Л. 14–15.

²⁶ Русские крестьяне. Указ. соч. Т. 3. С. 430.

²⁷ АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1452. Л. 3.

²⁸ *Сремизить* (ремизить) — поставить в невыгодное, затруднительное положение.

²⁹ Русские крестьяне. Указ. соч. Т. 3. С. 547.

³⁰ Там же. Т. 1. С. 24.

³¹ Там же. Т. 3. С. 548.

³² Архив Русского географического общества (далее — АРГО). Ф. 12. Оп. 1. Д. 13. Л. 12.

опорочить девушку, в огороде ее семьи дергали лук и портили капусту. В Тульской губ. вешали на видное место поневу с вырезанным клоком³³.

Однако во второй половине XIX в. девственность новобрачной по большей части все еще имела важное значение для будущей совместной жизни брачующихся. Были ситуации, когда уже после первой брачной ночи брак распался³⁴. Поэтому с целью удостоверения невинности просватанной невесты, а также публичного оповещения о том, что невеста непорочна, во время свадьбы устраивали ее «официальное обследование», результаты которого демонстрировали гостям, причем чаще всего в иносказательной форме и с помощью различных символических манипуляций. Например, в Калужской губ. после первой брачной ночи теща и сваха снимали рубаху с новобрачной и исследовали ее. Если выяснялось, что молодая потеряла невинность до брака, то муж в присутствии гостей и родственников бил посуду, ломал и грыз ложки³⁵. В некоторых селах сваха надевала на себя окровавленную рубашку и в таком виде ходила по селу³⁶. Брачная рубашка невесты была символом публичности брака, в некоторых деревнях ее показывали всем гостям; на этой рубахе, расстеленной по земле, девушки плясали и пели. При этом честь в песнях воздавали не только самой новобрачной, но и ее отцу и матери. Есть упоминание о том, что в отдельных селах окровавленную рубашку выносили даже на базар и ярмарку, привязывли ее к дуге во время езды и катания, и при этом пели песню «Во лужьях, во лужьях, во зеленых во лужьях рацветали цветы лазоревы, понесли духи анисовы»³⁷. В других селах, по-видимому, имела место трансформация обычая демонстрации «брачной рубашки» на всеобщее обозрение: если подтверждалось, что невеста сохранила девичью честь до брака, ее отцу дарили красный платок, затем его привязывали к палке и ставили в избе, чтобы каждый входящий его видел³⁸.

Следует подчеркнуть, что даже случайные нарушения в обряде обнародования факта целомудренности невесты могли привести к необратимым последствиям. Так, в 1880-е годы в

одном из сел Оренбургской губ. (с. Изобильное) был описан случай, когда в ходе такого ритуала «новобрачный подал рубашку окровавленную вместо того лица, которому обыкновенно передается окровавленная рубашка (свахе или своей матери), подал ее невестиной матери. Одна эта ошибка произвела страшную драму: мать невесты бросилась в угол и начала причитать (“яблочко мое румяное, сгубила я тебя”). Людскую молву нельзя было переубедить: все стали того мнения, что мать вымазала кровью рубашку дочери. Игание свадьбы прекратилось: гулянки не было, и по деревне разнесся слух: не гуляют, а одно это – позор. После несчастный брак вышел из-за того... вся деревня готова была принять присягу (что произошла ошибка – К.С.), но молва не унялась. Сам муж заявил довольство, благодарил мать, готов был присягу принять, но молва и признанию не поверила»³⁹.

В некоторых местностях Калужской и Рязанской губерний было принято бить горшки. Утром сваха шла поднимать молодых и несла с собой глиняный горшок. Если невеста была честная, то сваха разбивала горшок, в противном случае тот оставался целым. В других деревнях, если невеста была бесчестной, сваха приносила из клетки дырявый («худой») горшок и отдавала его отцу и матери новобрачной, а женихова родня заставляла их лить в горшок воду. Иногда прямо во время омраченной худым известием пирушки родителям новобрачной давали в руки стакан без дна, и когда те хотели налить в него вина, вино проливалось⁴⁰. В Нижегородской губ. существовал обычай, по которому молодожен, придя наутро после свадьбы к родителям жены и принимая с подноса из их рук рюмку вина, которое должен был выпить, если жена оказалась нецеломудренной, мог посрамить ее родителей тем, что ставил выпитую рюмку обратно на поднос, а не разбивал ее, бросив на пол, как должен был бы сделать, если бы жена оказалась девственницей⁴¹.

В Тульской губернии, если невеста была опозорена, утром после брачной ночи ей подставляли скамью о трех ножках⁴². По материалам из Богородицкого уезда, «если

³³ Там же. Л. 17, 29.

³⁴ Там же. Д. 11. Л. 33.

³⁵ Русские крестьяне. Указ. соч. Т. 3. С. 210.

³⁶ АРГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 11. Л. 37.

³⁷ Там же. Л. 36.

³⁸ Там же. Л. 40.

³⁹ Там же. Л. 38-39.

⁴⁰ Русские крестьяне. Указ. соч. Т. 3. С. 313.

⁴¹ Там же. Т. 4. С. 165.

⁴² Там же. Т. 6. С. 437

посватана позорная девушка, да ее поведет жених катать, на дорогу поставят плетуху (корзину), лапти – чтобы опозорить»⁴³. В Орловской губернии на пути свадебного катания ставили кадку⁴⁴. В Бийском округе, если невеста была «неблагополучна», ее раздевали и среди двора «купали водой через рубашку». А в Острогожском у. Воронежской губ. «говорили при этом: “мертво тело обмывать”, по-видимому, намекая на старый обычай убиения таких новобрачных. Страшат невесту страшно. Лохмоты надевают. Кричат шерстобита. На ворота помело. Курицу разломают надвое и поставят перед отцом-матерью»⁴⁵.

По отдельным сообщениям, освидетельствование невесты настолько приобрело публичный характер, что считалось большим грехом утаивать результаты брачного ложа (Острогожский у. Воронежской губ.)⁴⁶. Даже в тех местностях, где девственность новобрачной не имела особого значения и никаких доказательств этого не требовали, обряд битья горшков сохранялся: «в знак честности ее во время свадьбы мужчины разыскивают новые горшки и крынки, которые в доме невесты, бьют об пол, а в случае нечестности то же проделывают со старыми горшками» (Нижегородская губ.)⁴⁷.

Унизительность посрамления, притом всё бльшая свобода в добрачном половом общении молодых вынуждали их прибегать к всевозможным хитростям, дабы усыпить бдительность деревенской общности. В частности, для того, чтобы скрыть утрату невинности, прибегали к следующим уловкам: по сообщению из Калужской губ., «режут голубей и кровь от них собирают в пузыри (склянки) и этой кровью окрашивают рубашку новобрачной, или же расковыривают себе десны до крови и плюют на рубашку»⁴⁸.

В тех местностях, где к концу XIX в. к сохранению целомудренности относились уже не столь строго, сваха показывала рубашку новобрачной лишь близким родственникам жениха. При этом имеются указания на ситуации, когда жених и невеста, признаваясь еще до брака в отсутствии

девственности, вместе сознательно шли на обман и даже вовлекали в него сваху, задаривая ее за это. Сваха или же сама новобрачная заранее смазывали брачную рубашку кровью.

Случалось, что невеста пыталась утаить прошлый грех, и сваха объявляла родным новобрачного, что дело неблагополучно. Если жених относился к этому равнодушно или снисходительно, то дело завершалось только перекурами между сватьями; в противном же случае происходил скандал: новобрачный бил молодую жену и срамил ее отца и мать⁴⁹.

О суровых расправах с молодой после первой брачной ночи сообщали из Олонецкой губ. (Вытегорская вол.): «если новобрачная оказывается нецеломудренной, ночью в спальне молодых раздаётся хлопанье бича и подавленные стоны новобрачной – это молодой наказывает молодуху за то, что она девицей потеряла честь. Он обзывает ее разными оскорбительными именами, а прозвище потаскухи за ней упрочивается на всю жизнь. Утром молодой заявляет, что не для чего идти в баню. Она бросается в ноги своим богоданным родителям и со слезами умоляет простить ее девический грех. Очень часто родители мужа не только ее прощают, но даже берут под свою защиту и начинают уговаривать своего сына тоже простить»⁵⁰. Побои согрешившей новобрачной в первую брачную ночь были, с точки зрения крестьян, правомерными. В некоторых деревнях для подобных расправ даже специально вешали плетку там, где спали молодые⁵¹.

Помимо самой невесты наказывали и ее родителей, и сваху. Так, в Калужской губ. мать новобрачной запрягали в борону и заставляли протаскать ее по деревне⁵². В других деревнях на родителей опозорившейся невесты надевали хомут и в таком виде водили по деревне⁵³. Надевали хомут и на сваху, запрягали ее в водовозку. В Малоархангельском у. Орловской губ. знаком того, что невеста была «с изъяном», являлось отсутствие цветов на упряжке лошади. По сообщению из одной деревни, крестьянка вышла замуж, будучи беременной, за что дружка ей «всю

⁴³ АРГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 11. Л. 33.

⁴⁴ Там же. Л. 34.

⁴⁵ Там же.

⁴⁶ Там же.

⁴⁷ Русские крестьяне. Указ. соч. Т. 4. С. 232.

⁴⁸ Там же. Т. 3. С. 313.

⁴⁹ Там же. С. 432.

⁵⁰ Там же. Т. 6. С. 201.

⁵¹ АРГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 11. Л. 37.

⁵² Русские крестьяне. Указ. соч. Т. 3. С. 313.

⁵³ АРГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 11. Л. 40.

рубашку изорвал по кускам»⁵⁴. После скандала свадебные застолья обычно расстраивались: «и свадьба не в свадьбу. Не гуляют вовсе»⁵⁵.

Телесное наказание девушки за ее недостойное поведение было делом внутрисемейным. На общинный или волостной суд подобные дела не выносили. В случае добрачной беременности девушка подвергалась побоям со стороны родителей, со стороны же остальных служила объектом порицания и посмешища. Поднять на нее руку могли исключительно родители, ближайшие родственники и оскорбленный ее «нечестностью» муж. Девушки были на особом положении в общине. За одно и то же нарушение наказывали в зависимости от гендерного статуса: «за прелюбодеяние мужика пускают в одной рубашке, а одежду его пропьют; с бабой расправляется сам муж; но девушек никогда не наказывают, даже когда они заведомо гуляют, даже если родит»⁵⁶. По сведениям из Тульской губ., за воровство или за непочтение родителей женщину здесь секли розгами, девушку же «обнаготить» было нельзя – «позорно», поэтому последних розгами не били⁵⁷. Таким образом, девичья честь, как ничья иная, была связана с табуированием ее тела, а действенность запретов на ее добрачные половые контакты и публичное обнажение поддерживалась системой санкций, осуществляемых различными институтами, – от общественного мнения и обычно-правового разбирательства сельского схода до суда официального, государственного (волостного, мирового, окружного).

Для восстановления безвинно пострадавшей девичьей чести принимали особые меры. Например, в некоторых деревнях (д. Радомли и д. Савинки Болховского у. Орловской губ.) действовал своеобразный институт защиты чести девушки – в случае клеветы на нее устраивали так называемый «публичный осмотр». Общество избирало трех женщин, которые в доме у обвиняемой осматривали ее, после чего результат объявляли на сходе. Затем староста приказывал десятскому, чтобы тот прошел по дворам и объявил в каждом доме, что «такая-то девушка оказалась чистой». Если девушку обзывали «нехорошим словом», то

сход подвергал обидчика денежному штрафу: «за первый раз – 1 руб., за второй – 3 руб., а за третий – 6 руб. и обществом отправят виновного в волость для наказания его розгами». Здесь не допускали больших вольностей в обращении с девушками, в их присутствии, в частности, было запрещено сквернословить⁵⁸. Схожее наказание устанавливали и в Чернском у. Тульской губ.: «Если девушку или женщину обругают б...ю, то штрафуют 1-1 руб. 50 коп., из них 1 руб. пропьют»⁵⁹. В Ишимском округе Тюменской губ. клеветника выводили на сельский сход и заставляли на протяжении двух дней кланяться в ноги девушке по 3 раза за нанесенную обиду – для этого сход специально созывали дважды подряд⁶⁰.

Оправдание девушки на сельском сходе практиковали в разных губерниях: «одну девочку 14 лет парень обозвал непотребною, мать привела дочь к “клятьбе”, а затем вышла на сходку и заставила выделить для освидетельствования. Сход приговорил к уплате за бесчестье» (Чернский у., Тульская губ.); «если баба девку назовет б...ю, то созывают сход, бабку. Это на “пробу”. На печке пробуют. А потом велят другой бабке попробовать. По их заключению приговаривают за бесчестье, если невинна»⁶¹ (Яранский у., Вятская губ.). Подобные меры, вероятно, были действенны в тех местностях, где девичья честь еще не утратила своей нравственной ценности.

Сельское общество было вправе покрыть позор девушки, принудив парня жениться на оклеветанной. Например, в Чернском у. за то, что парень вырезал клочок из платья девушки, «мир присудил, справившись о летах, перевенчать их, хотя бы насильно, и перевенчали: сына Ивана Парфеныча на дочери Ивана Петровича. Девушка сказала, что он раньше к ней лез, мир присудил без приданого отдать за него»⁶². Если девушка заявляла об изнасиловании, то для освидетельствования приглашали фельдшера: «в избу найдет много народу, со светом смотрят, поваливши девку на стол. Если правда, то заставят жениться парня. А если от стыда девка скажет, что раньше жила с кем-нибудь, то ее не свидетельствуют и парня к женитьбе

⁵⁴ Там же. Л. 34.

⁵⁵ Там же. Л. 36.

⁵⁶ АРГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 13. Л. 28.

⁵⁷ Там же. Ф. 12. Оп. 1. Д. 3. Л. 3.

⁵⁸ АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 915. Л. 12–14.

⁵⁹ АРГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 7. Л. 14.

⁶⁰ Там же. Л. 24.

⁶¹ Там же. Д. 2. Л. 38, 43.

⁶² Там же. Ф. 12. Оп. 1. Д. 7. Л. 32.

не принуждают (д. Краски, Шенкурский у., Архангельская губ.)⁶³. В Тамбовской губ. (Лебедянский у., д. Ракитня) общество заставляло обольстителя жениться или платить «бесчестье», и бывало удовлетворено, если тот перед иконой клялся, что не обманет и женится.

В Арзамасском у. Нижегородской губ. были случаи, когда сход принуждал жениться на забеременевшей девушке⁶⁴. По сообщению из Болховского у. Орловской губ., «когда девушка родит и отец ребенка женатый, то он обязан выдавать девушке и ее ребенку содержание тогда, когда его или поймают с девушкой и уличат или если он во время “допроса” обществом сознается, что его “грех попутал”. Если же отец ребенка холостой, то его обществом принуждают жениться на опозоренной девушке, хотя бы парень был богатый, а девушка была из бедной семьи, приданого деньгами в таких случаях парень не имеет права требовать»⁶⁵. В Яранском у. заставляли парня или жениться, или обеспечить девушку имуществом: выделить полдома, лошадь, овцу, корову⁶⁶. Крестьянская община вмешивалась в такие ситуации довольно часто: «девушка жалуется священнику. Его на сходку выводят и тут его принуждают, мир всегда уж заметит, кто с кем сходится»⁶⁷.

В урегулировании ситуаций с бесчестьем особую роль отводили священникам. В силу своих духовных полномочий они нередко первыми узнавали о «грехе» девушки либо от нее самой, либо от других прихожан: «Забеременеет девушка. Сейчас об этом попу скажут, а затем через посредство бабки освидетельствуют девушку»⁶⁸. Стараясь предупредить прерывание нежелательной беременности, они пытались убедить девушку в необходимости сохранить ребенка: «Беременную девушку в Чернском у. призывают священники и внушают о сбережении плода»⁶⁹.

Сельский сход тоже мог участвовать в подобного рода увещаниях. По сообщению из Мценского у., в д. Азаровка на барском дворе жила девушка, которая «забеременела и стала

что-то пить. Деревенцы узнали об этом и вызвали на сходку. Ей сказали, чтобы она никуда не девала ребенка»⁷⁰. В целом внебрачная беременность девушки была настолько постыдной, что ее нередко пытались прервать любым способом, например, прибегнув к помощи деревенских знахарок. Если же это не удавалось, то пытались избавиться от нежелательного потомства. Но когда в деревне находили подкидыша или умерщвленного младенца, собирали из ближайшей округи девушек, начиная с 12-летнего возраста, и осматривали их грудь: «Как ребенка утопят, старики собирают девок, но только распутных, а не всех. Смотрят грудь и молоко в общем присутствии» (Землянский у., Воронежская губ.); «в случае задушения или подкидыша-ребенка созывают с нескольких деревень девушек с 12 лет, баб без мужей и свидетельствует становой» (Богородский у., Московская губ.)⁷¹.

В некоторых местностях сельский сход сурово карал детоубийц. Так, в Оренбурге, Уфе, Тамбовской губ. такую преступницу «выводили на кобылу» (скамейку из досок) и секли розгами. Тяжесть совершенного преступления вынуждала мир нарушать общепринятый запрет на сечение девушек розгами. Правда, до первого удара любой желающий мог взять ее замуж, накрыв платком. Тогда ее освобождали от наказания. Но если первая плеть опустилась на ее спину, помилования быть не могло. Известен случай спасения некой девушки в подобной ситуации – тогда договорились с крестьянином, готовым «покрыть ее платком»⁷².

В Ветлужском у. Костромской губ. был описан обычай мести брата за поруганную честь сестры. Распространенные здесь добрачные связи девушек, обусловленные демографической диспропорцией (численным превосходством женщин), не всегда заканчивались свадьбой. В случае отказа парня от женитьбы мстил ему «исключительно брат (пострадавшей. – К.С.), под видом – за разные другие обиды»⁷³.

Итак, крестьянская община в лице сельского схода и «домашний» суд в лице ближайшего

⁶³ Там же. Д. 2. Л. 41.

⁶⁴ Там же. Д. 4. Л. 1–6.

⁶⁵ АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 915. Л. 3.

⁶⁶ АРГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 11. Л. 56–57.

⁶⁷ Там же. Д. 14. Л. 56.

⁶⁸ Там же. Д. 2. Л. 40.

⁶⁹ Там же. Л. 37.

⁷⁰ Там же.

⁷¹ Там же. Л. 40, 43.

⁷² Там же. Д. 14. Л. 60–61.

⁷³ Русские крестьяне. Указ. соч. Т. 1. С. 113.

семейного круга девушки вместе участвовали в решении вопросов, связанных с поддержанием, защитой и восстановлением девичьей чести. Они вправе были наказывать ее за девиантное в глазах общественности поведение. Однако во второй половине XIX в., после судебной реформы, у крестьян появились и другие возможности найти справедливость. Учрежденные тогда волостные суды стали еще одним институтом, куда крестьяне могли обращаться с различными жалобами, в том числе исками о восстановлении доброго имени.



М.И. Зоценко. Волостной суд. 1888

Анализ судебных дел волостной юстиции показывает, что девушки относились к далеко не самой многочисленной категории истцов. Если женщины в целом, согласно проведенным Л.И. Земцовым подсчетам, составляли лишь 17,3 % от общего числа жалобщиков, то девушки среди них – процент еще меньший⁷⁴. Их статус обязательно фиксировали в описаниях тяжб: указывалось, что с жалобой обратилась именно девица-крестьянка, а не просто крестьянка (так обозначали в судебных приговорах замужних женщин), солдатка (жена крестьянина, отправленного в армию) или вдова. Чаще интересы девушки представляли ее родители: отец или мать-вдова. Изученная нами судебная документация позволила выделить несколько разновидностей дел, связанных с девичьим бесчестьем: 1) дела об оскорблениях словесных и физических, причиненных девушке; 2) дела, связанные с бесчестьем, имеющим символический смысл (пачкание ворот дегтем, битье окон и др.); 3) тяжбы, связанные с несоблюдением предбрачных договоров.

Самыми распространенными в волостном судопроизводстве были тяжбы между крестьянами, возбужденные в связи с оскорблением словом (20,6 %) и действием (41,0 %)⁷⁵. Соответственно среди вышеперечисленных категорий дел в отношении девушек наиболее частыми были

обращения по поводу бесчестия словом и действием. По сведениям из Варнавинского и Никольского уездов Костромской губ., в 1891–1892 гг. были неоднократные обращения девушек в суд с просьбами за «причинение побоев и лишение чести» подвергнуть виновника наказанию по закону. В двух описанных случаях (а по указанию из Павинской вол. Варнавинского у., такие дела были нередкими) суд постановил взыскать с обидчика 15 руб. и посадить его на 7 дней в арестантскую⁷⁶.

С семейными неурядицами крестьяне старались не обращаться в суд «даже в крайних случаях, чтобы не срамить своего хозяина и самих себя»⁷⁷. Однако оскорбление словом было настолько большой обидой, что иногда вынуждало выносить семейные конфликты («сор из избы») на волостной суд. В частности, 25 мая 1869 г. девица с. Богдановки (Данковский у. Рязанской губ.) Авдотья Степанова пожаловалась на сестру свою Пелагею в том, что та отправила ее к тетке в соседнюю деревню. Авдотья там переночевала, а возвратившись оттуда, стала дома ткать. По словам истицы, пришла сестра, стала бить и называла ее бордельной б...ю. Свидетельницей конфликта была Настасья Степанова (очевидно, третья сестра истицы). За побои и срамление с Пелагеи Степановой было решено взыскать

⁷⁴ Земцов Л.И. Волостной суд в России 60-х – первой половины 70-х годов XIX века. Воронеж, 2002. С. 60.

⁷⁵ Он же. Крестьянский самосуд. Воронеж, 2007. С. 222.

⁷⁶ Русские крестьяне. Указ. соч. Т. 1. С. 111, 115.

⁷⁷ Там же. Т. 3. С. 466.

штраф (3 руб. серебром). Кроме того, обидчица поплатилась за свою грубость лишением своей части из наследства, оставшегося от их покойной матери. Его присудили разделить на три доли: две из них в пользу девицы Авдотьи, одну – Настасьи⁷⁸.

Особенно постыдными считались прилюдные оскорбления, на что неизменно обращали внимание в материалах соответствующих дел. Так, 14 мая 1872 г. Сараевский волостной суд Рязанской губ. рассматривал жалобу девицы с. Кривского крестьянки Акулины Никифоровой Конаковой на крестьянина Григория Алексеева Конакова по поводу нанесения оскорблений словом и действием. Согласно ее показаниям, она пришла «с Кривским старостой и добросовестными в дом к Григорию Конакову для взыскания с него по мировой хлеба». Он стал ее бранить непристойными словами «при добросовестных». Ответчик в свое оправдание заявил, что был пьян и ничего не помнит, однако смягчению приговора это не способствовало: суд вынес решение наказать обидчика 15 ударами розгами⁷⁹.

Следует отметить, что наказание розгами считалось в деревне чрезвычайно суровым и унижительным. По упоминанию в одном из судебных дел, за некоего крестьянина, как «человека не раз замеченного в дурных поступках и сеченого в волостном правлении», отказались выдать замуж внучку⁸⁰. Сеченый на сходе или в волостном суде крестьянин утрачивал честь в глазах общества, не говоря уж о том, что он лишался ряда прав (в частности, не мог быть избран на общественные должности). О том, что крестьяне всячески сопротивлялись приведению в исполнение приговоров волостных

судов о телесном наказании, свидетельствуют их обращения в губернские и уездные по крестьянским делам присутствия с просьбами об отмене назначенных розог⁸¹.

Назначение волостным судом наказания в 15 ударов розгами за оскорбление чести девушки позволяет судить, с одной стороны, о статусе девичьей чести в деревенском сообществе, с другой, о высокой степени защиты девушки со стороны волостной юстиции. Вероятно, суровость такого приговора была обусловлена еще и обстоятельствами, при которых было нанесено оскорбление девушке – в присутствии «добросовестных» и при исполнении ими



С. Знаменский. Волостной суд. Начало XX в.

своих обязанностей. Тем более, что любые действия, направленные против представителей власти, в том числе сельской, последовательно наказывались как волостным, так и окружным судом, ведь могли пострадать интересы всего мира.

Наложение волостным судом штрафа на того, кто обесчестил девушку, в финансовом отношении было довольно ощутимым

⁷⁸ Земцов Л.И. Волостной суд ... С. 105.

⁷⁹ Государственный архив Рязанской области (далее — ГАРО). Ф. 545. Оп. 1. Д. 2. Л. 42.

⁸⁰ Там же. Д. 3. Л. 3.

⁸¹ Так, 8 июня 1890 г. в Липецкое уездное по крестьянским делам присутствие Тамбовской губернии обратился крестьянин Никанор Филатов с жалобой на несправедливое, с его точки зрения, решение волостного суда, которым он был присужден к телесному наказанию за драку с Матвеем Филатовым. В числе аргументов в свою защиту он указал, что «между ним и Матвеем Филатовым была обоюдная драка; накануне разбора дела двое из волостных судей... пьянствовали у просителя; что Матвей Филатов просил о гражданском вознаграждении, а не о наказании в уголовном порядке». К делу прилагалось прошение Никанора Филатова об отмене телесного наказания (Государственный архив Тамбовской области (далее — ГАТО). Ф. 26. Оп. 2. Д. 527). Тамбовское губернское по крестьянским делам присутствие 8 июля 1891 г. рассматривало аналогичный иск другого крестьянина (Антон Суслина) «об отмене наказания 10 розог», определенного ему волостным судом за драку (ГАТО. Ф. 26. Оп. 2. Д. 771).

наказанием для крестьянина. Чтобы дать представление о действенности таких санкций, приведем сведения о бюджете крестьянского двора того времени. Так, в Костромской губ. средний материальный достаток крестьянской семьи выражался в следующих цифрах: дом со двором, клеть и гумно – 200-220 руб.; лошадь – 50 руб.; корова – 25 руб.; 4 овцы по 3 рубля – 12 руб.; разные земледельческие орудия и экипажи... – 40 руб.; рухлядь: кадки, ведро... – 10 руб.; одежда и белье – 100 руб. Всего: 437-457 руб.⁸².

Для сравнения приведем описание семейного имущества крестьянина Никиты Иванова Кисьякина из Тамбовской губернии (д. Жуковка, Спасский у.). В 1878 г. у него имелись: изба – 70 руб.; горница – 30 руб.; скотная изба – 60 руб.; конюшня – 20 руб.; двор из плетня с сараем – 20 руб.; ворота, крытые тесом, – 10 руб.; амбар на огороде – 20 руб.; мерин масти гнедой – 40руб.; кобыла рыжая – 35 руб.; корова масти бурой – 25 руб.; коровка такая же – 20 руб.; корова рыжая – 17 руб.; телушка бурая – 15 руб.; бычок буроватый – 15 руб.; 14 овец с 10 ягнятами – 15 руб.; 4 свиньи – 20 руб. Итого: 452 руб.⁸³

Публичный характер бесчестья, как и публичность защиты чести, – неотъемлемая их характеристика, поскольку именно присутствие посторонних подтверждало акт нанесения обиды, придавало действию завершенность. Это усугубляло вину обидчика и в то же время обеспечивало пострадавшую сторону свидетелями. Например, по сообщению из Псковской губ., сами по себе побои не считались тяжким оскорблением для девушки, *но побои, нанесенные парнями на «гулянке»*, были для нее большим унижением⁸⁴.

В судебных формулировках «бесчестие», «нанесение оскорбления на словах и действием», «обида действием», «оскорбление чести», «гражданское бесчестие» и др. составляли единый синонимичный ряд. Их употребляли в приблизительно аналогичных ситуациях, связанных с каким-либо физическим насилием или публичным словесным оскорблением. В 1873 г. Воейковский волостной суд слушал словесную жалобу девицы с. Воейково Екатерины Павловой: «9 июня она работала на покосе в саду у г. Апрелева в числе прочих; пришел туда пчелинец г. Апрелева

крестьянин Змиевской волости дер. Рановых Верхов Яков Тимофеев, взял палку у ключника Казьмы Иванова и ударил ею Павлову по спине так сильно, что она едва могла устоять, и просила суд за нанесение обиды действием и *бесчестия при многолюдном собрании* подвергнуть Тимофеева ответственности по всем строгостям закона». Несмотря на то, что ответчик убеждал аудиторию в том, что ударил Павлову «в шутку, не имея никакого намерения этим оскорбить ее», суд постановил взыскать с Тимофеева за оскорбление девицы Павловой действием штраф 5 руб. сер. и удовлетворить ими Павлову⁸⁵.

Оскорбляли честь девушки не только ругань при свидетелях или побои, но и любые действия, ущемляющие ее достоинство. В частности, ситуацию с нанесением обиды крестьянской девице Кудрявской вол. с. Никольского Мавры Ивановой рассматривал 27 августа 1872 г. тот же Воейковский волостной суд: 8 июля 1872 г. на ярмарке в с. Воейково государственный крестьянин с. Долгое Кузьма Андреев Оглодин «по научению своей жены» начал снимать с нее платок, признавая будто бы за свой. Снять платок он не смог, но «изорвал жерелье», которое стоило, по словам истицы, 20 коп. Мавра Иванова просила суд взыскать с Оглодина убытки и за оскорбление «поступить по закону». Волостные судьи признали крестьянина Оглодина виновным в «оскорблении чести просительницы Ивановой» и постановили: «взыскать с ответчика за причиненные убытки за изорвание жерелье 30 коп. в пользу просительницы Ивановой и за оскорбление ее чести к штрафу 3 рубля в пользу волостных мирских сумм Воейковской волости»⁸⁶. Как мы уже сообщали выше, срывание платка с девушки или женщины имело в деревне символический подтекст, а именно намек на ее легкомысленное поведение. И хотя в материалах этого судебного дела нет прямого указания на злой умысел в действиях обидчика, не исключено, что он преследовал эту цель.

Еще одну группу дел, связанных с бесчестьем девушки, составляют иски по возмещению морального ущерба в результате пачкания ворот дегтем. Как уже упоминалось, подобные действия также имели символический смысл. Они имели целью ослабить девушку, «запятнать» репутацию и ее собственную, и всей ее семьи.

⁸² Русские крестьяне. Указ. соч. Т. 1. С. 343.

⁸³ ГАТО. Ф. 69. Оп. 50. Д. 20.

⁸⁴ Русские крестьяне. Указ. соч. Т. 6. С. 243.

⁸⁵ Земцов Л.И. Волостной суд ... С. 247–248.

⁸⁶ Там же. С. 218

Во второй половине XIX в. крестьяне стали пользоваться предоставленной им волостной юстицией возможностью расквитаться за нанесенное «бесчестье». Так, Сараевский волостной суд (Сапожковский у. Рязанской губ.) 14 октября 1873 г. взыскал с девицы Екатерины Пантелеевой штраф в 3 руб. серебром за то, что та «по неизвестной причине» вместе с Марфой Васильевой вымазала ворота крестьянина Михаила Старкова⁸⁷. Или, по сведениям из Самарской губ., 10 июля 1870 г. крестьяне А. и Е. заявили, что крестьянин одного с ними села М. в ночь на 9 июля, «неизвестно им для чего, вымазал дегтем их ворота, просили о поступлении с М. по закону, причем представили свидетелей, которые поймали М., бежавшего от дворов крестьян А. и Е., руки у него были вымазаны в дегте». Согласно приговору, с М. было решено взыскать за нанесение оскорблений в пользу крестьян А. и Е. по 3 руб. каждому⁸⁸.



Здание Волостного правления, Волостного суда и Кредитного товарищества в Сысерти

Помимо штрафа подобные иски могли сопровождаться и телесным наказанием. В одной из схожих тяжб крестьянин П. пожаловался на оскорбление со стороны крестьянина С. — тот вымазал его ворота дегтем. В подтверждение своего обвинения П. сослался на то, что и он, и свидетели видели след сапог ответчика.

Крестьянина приговорили к 20 ударам розгами⁸⁹.

Среди судебных дел выделяется еще одна категория, имеющая отношение к чести/бесчестью девушки — иски о компенсации предбрачных убытков в результате отказа от брака. Следует отметить, что под «бесчестьем» в данном случае понимали не сугубо девичье. Оно распространяло на всех участников предбрачных соглашений, предварявших свадебное торжество. Бесчестьем крестьяне называли расстройство брака в результате отказа от него с той или другой стороны уже после достижения взаимных договоренностей и совершения ряда обрядовых действий («бесчестье — отказ от брака жениха и невесты»)⁹⁰.

По сведениям из Болховского у. Орловской губ. и Лебедянского у. Тамбовской губ., за бесчестье в подобных ситуациях платили штраф от 40 до 60 руб., не считая компенсации понесенных семьями жениха или невесты убытков («уплаты за харчи»). Современник событий описывал один из таких случаев расстройства свадьбы в д. Лукине Бугурусланского у. Самарской губ.: «сосватили невесту, привезли ее в с. Аксаково венчать. Она не видала жениха до венчания и предупредила отца, что не пойдет. Кладка — 100 руб. и пирушка на счет жениха. Приехали к венцу. Попу она сказала: “не хочу венчаться”. 3 раза по уговаривал, велел отойти на лавку и подумать, 3 раза она ответила отрицательно. Тогда жених с поездом накинудились на невесту и ободрали ее, оставив в одной рубашке. Она спряталась за порог к одной. Они вытащили и начали мять бока. И той, и другой стороне суд ничего не сделал. 6 лет тому назад (1880-1881 гг.)». По сведениям из Елецкого у. Орловской губ., с жениха за отказ от брака взыскивали в пользу невесты 25 руб. В целом, и об этом говорят источники, отказ жениха для девушки был более чувствителен, чем отказ девушки — для жениха.

⁸⁷ ГАРО. Ф. 545. Оп. 1. Д. 3. Л. 36–37.

⁸⁸ Труды комиссии по преобразованию волостных судов. Т. 7. СПб., 1873. С. 25.

⁸⁹ Там же. С. 33.

⁹⁰ АРГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 11. Л. 45.

Например, в Шенкурском у. Архангельской губ.: «если невеста откажется – платит за водку и дары, а жених откажется – нехорошо, *большой порок девке*. Платит бесчестье поэтому»⁹¹.

Наблюдения второй половины XIX в. показывают, что в пореформенный период отказы невест от женихов участились, что может свидетельствовать в пользу большей самостоятельности молодых: «Таких случаев очень много – чуть ли не сотни в каждом уезде Рязанской губернии... в одной Жолобово-Борковской волости Сапожковского уезда с 1863 по 1874 гг. 15 случаев»⁹². То, что от брака в последний момент чаще отказывались невесты, подтверждают материалы волостных судов. Например, крестьянин с. Сарай Сапожковского у. Рязанской губ. Александр Жалыбин обратился в суд с жалобой на крестьянина того же села Ивана Головнина в том, что сосватал у Головнина за своего сына его дочь Татьяну, на что «употребил вина 1¼ ведра, 1½ пуда говядины, 2 курицы, 4 фунта кренделей», что стоило ему около 10 рублей. Однако после этого дочь Головнина заявила, «что не пойдет замуж за его сына Василия и вовсе замуж не желает, между тем в тот же день просваталась за крестьянина с. Кривского»⁹³. Сходная ситуация возникла как-то и в с. Борец того же уезда, где крестьянин Степан Негодяев вынужден был оправдываться в ответ на жалобу Алексея Попова: «в замужество, хотя он и просватал дочь за сына Попова, но она идти не желает»⁹⁴.

Редкий случай отказа жениха от невесты нам известен по д. Кобылинские выселки Ряжского у. Рязанской губ. 3 октября 1876 г. крестьянин д. Кобылинские выселки Козьма Алексеев заявил в суде, что в январе того года сосватал дочь у крестьянина той же деревни Дмитрия Иванова, после чего тот «начал говорить многим людям, что он дочь свою не отдает. После этого разговора крестьянин Кузьма не желает взять дочь Дмитрия Иванова и желает получить убытки, стоящие ему до 20 руб.»⁹⁵.

Несмотря на то, что чаще отказы следовали со стороны невесты, «бесчестье» ложилось и на жениха, и на невесту, т.е. на обе семьи. Нарушение брачного договора по инициативе девушки и ее семьи формировало общественное мнение не в их

в пользу. Да и судебное разбирательство по поводу недостойного поведения невесты само по себе, а уж тем более решение в пользу пострадавшего жениха, наносило удар по ее репутации. Поэтому неслучайно, что во многих описаниях судебных тяжб сторона невесты старалась привести весомые аргументы в объяснение своего отказа – ради реабилитации в глазах общественного мнения. 8 ноября 1867 г. в Борецком волостном суде слушали «словесную жалобу» крестьянки Матрены Сергеевой на крестьянина с. Борец (Сапожковский у., Рязанской губ.) Якова Аникеева Щелокова в том, что Сергеева, сосватав у него за своего сына Алексея его дочь Настасью, «употребила при сватовстве на запое на харчи и разные издержки 3 руб. 70 коп., но после крестьянин Яков Щ. от выдачи его дочери в замужество отказался и издержек ей не возвращает». Ответчик объяснил, что «по дошедшим до него слухам о дурном поведении жениха... он отдать дочь свою в замужество не согласен». Он обосновал свое решение так, что оно не выглядело спонтанным, но закономерным следствием изменившихся обстоятельств⁹⁶. Переложить всю ответственность за срыв свадьбы на сторону жениха пыталась и мать невесты Федосии Никитиной (с. Борец Сапожковского у. Рязанской губ.), просватанной за крестьянина Федота Андреева из соседнего села (с. Большие Можары). Она заявила, что ее дочь «замуж идти не желает, потому что отец жениха сначала сказал, что у него есть своя земля для усадьбы, но после оказалось, что у него нет, и живет он на чужой усадьбе»⁹⁷.

Обычно судебные иски предъявляли родители жениха и невесты, но иногда в суд обращалась и сама девица. В частности, 11 октября 1873 г. Воейковский волостной суд (Данковский у. Рязанской губ.) рассматривал иск крестьянской девицы с. Мышенки Агафьи Никифоровой: «засватал ее крестьянин того же села Савелий Нефедов в 1872 г. в декабре месяце и, не окончивши дело, сделал ей несколько оскорблений, воспреещал шутить и играть, и делал угрозы, а в настоящее время мать ее, Прасковья Кириянова, хотя и желала отдать, но она выйти за него замуж не желает». Ответчик Нефедов показал, что он

⁹¹ АРГО. Ф. 12. Оп.1. Д. 11. Л. 48, 50.

⁹² Крюкова С.С. Указ. раб. С. 111.

⁹³ ГАРО. Ф. 545. Оп. 1. Д. 2. Л. 19–20.

⁹⁴ ГАРО. Ф. 521. Оп. 1. Д. 4. Л. 3.

⁹⁵ ГАРО. Ф. 441. Оп. 1. Д. 2. Л. 18–19.

⁹⁶ Там же. Ф. 521. Оп. 1. Д. 1. Л. 39–40.

⁹⁷ Там же. Д. 3. Л. 46–47.



Знак нагрудный должностной «Волостной судья».
Российская империя. Конец XIX в.
Лифляндская губерния. Бронза

«желает взять в замужество Никифорову и на это он потратил более 20 руб. сер.»⁹⁸. В итоге на семью девушки все же было наложено взыскание в размере 16 руб. в пользу семьи жениха, несмотря на превентивную попытку с ее стороны обвинить жениха и тем самым найти оправдание своему «бесчестному» поведению и избежать выплаты денежной компенсации.

Современники, наблюдавшие и описывавшие крестьянский быт и нравы, отмечали «неприятное всегда для крестьянина хождение по судам»⁹⁹. В этом контексте рассмотренные нами обращения крестьян в суд заставляют задуматься о важности для них тех явлений, ради которых они готовы были преодолеть барьер отчуждения между собой и судебной инстанцией. Активность крестьян в подаче исков с жалобами «на бесчестье» объяснялась современниками-правоведами по-разному: одни указывали на их прагматическое стремление таким способом получить с

обидчика денежную компенсацию, другие акцентировали нравственный аспект таких исков – восстановление оскорбленного достоинства. В пользу второго аргумента приведем еще один пример судебной тяжбы. 7 июля 1861 г. дворовый человек госпожи Нарышкиной Василий Ефимов объяснил Старобокинскому суду Ряжского у. Рязанской губ., что сосватал за своего сына Ивана у крестьянина Андрея Кирилова его дочь Веру, однако тот уже после скрепленного ими договора просватал ее вторично к крестьянину Андрею Акинфьеву, а ему отказал неизвестно почему. Ефимов просил «приказать Кирилову *счестца* (счестья – К.С.) с ним по совести за нарушение им словесного договора». Кирилов признал себя виновным: «испрашиваю от Василия Ефимова христианского прощения за сделанный им противу его поступок, который, снисходя к его просьбе, начатое им дело просил производством прекратить безо всякого с Кирилова взыскания. Дело завершилось мировой сделкой тяжущихся без каких-либо денежных компенсаций»¹⁰⁰.

Использование крестьянами различных инструментов как устного, так называемого обычного (общинного и семейного), так и писаного (волостной юстиции) права для поддержания статуса «доброе имени» свидетельствует о его большой значимости в повседневных коммуникациях деревни. А комплекс архивных документов позволяет раскрыть многообразие защитных механизмов чести в типичных, повторяющихся коллизиях деревенской жизни и свидетельствует о нарастающей в крестьянской среде второй половины XIX в. тенденции обращения к официальной юстиции с целью восстановления запятнанной репутации.

Сохранившиеся в судебной документации материалы, вне зависимости от того, чего добивались крестьяне, – возмещения материального или морального ущерба, – существенно детализируют и дополняют палитру крестьянских представлений о понятиях «девичья честь» и «бесчестье». Рассмотренные нами судебные источники вкупе с описаниями современников дают почву для пересмотра прежнего однобокого толкования крестьянской девичьей чести. Они позволяют уйти от узкой и однолинейной, сугубо физиологической/телесной трактовки девичьей чести в историографии. Устоявшаяся корреляция

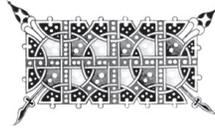
⁹⁸ Земцов Л.И. Волостной суд ... С. 270.

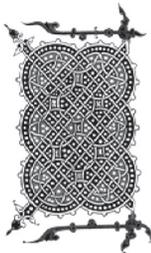
⁹⁹ Русские крестьяне. Указ. соч. Т. 4. С. 29.

¹⁰⁰ ГАРО. Ф. 445. Оп. 1. Д. 1. Л. 2.

понятия «девичья честь» с таким неперменным качеством, как ее девственность, представляется уже не столь строгой и обязательной. Во второй половине XIX в. целомудренность уже не является категорически неотъемлемым признаком чести, превращается в некую идеальную норму, отход от которой возможен под влиянием целого ряда факторов (ориентация на город и неземледельческий труд, расширение коммуникаций деревни с городом, размывание прежних крестьянских устоев и ценностей и пр.). Даже обрядовые свадебные действия, направленные на утверждение, прославление и защиту девичьей чести или, напротив, порицание бесчестья, утрачивали связь с реальностью

и играли символическую роль. Телесная/физиологическая составляющая переставала быть единственным и исключительным маркером девичьей чести. Одновременно и в понимании бесчестья нарушается корреляция с греховностью: категория постепенно утрачивает смысл греха и все чаще обозначает оскорбление личности. Пусть необходимость сохранения девичьей чести, заложенную христианской и пестуемую крестьянской традицией, все еще продолжали отстаивать, само понятие «девичья честь» обретает в повседневной жизни деревни рассматриваемого нами периода новые узнаваемые черты, связанные с иным осознанием молодым поколением женщин собственного личного достоинства.





Т. А. Воронина

РЕЛИГИОЗНО-ПРАВСТВЕННЫЕ АСПЕКТЫ СОБЛЮДЕНИЯ ПОСТА (XIX – НАЧАЛО XX в.)¹

ВВЕДЕНИЕ

Со времени принятия православной веры русский народ стал соблюдать посты, на которые приходится более 200 дней в году, т.е. большая часть года. По уставу Русской Православной Церкви многодневными являются Великий, Петров, Успенский и Рождественский посты; однодневные посты, помимо еженедельных в среду и пятницу, соблюдаются в Крещенский сочельник, в день Усекновения Главы святого Иоанна Предтечи и в день Воздвижения Креста Господня.

Практика воздержания распространялась не только на ограничение верующими потребления определенного рода пищи, но и на их поведение с окружающими и в быту. Это отразилось, в частности, в подготовительном периоде перед наступлением того или иного поста, в традиционных формах досуга и развлечений, в чтении литературы, в брачно-семейных отношениях, в личных и общественных постах. Таким образом, соблюдение поста имело религиозно-нравственные аспекты.

Темы поста касались многие отечественные ученые, но из них прежде всего хотелось бы назвать М. М. Громыко и такие ее труды, как «Трудовые традиции русских крестьян Сибири (XVIII – первая половина XIX в.)», «Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в.» и «Мир русской деревни». В них она обратила особое внимание на изменение традиционных форм развлечений (особенно хороводов) и этики поведения представителей старшего

и среднего поколения, а также молодежи с наступлением многодневных постов. Ограниченным становился круг развлечений замужних и женатых, не принимавших участие в развлечениях и играх молодежи. Вообще общественные формы досуга замужних женщин, например, в Сибири, сводились к совместной заготовке квашеной капусты («капустки»), помощи в хозяйственных домашних делах («супрядки») и т.п. По традиции начиная с Филипповского заговенья (13 ноября) молодежь чаще собиралась по очереди в доме каждого парня и каждой девушки, а на время Великого поста редкие вечерние развлечения молодежи становились все более строгими². Как пишет С. Чернышева, эта традиция бытовала и у старообрядческого населения³.

Соблюдение поста было характерно и для русских крестьян Зауралья, о чем сообщает в своих работах Н. А. Миненко «Культура русских крестьян Зауралья. XVIII – первая половина XIX в.» и «Досуг и развлечения у русских крестьян Западной Сибири в XVIII – первой половине XIX в.». Используя свидетельства современников, она показала, что церковь сыграла большую роль в жизни уральской деревни, что отразилось в соблюдении постов⁴. В работах других исследователей рассмотрены религиозно-нравственные аспекты соблюдения постов крестьянами Урала и Сибири на примере их традиционных развлечений⁵. На широкий круг развлечений крестьян Западной Сибири как части духовной культуры указывала

¹ Статья написана при финансовой поддержке РГНФ (проект № 15-01-00455).

² Громыко М. М. Трудовые традиции русских крестьян Сибири (XVIII – первая половина XIX в.). Новосибирск, 1975; *Она же*. Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М., 1986; *Она же*. Мир русской деревни. М., 1991.

³ Чернышева С. Музыкальная культура русского населения Верхоямья // Русские письменные и устные традиции и духовная культура. М., 1982. С. 129–138.

⁴ Миненко Н. А. Досуг и развлечения у русских крестьян Западной Сибири в XVIII – первой половине XIX в. // Сов. этнография. 1979. № 6. С. 18–31; *Она же*. Живая старина: Будни и праздники сибирской деревни. Новосибирск, 1989; *Она же*. Культура русских крестьян Зауралья. XVIII – первая половина XIX в. М., 1991.

⁵ Некоторые обобщения на эту тему приводятся в статье: Воронина Т. А. Традиционные формы досуга сибирских крестьян во время поста // Гуманитарные науки в Сибири. 2010. № 4. С. 105–108.

В. И. Смирнова, которая привела свидетельства краеведов о высокой нравственности и религиозности сибиряков⁶. О. Н. Шелегина отмечает, что замужние крестьянки Западной Сибири устраивали вечерние и дневные посиделки или беседки со второй недели Великого поста⁷. Благодаря работам Т. С. Мамсик и И. Л. Маньковой становится очевидным факт грамотности значительной части сельского населения Сибири. Это позволяло крестьянам в свободное от полевых работ время заниматься чтением духовной литературы, особенно в дни постов⁸.

В ряде работ этнографов анализируются нравственные аспекты соблюдения поста в крестьянской среде, включающие чтение духовной литературы. Как пишет М. М. Громыко, посвятившая этой теме специальную статью, в конце XIX в. «возрастные различия в круге чтения выражались обычно в предпочтении старшими духовной литературы»⁹. Это созвучно исследованиям А. В. Буганова, который, проанализировав материалы Тенишевского бюро, отмечает, что большинство его корреспондентов выделяли религиозно-нравственную и историческую тему в качестве основных в круге читательских интересов крестьян¹⁰.

Основные нормы христианской жизни и нравственности прививались с раннего детства через практику поста – об этом пишет Т. А. Листова, приводя опыт исследования этой практики в севернорусских деревнях. Причем помимо принудительных мер по отношению к маленьким детям практика поста преподносилась им и в виде шуточных угроз. На время поста и особенно Великого у многих парней родители отбирали гармошки и другие музыкальные инструменты¹¹.

Исследованию русского православного поста как особого духовно-культурного феномена была посвящена монография и ряд статей Т. А. Ворониной¹². В этих работах впервые рассматриваются как общетеоретические вопросы, касающиеся

складывания общерусской культуры поста, так и частные аспекты, приуроченные к региональным особенностям этой православной традиции¹³.

Несмотря на нередкие обращения к теме поста, очевидно, что потребность в теоретических и культурно-исторических разработках русского православного поста требует дальнейшего исследования, которое предусматривает все аспекты жизнедеятельности, т.е. практику и представления, связанные с постом. Отсюда цель статьи – обобщить материалы в области поведенческих и религиозно-нравственных установок во время поста, включая особенности внешних проявлений их религиозности, отношение к окружающим, развлечения и т.д. Настоящее исследование предполагает определение религиозно-нравственных аспектов поста в рамках проблемы взаимодействия нравственности и религиозности в традиционной народной культуре. Оно включает новые выдержки из научной и художественной литературы, а также рассуждения о значении поста в жизни русских.

Основной теоретический результат видится в выявлении органичной связи традиций духовной и материальной культуры в их конкретном историческом развитии. Следует также отметить выделение общих черт и особенностей в бытовании традиции в разных социальных стратах. Решение поставленной задачи находится в контексте изучения религиозного сознания народа и его конфессиональной практики.

В качестве источника были использованы документы Архива Российского этнографического музея (далее – АРЭМ), включающие материалы Этнографического бюро князя В. Н. Тенишева (Тенишевское бюро), созданного им в 1890-е годы в Санкт-Петербурге. Они представляют собой ответы корреспондентов из разных губерний на различные вопросы «Программы этнографических сведений о крестьянах Центральной России».

⁶ Смирнова В. И. Изучение досуга и развлечений крестьян краеведами Западной Сибири (40–60-е гг. XIX в.) // Культурно-бытовые процессы у русских Сибири. XVIII – начало XX в. Новосибирск, 1985. С. 30–40.

⁷ Шелегина О. Н. Очерки материальной культуры русских крестьян Западной Сибири (XVIII – первая половина XIX в.). Новосибирск, 1992.

⁸ Мамсик Т. С. Из истории развития грамотности в западносибирской деревне (по материалам судебных дел первой половины XIX в.) // Культурно-бытовые процессы у русских Сибири. XVIII – начало XX в. С. 105–120; Манькова И. Л. Круг чтения и читательские интересы // Традиционная культура русского крестьянства Урала XVIII–XIX вв. Екатеринбург, 1996. С. 292–308.

⁹ Громыко М. М. Круг чтения русских крестьян в конце XIX века // «В начале было слово». Праздник славянской письменности и культуры в Новгороде. Л., 1990.

¹⁰ Буганов А. В. Что читали русские крестьяне // Российская провинция. 1994. № 1. С. 98; Он же. Духовная книжность и письменность русских крестьян XIX века // Православная жизнь русских крестьян XIX–XX веков. М., 2001. С. 316–332.

¹¹ Листова Т. А. Обряды и обычаи, связанные с рождением и воспитанием детей // Русский Север: этническая история и народная культура. XII–XX века. М., 2010. С. 575–660.

¹² Воронина Т. А. Русский православный пост: от первых установлений – к современной практике. М., 2011.

¹³ См., напр.: Воронина Т. А. Особенности постного рациона вологодских крестьян в конце XX века (по материалам Тенишевского бюро) // Традиции и современность: Научный православный журнал. 2014. № 15. С. 101–111.

В них обнаружено немало сведений о соблюдении постов в разных губерниях Российской империи (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1–2).

В известной степени важным источником стала художественная литература, в собирательных образах которой нашли отражение как нравственные идеалы русского общества на различных этапах отечественной истории, так и христианские образы и мотивы¹⁴.

Особое место тема поста занимает в творчестве А. П. Чехова (1860–1904), обратившего внимание на пост не столько как на внешнее проявление религиозности, сколько как на религиозно-нравственные аспекты его соблюдения¹⁵. Во многих его рассказах – «Накануне поста», «На Страстной неделе», «Мужики», «Студент» и др. имеются размышления на нравственные темы¹⁶. Эти рассказы убедительно показывают, насколько важной была для писателя тема поста. Раскрывая широкую гамму личных переживаний своих героев, он демонстрирует большую роль поста как время покаяния в жизни верующих. Поражает также знание писателем библейских событий и точное цитирование евангельских текстов, свидетельствующее о том, что по образу жизни и по образу мыслей он был настоящим христианином. Это подтверждает и статья И. С. Шмелева о творчестве А. П. Чехова, опубликованная в 1952 г.: «...он целомудренно *религиозен* – он – *свой* в области высокорелигиозных чувствований» (курсив И. С. Шмелева. – *Т.В.*)¹⁷.

Тема поста присутствует в романе М. Е. Салтыкова-Щедрина (1826–1889) «Господа Головлевы», созданном в 1875–1880 гг. В нем особо подчеркивается, что многие его герои с детства воспитывались в религиозном духе, посещали храм, молились, знали все церковные праздники. Оказывается, даже главный герой Порфирий Владимыч – Иудушка – благодаря матери с детских лет усвоил обычай посещения храма на Страстной неделе и обязательного стояния на Двенадцати Евангелиях в Великий Четверг. Именно это помогло ему осоз-

нать греховность всей своей жизни и покаяться перед внезапной кончиной¹⁸.

В драме А. Н. Островского (1823–1886) «Гроза» (1859), в которой ярко представлен патриархальный быт Замоскворечья, именно время поста заставляет купца Дикого открыть купеческой вдове Кабановой содеянный им грех¹⁹.

В романе А.И. Эртеля (1855–1908) «Гарденины, их дворня, приверженцы и враги» (1890) показана жизнь нескольких поколений одной воронежской семьи. Однако назидательные увещевания отца сыну-студенту чаще ходить в церковь, почитать старших, почаще говеть, «а также и приобщаться святых и страшных Таин, беспременно кажинный год...» постепенно вызывают у сына неприятие²⁰.

Писатель-сказочник Б. В. Шергин (1893–1973) посвятил свой сборник «Поморские были и сказания» (1957) жителям Беломорского побережья Архангельской губ., разделявшим календарный год на праздники, будни и посты. Наряду с описанием их повседневного быта как на материке, так и во время рыболовного промысла он не забыл написать, что в дни Великого поста они занимались чтением духовной литературы²¹.

Годовой круг, неразрывно связанный с днями поста и памятливыми датами православного календаря, – от заговенья к разговинам – составлял земную жизнь верующих людей. Именно в четком разделении календарного года на пост и мясоед писатель В. В. Розанов (1856–1919) видел объяснение особенного характера русского человека: «Он живет не ровным темпом, а полосами, порывами, в сущности – увлечениями, то в сторону грусти, то в сторону необузданного веселья и всяческого невоздержания»²².

Подлинные сведения о практике поста среди представителей разных сословий в XIX в. содержит сборник «Московская старина: Воспоминания москвичей прошлого столетия», написанный в жанре мемуарной прозы²³. Некоторые его авторы – И. А. Белоусов, Н. В. Давыдов, И. А. Слонов,

¹⁴ Воронина Т. А. Тема поста в русской художественной литературе XX века // Русская литература XX века в контексте мировой культуры: VI Крымские Международные Шмелевские чтения. Алушта, 1997. С. 249–254.

¹⁵ Воронина Т. А. Религиозно-нравственные аспекты православного поста в произведениях А. П. Чехова // Язык и личность в поликультурном пространстве: Сборник статей. М.; Севастополь, 2012. С. 470–476.

¹⁶ Чехов А. П. Собр. соч. В 18 т. М., 1984. Т. 5; М., 1985. Т. 6; М., 1986. Т. 8; М., 1985. Т. 9.

¹⁷ Шмелев И. С. Творчество А. П. Чехова // Шмелев И. С. Собр. соч. В 8 т. М., 1999. Т. 7. С. 547.

¹⁸ Салтыков-Щедрин М. Е. Господа Головлевы. Сказки. М., 1985. С. 282.

¹⁹ Островский А. Н. Гроза. Л., 1964.

²⁰ Эртель А. И. Гарденины. М., 1980.

²¹ Шергин Б. В. Изящные мастера: Поморские былины и сказания. М., 1990.

²² Розанов В. В. Пасха в соборе св. Петра // Розанов В. В. Среди художников / сост., подг. текста и вступ. ст. А. Н. Николукина. М., 1994. С. 28–30.

²³ Московская старина. Воспоминания москвичей прошлого столетия. М., 1989.

Н. Д. Телешов – связывали время поста с отменой театральных представлений на время Великого поста, с традицией московских ремесленников просить прощения у хозяев в Прощеное воскресенье и т.д. Их воспоминания дополняют очерки В. А. Гиляровского, который также упоминает об обязательном закрытии всех отечественных театров на время Великого поста²⁴.

Среди сонма русских классиков выделяются те, кому пришлось заниматься литературным творчеством вдали от Родины, в изгнании. Вот почему их произведения относятся к «возвращенной» литературе, т.е. к той, что сравнительно недавно вернулась в Россию. Красочные описания подготовки к посту и его проведения среди обитателей Замошья в конце XIX в. в купеческой и мещанской среде имеются в произведениях И. С. Шмелева (1873–1950). В романах «Лето Господне» и «Богомолье» он писал о благочестивых обычаях москвичей, включая подготовку к постам, в ракурсе годового цикла праздников церковного календаря, о безвозмездной помощи бедным и т.д.²⁵ Этим описаниям традиций противопоставляется рассказ землемера «Свет вечный» об истинном подвижнике благочестия из крестьянской среды, который не отрекся от веры и в богоборческие годы и продолжал свято чтить все установления православной церкви, включая посты²⁶.

Среди «возвращенной» литературы есть произведения писателя, чье имя занимает особое место в литературе русского зарубежья. Это – В. А. Никифоров-Волгин (1901–1941), чьи рассказы и повести включают воспоминания о своем детстве и очень созвучны шмелевским воспоминаниям, особенно о подготовке к Великому посту. Тесная связь с народной средой ощущается в почти фольклорном пересказе подготовительных седмиц к Великому посту²⁷.

У тех, кто навсегда покинул Родину, навсегда запечатлелись в памяти православные обычаи и обряды, связанные со Страстной седмицей в преддверии встречи Пасхи. Вот почему один из своих рассказов Б. К. Зайцев (1881–1971) назвал «Двенадцать Евангелий» (1939); он напоминал ему и другим русским эмигрантам традицию стоять в храме в Чистый Четверг с зажженной свечой²⁸.

У И. С. Шмелева, как и у Б. К. Зайцева, пост и молитва рассматриваются как путь нравственного совершенствования.

К. М. Веригин (1898–1982), прошедший свое детство в дворянской усадьбе в Орловской губ., покинул Россию в 1920 г. вместе с остатками Добровольческой армии и перебрался во Францию, в г. Лилль. Долгие годы он служил парфюмером в доме моделей К. Шанель. Прожив большую часть жизни в эмиграции, К. М. Веригин сердцем оставался в России, помнил о ней до мельчайших подробностей и был «проникнут, – по его словам, – волнами ее благоуханий». В своих воспоминаниях он попытался восстановить в памяти образ России через ее неповторимый «аромат, записать гамму его нот, зарисовать цвета его радуги»²⁹. Частью этих воспоминаний стало время поста.

Тема поста была созвучна И. Столярову (1882–1953), уроженцу Задонского у. Воронежской губ., написавшему в эмиграции «Записки русского крестьянина». Он вспоминал, как в его родном селе заранее готовились к предстоящим постам и как резко менялись традиционные увеселения молодежи³⁰.

Духовный опыт постничества и назидания верующим оставил в своем «Дневнике» святой праведный Иоанн Кронштадтский. Его личный опыт постничества нашел отражение в дневнике «Моя жизнь во Христе».

В воспоминаниях выдающегося иерарха Русской Православной Церкви митрополита Вениамина (Федченкова, 1880–1961), выходца из крестьян Кирсановского у. Тамбовской губ., отразились воспоминания о подготовке к посту в годы его детства и юности, пришедшиеся на переломный момент в жизни России на рубеже XIX–XX вв.³¹

В книге епископа Варнавы (Беляева) приводятся факты из биографии схиархимандрита Гавриила (Зырянова), родители которого – крестьяне Ирбитского у. Пермской губ. – были очень верующими. Время Великого поста было и для этой семьи особенным³².

Переживания, связанные с подготовкой к посту и исповедной практикой в детские годы, отразились в воспоминаниях наших современников. Жительница с. Зятьково Талдомского района Москов-

²⁴ Гиляровский В. А. Москва и москвичи. М., 1983.

²⁵ Шмелев И. С. Богомолье // Шмелев И. С. Собр. соч. В 5 т. М., 1998. Т. 5. С. 17.

²⁶ Шмелев И. С. Свет вечный. Рассказ землемера // Шмелев И. С. Собр. соч. В 5 т. М., 1998. Т. 3.

²⁷ Никифоров-Волгин В. А. Дорожный посох: Избранное / сост., послеслов. и коммент. С. Исакова. М., 1992.

²⁸ Зайцев Б. К. Знак Креста. М., 2000.

²⁹ Веригин К. Жизнь в ее ароматах... // Родина. 1997. № 6. С. 103–107.

³⁰ Столяров И. Записки русского крестьянина. Париж, 1986.

³¹ Вениамин (Федченков), митрополит. На рубеже двух эпох. М., 1994. С. 105.

³² Варнава (Беляев), еп. Тернистым путем к небу. М., 1996. С. 46.

ской обл. Г. П. Владимирова, вспоминая детские годы, которые пришлось на начало XX в., пишет о семейной традиции обязательно посещать храм во время Великого поста и причащаться³³. О тех же переживаниях в детстве перед исповедью пишет и уроженка с. Дединово Егорьевского у. Рязанского губ. М. П. Немова (1908–1991)³⁴.

Периодика составляет еще одну группу источников. Часть материалов о нравственных аспектах поста была опубликована корреспондентами журнала «Этнографическое обозрение» – издания Этнографического отделения Общества любителей естествознания, археологии и этнографии (ОЛЕАЭ, 1889–1916). Среди них можно отметить «Очерки Пошехонья» А. В. Балова, который отмечал прекращение шумных молодежных встреч с традиционными песнями и танцами под аккомпанемент гармошки с началом Великого поста в Ярославской губ.³⁵ По сообщению И. Чеканинского, у жителей селений Енисейской губ. молодежные «вечерки» с играми и песнями также заканчивались перед началом Великого поста³⁶. М. А. Дикарев писал в 1896 г., что на Кубани в слободе Борисовке Валуйского у. среди молодежи на традиционных встречах – «вечерницах» – в течение Рождественского поста не допускался даже конкурс отгадывания загадок³⁷. Как писал П. Дилакторский, в Вологодской губ. тоже менялся характер традиционных форм досуга молодежи, и в Рождественский пост «посиделки» (посиделки) устраивали без плясок и песен – за этим следили строгие родители³⁸. Ип. Крашенников, побывавший у казаков Оренбургской губ., отмечал, что они танцевали и пели «рождественские» песни только на святках³⁹. Н. Мендельсон писал, что

жители Зарайского у. Рязанской губ. не пели и во время Петрова поста⁴⁰. М. Н. Сперанский сообщал в своей статье, что в Курской губ. духовные песни во время поста исполняли лирники⁴¹. В. Н. Добровольский отмечал, что крестьянки Калужской губ. мотали спряденный лен Филипповками⁴².

Часть статей, которые содержат информацию о нравственных аспектах поста, была опубликована в журнале «Живая старина». Так, житель с. Усть-Ницынская Тюменского округа Тобольской губ. Ф. Зобнин писал, что во время постов на посиделках девушки занимались только вышивкой полотенец, а во время Филипповского поста в основном пряли лен⁴³. С. Мельников отмечал, что в городах Вологодской губ. во время Рождественского поста запрещались вечеринки и игрища⁴⁴.

Один из авторов «Этнографического сборника» П. Малыхин писал, что в Воронежской губ. во время многодневных постов нельзя было ссориться⁴⁵.

Религиозно-нравственные аспекты поста освещались и в церковной периодике. Например, в журнале «Христианское чтение» (1821–1894) была опубликована статья священника Алексея Парвова, в которой он обращается к практике поста у первых христиан⁴⁶, а в журнале «Душеполезное чтение» – статья протоиерея Василия Нечаева о недопустимости театральных увеселений в Великий пост⁴⁷.

Отдельные проповеди о посте, помогающие задуматься о покаянии, издавались в виде небольших брошюр. В первой половине XIX в. своими пастырскими проповедями перед началом поста прославился знаменитый богослов святитель Иннокентий (в миру – Иван Алексеевич Борисович)⁴⁸. В слове архиепископа Херсонского и Одес-

³³ Владимирова Г. П. Детские годы в Зятково // Московский журнал: История государства Российского. 1998. № 7. С. 37–43.

³⁴ Немова М. П. Из воспоминаний о Дединове и всей моей жизни // Православие и традиционная народная культура Рязанской области. Рязанский этнографический вестник / под ред. В. В. Коростылева. Рязань, 2001. С. 193–194.

³⁵ Балов А. В. Очерки Пошехонья. 1. Семейные нравы и обычаи: 1) отношение к женщине; брак. 2. Увеселения // Этнографическое обозрение (далее – ЭО). 1897. № 4. Кн. 35. С. 67–68, 71, 73.

³⁶ Чеканинский И. Енисейские старины и исторические песни (Этнографические материалы и наблюдения по реке Чуне) // ЭО. 1915. № 1–2. Кн. 105–106. С. 83, 86.

³⁷ Дикарев М. А. О царских загадках // ЭО. 1896. № 4. Кн. 31. С. 16.

³⁸ Дилакторский П. Святочные шалости в Пельшемской волости Кадниковского уезда // ЭО. 1898. № 4. Кн. 39. С. 133.

³⁹ Крашенников Ип. Хороводные и плясовые песни казачьего поселка Сосновка Челябинского уезда Оренбургской губернии // ЭО. 1904. № 2. Кн. 59. С. 139, 155.

⁴⁰ Мендельсон Н. Из наблюдений в Зарайском уезде Рязанской губернии // ЭО. 1899. № 1–2. Кн. 40–41. С. 385–386.

⁴¹ Сперанский М. Н. Курский лирник Т. И. Семенов // ЭО. 1906. Кн. 68. С. 10, 20.

⁴² Добровольский В. Н. Кросна // ЭО. 1902. № 1. Кн. 52. С. 79.

⁴³ Зобнин Ф. Из года в год. (Описание круговорота крестьянской жизни в селе Усть-Ницынском Тюменского округа) // Живая старина (далее – ЖС). 1894. Вып. 1. С. 37–64.

⁴⁴ Мельников С. Вечеринки и игрища в Усть-Сысольске // ЖС. 1898. Вып. 1. С. 480–481.

⁴⁵ Малыхин П. Быт крестьян Воронежской губернии Нижневицкого уезда // Этнографический сб. СПб., 1853. Вып. 1. С. 212–213.

⁴⁶ Парвов Алексей, свящ. Пост Святой Четырдесятницы по правилам древле-каноническим, обычаем древних христиан и законом Греко-римских императоров // Христианское чтение. 1863. Январь–февраль. Ч. 1, отд. 1. С. 307–322.

⁴⁷ Нечаев Василий, прот. Театральные увеселения и Великий пост // Душеполезное чтение. 1876. Ч. 1. С. 398–412.

⁴⁸ Иннокентий (Борисович), свт. Великий пост. Минск, 2001.

ского Никанора, обращенном к представителям высшего общества, присутствовавшим на торжественном обеде по случаю восшествия на престол Николая II в 1889 г., говорилось о недопустимости театральных зрелищ в Великий пост⁴⁹.

Хронологические рамки статьи определены не случайно: в XIX – начале XX в. практика поста носила массовый характер и была особенно широко распространена в народной среде.

Использованные источники и литература позволили в первой части статьи рассмотреть религиозно-нравственные аспекты русского православного поста в следующих параграфах: 1. Подготовка к посту. Прощеное воскресенье; 2. Исповедь. Роль священника; 3. Милостыня. Благотворительность; 4. Досуг и развлечения; 5. Чтение духовной литературы; 6. Пение духовных стихов. Вторая часть исследования будет посвящена влиянию поста на брачно-семейные отношения, на соблюдение личных и общественных постов, паломнической практике.

ОСНОВНАЯ ЧАСТЬ

1. Подготовка к посту. Прощеное воскресенье

В соответствии с церковным уставом верующие обязаны были посещать службы и причащаться Святых Тайн. Обычно это совершалось на воскресных службах в приходском храме, где священник сначала исповедовал кающихся прихожан, после чего они могли во время литургии причаститься. Этому предшествовало говение в течение недели, во время которого соблюдался пост. Совершению таинства покаяния способствовали еженедельные посты в среду и пятницу (за исключением сплошных седмиц), которые в отличие от «больших» многодневных постов назывались «малыми» и были призваны напомнить верующим о том, что в среду Спаситель был предан на Страдание, а в пятницу – в память самого Страдания и Смерти Его. В народном сознании они рассматривались как подготовка к многодневным постам.

С наступлением многодневного поста верующие могли причащаться несколько раз, чтобы достойно подготовиться к его окончанию. Мысли и чувства верующих менялись самым коренным образом, заставляя задуматься о суетности мира земного, о своих грехах, сосредоточиться на душевных помыслах и настроиться на покаяние. Таким

образом, временные ограничения в повседневном пищевом рационе тесно сочетались со строгостью поведения в быту и отношением к окружающим. Особенно строгим был Великий пост. Не случайно христианская церковь перед началом Великого поста издавна ввела так называемые подготовительные недели, или «седмицы», которые постепенно настраивали верующих на изменение привычного образа жизни. Это касалось как городских, так и сельских жителей.

В. А. Никифоров-Волгин, проведший свое детство в д. Маркуши Калязинского у. Тверской губ., в сборнике «Дорожный посох» отвел подготовке к многодневному воздержанию отдельную главу – «Кануны Великого поста». Он вспоминал, что в его доме с Мыtareвой недели, т.е. с недели о мытаре и фарисее «перед иконами затепляли лампаду, и она уже становилась неугасимой... Перед обедом и ужином молились “в землю”. Мать становилась строже и как бы уходящей от земли». Постоянным посетителем семьи был нищий Яков Гриб, который щедро пересыпал свою речь поговорками вроде такой: «Готовьтесь к Великому посту – редька да хрен, да книга Ефрем». В сборнике «Земля именинница» писатель отмечает изменения и в поведении окружающих в Чистый понедельник: «Торговцы не ругаются, не зубоскалят, не бегают в казенку за сотками и говорят с покупателями тихо и деликатно»⁵⁰.

Среди подготовительных дней накануне Великого поста особо значимым считалось воскресенье, завершавшее веселую и разгульную масленичную неделю, или «Прощеное воскресенье». Б. А. Успенский отмечал, что «обычай просить друг у друга прощения в этот день может быть славянского происхождения, поскольку в других христианских странах он, кажется, совсем неизвестен»⁵¹. В каждой семье старались доесть оставшуюся скромную еду и настроиться на соблюдение длительного и строгого поста. Наступала перестройка обычного домашнего уклада для всех членов семьи. В этот день полагалось просить прощения у всех членов семьи, у сослуживцев, друзей, знакомых и т.д., что было характерно для представителей всех сословий.

В городской семье считалось обязательным просить прощения по очереди у всех. Основное действие в рассказе А. П. Чехова «Накануне поста» (1887) происходит в Прощеное воскресенье,

⁴⁹ О театральных зрелищах в Великий пост: Поучение преосвященнейшего Никанора, архиепископа Херсонского и Одесского. М., 1889. С. 11–16.

⁵⁰ Никифоров-Волгин В. А. Указ. соч. С. 184–185.

⁵¹ Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М., 1982. С. 159.

и отец напоминает сыну, занятому домашними уроками («зубренцией»), о том, что «погуляли, поспали, блинов покушали, а завтра сухоядение, покаяние и на работу пожалуйте». Перед ужином происходит сцена прощания. Сначала кухарка падает хозяину дома в ноги и просит прощения, и он просит у нее прощения, потом кухарка просит прощения у других⁵².

Писатель И. А. Слонов вспоминал, что прощаться с хозяевами было принято и в московской ремесленной среде, где он еще мальчиком проходил обучение башмачному делу. Сам он был родом из Коломны, его дядя нашел место в Ножовой линии у старого башмачника Заборова, в подчинении которого было 10 приказчиков и 13 мальчиков: «В этот день вечером все хозяева и служащие собирались в хозяйской столовой. Старик с хозяйкой садились рядом в кресла. К ним подходили по очереди и кланялись в ноги сначала сыновья, за ними женская прислуга, а затем и остальные служащие. Кланяясь, мы произносили: “Простите меня, дедушка”. Потом прикладывались к его щеке, а у хозяйки целовали руку»⁵³.

В сельской среде прощаться в кругу семьи также считалось обязательным. В Медынском у. Калужской губ. масленицу называли «Прощеные дни», а Прощеное воскресенье – «Прощальное воскресенье». Как писал корреспондент Тенишевского бюро Н. Авраамов, перед тем как ложиться спать родители садились в передний угол избы под иконы. К ним по очереди подходили дети, становились на колени и каждый говорил: «Простите Христа ради, тятенька и маменька! Больше делать дурного не буду». – «Бог простит», – отвечали им родители. После этого дети вставали и целовали у родителей руки. В Мещевском у. Калужской губ. в Прощеное воскресенье ходили по родным прощаться, причем кланялись друг другу в ноги и говорили «Прости меня Христа ради» и в ответ всякий отвечал: «Бог тебя простит, прости и меня грешного», затем целовались. Такой же обряд продельвали и в семье⁵⁴.

Во Владимирской губ. обычай «прощанья» состоял в том, что каждый просил прощения у своих родных и знакомых, припоминая иногда при этом и все свои вины. Нередко даже самые заклятые враги

ходили друг к другу «прощаться», причем каждый по очереди кланялся другому в ноги (ограничиваясь только малыми поклонами), говоря: «Прости меня Христа ради, если в чем виноват!», на что следовало ответить: «Бог простит. И мне прости Христа ради!» В Гороховецком у. к крестному отцу и крестной матери приходили прощаться с пирогом громадной величины – размером в аршин. Г. К. Завойко был известен случай, когда для крестных родителей в с. Никологоры Вязниковского у. был испечен пирог весом в один пуд (16 кг)⁵⁵.

Крестьянка с. Дединово Егорьевского у. Рязанского губ. М. П. Немова вспоминала: «У нас обычно после ужина бабушка садилась, и все просили у нее прощение. Полуседые сыновья, снохи и мы, внуки, бухались ей в ноги, говоря: “Прости меня Христа ради”. Она каждому отвечала: “Бог простит, меня простите” и целовались. Этот ритуал не был унижительным, наоборот, он подчеркивал какое-то душевное очищение»⁵⁶.

И. Столяров вспоминал, как в его родном с. Карачун Сенновской вол. Задонского у. Воронежской губ. «после шумного почти трехдневного веселья, достигшего высшей точки в “Прощеное воскресенье”, все оборвалось вдруг, как обрывается струна скрипки у музыканта в самый патетический момент. Гул толпы, говор, шутки, прибаутки, песни, пляски прекращались, и молчание царило во всем селе. Изредка пройдет кто-нибудь спешным шагом по своим домам. Школьники не ходили в школу на первой неделе поста. Они говели и готовились к исповеди и к причащению, т.е. целую неделю ходили на церковные службы»⁵⁷.

В народе считали, что в Прощеное воскресенье необходимо посетить кладбище. Д. К. Зеленин писал: «В Прощеное воскресенье, т.е. воскресенье перед Великим постом, могут прощаться (просить прощения) как с живыми, так и с мертвыми»⁵⁸. И. А. Кремлева отмечает, что посещение кладбища в Прощеный день было частью похоронно-поминальных обрядов: «Поминование предков являлось одной из основных сторон сложного комплекса русской масленицы»⁵⁹.

С наступлением поста менялся внешний вид верующих. Современники отмечали, что в Ро-

⁵² Чехов А. П. Собр. соч. В 18 т. М., 1985. Т. 6. С. 82–86.

⁵³ Слонов И. А. Указ. соч. С. 219, 225.

⁵⁴ АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 540. Л. 1–2 об., 7 об.; Д. 547. Л. 1, 3–4.

⁵⁵ Завойко Г. К. Указ. соч. С. 116–117.

⁵⁶ Немова М. П. Указ. соч. С. 193–194.

⁵⁷ Столяров И. Указ. соч. С. 82–83.

⁵⁸ Зеленин Д. К. Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского Географического общества. Вып. 1–3. Пг., 1914–1916. С. 871.

⁵⁹ Кремлева И. А. Похоронно-поминальные обряды у русских: связь живых и умерших // Православная жизнь русских крестьян XIX–XX веков: Итоги этнографических исследований / под ред. Т. А. Листовой. М., 2001. С. 83.

стовском у. Ярославской губ. крестьяне в 1899 г. «не надевают во время поста нарядные одежды»⁶⁰. Замужние крестьянки Западной Сибири, когда со второй недели Великого поста устраивались вечерние и дневные посиделки, или беседки, приходили на них в будничной одежде⁶¹.

В домашней обстановке тоже происходили изменения. Так, в московском доме И. С. Шмелева все становилось «по-бедному»: на мебель надевали серые чехлы, лампы завязывали в коконы, закрывали простыней картины, убирали ковры, надевали простую одежду. Менялась даже посуда: «В буфете остались самые расхожие тарелки, с бурыми пятнышками-щербинками, – великопостные»⁶².

2. Исповедь. Роль священника

Посты ограничивали и меняли не только потребление пищи, они обязывали чаще посещать церковь, воздерживаться от каких-либо увеселений, заниматься благотворительностью, раздавать милостыню. В пост, как никогда более, проявлялись христианские добродетели. Первостепенной задачей для верующих в эти дни становилось изменение отношения к окружающим, прощение им грехов, прекращение ссор и т.д., согласно заповеди Божией – «Возлюби ближнего своего как самого себя».

Во время поста старались воздерживаться от всего негативного, и прежде всего не ссориться с ближними, а за совершенный грех желательно было принести покаяние. По мнению крестьян Нижневицкого у. Воронежской губ., в Успенский пост, как и в Великий, нельзя было ссориться⁶³. О тех, кто хотя и воздерживался от скоромной пищи, а людей, тем не менее, не переставал обижать, т.е. справлял в пост видимое воздержание, крестьяне отзывались плохо и считали их поведение безнравственным. На этот счет среди крестьян Рязанской губ. даже бытовала поговорка: «Лучше рыбу есть постом, чем обидеть рыбака»⁶⁴.

В драме А. Н. Островского «Гроза» купец Савел Прокофьевич Дикой открывается купеческой вдове Кабановой: «Нет, ты, кума, молчи! Ты слушай! Вот какие со мной истории бывали. О посту как-то о Великом я говел, а тут нелегкая и подсунь мужичонка: за деньгами пришел, дрова возил. И принесло ж его на грех-то в такое время! Согрешил-таки:

изругал, так изругал, что лучше требовать нельзя, чуть не прибил... Вот оно, какое сердце-то у меня! После прощенья просил, в ноги кланялся, право так. Истинно тебе говорю, мужику в ноги кланялся. Вот до чего меня сердце доводит: тут на дворе, в грязи, ему и кланялся; при всех ему кланялся»⁶⁵.

Подготовка к постам была направлена на то, чтобы правильно подготовиться к исповеди и причастию Святых Тайн и ограничить все, что могло бы помешать верующему углубиться в свои чувства и переживания. К. М. Веригин, проведенный свое детство в дворянской усадьбе в Орловской губ., вспоминал: «После широкой масленицы с ее блинами и разгулом, после прощания с жирной пищей, после дней, связанных с языческими празднествами в честь солнца, разрешенными церковью как последняя слабость перед трудными неделями, – начинался Великий пост. Они будили совесть, тревожили сердце, звали к покаянной молитве... семь недель люди старались есть меньше, следить за мыслями, выстаивали длинные службы, били бесчисленные поклоны, от которых ломало тело. И душа становилась прозрачнее, вспоминались забытые ошибки, вся прожитая жизнь взвешивалась на беспристрастных весах»⁶⁶.

Во время постов, особенно в период Великого поста, полагалось чаще посещать храм, где начинали читать канон святого Андрея Критского: «Откуда начну плакати окаянного моего жития деяний...». Особенно важной становилась роль священника, который часто обращался к своей пастве в проповедях с напоминанием о грядущем посте и его значении. Речь духовного пастыря помогала верующим сосредоточиться на своих помыслах, задуматься о своих грехах, настроиться на покаяние. Духовенство могло опираться в подготовке проповедей на святоотеческие творения или работы современных богословов. В первой половине XIX в. своими пастырскими проповедями прославился знаменитый богослов святитель Иннокентий (Борисович)⁶⁷. О соблюдении Великого поста по правилам древних христиан писал священник Алексей Парвов⁶⁸. В своей священнической практике святой праведный Иоанн Кронштадтский обращался к опыту христиан первых веков, призывая к более частому покаянию и причащению:

⁶⁰ АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1805. Л. 6.

⁶¹ Шелегина О. Н. Указ. соч. С. 106.

⁶² Шмелев И. С. Богомолье. С. 17.

⁶³ Малыхин П. Указ. соч. С. 212–213.

⁶⁴ АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1440. Л. 11.

⁶⁵ Островский А. Н. Указ. соч. С. 40.

⁶⁶ Веригин К. Указ. соч. С. 106.

⁶⁷ Иннокентий (Борисович), свт. Указ. соч.

⁶⁸ Парвов Алексей, свящ. Указ. соч. С. 307–322.

«А посмотрите, какой высокий полет был у всех постников и подвижников! Они, как орлы, парили в небесах...». Его личный опыт постничества нашел отражение в дневнике «Моя жизнь во Христе»⁶⁹.

Во многих ответах на вопросы корреспондентов Тенишевского бюро сквозило благожелательное отношение крестьян к церкви и к приходскому священнику. В свою очередь, с большой любовью отзывались о своих прихожанах и многие пастыри. Например, один из священников Архангельской епархии Павел Казанский отмечал: «Многие прихожане хорошо понимают свое отношение к святой церкви, аккуратно посещают службы церковные»⁷⁰.

Н. А. Миненко убедительно показала, что религиозность была частью системы нравственных ценностей сельского труженика: «Церковь участвовала в организации едва ли не всех сторон жизни крестьян, и это участие оказывалось необходимым и естественным». «Этим, в первую очередь, — делает вывод Н. А. Миненко, — определялось отношение сибирских крестьян к приходскому духовенству и церкви. Церковь играла важную роль в повседневной жизни деревни: в формировании круга интересов крестьян, их мировоззрения, материальной культуры, праздничной обрядности и пр. Объективный анализ позволяет увидеть в том влиянии, которое оказывала официальная церковь на крестьянство Зауралья, многие позитивные моменты»⁷¹.

Принятию Святых Тайн предшествовала исповедь у священника накануне или непосредственно перед службой, на которой причастнику необходимо исповедовать свои грехи. Многим взрослым свойственно то душевное волнение, с которым приходится открывать свои греховные помыслы, каяться в поступках и просить прощения. С еще большим трепетом исповедовались дети, для которых исповедь становилась обязательной с семи лет.

Очень трогателен образ маленького мальчика девяти лет в рассказе А. П. Чехова «На Страстной неделе» (1887), который отправляется вечером в среду на исповедь в приходской храм. Он боится и очень переживает за свои многочисленные грехи, но после принятия причастия мальчик радуется, что «грехов уже нет»: «Как теперь легко. Как радостно на душе!». Та же радость не

оставляет его дома: «Я, чтобы не видеть, как ужинают, поскорее ложусь в постель и, закрывши глаза, мечтаю, как хорошо было бы претерпеть мучения от какого-нибудь Ирода или Диоскора, жить в пустыне и, подобно старцу Серафиму, кормить медведей, жить в келии и питаться одной просфорой, раздать имущество бедным, идти в Киев»⁷². Несомненно, что в рассказе отразились личные детские впечатления писателя, когда он с братьями посещал храм и пел в церковном хоре, организованном его отцом в Таганроге.

Писатель Б. Шергин писал, что как-то, будучи больным, он остался дома: «Взял томик Чехова и нашел рассказ удивительного проникновения, разительной действительности, удивительной точности». Потрясенный рассказом, он пишет: «Сколько есть «пасхальных» рассказов с настроением: «вербочки», «12 Евангелий», «заутреня пасхальная», «куличи», «звон»... Но Чехов, без этих, пусть заветных и обаятельных аксессуаров Страстной и Светлой недели глубоко-правдиво, как бы оголенно и даже безотрадно показал русскую раннюю весну, мартовскую или апрельскую холодную ночь с замерзшими лужами... И радость топит душу человека в такие именно русские предвесенние рассветы...»⁷³.

То же волнение в детстве описано В. А. Никифоровым-Волгиным. Стоя на исповеди, он вспоминает перед священником все свои грехи и его бросает то в жар, то в холод, но не забывает сказать, что он называл дворника «подметалой мучеником»: «Когда и этот грех был прощен, я шел по церкви, с сердцем ясным и легким, и чему-то улыбался. Дома лежу в постели, покрытый бараньей шубой, и сквозь прозрачный тонкий сон слышу, как отец тачает сапог и тихо, с переливами, по-старинному, напевает: “Волною морскою, скрывшаго древле”. А за окном шумит радостный весенний дождь...»⁷⁴.

Детские переживания, связанные с исповедью во время Великого поста, сохранились в воспоминаниях митрополита Вениамина (Федченкова), выходца из крестьян Кирсановского у. Тамбовской губ.: «Мы, школьники, после семи лет должны уже тоже исповедоваться. Маленькие грешники! Батюшка исповедует нас целой группой, человек по пятидесяти. Какие уж там грешки?! Но каждого прощает особо. И мы радостно бежим домой. Есть

⁶⁹ Святой праведный Иоанн Кронштадтский в воспоминаниях самовидцев / сост., подг. текста и коммент. А. Н. Стрижева. М., 1997. С. 6, 85.

⁷⁰ Мелехова Г. Н. Религиозность православного населения Каргополья в XIX – начале XX в. // Православие и русская народная культура / Библиотека российского этнографа. М., 1995. Кн. 5. С. 232.

⁷¹ Миненко Н. А. Культура русских крестьян Зауралья. XVIII – первая половина XIX в. С. 222.

⁷² Чехов А. П. Собр. соч. В 18 т. М., 1985. Т. 6. С. 144, 651.

⁷³ Шергин Б. Изыщные мастера. Поморские быльи и сказания. М., 1990. С. 370.

⁷⁴ Никифоров-Волгин В. А. Указ. соч. С. 16.

не полагается после исповеди. Мать также радуется с нами, тихо улыбаясь: “Ну, вы уже скорее ложитесь спать, чтобы не согрешить перед Причастием”. И мы ложимся и спим счастливо как безгрешные ангелы. На другой день все причащаются: и господа, и крестьяне – из одной Чаши. И все становятся такими добрыми, милыми, тихими, ласковыми, спокойно-радостными! Все поздравляют друг друга: “Со Святыми Тайнами!”⁷⁵.

Жительница с. Зяцьково Талдомского района Московской обл. Г. П. Владимирова, вспоминая детские годы, которые пришлось на начало XX в., пишет: «Перед Пасхой, во время Великого поста, мы все ходили в церковь исповедоваться и причащаться. Это было очень торжественное действие. Перед тем как идти на исповедь, нам младшим полагалось попросить прощения у старших за совершенные друг перед другом грехи. Так как я была самой младшей в семье, то мне приходилось просить прощения у всех»⁷⁶.

Уроженка с. Дединово Рязанской обл. М. П. Немова вспоминала: «Готовились к причастию всю какую-нибудь неделю. Кто говел, ходили каждый день в церковь утром к службе и к вечерне. В пятницу после вечерни исповедовались у священника и уже после исповеди ничего не ели; утром в субботу шли к обедне и причащались, дома его все поздравляли с принятием Святых Таинств. Последняя неделя самая строгая. В четверг – всенощная, читались 12 Евангелий, служба долгая, стояли все со свечами, прикрыв их рукой или колпачком из бумаги. В темноте движутся по улице огоньки»⁷⁷.

За Вербным Воскресением наступала Страстная седмица, посвященная памяти Страданий Господних. Пост накануне Пасхи становился еще строже. В. А. Никифоров-Волгин хорошо помнил, как на его родине в Тверской губ. «на Страстной неделе тише ходили, тише разговаривали и почти ничего не ели... Вечером ходили в монастырскую церковь, где службы были уставнее и строже. Из этой церкви мать принесла на днях слова, слышанные от монашки: “Для молитвы пост есть то же, что и для птицы крылья!”⁷⁸.

Особенно благоговейно верующие относились к Великому Четвергу, ходили в храм на «стояния» (так называется чтение Двенадцати Евангелий). И. Столяров писал, что его мать постилась с 12 час. Великого Четверга до конца пасхальной

обедни, не прекращая все домашние работы: «Это трехдневное воздержание от еды перед Пасхой мать соблюдала в течение всей жизни»⁷⁹. Один из рассказов Б. К. Зайцева не случайно называется «Двенадцать Евангелий» (1939). В нем он описывает Чистый Четверг, когда по традиции русские эмигранты собирались в кафедральном храме во имя святого Александра Невского на ул. Дарю в Париже: «Уже который год стоишь вот так, с зажженной свечой, в небольшой, типа крипты, церкви с низкими сводами, в знакомой из года в год толпе, от высшей знати до старух нянек, в голубоватом каждении, в золоте слегка веющих нежных, капающих воском свечей»⁸⁰.

Нравственный аспект в преддверии Пасхи особенно пронзительно звучит в рассказе И. С. Шмелева «Свет вечный. Рассказ землемера» (1937). Его сюжет построен на встрече губернского инженера, выехавшего в 1910 г. для обычной сверки земельных планов в уезд, где он остановился на постоялом дворе крестьянина Упорова, или по-местному Упора. Забыв о том, что наступила Страстная неделя, землемер принялся выпивать и закусывать колбасой. За этим занятием его застал Упор: «Что ж ты это, барин, колбасу ешь, да еще под образами... так негоже». Вот неожиданность, на постоялом! Почему негоже? – «Нонче те и в трактире не подадут на людях, разве уж самые корыстолюбцы...». И строго так, с укором. Вспомнил тут я, что пост, Страстная. В шутку обернул: «в пути, мол, разрешается». – «Нонче и в пути не разрешается, беспутье... какой день нонче? страшной! Великий Пяток, Христа распяли! иль ты не православный, Христа не знаешь?!» Пони-ма-ете..! Стало мне перед ним неловко. Говорю: «не то грех, что в уста, а что из уст». А он, с нажимом: «что в уста, то из уст». Мудрец. «С того и все у нас, с поблажки, правил не держим. С того и смута у нас была, – пути не будет. У нас доктор земский, дурак, говорит... слышали! – никакого Бога нету!».

Землемер уехал по своим делам, но весной 1922 г., когда началось изъятие церковных ценностей, он вновь встретился с Упором, который собрал народ и не пускал солдат в храм: «Как можно позволять такое! За Божье дело, за правду Божию душу свою надо положить! От Бога отступиться... чего ж тогда останется?!»⁸¹. Упора расстреляли вместе с сыном, но он остался верным православной вере

⁷⁵ Вениамин (Федченков), митрополит. Указ. соч. С. 105.

⁷⁶ Владимирова Г. П. Указ. соч. С. 37–43.

⁷⁷ Немова М. П. Указ. соч. С. 194.

⁷⁸ Никифоров-Волгин В. А. Указ. соч. С. 19.

⁷⁹ Столяров И. Указ. соч. С. 85–86.

⁸⁰ Зайцев Б. К. Указ. соч. С. 387.

⁸¹ Шмелев И. С. Свет вечный. Рассказ землемера. С. 216–219.

до конца. Так на деле простой человек из народа («ревнитель к церкви») доказал, насколько важно с нравственной точки соблюдение всех религиозных установок не на словах, а на деле.

Подобно чеховскому землемеру, в романе А. И. Эртеля «Гарденины» купец Рукодеев пил водку на Страстной неделе – в насмешку над сыном управляющего именем Николаем Рахманным, который соблюдал посты и говел каждый год⁸².

На Страстной седмице неожиданно приходит покаяние и к Иудушке – герою романа М. Е. Салтыкова-Щедрина «Господа Головлевы». Именно «установившееся еще с детства отношение к святости этих дней подействовало и на него». В Великий Четверг, сидя после службы вместе с племянницей Аннинькой, он впервые осознает греховность своих поступков и решает идти на могилку к покойной маменьке – «Проститься сходить!». И уже не в силах оставаться дома со своими мыслями, Порфирий Владимырьч, в последний раз взглядываясь в образ Искупителя в терновом венце, отправляется пешком, в халате, несмотря на поднявшуюся метелицу, на погост, где его находят на следующий день закоченного. В тот же день в горячке умирает и Аннинька. Все это происходит в Страстную Пятницу, когда был распят Спаситель, т.е. накануне Светлого Христова Воскресения⁸³.

События Страстной седмицы стали основой для сюжетной канвы рассказа А. П. Чехова «Студент» (1894). Интересно, что именно его писатель особо выделял среди прочих своих произведений: «Какой я “пессимист”? – писал он И. А. Бунину. – Ведь из моих вещей самый любимый мой рассказ “Студент”»⁸⁴. Действие рассказа происходит в Страстную Пятницу. Студент Духовной академии возвращается вечером домой. Его необычная фамилия – Великопольский – вызывает ассоциацию с Великим постом, который только что закончился, а наступившая Страстная седмица завершает период подготовки к Светлому Христову Воскресению еще более строгим постом. Мысль о том, что дома в этот день по традиции ничего не варили, а также вечерний холод настраивают молодого человека на грустные мысли, и он направляется к костру, разожженному вдовой Василисой и ее дочерью. Гремясь у огня, он невольно, по ассоциа-

ции вечера с евангельскими событиями Страстной недели, спрашивает Василису: «Небось, была на двенадцати Евангелиях?». Ее ответ: «Была» прямо связывается с воспоминанием о Тайной Вечери. Когда же студент подробно рассказывает своим слушательницам о предательстве Иуды и напоминает то место из Евангелия, когда апостол Петр трижды отрекается от Спасителя, Василиса плачет. И эти ее слезы вызывают у студента мысль: то, «что происходило девятнадцать веков назад, имеет отношение.... ко всем людям». Именно этот рассказ послужил И. А. Есаулову для определения категории соборности в русской литературе: «Слезам Василисы и Петр приобщен к соборному единению людей». По его мнению, не случаен и костер в поле, и работники, просто упомянутые в рассказе: «Здесь, как в едином узле, соединяются как раз пространственная организация текста и христианская традиция»⁸⁵.

С особым волнением верующие ожидали наступления Пасхи – праздника из праздников, торжества из торжеств. К. М. Веригин на всю жизнь запомнил это радостное волнение: «Вся страна готовилась шесть недель к великим и строгим дням Страстной седмицы. На эти дни дети выпускались из школ, работа теряла свой смысл, все ждали радости Воскресения»⁸⁶. С таким же нетерпением ожидали окончания поста и в московской семье Щаповых⁸⁷.

Пасха вызывала большую радость, но иногда воспринималась в разной цветовой гамме. У И. С. Шмелева она была красная, а у В. А. Никифорова-Волгина ассоциировалась с белым цветом, поскольку духовенство меняло черные «страстные» ризы на белые, черные покрывала на жертвенниках и аналоях в храме – на серебряные парчовые. От всего этого у мальчика захватывало дух: «В церквях все белое! Сняли черное и кругом одно белое... и вообще Пасха!»⁸⁸

Разговины не всегда сопровождалась обильной едой. Корреспондент Тенишевского бюро Е. Зорина писала в 1898 г., что в первый день Пасхи, в день, когда приносили «образа» (иконы) в деревню, и на Рождество Христово песни и пляски воспрещались, а напиток пьяным считалось грехом⁸⁹.

Пасхальная радость могла быть омрачена, если с приходом праздника забывали, на что

⁸² Эртель А. И. Указ. соч. С. 107.

⁸³ Салтыков-Щедрин М. Е. Указ. соч. С. 282–286.

⁸⁴ Чехов А. П. Собр. соч. М., 1986. Т. 8. С. 504–507.

⁸⁵ Есаулов И. А. Категория соборности в русской литературе. Петрозаводск, 1995. С. 147–149.

⁸⁶ Веригин К. М. Указ. соч. С. 107.

⁸⁷ Щапов Н. М. Я верил в Россию... Семейная история и воспоминания. М., 1998. С. 73–75.

⁸⁸ Никифоров-Волгин В. А. Указ. соч. С. 211.

⁸⁹ АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 495. Л. 3.

было направлено соблюдение длительного Великого поста. Вопрос о нравственности поднимается в рассказе А. П. Чехова «Казак» (1887), в котором повествуется о возвращении молодого бердянского мещанина вместе с женой домой в первый день Пасхи. Но его светлое и счастливое состояние исчезает после того, как жена отказывает в просьбе больного казака дать ему для разговения кусочек освященного («свяченого») кулича. Мысль о том, что «Бог нас испытать хотел и ангела или святого какого в виде казака нам навстречу послал», не выходит у него из головы. В конце концов, весь привычный уклад жизни мещанина нарушается из-за осознания совершенного им греха, и жизнь становится ему постылой⁹⁰.

Русскому человеку всегда было свойственно ощущать любое несоответствие или нарушение привычных традиций, особенно если это касалось встречи Пасхи. Подобные переживания ощутил В. В. Розанов, который случайно очутился в Риме накануне католической Пасхи и отправился смотреть Колизей. Первое, что сразу его здесь смутило, был оркестр и музыка из опер: «Да что это такое? – все недоумевал я. – Завтра Светлое Христово Воскресение, сейчас Страстная Суббота, ночь, суббота на воскресенье. Почему тут опера?» За «оперой» последовал фейерверк и зажигание бенгальских огней. Писатель был потрясен: «Всего полчаса оставалось до Светлой утрени! Заиграли последний марш, уж окончательно “персидский”. Оркестр, толпа, мальчишки-разносчики – все двинулись к выходу; электрические лампочки над оркестром скорее потушили. Я насилу нашел извозчика». Именно вдали от России писатель осознает себя русским: «Не то! Не то! Это совершенно не то, что смиренная вера Москвы, Калуги, Звенигорода, моей родной Костромы». Он сравнивает католические традиции празднования Пасхи с тем, что ему приходилось видеть из года в год на родине, и понимает, почему православный не сможет стать католиком: «Но как из души народной, из сердца народного, из привычек народных, из рыдающей души православного: “Боже, буди милостив ко мне, грешному”, – вырвать Великий пост, и наши “ефимоны” и “Господи Владыко живота моего” и “Воздеяние

руку мою, жертва вечерняя”, и “стояние” в Великий Четверг за 12 Евангелиями, и возвращение домой после этого стояния с зажженными свечами? Нет, “аще не войти в чрево матери и не родиться снова” – не стать православному католиком»⁹¹.

Вечное стремление русских к празднованию Пасхи отразилось в словах И. А. Ильина: «Это воскресение Христа Спасителя – живой символ, живое обетование всем народам и нам, русским, в особенности: ибо наша история прошла под знаком муки и жертвы, смерти и воскресения. Другие народы не знают о нас то, что мы знаем о себе: наша вера и наша история научили нас незримо возрождаться в зримом умирании – да славится в нас Воскресение Христово! Это воскресение совершится и после революции»⁹². Так оно и случилось.

3. Милостыня. Благотворительность

Высокий идеал нравственного совершенства виделся не только в умерщвлении плоти путем воздержания от скоромной пищи, но и в проявлении любви к ближнему, в милосердии и сострадании к тем, кто в них нуждался. Именно время поста служило чаще всего напоминанием о необходимости обратиться к людям нуждающимся и страждущим – нищим, заключенным, странникам, больным и увечным. На деле это осуществлялось по-разному – в виде подаяния, открытой или тайной (тихой) милостыни, безвозмездной помощи, что по сути являлось «ступенью к индивидуальному нравственному подвижничеству»⁹³.

В народной среде было распространено посещение тюрем во время поста или после его окончания. Корреспондент Тенишевского бюро писал: «Арестанта народ всегда накормит с радушием. На преступника смотрят как на несчастного. Причина тут в том, что виновный уже получает возмездие за свои поступки. Искупив их через наказание, они являются как бы страдальцами, кандалы особенно действуют на чувства»⁹⁴.

Помощь нуждающимся людям оказывали все, кто имел на это средства, и в первую очередь имущие слои населения. Иногда это носило форму благотворительности, которая в XIX – начале XX в. получила дальнейшее развитие. В Москве (1838) и Петербурге (1837) были созданы комитеты для оказания помощи нищим. В их состав

⁹⁰ Чехов А. П. Собр. соч. В 18 т. М., 1985. Т. 6. С. 164–168.

⁹¹ Розанов В. В. Указ. соч. С. 26–27.

⁹² Ильин И. А. Статьи, лекции, выступления, рецензии. М., 2001. С. 148–149.

⁹³ Тульцева Л. А. Тайная милостыня // Православная вера и традиции благочестия у русских в XVIII–XX веках. Этнографические исследования и материалы. М., 2002. С. 90.

⁹⁴ АРЭМ. Ф. 7. Оп. 2. Д. 2031. Л. 7, 12.

входили авторитетные лица из дворянства, купечества и духовенства⁹⁵.

Известно, что московские купцы любили покупать, но они, как писал И. А. Белоусов, «умели и попоститься вовремя и помолиться, а капиталы позволяли им делать “добрые дела”». Они старались посещать тюрьмы и раздавали подаяние заключенным: среди них «сохранился обычай к большим праздникам посылать в тюрьмы и места заключения подаяния – чай, сахар, калачи; эти подаяния привозились целыми возами». Одним из мест заключения в Москве была «яма» около Иверских ворот, куда сажали несостоятельных должников и купцов-неплательщиков. Туда после окончания Великого поста на Пасху купцы посылали калачи, а также «куличи, окорока ветчины, памятуя, что эти “несчастные” были когда-то хлебосолами и широко угощали других»⁹⁶.

О традиции безвозмездной помощи бедным на Пасху писал и И. С. Шмелев в романе «Богомолье». Готовя сладкую творожную пасху для себя, не забывали раздать «и еще – бедным родственникам. Для народа, человек на двести, делает Воронин под присмотром Василь-Василича, и плотники помогают делать. Печет Воронин и куличи народу». Памятуя о семейной традиции – «как отцом положено» – в доме писателя на второй день Рождества всегда устраивали обед «для разных», на который приходили кормилка Настя, солдат Махоров из дальней богадельни, на деревянной ноге, Пашенька-преблагенная и Полугариха, скорняк Трифоныч, «барин» Энтальцев, певчий-обжора Ломшаков и другие. Завет сохранять традицию отец оставил сыну: «Помру, воля Божия... помни: для Праздника кормить»⁹⁷.

4. Досуг и развлечения

С наступлением поста изменялись виды досуга и развлечений, принятые в обычные дни. Это соблюдалось с наступлением многодневных постов и, прежде всего, Великого поста. Ограничения касались в равной степени и города, и деревни.

В городской среде это относилось к театрам, маскарадам, балам и тому подобным зрелищам, которые особенно были распространены среди высшего общества. Запреты на участие в этих общественных развлечениях регламентировались официальными постановлениями. В некоторых

спорных вопросах представители власти оставались на стороне церкви, выступавшей против работы театров в Великий пост. Так, в начале 1883 г. министр Императорского двора граф И. И. Воронцов-Дашков обратился к Александру III с просьбой разрешить театральные представления во время Великого поста. Узнав об этом, член Государственного совета, обер-прокурор Святейшего Синода К. П. Победоносцев, оберегая авторитет царя, 21 февраля направил ему просьбу отменить распоряжение о разрешении оперных спектаклей по Императорским театрам во время Великого поста, даже несмотря на возможные убытки для театральной кассы. Он писал: «Необходимо побережь народное чувство в религиозном его элементе именно теперь, когда оно так настроено перед коронацией... как могут быть спектакли в те дни, когда ежедневно в церкви читается: “Господи, Владыко живота моего...” Не поймут также простые люди, как могло вдруг измениться царское слово, встреченное всем народом с такой радостью в дни траура и плача». Одновременно К. П. Победоносцев заручился поддержкой министра внутренних дел графа Д. Толстого. К. П. Победоносцев считал недопустимым разрешить русские оперные спектакли в пост, когда прошло совсем немного времени со дня убийства Александра II в 1881 г., а в Москве готовилась коронация царя. Ответ Александра III был краток: «Насчет русской оперы в Великом посту дело устроится само собой, потому что это было говорено на словах и никаких положительных приказаний дано не было»⁹⁸.

Вопрос о запрете балов и маскарадов поднимался время от времени в печати и в книжных изданиях. Понятно, что церковным иерархам отводилась решающая роль в наставлениях своей пастве в дни поста сосредоточиться больше на духовной жизни и ограничить разного рода мирские развлечения. Эти наставления выражались в многочисленных проповедях, которые нередко публиковались и в виде небольших книжечек распространялись среди верующих. В 1870-е годы о несовместимости мирских развлечений с исполнением великопостного христианского подвига самоиспытания, борьбы со страстями, очищения сердца и усиленной молитвы писал известный протоиерей Василий Нечаев. Особенно недопустимыми, как он писал, считались театральные увеселения во время Великого поста⁹⁹.

⁹⁵ Ульянова Г. Н. Благотворительность и общественное призвание в России XIX – начала XX века. Институциональное развитие в контексте формирования гражданского общества // Тр. Института российской истории РАН. 1997–1998. М., 2000. С. 176–179.

⁹⁶ Белоусов И. А. Указ. соч. С. 345, 371–372.

⁹⁷ Шмелев И. С. Богомолье. С. 56–57, 110–111.

⁹⁸ Тальберг Н. Д. Победоносцев: Очерки истории императорской России. М., 2000. С. 30–31.

⁹⁹ Нечаев Василий, прот. Указ. соч. С. 398–412.

Надо сказать, что пастырское слово, сказанное знаменитыми в свое время церковными иерархами, остается актуальным и поныне. В качестве примера можно привести слово архиепископа Херсонского и Одесского Никанора, обращенное к представителям высшего общества, присутствовавшим на торжественном обеде по случаю восшествия на престол императора Николая II в 1889 г., в котором говорилось о недопустимости театральных зрелищ в Великий пост. В нем он напоминал, что «христианство всегда относилось к театральным зрелищам с предосуждением, а на представителей театрального искусства, лицедействующих перед зрителями. Христова церковь смотрела, как на имеющих на себе даже некоторую печать отвержения. Эта мысль церкви проходит чрез все века, начиная с апостольского, и чрез все святоотеческие уставы и правила, начиная с правил апостольских (Апост. пр. 18; 6 всел. пр. 24; Карф. пр. 16)». Одновременно владыка скорбел, что в России, как и по всей Европе, падает вместе с христианской верой и мораль, и искусство.

Владыка Никанор напомнил, что еще в царствование Николая I посещение театров в дни Святой Четырнадцатницы было немислимо, а между тем и театральные лицедеи с голоду не умирали, и Россия стояла не только твердо, но и спокойно. Он пророчески возглашал: «А чему бы научился бы наш народ в театрах, если бы всюду развелись и народные театры; что он увидел бы на них через 100, даже чрез 50 лет, это вопрос»¹⁰⁰.

Подтверждением того, что в Москве сохранялся запрет на развлечения, служит рассказ Н. Д. Телешова о том, что в столице в течение первой недели Великого поста «воспрещались всякие развлечения, музыка, и из общественных мест, где можно было бы встретиться, функционировали, кажется, только бани. В конце этой первой строгой недели, в так называемое “Сборное воскресенье”, в Кремле, в старинном историческом Успенском соборе, ярко и парадно освещенном всеми паникадилами при архиерейском служении, совершался за обедней ежегодно торжественный “чин Православия”». Н. Д. Телешов писал: «Наряду с этим торжеством существовал административный строжайший запрет не только в Москве, но и по всей России: запрет театральных представлений

в течение всего длительного поста». Вместе с тем на время поста в Москву устремлялись многочисленные иностранные итальянские певцы и актеры. После отстранения К. Д. Победоносцева от власти «великопостные спектакли для русских актеров были повсеместно разрешены, за исключением первой, четвертой и Страстной недель поста»¹⁰¹. Н. В. Давыдову было памятно, что букеты и цветочные корзины артистам балета подносились «в особо торжественных случаях, как то: в бенефисы или в Прощальное воскресенье на масленице, то есть в последний спектакль зимнего сезона (Великим постом театральных представлений не бывало в те годы)»¹⁰².

Писатель В. А. Гиляровский вспоминал, что во второй половине XIX в. во время Великого поста все еще сохранялся запрет на спектакли и практически все театры закрывались. Исключение делалось только для Московского артистического кружка, который был единственным местом, где разрешалось играть Великим постом, он обошел закон, запрещавший спектакли во время Великого поста, в кануны праздников и по субботам. Интересно, что для участия в этих спектаклях в Москву приезжали провинциальные актеры, которые съезжались для заключения условий с антрепренерами на предстоящий сезон. Многие из них останавливались в большой гостинице «Челыши», на месте которой позднее была построена гостиница «Метрополь»¹⁰³.

В мастерских Москвы Великим постом чувствовался деловой тон: как ни любили мастеровые петь песни, светские песни Великим постом прекращались, дозволялось петь только духовные песни – стихи про «Бедного и богатого Лазарей», про «Алексея, Божьего человека» и пр.; пение других песен считалось грехом¹⁰⁴. В. А. Никифоров-Волгин вспоминал, что и его отец, сапожник, сидя за верстаком, пел великопостные песни¹⁰⁵.

Время досуга и развлечений в сельской среде определялось народным календарем, в котором будни чередовались с праздниками. Нравственные установления, существовавшие в крестьянском сообществе относительно поведения во время постов, предусматривали воздержание молодежи от любого рода озорных игр и увеселений. Этим руководствовались как представители старшего и

¹⁰⁰ О театральных зрелищах в Великий пост. Поучение преосвященнейшего Никанора, архиепископа Херсонского и Одесского. С. 11–16.

¹⁰¹ Телешов Н. Д. Указ. соч. С. 447–451.

¹⁰² Давыдов Н. В. Указ. соч. С. 75.

¹⁰³ Гиляровский В. А. Указ. соч. С. 188–190.

¹⁰⁴ Белоусов И. А. Указ. соч. С. 345.

¹⁰⁵ Никифоров-Волгин В. А. Указ. соч. С. 188.

среднего поколений, так и молодежь во время хороводов, вечеров и посиделок.

В XIX – начале XX в. хороводы были самыми популярными среди традиционных видов развлечений. На хороводы, которые устраивались в течение всего года, обычно собиралась вся деревенская молодежь самого разного возраста. Но с наступлением поста они, как и вечерки, ограничивались. Изменялся характер посиделок и в Пошехонском у. Ярославской губ., где крестьянская молодежь устраивала в обычные дни различные увеселения, например, гулянья, «посиденки», «беседы», «сwoзы».

Корреспондент ОЛЕАЭ А. В. Балов в «Очерках Пошехонья» писал, что «с наступлением длинных осенних вечеров начинается в наших деревнях сезон “посиделок” и “бесед”. Обыкновенно молодежь начинает “засиживать, то есть собираться на “беседы” и “посиделки”, или “посиденки” с первых чисел октября, хотя по-настоящему, или как говорится “вплотную” посиделки и беседы начинались только с конца октября. В конце октября обработка льна у всех кончается – пора приниматься за прядение льна, что и производится крестьянскими девушками на посиделках. Посиделки и беседы не устраивались под праздник.

Посиделки во многом резко отличались от бесед. Первое происходит не только вечером, но и днем, вторые – исключительно вечером. На первые девушки собираются главным образом, чтобы пряхть, и в довольно простых платьях, на вторые, на беседы – девушки идут безо всякой работы, чтобы повеселиться в самых лучших нарядах. Посиделки происходят по будням, беседы – преимущественно в праздник. Бывают еще “сборные беседы”, они отличаются от обыкновенных тем, что на них являются девушки и парни из соседних деревень. Сборные беседы, или “сwoзы” устраиваются поочередно сначала в одной деревне, потом в другой. На беседах бывает почти постоянно угощение, собираемое на общий счет девушек (орехи, пряники). Собираются беседы с 6-7 часов вечером и продолжаются часов до двух-трех по полуночи. Начиная с октября беседы продолжаются до Великого поста, с началом поста они прекращаются опять до осени. Главное развлечение молодежи на беседах танцы и песни, танцы под песни с аккомпанементом гармоники. В Великом посту хотя де-

вушки и собирались иногда днем на супрядки, но ни песен, ни плясок на этих супрядках не бывает, и парни на них не ходят»¹⁰⁶.

По сведениям, поступившим в Тенишевское бюро в 1890-е годы, в Суздальском у. Владимирской губ. во время Великого поста тоже не пели песен, не играли даже на гармонии, не водили хороводы. В это время молодежь прекращала играть в карты, а играла только в горелки и в игру иного характера, напоминающую горелки, под названием «двойней-тройней». Интересно, что песен не пели даже на Пасху¹⁰⁷. Это было связано с благоговейным отношением крестьян к религиозным праздникам. Корреспондент Тенишевского бюро Е. Зорина писала в 1898 г.: «Под праздники песни, пляски и шум строго воспрещаются, и вообще эти вечера стараются провести чинно и степенно». После ужина, который под праздники подавали рано, вся семья молилась перед иконами. В тех семьях, где были грамотные, под воскресенье читали вслух акафисты Спасителю и Божией Матери¹⁰⁸.

У жителей Поморья на севере Архангельской губ. в Великий пост молодежь в тех селениях, где отхожие промыслы еще не начались, развлекались, либо разделившись на группы, либо иногда соединяясь для «постных» игр – без поцелуев и песен. В особо «святые» дни, например, в Благовещенье, женщины строго следовали общепринятым правилам – не работать и не пряхть¹⁰⁹. В Хреновской вол. Вологодского у. Вологодской губ. «в Великий пост считается грехом играть на гармошке и петь песни. Отцы и матери зорко смотрят за этим, у многих парней в первый день Великого поста отец и мать отбирают гармошки и запирают куда-нибудь. Не дают до Пасхи». Гармонь была популярна не только в молодежной среде, но и у детей, для которых делали небольшие инструменты, но и их также ограничивали в развлечениях. Как пишет Т. А. Листова, в севернорусских деревнях «кроме принудительных мер применялись и шуточные угрозы, воспринимаемые маленькими детьми как вполне реальные»¹¹⁰.

С. Мельников писал: «В г. Усть-Сысольске как и в других городах Вологодской губ., даже и в самой Вологде, с 1 октября, т.е. с Покрова Пресвятой Богородицы, исключая Рождественский пост, до самой масленицы, делаются вечеринки или игрища»¹¹¹. В с. Усть-Цильма Яренского у. Воло-

¹⁰⁶ Балов А. В. Указ. соч. С. 67–68, 71, 73.

¹⁰⁷ АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 51. Л. 11.

¹⁰⁸ Там же. Д. 495. Л. 2–3.

¹⁰⁹ Бернштам Т. А. Русская народная культура Поморья в XIX – начале XX в. Л., 1983. С. 167.

¹¹⁰ Листова Т. А. Указ. соч. С. 632–633.

¹¹¹ Мельников С. Указ. соч. С. 480–481.

годской губ. во время Великого поста развлечения также прекращались¹¹².

Кстати, запреты соблюдали также белозерские вепсы, проживавшие вместе с русскими в Новгородской губ., у них «к началу Великого поста заканчивались молодежные беседы: праздники в этот период проходили без песен и гуляний и ограничивались посещением церкви, гостьбой»¹¹³.

В Пельшемской вол. Кадниковского у. Вологодской губ. строгий характер предновогодних посиделок был связан с Рождественским постом: не разрешались песни и танцы¹¹⁴. Та же строгость соблюдалась и в Тверской губ. В. А. Никифоров-Волгин пишет, как в чайной крестьяне, посетители чайной, остановили полового, который для угождения посетителей завел органчик: «Поштенный! Нельзя ли повременить? Успенский пост еще не прошедши!»¹¹⁵.

Пожилые люди были авторитетами для молодых, их авторитет ценили и не игнорировали их замечаний. В романе А. И. Эртеля «Гарденины» есть такой эпизод, когда во время Великого поста молодые конюхи стали играть на гармошке, свистеть на пальцах, но при приближении главного конюшего, капитана Аверьяныча, тотчас же умолкли. Одному из конюхов, Федотке, конюший все же заметил: «Ты чего тут на музыке-то на своей пилишь, али разговелся? Чай, люди грехи замаливают»¹¹⁶.

Корреспондент ОЛЕАЭ М. А. Дикарев писал в 1896 г., что на Кубани в слободе Борисовке Валуйского у. молодежь на традиционных встречах – «вечерницах» обычно устраивала конкурс отгадывания загадок, но в течение Рождественского поста это не допускалось: «Нарушается святость поста»¹¹⁷.

Посиделки в Псковской губ. назывались «супрятками», поскольку в это время женщины собирались вместе пряхть шерсть. Посиделки назывались также «поседками», потому что девушки собирались шить, вязать и пряхть с молодежью. Их устраивали с августа до масленицы каждый день, кроме субботы и предпраздничных дней, когда танцевали или пели песни под гармонику. «Вече-

ринки» устраивали перед «Зимним Николой», на святках – с 12 до 4 часов дня, а вечером – с 7 до 2 часов ночи; они продолжались на второй день после Крещения Господня и на масленице. После Пасхи собирались на «беседу» у домов и с 2 до 12 часов ночи пели песни. В другие же дни – 6 января, 9 мая, 20 июля, 6 августа, 26 ноября, 6 декабря устраивали «гулянья» с песнями, а на Троицу – водили особые хороводы¹¹⁸.

Песенный репертуар с наступлением поста становился строгим. Крестьяне Обоянского у. Курской губ. во время Рождественского поста пели «Филипповские», или «постовые» песни: «На улице туман», «На песочку, на камушку», «У нас на улице на широкой» и др.¹¹⁹ Корреспондент ОЛЕАЭ Н. Мендельсон в с. Дединово Зарайского у. Рязанской губ. встретил одну крестьянку – «начетчицу», читавшую Псалтирь по умершим. Она сказала, что считает грехом в Петров пост песни петь¹²⁰.

В Курской, Воронежской, Рязанской и других южных губерниях России развилась сеть сезонных хороводов, соотносимых с основными периодами крестьянского календаря. Исследователи выделяют помимо летних, осенних, зимних и др. хороводов так называемые «говеенские» хороводы, в период Великого поста (Великого говения). Сужался до допустимого и песенный репертуар, тем не менее, например, в белгородских «постовых» или «говеенских» песнях рисовались теплые и лиричные образы¹²¹.

В Пельшемской вол. Кадниковского у. Вологодской губ. тоже изменялся характер традиционных форм досуга молодежи. П. Дилакторский писал, что в Рождественский пост «посиделки» (посиделки) устраивали без плясок и песен: «девицы прядут, а парни что-либо рассказывают и зубоскалят. Если бы в избе не было никого из стариков, и то бы они побоялись устраивать пляски: неравно кто-либо ненароком проговорится, а узнают – плохо будет, от стариков достанется “на орехи”». После окончания поста начинались святки, но посиделки не устраивали и в первые три дня праздника Рождества Христова – не позволяли старики. По их мнению, кто веселится в

¹¹² Гагарин Ю. В. Усть-Цильма. Сыктывкар, 1980. С. 31.

¹¹³ Винокурова И. Ю. Календарные обычаи, обряды и праздники вепсов (конец XIX – начало XX в.). СПб., 1994. С. 56.

¹¹⁴ Громыко М. М. Мир русской деревни. С. 418–419.

¹¹⁵ Никифоров-Волгин В. А. Указ. соч. С. 213.

¹¹⁶ Эртель А. И. Указ. соч. С. 54.

¹¹⁷ Дикарев М. А. Указ. соч. С. 16.

¹¹⁸ АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1417. Л. 1–3.

¹¹⁹ Там же. Д. 631. Л. 75.

¹²⁰ Мендельсон Н. Указ. соч. С. 385–386.

¹²¹ Щуров В. М. Южнорусские хороводные песни // Народное искусство России: традиция и стиль / под ред. С. Г. Жижиной. М., 1995. С. 130, 135.

первые три дня, тот тешит “нечистого”. На четвертый день парни и девицы собирались в одну избу. Девицы являлись в будничных костюмах и с работой (пряжей, шитьем, вышиваньем, плетением кружев), но пляски начинали не сразу. Время проводится в разговорах и шутках. Но когда приходят “славнухи” (невесты, славящиеся богатством, красотой или трудолюбием), начинались игры, пляски и ряженые, но рядились не все – иным строгие родители не позволяли»¹²².

В Вытегорском у. Олонецкой губ., где крестьяне пост соблюдали строго, во время Великого поста считалось грехом не только петь песни и собираться на «посидки», но и даже слушать веселые рассказы, исключения были редки¹²³. По мнению крестьян Нижневицкого у. Воронежской губ., в Успенский пост, как и в Великий, считалось грехом петь песни¹²⁴.

К постам приурочивали некоторые домашние занятия. В Калужском у. Калужской губ., как писал в 1902 г. в «Этнографическом обозрении» В. Н. Добровольский, крестьянки мотали спряженный лен в клубки Филипповками или осенним мясоедом. Сновать на ткацком станке – кроснах начинали уже с масленицы¹²⁵.

Ип. Крашенников в статье «Хороводные и плясовые песни казачьего поселка Сосновка Челябинского уезда Оренбургской губернии», опубликованной в 1904 г., писал, что у казаков хороводы водили три раза в году: три дня начиная с Петрова дня – 29, 30 июня и 1 июля, на Троицу и в Девятую пятницу после Пасхи. Особенно оживленно проходил последний день, когда бывает престольный праздник поселка. Только на святках поют особые песни и пляшут «рождественские» танцы¹²⁶.

Традиционные формы досуга сибирских крестьян в XIX – начале XX в. включали те же формы, что и в других регионах России, и имели общественный характер. Время отдыха определялось сельскохозяйственным календарем, в котором отразилась многовековая народная мудрость: будни сменялись праздниками, а мясоед

– постами. Время наступления того или иного поста определялось устным подсчетом календарных дней и недель «в числах» и «не в числах»¹²⁷. На широкий круг развлечений крестьян Западной Сибири как на часть духовной культуры указывала В. И. Смирнова, которая привела свидетельства краеведов о высокой нравственности и религиозности сибиряков¹²⁸.

С наступлением поста менялось поведение крестьян и тональность развлечений: шумное застолье с обильным угощением, веселые пляски и песни, озорные игры сменялись на более спокойные виды досуга. Особенно строго этого придерживались в Великий пост. Круг развлечений представителей старшего и среднего поколения был более ограничен по сравнению с молодежным. В развлекательных играх молодежи, как правило, замужние и женатые не принимали участия¹²⁹.

Посиделки и вечерки были самым распространенным и излюбленным временем для прядения в будний день.

Для замужних женщин общественными формами досуга в свободное от полевых работ время служили «капустки» – совместная заготовка квашеной капусты, «супрядки» – вид помочей в хозяйственных домашних делах, «копотухи» (копотихи) и «посиденки» (беседки), на которых могли присутствовать и девушки¹³⁰. Женщины иногда собирались отдельно. На Алтае такие женские «собрания» включали «гостьбу» по праздникам в небольшой компании, но это не касалось «посиденок». На посиделки замужние женщины приходили с работой¹³¹.

«Посиденки», или «беседки» с работой (вечерние и дневные) устраивали со второй до последней недели Великого поста. Лица мужского пола на них не допускались. На обыкновенные посиденки сходились крестьянки одной деревни с прялками или шитьем. Устраивались и «нарочитые посиденки» – когда собирались «по особому зову, даже из дальних деревень, в дом, где есть молодая, вышедшая замуж в прошлое мясоедие»¹³².

¹²² Дилакторский П. Указ. соч. С. 133.

¹²³ АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 890. Л. 12–12 об.

¹²⁴ Малыхин П. Указ. соч. С. 212–213.

¹²⁵ Добровольский В. Н. Указ. соч. С. 79.

¹²⁶ Крашенников Ип. Указ. соч. С. 139, 155.

¹²⁷ Макаренко А. А. Сибирский народный календарь. Новосибирск, 1993. С. 93, 100.

¹²⁸ Смирнова В. И. Указ. соч. С. 30–40.

¹²⁹ Громыко М. М. Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. С. 224.

¹³⁰ Громыко М. М. Трудовые традиции русских крестьян Сибири (XVIII– первая половина XIX в.). С. 79–80.

¹³¹ Миненко Н. А. Досуг и развлечения у русских крестьян Западной Сибири в XVIII – первой половине XIX в. С. 22; Громыко М. М. Традиционные нормы поведения... С. 224.

¹³² Миненко Н. А. Досуг и развлечения... С. 21.

¹³³ Громыко М. М. Традиционные нормы поведения... С. 176.

Молодежи Сибири были свойственны подвижные игры и развлечения, но с наступлением поста их круг сужался. Это касалось хороводов, которые в XIX – начале XX в. оставались самыми популярными среди традиционных видов развлечений молодых парней и девушек. Хороводы разделялись на будничные и праздничные, они были смешанного (женского и мужского) состава. Период от Пасхи до Петрова дня был наиболее характерным временем для хороводов на всей территории расселения русских. Хороводы не устраивали в страду, в течение Успенского и Великого постов и на «Ивана Постного» (29 августа)¹³³. На юге Западной Сибири смешанные хороводы на улицах водили с первого дня Пасхальной недели до Троицы – «от вечеров до поздней ночи», но с началом Петрова поста хороводы заканчивались.

В числе форм досуга крестьянской молодежи в Сибири, как и в Европейской России, были «посиделки», или «беседы», которые приходились на осенне-зимний период, когда завершалась в основном уборка урожая. Основным «вечерочным сезоном» был период с середины сентября до середины ноября (Филиппова поста) и с 20-х чисел декабря до конца февраля – начала марта (окончания масленицы). Особо выделялись дни с 21 декабря по 5 января, когда молодые люди обоего пола днем и ночью собирались на игрища и вечерки. Молодежь чаще собиралась по очереди в доме каждого парня и каждой девушки начиная с Филипповского заговенья (с 13 ноября). «На время Великого поста вечерние развлечения молодежи как правило прекращались либо становились более редкими и носили особенно строгий характер. На них пели только “протяжные” песни – всякое другое пение считалось великим грехом»¹³⁴.

Вечерки как форма досуга неженатой и незамужней молодежи устраивались часто, но в некоторых сибирских селениях их бывало до пяти в год. Вечерки начинали посещать с довольно раннего возраста – с 8-10 лет. Эта форма крестьянского досуга зафиксирована не только у приверженцев официального православия, но и у старообрядцев. На вечерки могли приходиться званые и незваные. На вечерках, но только в качестве зрителей, могли присутствовать также люди старшего поколения. В Западной Сибири, как наблюдал И. Белов, на вечерки молодые девушки и парни могли собираться и во время Великого поста, но наверняка на таких

встречах соблюдались установленные нравственные нормы¹³⁵.

В с. Усть-Ницынская Тюменского округа Тобольской губ. в будни на вечерки ходили одни девушки с работой, чаще всего с прялицей или шитьем, они пели «проголосные», т.е. протяжные песни. Иногда и парни приходили «посидеть», но никакие игры не затевались¹³⁶. Показательно, что и во время постов на посиделки девушки приносили шитье или пальцы для вышивки полотенец. Ограничение их общения с парнями на время Филипповского поста до праздника Рождества Христова давали и некоторую выгоду: девушки могли напрясть больше льна.

На Урале, где «каждому рукоделию отводилось свое место и время», посиделки и вечерки в будний день были самым распространенным временем для прядения. Собирались, по крестьянскому обыкновению, девушки «в довольном числе с изделиями» в особых избах по договоренности с хозяйкой или у одной из подруг, у вдов, шили и вышивали также во время вечеров, но, как правило, по субботам. Особые женские «беседки» устраивали в первые недели Великого поста в домах, где имела молодка, которая старалась приготовить как можно больше вкусных блюд. Кстати, на таких встречах во время постов на трапезах обязательно соблюдали религиозные предписания. В конце застолья появлялось последнее блюдо, которое называлось «выгонщик», после чего полагалось уходить. На женских «беседках» в Великий пост таким блюдом был «курник» – пирог с морковью. В пост уральские «вечорки» также лишались своей притягательной части, связанной с «поцелуйными» песнями, когда девушке полагалось поцеловать своего партнера. Игровой песенный репертуар сменяли медленные и продолжительные проголосные песни: «Наступало время духовных стихов, которые пелись до Страстной седмицы»¹³⁷.

Старообрядцам Красноуфимского у. Пермской губ. запрещалось активно участвовать в молодежных развлечениях, но если они принимали участие, например, в святочных играх, то за этот грех они на Крещение очищались постом и несли епитимию – 1000 поклонов в день и больше¹³⁸.

Ограничения в досуге и развлечениях существенным образом влияли на нравственность молодежи, подчинявшейся традиционной системе запретов. Можно согласиться с выводами

¹³⁴ Там же. С. 222–223.

¹³⁵ Белов И. Путевые заметки и впечатления по Западной Сибири. М., 1852. С. 11.

¹³⁶ Зобнин Ф. Указ. соч. С. 61.

¹³⁷ Традиционная культура русского крестьянства Урала XVIII–XIX вв. Екатеринбург, 1996. С. 94, 115, 147, 269.

¹³⁸ Там же. С. 263, 264, 350.

М. М. Громыко, подчеркивавшей, что «соответственно религиозным представлениям русского крестьянства повсеместно подлежали строгому запрету хороводы и посиделки в период Великого поста, а также существовали частичные ограничения с местными различиями для других постов. В оценке допустимого и запретного в этом отношении существовали возрастные расхождения, особенно заметные в среде старообрядческого крестьянства»¹³⁹.

Ограничения касались и традиционных зимних развлечений сибирских крестьян, например, катаний на лошадях на масленицу. Например, в Тюменском у. катались все, начиная с маленьких детей, а с заходом солнца катанье прекращалось. Любили также кататься с ледяных гор. В Ачинском и Енисейском уездах парни накануне масленицы делали общую для всего селения «катушку» – высокую горку с политым водою ледяным скатом: «Ежедневно под вечер на катушку собирались шумные толпы молодежи»¹⁴⁰. Но все игры как взрослых, так и детей заканчивались накануне Великого поста в Прощеное воскресенье. Пример этому имеется в биографии схиархимандрита Гавриила (Зырянова), родители которого были очень верующими крестьянами Ирбитского у. Пермской губ. Время Великого поста было и для этой семьи особенным: «Первая седмица справляется крестьянами строго, а в семье Гани и подавно. За молкли песни веселых масленичных дней, даже на ледяной детской горе не видно ни одного мальчика». Скаты ледяной горы обычно перегораживали доской, чтобы ребята не могли кататься. Тайком маленький Ганя все-таки отправился на горку, и за свое непослушание был сурово наказан: доска оказалась с гвоздями, и он сильно поранился. И лишь молитва к праведному Симеону Верхотурскому спасла его от гибели. Он тут же дал обет сходить на богомолье святому и впоследствии его выполнил»¹⁴¹. У жителей селений Енисейской губ., расположенных по р. Чуне, «зимны вечерки» с играми и песнями, в которых участвовала исключительно молодежь, также заканчивались на масленице перед началом Великого поста¹⁴². Таким образом, регламентация сроков развлечений и игр сельской молодежи Сибири была тесно связана с

народным календарем и с постами. Насколько позволяют судить изученные материалы, у сибиряков не существовало проблемы свободного времени, поскольку досуг как взрослых, так и молодежи имел общественный характер. Это означало, что совместное застолье, игры и развлечения в обычные дни проводились в тесном кругу односельчан с приглашением родственников и друзей в праздники. Нравственные установления, существовавшие в крестьянском сообществе относительно поведения во время постов, предусматривали воздержание от любого рода озорных игр и увеселений. Этим руководствовались как представители старшего и среднего поколения, так и молодежь.

5. Чтение духовной литературы

С наступлением постов, и особенно многодневных, в крестьянской среде было принято заменять литературу светского содержания на книги духовные. Что же касается уровня грамотности крестьян, то необходимо сказать, что среди крестьян заметно выделялись те, кто овладел грамотой. К концу XIX в. в России уже имелось немало школьных, публичных библиотек, бесплатных библиотек-читален. И. Ивин-Кассиров, принявший горячее участие в полемике о пользе книг для народа, в 1893 г. написал статью «О народно-лубочной литературе. К вопросу о том, что читает народ», в которой он приводит наблюдения над народной жизнью в д. Тяга Поречской вол. Можайского у. Московской губ., откуда он был родом¹⁴³. Очень важно, отмечал И. Ивин-Кассиров, что в народе была по-прежнему любима святоотеческая литература: «Духовные книги читались чаще всего пожилыми крестьянами в основном зимой – во время Филипповского и Великого постов. Читаются с целью назидания, для спасения души, и нередко при этом крестьяне высказывают стремление к исправлению своей жизни в будущем; вообще же чтение духовных книг считается делом душеполезным и богоугодным»¹⁴⁴. И. Ивин-Кассиров писал, что для того, чтобы книга «пошла», т.е. полюбилась, «в книжке непременно должна быть проведена какая-либо нравственная идея». Крестьяне, оказывается, не любили, если поучения были только на религиозную тему, они говорили: «Мы эти поучения-то и в “божественных” книжках почитаем, уж в Великом посту!»¹⁴⁵.

¹³⁹ Громыко М. М. Традиционные нормы поведения... С. 270.

¹⁴⁰ Там же. С. 252; Макаренко А. А. Указ. соч. С. 141.

¹⁴¹ Варнава (Беляев), еп. Указ. соч. С. 46.

¹⁴² Чеканинский И. Указ. соч. С. 83, 86.

¹⁴³ Ивин-Кассиров И. О народно-лубочной литературе. К вопросу о том, что читает народ (Из наблюдений крестьянина над чтением в деревне) // Русское обозрение. 1893. № 9. С. 242–260; № 10. С. 768–785. Ссылки на его работу приводятся по современному изданию: Марьино: Православный историко-краеведческий альманах. 1998. № 4. С. 84–116.

¹⁴⁴ Там же. С. 103–104.

¹⁴⁵ Там же. С. 110–111.

Как пишет М. М. Громыко, посвятившая специальную статью кругу чтения русских крестьян в конце XIX в., «возрастные различия в круге чтения выражались обычно в предпочтении старшими духовной литературы»¹⁴⁶. А. В. Буганов также пришел к выводу, что среди книг, предпочитаемых жителями русской деревни, были книги духовного содержания. Наблюдения И. Ивина-Кассирова он подтвердил и другими источниками, среди которых особенно ценными являются материалы Тенишевского бюро. «Большинство корреспондентов этого бюро, – говорится в его исследовании, – выделяли религиозно-нравственную и историческую тему в качестве основных в круге читательских интересов крестьян. При этом тяга к чтению Священного Писания и других “божественных” книг с возрастом усиливалась»¹⁴⁷.

Чтением духовной литературы в дни поста занимались и «поморы» – жители Беломорского побережья Архангельской губ. Писатель Б. В. Шергин в одном из своих рассказов «Новая земля» писал, как во время вынужденной зимовки поморы в избе на матице нарезали своеобразный календарь: «кресты, кружки, рубежи – праздники, будни, посты. А когда пришло время поста, с утра мужики шить сядут, приказывают мне: – Пост теперь, книгу читай. Да чтобы страх был! ” Слушают, вздыхают... Вечером ребята песню запросят. Староста строго: – В песнях все смехи да хи-хи. Заводи, баюнок, лучше старину. Сказываю Соловья Будимировича: Из-за моря, моря Студеного... В пост на былинку-старину разрешено, а уж как завыговаривает старинка про любовь да как зачнут мужики сгогатывать, так староста только головой вертит да руками машет: – “Ну, разлилась масленица, затопила Великий пост!” Староста не разрешал играть на музыкальных инструментах, но “сыгровку” разрешил. – И Благовещенье, и Пасху славить к морю выходили»¹⁴⁸.

В работе Т. А. Листойвой, посвященной обрядам и обычаям, связанным с рождением и воспитанием детей на Русском Севере, приводятся интересные сведения о том, как с началом Великого поста чтением книг духовного содержания занимались и школьники: «Своевременная исповедь и причащение становились нормой жизни. Уровень религиозного образования, что подразумевало и понима-

ние священного содержания таинств, повысился с открытием школ грамоты и церковно-приходских школ. Трепетное отношение к таинству причащения усиливалось и популярными в ученической среде рассказами о случаях наказания грешников, недопущения их к совершению таинства». Она приводит слова корреспондента Тенишевского бюро, который описал жизнь учеников одной из церковно-приходских школ Вельского у. Вологодской губ. Во время Великого поста, когда нужно приходило каждый день к утренней службе, ученики, особенно из окрестных деревень, «запасшись хлебом, поселяются, обыкновенно, в школе и в сторожке. По вечерам занимаются чтением житий святых и других книг, данных на это время священником. Накануне причащения, уже в постели, начинаются рассказы про несчастные случаи при причащении и каждый сообщает, что пришлось ему слышать от старших. Рассказчика слушают внимательно и безусловно верят, как “откинуло” кого-либо от Чаши»¹⁴⁹.

В XIX в. крестьяне читали не только печатные, но и рукописные книги, нередко оставляя на них свои пометы и надписи¹⁵⁰. Владельческие записки порой давали представление о том, какие книги читали постом, и кто их читал. Так, на одном экземпляре книги Симона Симоновича и Христофора Жефаровича «Описание Иерусалима», известной по русским лубочным изданиям, написано: в одном случае – «Читал сию книгу Тимофей Петров Деревни Усадница»; в другом – «Читал сию книгу Семен Ильин порьтной в пос[т]ь. Воскресенье в первое»¹⁵¹. Интересен и тот факт, что у разносчиков лубочных книг – офеней крестьяне охотнее покупали «божественные» книги – Евангелие, Псалтирь, Святцы, Часослов, молитвенники, даже несмотря на их сравнительно высокую цену. Крестьянин А. Г. Моисеев (1899–1972), родом из Хатунской вол. Серпуховского у. Московской губ., писал, что в детстве ему приходилось читать рассказы на духовно-нравственные темы, которые он брал в школьной библиотеке¹⁵².

С появлением «волшебного фонаря» – проектора в церковно-приходских школах стали устраивать совместное чтение книг, а также просмотр картин духовного содержания. Так, в с. Бармино Венецкой вол. Макарьевского у. Нижегородской

¹⁴⁶ Громыко М. М. Круг чтения русских крестьян в конце XIX века. С. 194.

¹⁴⁷ Буганов А. В. Духовная книжность и письменность русских крестьян XIX века. С. 326–327.

¹⁴⁸ Шергин Б. В. Указ. соч. С. 76–78.

¹⁴⁹ Листова Т. А. Указ. соч. С. 633.

¹⁵⁰ Буганов А. В. Что читали русские крестьяне. С. 98.

¹⁵¹ Хромов О. Р., Топурия Н. А. «Описание Иерусалима» Симона Симоновича и Христофора Жефаровича в русских лубочных изданиях: Исследование и сводный каталог книг, хранящихся в московских собраниях. М., 1996. С. 17, 84.

¹⁵² Федоров А. Г. Сельский читатель начала XX в. (по воспоминаниям А. Г. Моисеева) // Марьино. 1998. № 4. С. 112, 122.

губ. во время постов чтение проводили в школе под наблюдением местного священника и преподавателей. Кроме учащихся и малолетних детей, во время чтения книг присутствовали и взрослые: «Интерес к чтению настолько велик, что буквально в школу набивается такая масса людей, что при высоте залы четыре с половиной аршин фонарь не может долго ясно гореть и приходится несколько раз освещать зал»¹⁵³.

В с. Павлодарки Козловского у. Тамбовской губ. чтением интересовались мужчины и женщины, и даже девушки желали бы послушать, в особенности о божественном. Чтения сопровождалась демонстрацией картин. Лекторами выступали местный священник и священник соседнего села¹⁵⁴.

Традиция читать книги духовного содержания сохранялась и в начале XX в. Об этом свидетельствуют проведенные в нескольких губерниях Центральной России массовые анкетные обследования с целью выявления грамотности крестьян¹⁵⁵.

Коллективное чтение книг было традиционным в дни поста и для Сибири, особенно среди крестьян старшего поколения. Книги покупали в городе или у бродячих разносчиков – офеней, среди которых особенно славились владимирские коробейники, доходившие зимой до Сибири¹⁵⁶. Как отмечала Т. С. Мамсик, «значительная часть сельского населения Сибири была грамотной». Некоторые крестьяне намеренно скрывали свою грамотность, поскольку она «являлась признаком, выделявшим крестьянина из сословной среды, что не всегда соответствовало его интересам». Грамотными были и многие крестьяне Каинского у. Томской губ.: «Обучаются... дома от грамотных людей»¹⁵⁷. В Тюменском у. крестьяне в зимние вечера читали, загадывали загадки¹⁵⁸.

Среди уральских крестьян «первостепенное значение имели личные библиотеки», в числе книг чаще всего можно было встретить книги духовного содержания. В свободное от полевых работ время грамотные крестьяне Зауралья «заполняли

свой досуг чтением книг, устраивали и для других коллективные читки»¹⁵⁹.

Нормы поведения в старообрядческой среде отличались большей строгостью: «Идеология старообрядчества в целом способствовала усилению культурно-бытовой регламентации и контроля за соблюдением религиозно-нравственных норм». Строгость сохранялась и в предпочтении книг духовного содержания. Среди старообрядческого населения Верхоямья больше читали «Азбуки», «Псалтири», «Часовники». Некоторые из старообрядцев, например, Тюменского у., устраивали коллективные читки, на которых присутствовали многие жители села. Как отмечает Н. А. Миненко, «вообще, видимо, в репертуаре крестьянского чтения в Сибири главное место занимала богослужебная, церковно-служебная и четья литература»¹⁶⁰.

6. Пение духовных стихов

Характерной особенностью, отличавшей время наступления поста от обычных дней, было пение духовных стихов. Современный исследователь С. Е. Никитина определяет их так: «Это произведения народной поэзии религиозного характера, исполняемые во внелитургической ситуации. Это значит, что, несмотря на христианские сюжеты и идеи духовных стихов, их нельзя исполнять в церкви, во время службы, это поэзия для домашнего употребления»¹⁶¹. В репертуар входили стихи про «Бедного и богатого Лазарей», «Алексея, Божьего человека» и др.: «пение других песен считалось грехом». Даже в московских мастерских Великим постом не пели светские песни¹⁶². Запрет на исполнение светских песен и разрешение петь духовные стихи эпического характера отмечался и в старообрядческой среде Литвы¹⁶³.

А. В. Балов среди записанных им духовных песен в Пошехонском у. Ярославской губ. отметил бытование стиха о явлении святой Параскевы и о почитании праздников¹⁶⁴. В. А. Никифоров-Волгин, проведенный свое детство в Калязинском у. Тверской губ., вспоминал, как в Прощеное вос-

¹⁵³ АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 667. Л. 15.

¹⁵⁴ Там же. Оп. 2. Д. 2048. Л. 2.

¹⁵⁵ Яковлев Я. А. Деревня как она есть (очерки Никольской волости). М., 1923. С. 104–105.

¹⁵⁶ Голышев И. А. Офени-торгаши Владимирской губернии // Труды Владимирского губернского статистического комитета. Владимир, 1875. Вып. 10. С. 91.

¹⁵⁷ Мамсик Т. С. Указ. соч. С. 105–106; Смирнова В. И. Указ. соч. С. 33.

¹⁵⁸ Зобнин Ф. Указ. соч. С. 63.

¹⁵⁹ Манькова И. Л. Круг чтения и читательские интересы // Традиционная культура русского крестьянства Урала... С. 392; Миненко Н. А. Живая старина: Будни и праздники сибирской деревни. С. 141.

¹⁶⁰ Громыко М. М. Традиционные нормы поведения... С. 150–151, 274; Миненко Н. А. Живая старина... С. 106–107.

¹⁶¹ Никитина С. Е. «Стих надо петь важно и умильно...» // ЖС. 1994. № 3. С. 33.

¹⁶² Белоусов И. А. Указ. соч. С. 345.

¹⁶³ Новиков Ю. А. Духовные стихи русских старожилов Литвы // ЖС. 1994. № 3. С. 35–37.

¹⁶⁴ Балов А. В. Духовные песни, записанные в Пошехонском уезде Ярославской губернии // Ярославские губернские ведомости. 1888. № 27, 28.

кресение нищий Яков Гриб, приходя в их дом, пел старинный духовный стих – «Плач Адама»: «Раю, мой раю, пресветлый мой раю, ради мене сотворенный, ради Евы затворенный». Отец при этом вспоминал о старцах-слепцах, которые в прежние годы ходили по дорогам и пели песни о смертном часе, о последней трубе Архангела, об Иосафе-царевиче, о вселении в пустыню, за что их прозвали «Божьими певунами». Отец писателя, сапожник, сидя за верстаком, сам пел великопостные песни. Мастерницей петь духовные стихи была и прабабушка писателя. Обедая в семье писателя, Яков Гриб часто рассказывал о том, как следует питаться во время Великого поста, и приводил выдержки из жития святого Ерма и других подвижников¹⁶⁵. Примечательно, что практика соблюдения постов в народе укреплялась рассказами странников и нищих в живой и доходчивой форме о житиях известных святых.

Духовные стихи повсеместно бытовали и на Русском Севере. В Архангельской губ. помимо чтения духовной литературы в дни поста среди крестьян широко бытовала традиция петь духовные стихи. Так, по данным Т. А. Бернштам, в Поморье «был распространен обычай пения духовных стихов во время Великого поста, когда запрещалось исполнять многие другие песни. Духовные стихи могли исполнять мужчины и женщины, и, возможно, именно этот факт оказал влияние на размывание состава исполнителей былин, тем более, что «старшие» духовные стихи в народной традиции мало чем отличались от былин»¹⁶⁶.

В Архангельской губ., как и в других местах, значительная роль в их распространении принадлежала «каликам переходим». Во второй половине XIX – начале XX в. в Онежский у., на Поморский и Карельский берега (Западное Поморье) они приходили из Каргопольского у. в начале зимы, добывая своим пением пропитание на жизнь: за исполнение стихов им подавали муку, рыбу и другие продукты. Среди поморского населения ходило много записей духовных стихов. А. В. Марков, изучавший здешний фольклор, сообщал, что на Поморском берегу слушал «стихи» от калик с р. Онеги (Каргопольского у.), а также списывал их со старообрядческих стиховников¹⁶⁷.

В Курской губ. духовные песни во время поста исполняли лирники, среди которых был известен слепой Т. И. Семенов; состав его песенного репертуара был типичен для южных губерний и напоминали украинские. М. Н. Сперанский, написавший о нем статью в «Этнографическое обозрение» в 1906 г., отметил, что среди песен курского лирника была песня и о святом Алексии Человеке Божием: «казню пятницу он исповедывался, кажную субботу пречищался»¹⁶⁸.

В Сибири во время гуляний, как и в Европейской России, во время постов, особенно Великого, не разрешалось даже петь песни, с наступлением постов «редко слышны круговые песни». Протяжные «проголосьные» песни пели девушки и в деревнях по Иртышу¹⁶⁹. У старообрядцев Ветки молодежь весной также заканчивала водить «карагоды» и в посты пела лишь духовные песни религиозного содержания. Старообрядческая молодежь Верхней Камы приобщалась к пению духовных стихов до 20 лет. Пожилые женщины имели право петь духовные песни только дома¹⁷⁰.

* * *

Изучение литературы и источников показало, что в XIX – начале XX в. практика многодневных и однодневных постов была широко распространена. С наступлением поста происходила перестройка мыслей и чувств верующих, заставляя их сосредоточиться на душевных помыслах и ограничить все, что могло бы помешать углубиться в свои переживания. В этом состоит духовная сущность поста, который всегда заключался не только в следовании определенному рациону питания, но и в стремлении к самосовершенствованию. Таким образом, соблюдение постов сопровождалось духовно-нравственными задачами. Это касалось как городских, так и сельских жителей.

Подготовительные недели, или «седмицы», перед началом Великого поста постепенно настраивали верующих на изменение привычного образа жизни. Особо значимым считалось Прощеное воскресенье. Наступление поста сопровождалось переменной одежды на более скромную, а также некоторых предметов домашнего интерьера и быта.

¹⁶⁵ Никифоров-Волгин В. А. Указ. соч. С. 6, 184–185, 188.

¹⁶⁶ Бернштам Т. А. Русская народная культура Поморья... С. 211–212.

¹⁶⁷ Смирнов Ю. И. Эпические песни Карельского берега Белого моря по записям А. В. Маркова // Русский фольклор. Л., 1976. Т. 16. С. 116 (письмо А. В. Маркова В. Ф. Миллеру, 1909 г.).

¹⁶⁸ Сперанский М. Н. Указ. соч. С. 10, 20.

¹⁶⁹ Громыко М. М. Традиционные нормы поведения... С. 168; Гуляев С. И. О сибирских круговых песнях // Отечественные записки. 1839. Т. III. № 5. С. 58–69; Миненко Н. А. Живая старина... С. 126.

¹⁷⁰ Громыко М. М. Традиционные нормы поведения... С. 200; Чернышева С. Указ. соч. С. 128.

Во время постов старались чаще посещать храм и достойно подготовиться к исповеди и причастию Святых Тайн. Важную роль играл приходской священник, который в своих проповедях сообщал о значении и важности поста. Частая исповедь и причащение были нормой жизни. Пост на Страстной седмице еще более усугублялся, заставляя верующих до предела ограничивать пищевой рацион и чаще посещать храм, но тем радостнее для них была встреча Пасхи и разговенья.

Во время постов старались воздерживаться от каких-либо увеселений, ссор с близкими и соседями, заниматься благотворительностью, раздавать милостыню. В пост, как никогда более, проявлялись христианские добродетели.

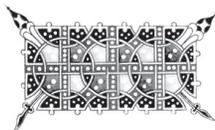
Время поста вносило свои коррективы в характер общественных развлечений. В городах это относилось к театрам, маскарадам, балам и тому подобным зрелищам, которые запрещались официальными постановлениями вплоть до окончания поста, особенно Великого. В сельской среде налагался запрет на традиционные развлечения — хо-

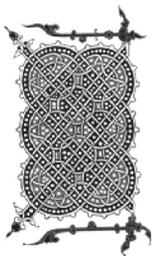
роводы, вечерние и дневные посиделки, беседки и т.д., всевозможные увеселения молодежи озорного характера.

Старшее поколение подавало пример нравственности: в дни поста устраивались коллективные читки книг духовного содержания. В следовании установленным нормам поведения имелся элемент социализации подрастающего поколения, которое ориентировалось на установки старших и подчинялось правилам крестьянского сообщества.

В пост разрешалось петь песни только религиозного содержания, духовные стихи, тексты которых передавались из поколения в поколение.

В целом посты способствовали укреплению нравственности, воспитанию таких положительных качеств, как воздержание, умение владеть своими чувствами и желаниями. Соблюдение постов имело воспитательное значение, поскольку в каждой семье детей с раннего детства приучали поститься и причащаться. Таким образом, пост отражался в общественной, семейной и личной жизни жителей города и деревни.





Н.В. Шляхтина

Традиционный народный опыт заботы о детях-сиротах в крестьянской среде дореволюционной России конца XIX в.¹

В статье предполагается рассмотреть народный опыт усыновления детей и иные формы заботы о детях сиротах или иных детях, попавших в поле зрения крестьянского мира. Традиционный народный уклад хозяйственной и социальной жизни в целом исключал такое явление как лишние дети, поскольку сиротство в крестьянском сообществе являлось не только социальной категорией, но оно влияло и на хозяйственный строй в деревне. Крестьяне по многим причинам не могли допустить разрушения цельной хозяйственной единицы, ответственной, как и все они за выплату податей, и в целом — за воспроизводство всего строя традиционной сельской жизни. В заботах о детях-сиротах, в институтах приемущества, усыновления, опекунства заключалось стремление крестьянского мира сохранить всесторонний порядок: религиозный и нравственный, хозяйственный и государственный. На подобный всесторонний подход мне бы и хотелось обратить внимание в данной статье.

Беспорно, хозяйственный интерес — желание поддержать и сохранить цельность общины — особенно выделялся в мотивациях крестьянской сходки, которая разбирала вопросы усыновления или же опеки. К этому же апеллировали и приемные родители, когда подписывали соответствующие документы — описи собственности приемыша. Но современники подчеркивают и другое: общинную сходку волнует, каковы с нравственной и религиозной стороны, как люди и как христиане, новые родители сироты. Если родная мать ненадежна, то над ней и над детьми будет поставлена опека со стороны общины. Если ребенок круглый сирота, то также выбор начинается с ближних родствен-

ников, по отцу, и если эти люди не соответствуют качествам хозяина и человека-христианина, то сходка начинает искать опекуна на стороне. Желание общины поддержать государственный порядок просматривается, прежде всего, в желании и способности решать вопрос о сиротстве внутри своего крестьянского мира: через решение, заботу и контроль за опекунством сельского схода, волостных судебных органов, через жестко традиционный институт общественного мнения. Последнее было особенно действенным в отношении внебрачных детей, внебрачных связей, сохранения нравственных и религиозных норм, касающихся семьи в целом и семейно-родовой иерархии.

Проблема, связанная с увеличением числа внебрачных детей в крестьянской среде стала постепенно нарастать в пореформенный период. Этот процесс не был резким и обвальным, судя по дифференцирующей крестьянское сообщество важности понятия «законные / незаконные дети». Незаконность в конце XIX в. не приветствовалась, осуждалась, она не давала шансов женщине занять равное положение среди односельчан, и в этом контексте она оказывалась важнейшим маркером, поддерживающим стабильность крестьянского социума, его соционормативных прав и взаимных обязанностей. Законность касалась, прежде всего, нормы рождения детей в браке. Рожденные до брака, как и рожденные во вдовстве после брака, признавались делом блуда, греха и потому не считались законными наследниками. Такие дети подвергались в селе насмешкам, как со стороны детей, так и со стороны взрослых. Крестьянский мир не выделял на таких детей земли

¹ Статья написана при финансовой поддержке РГНФ, проект № 15-01-00455.

и не разрешал их родителям (чаще матери) передавать им наследство. Незаконные дети могли довольствоваться лишь какими-то заработками на стороне, ремеслом и т. д. Но в случае, если ребенка брал кто-то из другой семьи на усыновление или в приемыши, то и внебрачные могли попасть в эту когорту. И тогда вместе с новыми родственниками ребенок получал надел земли и возможность наследовать имущество своих новых родителей после их смерти. Этим новым родством с него словно смывалось пятно отверженности, и жизнь начиналась заново.



Императрица Екатерина II подписывает указ о создании Воспитательного Дома

Таким образом, крестьянство все же находило разумный механизм для решения проблемы незаконных детей, который не выходил за рамки традиции, в то время как публицисты и философы из интеллигентской городской среды ставили вопрос о незаконнорожденных детях радикально. Они настаивали на принятии закона, ставящего законно- и незаконнорожденных детей в равное правовое положение. Так ставил вопрос, например, один самых активных сторонников снятия клейма незаконнорожденности с этих детей философ В.В. Розанов².

Материалы Тенишевского бюро позволяют го-

ворить о неравномерности общей картины, касающейся вопроса о законных и незаконных детях. В одних губерниях наблюдался большой порядок, и преобладало строгое отношение к нарушителям, в других (Калужской, Нижегородской) — широко распространился уже снисходительный взгляд на отступления. Современники связывали это с утверждением в такой местности городского влияния и заводской среды. Причем, как отмечает А.Н. Энгельгардт, особенно это было ощутимо, когда фабриками владели иностранцы³.

В материалах корреспондентов Тенишевского бюро, касающихся вопроса об опеке и усыновлении, в целом ряде ответов «с мест» звучит мысль о нарастающем общем разладе в семейной сфере, о постепенном распространении некоего равнодушного, а порой ненавистного отношения к детям из неблагополучной социальной среды. Вот одно из мнений, высказанное пожилым вологодским крестьянином: «прежде (лет 30—40 назад) земли у мужиков было столько же, сколько и теперь, а народу не в пример меньше было; хлеба, значит, росло много, а едоков было мало — у богачей амбары ломились! И продавали мало, разве соседу, нужда у которого, А нынче чего, а? Есть у кого лишний пуд хлеба — сейчас в город, продаст, да чаю поганого купит. А у многих самим жрать нечего! До того ли, чтобы подкидыша взять; Бога молят, чтобы законных-то детей не было!»⁴.

В статье будут рассмотрены те механизмы в крестьянской среде конца XIX в., через которые происходило призрение сирот. В наибольшей степени, как будет показано ниже, в конце XIX в. получил распространение институт опекунов, подразумевающий широко понимаемые, закрепленные большей частью юридически, отношение сироты (или сирот) и лица (или лиц), заботящегося о сохранении его материального наследства (земля, недвижимость, деньги, вещи), кормящихся и воспитывающих его. Усыновление было несравнимо более редким явлением, может быть по той причине, что большинство примеров усыновления не получало юридического оформления и оставалось тем, что в крестьянской среде называлось приемышеством.

История появления института опекунов в крестьянской среде, к сожалению, еще не прояснена. В. А. Александров, в известной своей монографии «Обычное право крепостной деревни России. XVIII— начало XIX в.» (М., 1984) впер-

² Розанов В.В. Семейный вопрос в России // Розанов В.В. Собр. соч. Т. 18. М., 2004. С. 496—658.

³ Энгельгардт А. Н. Из деревни 12 писем. 1872—1887. СПб., 199. С. 299.

⁴ Русские крестьяне: Жизнь. Быт. Нравы / Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. Вологодская губерния. Кадниковский уезд. СПб., 2007. Т. 5. Ч. 2. С. 351.



Воспитательный Дом в Москве.

вые широко ставит вопрос о самом феномене опекуновства у русских крестьян и на новых материалах, показывает существование опекуновства уже в XVIII в. До этого, как он отмечает, дореволюционные историки склонялись к мысли, что опекуновство у крестьян появилось в пореформенный период⁵. Новые материалы, представленные в книге, конечно, расширяют временные границы существования опеки у крестьян, но не решают проблемы нижней границы — времени ее появления — и не отвечают на вопрос о причинах существования устойчивой (!) точки зрения у дореволюционных историков на пореформенное появление опекуновства у крестьян.

Все материалы, на которые опирается В.А. Александров, связаны с кругом т.н. помещичьих «инструкций», в которых кроме распоряжений о рациональном ведении хозяйства, забот о церковной и нравственной жизни крепостных крестьян, есть и «нормы» осуществления опекуновства среди крестьян. Безусловно, перед нами документы некоего общего

крестьянских порядках», где налицо попытки придать крестьянскому миру черты гармонии и порядка⁷. Все эти нововведения касались лишь крепостных



Воспитательный Дом в Санкт-Петербурге. Начало XX в.

крестьян. Но другая часть — государственных и монастырских крестьян — была лишена этой цивилизационной опеки. Что совсем, конечно, не означает, они не совсем не знали юридической практики опекуновства, она была, но в ограниченных масштабах⁸.

⁵ Александров В.А. Обычное право крепостной деревни России. XVIII— начало XIX в. М., 1984. С. 218.

⁶ Кириченко О.В. Дворянское благочестие. С. 44–46.

⁷ Смиланская Е.Б. Дворянское гнездо середины XVIII века. Тимофей Текутьев и его «Инструкция о домашних порядках». М., 1998.

⁸ Сборник постановлений для руководства волостных и сельских управлений. СПб., 1853. С. 88.

1. Опекунство в крестьянской среде

Проанализируем тот круг источников, который нам дают материалы Тенишевского бюро, отражающие ситуацию в стране на конец XIX столетия. Корреспонденты отмечают, что опекунство в крестьянской среде носит еще редкий характер. Распространяться этот институт в крестьянской среде стал после отмены крепостного права в 1861 г.⁹

А. Е. Мерцалов, корреспондент из Кадниковского уезда, осведомленный в истории вопроса об опекунстве у крестьян, отмечает, что прежде сам помещик назначал опекунов. «Народ понимает разницу между воспитанием и опеканием»¹⁰. «Опека, или опекунство, большого значения в крестьянском быту не имеет, учреждается таковая или по ходатайству ближних родственников детей умершего или же по непосредственному усмотрению начальства, но сами по себе крестьяне об ней заботятся мало»¹¹. Опека устанавливается «из жалости» к сироте, чтобы корыстные люди не растащили его имущество, оставшееся без взрослого пристража¹². Неформальное отношение мира к опеке над сиротой прослеживается всегда, как отмечают все корреспонденты. «Мир» тщательно исследует вопрос: кто может быть истинным благодетелем для ребенка, нет ли в действиях претендентов корысти. Если жива мать, то опекуном становится она, но если ребенок остался полным сиротой, то выбирают человека из его семейного «рода», учитывая «достоверность, трезвость, добросовестность».

Порядок установления опекунства требовал обращения кого-то из родственников малолетнего в волостное правление или же к сельскому старосте. Следующий этап — опись имущества и вслед за ним — созыв сельского схода, который и должен избрать опекуна. В выборе кандидатур главное — «честность и достаточность приискиваемых». В ряде случаев опекунство оформлялось на основе имеющегося завещания, содержащего просьбу умершего передать своих детей-сирот конкретным лицам¹³. Если кандидат отказывался от опекунства даже после уговоров, ищут другую кандидатуру. Но общество может и назначить человека опекуном помимо его воли. Решение схода оформляется как «приговор»,

имущество фиксируется в приходно-расходной тетради (в двух экземплярах). Второй экземпляр отдается на хранение в волостное правление. В этой тетради опекун должен будет записывать доходы и расходы от имущества ребенка. При этом опекун мог и не заниматься воспитанием и присмотром за сиротой, а только найти человека (из дальних родственников ребенка), который готов за минимальную плату «вступить в дом» сироты и вести хозяйство. На всех этапах опекунства крестьянский «мир» контролировал исполнение этих обязанностей, как материальную их сторону, так духовно-нравственную, чтобы ребенок не терпел обид от опекуна, а имущество использовалось разумно. Тот ребенок, который становился сиротой в подростковом возрасте, начиная с 8 лет, мог и не отдаваться в опекунство, но пристраивался миром куда-то «к месту».

Не найдя желающего смотреть за домом и вести хозяйство, опекун вынужден был распродать все имущество и дом, деньги положить на имя сироты в банк до его совершеннолетия, землю сдать в аренду, а ребенка взять к себе в дом. Хранителем наследственных денег мог быть и священник, поскольку тогда не существовало практики перевода их из одного места в другое, а лицо это было для крестьян авторитетным и надежным¹⁴. Опекун нес ответственность за подопечного до исполнения ему или ей 21 года. Если же он не выполняет своих обязанностей, на что обратят внимание или староста или волостной старшина, то его опекунство может дезавуироваться, опять же через решение сельского схода. Именно на сельском сходе происходил отчет опекуна об имущественных тратах за весь опекунский период, когда истек срок опекунства. Происходило это в разных случаях по-разному: в 18 лет, 21 год, реже — в 23-24 года¹⁵. Общество устно благодарило опекуна, но никаких материальных вознаграждений он не получал. В случае честных трудов награда была небесной. Сами крестьяне говорили: «Это дело Божье, усердие к сиротам и брать за это с сирот что-нибудь — грех»¹⁶. «Хорошо ему (взявшему приемыша. — Н.К.) будет за это на том свете»¹⁷. Эта мотивация заставляет опекунов ответственно относиться

⁹ Русские крестьяне: Жизнь. Быт. Нравы / Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. Вологодская губерния. Кадниковский уезд. СПб., 2007. Т. 5. Ч. 2. С. 685.

¹⁰ Там же. С. 685.

¹¹ Там же. Вологодская губерния. Грязовецкий и Кадниковский уезды. СПб., 2007. Т. 5. Ч. 2. С. 185.

¹² Там же. Ярославская губерния. СПб, 2006. Т. 2. Ч. 2. С. 275.

¹³ Там же. Ярославская губ. СПб., 2006. Т.2. Ч.1. С. 65.

¹⁴ Там же. С. 275.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же. С. 324.

ся к своим обязанностям, не тратить сиротские деньги корыстно, не обижать сироту¹⁸. Поэтому большинство корреспондентов отмечает, что растраты среди опекунов бывают чрезвычайно редки. К тому же по обычному праву опекун никогда не может сделаться наследником имущества опекаемых¹⁹. Само прощание опекуна с опекаемым происходило публично на глазах схода. «Принимается опекаемым имущество от опекуна по описи в присутствии сельского старосты и схода. После чего опекаемый кланяется ему в ноги и целуется: это он прощается с опекуном, так как навсегда отходит от него. Затем опекаемый ставит сходу водки, а опекунам и участникам делает целый пир»²⁰.

Там где дети-сироты не имели никакого имущества, общество само брало на себя бремя опеки. На сходе решалось, какая нужна сумма для этих трат. Потом эта сумма делилась на каждую платежную душу в обществе. Мальчиков, как только возраст позволял отдавали учиться ремеслу, девочку — на воспитание в какую-либо сельскую семью (приемышество). «Мирская опека» состояла в том, что мальчика пока он не достиг нужного возраста для обучения его ремеслу, кормили и одевали по очереди в каждом сельском доме. Это был самый худший вариант опекунства из всех возможных, поскольку не везде его ожидал хороший прием, но порой приходилось претерпевать немало «побоев, упреков, брани, голода и холода, неустроенности, отсутствия ласки». В конце концов, такой ребенок, случалось, начинал промышлять воровством и нищенством²¹.

В разных местностях по-разному осуществлялся контроль сельского мира над опекуном. Где-то он был очень строгим, в других местах — фор-



В.Е. Калистов. Ревизия питомцев воспитательного дома. 1866 г.

мальным, до поступления жалобы на опекуна. В Ростовском у. Ярославской губ. опекунство проверялось миром три раза в год, в виде письменного отчета по приходу и расходу. Но такой пример был редким, чаще всего наблюдалось нечто среднее — отчет со стороны опекуна подавался раз в год²². Обыкновенно перед Новым годом сход приглашал волостного старшину с писарем, с ним 3–4 избранных от схода крестьян и эта группа проводила по имеющейся описи проверку расходов и доходов опекуна²³.

Все имущественные споры должен был решать волостной суд. Дети, не имеющие имущества, как отмечает корреспондент, или отдаются в детский приют, или воспитываются до 12 лет, а потом им находят ремесленное занятие. Кто-то из детей попадал и в нищие²⁴. Забота о слабоумных также большей частью осуществлялась через опекунство²⁵.

Из-за того, что опекунство не являлось повсеместно распространенным институтом среди крестьян России, мы вправе говорить о том, что где-то потребность во внимании к детям-сиротам

¹⁸ Власова И.В. Брак и семья у севернорусского крестьянского населения // Русский Север. Этническая история и народная культура. XII–XX века. М., 2001. С. 452.

¹⁹ Русские крестьяне. Костромская и Тверская губернии. Т. С. 301.

²⁰ Там же. Калужская губерния. С. 377.

²¹ Русские крестьяне. Калужская губерния. СПб., 2005. Т. 3. С. 100.

²² Там же. Костромская и Тверская губернии. Т. 1. С. 300.

²³ Там же. Калужская губерния. С. 377.

²⁴ Там же. Вологодская губерния. Грязовецкий и Кадниковский уезды. Т. 5. Ч. 2. С. 186–187.

²⁵ Там же. Калужская губерния. С. 229.



Прием прошений в Московском Воспитательном Доме. Начало XX в.

была не такой большой, чем в других местах²⁶. Это лишь подтверждает наше предположение о зависимости этих институтов (опекунства, усыновления, приемущества, крестничества) от конкретной ситуации, связанной с сохранением или же распадом *традиционных* устоев в том или ином регионе. Но порой все зависело от хозяйственных условий, от зажиточности крестьян в той или иной местности. Сельский мир мог не заниматься опекой, если наследство, оставленное умершим домохозяином, было незначительно и в опеке как таковой не было смысла²⁷. Костромской корреспондент подчеркивает, что у них «опека назначается в исключительных случаях, как то: ценное имение или наличность денег, или же неблагоприятное поведение матери»²⁸.

Вопрос об опеке поднимался в нескольких случаях: 1) малолетство и сиротство ребенка; 2) сумасшествие; 3) безвестное отсутствие родителей. Опека полагалась и над детьми, которые не могли стать полноправными членами общины, но требовали особого ухода и внимания. Опеку имели душевнобольные дети, глухонемые, немые, слепые и проч.²⁹ Для матери, оставшейся с повзрослевшими сыновьями подросткового воз-

раста, опекунство являлось естественным состоянием. Но сам сельский сход решал: письменно ли оформить ее опекунство, или формально согласиться с ее новым статусом главы семьи. Мир исходил из деловых качеств вдовы: если она была способна самостоятельно вести хозяйство, то никаких описей имущества не происходило, все оставалось, как при ее покойном муже. От деловых качеств хозяйки дома зависела и последующая ситуация, когда ее дети вырастали и сами могли уже управлять хозяйством³⁰. Но в случае, если она не могла справиться с непослушными сыновьями,

женщина могла рассчитывать на помощь мира. Так, новгородский корреспондент передает разговор матери с непослушным сыном: «Вот я тебя, негодяя, сведу в правление и там тебя выстегают!»³¹. Такие случаи, отмечает автор, были не редки.

В целом, оценивая труды опекунов с нравственных позиций, корреспонденты по-разному отзывались об их качестве, одни в положительном ключе, другие — негативно оценивая институт опекунства. «Чрезвычайно редки случаи добросовестной опеки», — пишет калужский корреспондент³². Ему вторит А. В. Балов из Ярославской губ., Пошенского у.: «Злоупотребления со стороны опекунов встречаются весьма часто, т.к. контроля за деятельностью ни со стороны мира, ни со стороны волостной администрации почти никакого нет»³³. Корреспондент считает, что опекуны нередко занимаются приписками расходов и доходов в свою пользу, корыстно используя имущество сироты. Об этом же пишет вологодский корреспондент А. Е. Мерцалов: «Самое естественное злоупотребление со стороны опекунов — это растрата опекаемого имущества, которая происходит сравнительно чаще в том случае, когда мать-опекунша вторично выходит

²⁶ Там же. Костромская и Тверская губернии. СПб., 2004. Т. 1. С. 80.

²⁷ Там же. С. 219.

²⁸ Русские крестьяне. Костромская и Тверская губернии. СПб., 2004. Т. 1. С. 219.

²⁹ Там же. Новгородская губерния. С. 458.

³⁰ Там же. Новгородская губерния. С. 290.

³¹ Там же. Новгородская губерния. С. 542.

³² Там же. Калужская губерния. С. 377.

³³ Там же. Ярославская губерния. Пошехонский уезд. СПб, 2006. Т.2. Ч.1. С. 64.



К.Е. Маковский Свидание. 1888.

замуж и подпадает влиянию второго мужа»³⁴. Новгородский корреспондент из Тихвинского у. также пишет в анкете о распространенности случаев злоупотребления опекунами своими обязанностями³⁵. Но, как он отмечает, с введением реформы о земских начальниках таких случаев стало меньше. Была ужесточена административная и судебная ответственность за растрату сиротского капитала опекунами.

Но встречаются в корреспондентских оценках и общие позитивные оценки опекунов: «Случаев злоупотребления опекунами, за которые они судились бы в суде, мне неизвестно»³⁶. Как правило, такие случаи связаны с предварительно составленными завещаниями предвидевших скорую кончину крестьян. Например, приводится такой случай. Зажиточный крестьянин накануне своей кончины, оставляя двух своих детей сиротами (девочку и мальчика), пригла-

сил к себе волостного старшину, сельского старосту и понятых. Также здесь присутствовал его дядя, которому и предполагалось принять опеку над племянниками. Сделав опись имущества (две копии), умирающий обратился к дяде: «Ты ребяенок-то не мори, не жалея больно добра-то, вырастут, наживут, Бог даст, попусту ты не издержишь, я знаю, а что нужно, покупай»³⁷. Малосемейный дядя после кончины племянника взял детей к себе, перевел часть имущества в деньги, которые положил в сберегательную кассу на имя сирот. Постройки застраховал и заколотил. Дети выросли в довольстве, как следует, а когда наступил срок то одного он женил, другую — выдал замуж. При этом, когда внук отделился, то дед, оставив своих родных дочерей, ушел вместе с ним в дом своего покойного племянника.

2. Усыновление детей

Усыновление было более редкой практикой в традиционном крестьянском мире, чем опекуновство³⁸, и о об этом пишут все. «Больше всего усыновляются подкидыши», — пишет калужский корреспондент³⁹. Для усыновления были важны два обстоятельства: 1) зажиточность усыновителей (расходы на юридические хлопоты и на содержание сироты); 2) их бездетность. Как отмечают многие корреспонденты князя Тенишева, ситуация с усыновлением в большинстве случаев однотипна: средних лет зажиточные супруги, но не имеющие детей, принимают решение усыновить ребенка, чтобы в старости он стал им опорой, а после их кончины мог наследовать их состояние. Мотивация в этих случаях бывала похожа: усыновителям было жалко передавать свои жизненные накопления в какие-то случайные руки, людям, которые никак не участвовали в созидании этого достатка. Ребенок же сумеет и потрудиться, и стать родным в процессе общесемейной жизни. Корреспондент из Ярославской губ. (Ростовский у.) пишет: «В с. Колягине бездетные муж с женой, когда им было уже за 40 лет, усыновили совершенно постороннего им мальчика-сироту 6-ти лет. В усыновление отдавала его родная бабушка, у которой он жил. Этот усыновленный мальчик носит в настоящее время фамилию и отчество своего усынови-

³⁴ Там же. Вологодская губерния. Т. 5. Ч. 2. С. 686.

³⁵ Там же. Новгородская губерния. Т. 7. Ч. 4. С. 212.

³⁶ Там же. Новгородская губерния. Тихвинский уезд. СПб., 2011. Т. 7. Ч. 4. С. 73.

³⁷ Там же. Новгородская губерния. С. 299.

³⁸ Власова И.В. Брак и семья у севернорусского крестьянского населения // Русский Север. Этническая история и народная культура. XII—XX века. М., 2001. С. 429.

³⁹ Там же. С. 523.



К.Е. Маковский. Две матери. 1906.

теля и называет его не иначе как «тятинька»⁴⁰. Этот же корреспондент приводит еще несколько однотипных примеров. Среди них любопытен пример усыновления бездетным священником дочери крестьянина-вдовца 45 лет.

Усыновляемые дети относятся в основном к двум категориям: или они сироты, или дети из бедных многодетных семей от одного до десяти лет. Среди усыновленных детей немало родственников, но также есть и чужие. В некоторых местностях усыновлялись только дети родные по крови⁴¹. По закону усыновлять ребенка могли как мужчины, так и женщины. Каждое усыновление юридически оформлялось и фиксировалось в местных церковных метрических книгах. Усыновитель (уже после юридического оформления), писал заявление священнику на основании которого тот и вписывал ребенка под новой фамилией в книгу⁴². Юридическое оформление начиналось с обращения в Казенную палату⁴³, потом составлялись «записи добровольного соглашения обоюдных сторон и засвидетельствовании этой записи в волостном правлении»⁴⁴. Также обязателен был приговор

сельского схода. Общество составляло текст приговора о разрешении мира на усыновление, а волостное правление фиксировало подписи от усыновителя, от отца и матери ребенка, который усыновлялся, с их согласием. После того эти бумаги отправлялись на утверждение в Казенную палату. Там и происходило полное юридическое оформление усыновления приемыша и «перемещение усыновляемого в семейство усыновителя с назначением его фамилии»⁴⁵. Вместе с тем в некоторых местностях усыновление могло проходить «без всяких формальностей» и документов, только при «словесном договоре»⁴⁶. После усыновления ребенок приобретал все права и преимущества,

какие имеет родной сын по отношению к отцу. При этом прежние родители, если они живы, теряют по отношению к своему бывшему ребенку все прежние родительские права, включая право вернуть свое чадо назад.

Корректирующую роль (в отношении поведения усыновленного) в этом процессе всегда играло «духовное завещание», которое и позволяло (или не позволяло) наследнику вступить в наследство после кончины его приемных родителей. Корреспондент из Вологодской губ. подчеркивает, что в их местности (Грязовецкий у.) приемные родители не стремились выбрать мальчика или девочку, предпочтений не было⁴⁷. Само усыновление здесь называли *водворение*, поскольку ребенок заселялся в новый для себя дом (двор). Вырастив ребенка, дав ему свою фамилию, родители брали на себя и обязанность женить юношу или выдать замуж девушку. При этом они брали зятя к себе в примачи, который в их местности в данной ситуации назывался *домовик*. О личных отношениях между усыновленным и его новыми родителями корреспондент пишет так:

⁴⁰ Русские крестьяне. Ярославская губерния. Т. 2. Ч. 2. С. 323.

⁴¹ Там же. Вологодская губерния. Т. 5. Ч. 2. С. 704.

⁴² Там же. Калужская губерния. С. 287.

⁴³ Там же. Новгородская губерния. Т. 7. Ч. 4. С. 160.

⁴⁴ Там же. Калужская губерния. С. 443.

⁴⁵ Там же. Новгородская губерния. Т. 7. Ч. 4. С. 252.

⁴⁶ Там же. С. 523.

⁴⁷ Там же. Вологодская губерния. Грязовецкий и Кадниковский уезды. СПб., 2007. Т. 5. Ч. 2. С. 267—268.

«Личные отношения... устанавливаются вроде как у кровных родителей и детей, но без взаимного влечения и любви». Причина, по мнению автора, в существовании формального момента, связанного с наследством, поскольку приемыш до последнего не знает: будет ли он хозяином родительского богатства или нет.

В порядке усыновления важным был вопрос о земле. Усыновляя мальчика, будущий отчим вправе был обратиться к миру с просьбой — приписать его к обществу и наделить ребенка наделом земли. Где-то общество считало, что землей должен наделить ребенка его новый родитель. Если нужды в земле не было, то мирского согласия на усыновление не требовалось⁴⁸.

Дети для усыновления брались из разных источников: или это были сироты, оставшиеся вообще без родителей, или подкидыши, оставляемые возле домов богатых бездетных людей, или же дети из бедных многодетных семей, где им было сложно прокормиться.

3. Приемущество в крестьянской среде

Хотя усыновленные и приемыши⁴⁹ кажутся, на первый взгляд, однотипными категориями принимаемых в семью детей, но это не так⁵⁰. Разница здесь была даже в способе оформления официальных документов. Усыновление требовало юридического оформления нового статуса ребенка: усыновитель письменно обращался в окружной суд, ходил по инстанциям, просил сельскую сходку, чтобы ребенку был выделен земельный надел и тем самым он бы вошел в состав общины. Приемущество же не нуждалось в таких формальностях и потому оно гораздо чаще встречалось в сельской среде⁵¹. Но приемыш не получал всех прав родного сына или дочери, какие он мог бы получить при усыновлении и юридическом оформлении договора⁵². Фамилия у него также оставалась прежней, хотя и называл он приемного отца «тятинькой»⁵³. Как замечает ярославский корреспондент, в приемыши чаще всего берут девочек, а не мальчиков, поскольку из-за проблемы с землей, на просьбу о выделении надела просители нередко получают отказ.

Приемыши, в отличие от усыновленных детей,

были в категории риска, поскольку после смерти приемного отца его родные дети могли отказать приемышу в наследственной доле. В этом случае дело решал волостной суд, учитывая прежде всего не формальную сторону (неусыновленность), а фактическую: как и сколько трудился приемыш в новой семье. Если тот, по отзывам сельчан, был опорой своему приемному отцу, то суд принимал решение наделить его долей наследства наравне с законными детьми⁵⁴.

В приемыши нередко попадала и такая категория детей как «подкидыши». Большей частью это были дети, нажитые вне брака, незаконные, отчего и возникала у их матерей боязнь связать себя на всю жизнь с этой обузой. Обнаружение матери подкидыша грозило ей уголовной ответственностью, поэтому чаще всего «нежеланных» детей старались отдать в воспитательный дом, что было вполне доступно. И хотя люди все равно знали о происшедшем, но предоставляли все на суд Божий. Например, в д. Волосовой Ярославской губ. был подкинут младенец к дому богатых бездетных сельчан. Те приняли подкидыша, и в качестве приемыша он стал жить у них как родной⁵⁵. Подкидывание детей расценивалось в крестьянской среде как большой грех. В какой-то мере общество и сама мать ребенка находили ему оправдание в подбрасывании ребенка состоятельным людям, которые могли обеспечить ему достойную жизнь⁵⁶. «Эти последние, — пишет корреспондент из Калужской губ., — обыкновенно берут на свою опеку и содержат их довольно хорошо, даже иногда почти не отличая от своих собственных детей, что делает им честь. Матерей подкидышей всегда если не власть, то народ разыскивает»⁵⁷.

4. Усыновление детей из воспитательных домов

В имперской России впервые появляется система воспитательных домов для детей, попадающих в категорию «незаконнорожденные». Таковые появляются в XVIII в. как особая и достаточно многочисленная группа, требующая централизованного участия государства, а не просто церковно-при-

⁴⁸ Там же. Ярославская губерния. Т. 2. Ч. 2. С. 324.

⁴⁹ У слова «приемыш» в традиционной деревне было еще значение «зять-приемыш», т.е. примак.

⁵⁰ Один костромской корреспондент отметил в анкете, что у них нет разницы между усыновлением и приемуществом. — Там же. Костромская и Тверская губ. Т. 1. С. 290.

⁵¹ Там же. Там же. Ярославская губерния. Т. 2. Ч. 2. С. 324.

⁵² Там же. Калужская губерния. С. 443, 527.

⁵³ Там же. Вологодская губерния. Тотемский уезд. СПб., 2008. Т. 5. Ч. 4. С. 179.

⁵⁴ Там же. Новгородская губерния. Череповецкий уезд. СПб., 2009. Т. 7. Ч. 2. С. 299.

⁵⁵ Там же. С. 382.

⁵⁶ Там же. Вологодская губерния. Грязовецкий уезд. СПб., 2007. Т. 5. Ч. 2. С. 375.

⁵⁷ Там же. Калужская губерния. С. 330.



Грудное отделение Санкт-Петербургского Воспитательного Дома. 1913 г.

ходского призрения на уровне богаделен. Служба императору и Отечеству, потребовала от дворянства, начиная с петровских преобразований, жить по-светски, подчиняя большую часть своего времени учебе, служению, светским развлечениям. И хотя религиозная жизнь не исключалась из этого распорядка, но скорее она была подчинена светскости, чем та ей. Если включить сюда наличие большого числа военных походов, учений, долгого отсутствия мужчин у домашнего очага, порой безвременные трагические кончины на поле брани, то очевидным становится, что о разрушении традиционного уклада в этой среде приходится говорить уже с первой половины XVIII столетия⁵⁸. И хотя с 1780-х годов началось постепенное возвращение дворянства в свои поместья после освобождения их от обязательной службы при Екатерине II, но вернулось не все дворянство и не в своем прежнем качестве. Современники указывали на нередкие случаи нарушения верности в браке, на распространенность внебрачных связей, что, конечно, в первую очередь было связано с ослаблением веры и церковности в дворянской среде. Но были обстоятельства, подталкивающие к внебрачным связям. На это обратил внимание в ряде своих статей писатель и публицист В. В. Розанов. Он говорит о последствиях закона, ограничивающего права офицера на брак.

Запрет на женитьбу (до окончания учебы; до достижения определенного материального достатка (5 000 руб.); ограничения в возрасте; дозволение начальства на брак и т.д.) порождал, по его мнению, *холостячество* как новое явление в России⁵⁹. Эту среду он считает основной виновницей появления внебрачных детей, которые помещались после их рождения в воспитательные дома. Началось это еще в XVIII столетии. Первый организатор Московского Воспитательного Дома (1763 г.) и Петербургского Воспитательного Дома (1770 г.) при Екатерине II сам являлся незаконнорожденным сыном генерал-фельдмаршала Ивана Юрьевича Трубецкого⁶⁰. Поначалу само государство занималось воспитанием и обучением этих детей, из них готовили домашних учительниц и повивальных бабок. Кто-то даже поступал в университеты и медицинскую академию, часть детей проходила обучение в ремесленных классах. То есть, хотя учреждение было общесословным, но сословность все же учитывалась на выходе воспитанников. Видя серьезное отношение к детям-сиротам, сюда стали отдавать на обучение и детей из обычных семей, что заставило правительство в конце 1830-х годов изменить весь порядок жизни в Воспитательном Доме.

Незаконнорожденных детей стали отправлять в деревни, в крестьянские семьи на обучение и воспитание. Чиновник, проверявший порядок воспитания, сетовал, что дети стали вырастать «не имея возможности научиться молитвам, чтению и письму». Крестьяне, соглашающиеся стать опекунами малолетних детей, получали за свои труды 2 руб. 50 коп. в месяц до двухлетнего возраста ребенка. И еще 5 руб. им выплачивали до одного года — за сохранение жизни малыша⁶¹. С возрастанием его плата крестьянину немного уменьшалась: от 2 до 5 лет — 2 руб.; от 5 до 8 лет — 1 руб. 50 коп.; от 8 до 15 лет — 1 руб. в месяц. Затем плата прекращалась⁶². Эти дети продолжали числиться в ведомстве Воспитательного Дома до достижения ими 21

⁵⁸ Кириченко О.В. Дворянское благочестие. XVIII в. М., 2002. С. 38–58.

⁵⁹ Розанов В.В. Указ. соч. С. 241–242, 339, 656–657.

⁶⁰ Сборник сведений по общественной благотворительности. СПб., 1880. Т. 1. Ч. 1–3.

⁶¹ Сборник сведений по общественной благотворительности. Т. 1. Ч. 2. С. 143.

⁶² Там же. С. 144.

года или до их женитьбы и замужества. Приданое они также получали от государства. Если же до 21 года статус их не менялся, то речь шла о единовременном пособии — 30 руб. для девушки и 35 руб. для юноши. Такой порядок продолжался до 1864 г. Но позже к этой практике, по-видимому, опять возвратились. Во всяком случае, в 1900 г. в публицистике встречается ссылки на существующую практику усыновления крестьянами детей из воспитательного дома ради получения государственных пособий. Так в письме, направленном в редакцию «Нового времени» в связи с полемикой вокруг статей В. В. Розанова, неизвестный автор пишет: «Немного найдется крестьян, которым питомцы нужны как сыновья или дочери. За питомцев платят, крестьяне находят плату выгодной, так как вначале выдают достаточное вознаграждение, которое уменьшается с возрастом. Зато с питомцами они ничем не связаны. Кончит он учиться, устроят его в мастерство (в ученики) чрез воспитательный дом, и, в большинстве случаев, на этом и прекращается забота крестьян о 14-летнем мальчике...»⁶³.

Немалая часть незаконнорожденных крестьянских детей также стали попадать в воспитательные дома, и оттуда их могли брать на временное усыновление. Причины появления внебрачных детей в крестьянской среде, отчасти отличались от причин, существовавших среди дворян, но главное было общим. Это явление развивалось в том и другом случае на фоне падения религиозности (церковности) и традиционной православной нравственности.

5. Воспитание сирот родственниками без обязательств

Нередким был вариант устройства сирот в домах ближних родственников без обязательств (устных или письменных) с его стороны перед кем-либо. Ребенок переходил в дом дяди, например, и воспитывался вместе с его детьми до совершеннолетия. В случае его отделения для самостоятельной жизни дядя отдавал племяннику как долю своего имущества, так и часть имущества, оставшегося от покойного брата⁶⁴. В другом случае, дядя, воспитавший круглых сирот — детей своего брата (девочку 4-х лет и мальчика 2-х лет), женившийся племянника на свои деньги, решает сохранить наследство брата у себя. Крестьянский мир решает поддержать его против претензий племянника к дяде. «Ты на него (на дядю. — Н.К.), — говорят на сходе, — еще не

работал, а он тебя вспоил, вскормил, женил, к работе приучил. У тебя имущество-то было не больше, как на сотню, а ведь изба-то твоя сгнила бы без присмотра, лошадь уже сдохла, корову съели, чего же ты будешь искать?»⁶⁵ То есть «мир» гибко подходил к этому вопросу, в одном случае поддерживал разделение, в другом — нет. Ярославский корреспондент (Пошехонский у.) отмечал в своей анкете, что незаконнорожденных детей у них часто принимают в семьи и воспитывают наравне с родными детьми близкие родственники девушки, родившей незаконного ребенка, а иногда и совершенно чужие, не имеющие детей⁶⁶. Часть из них усыновляют.



Ф.С. Журавлев. Мачеха. 1874.

Иногда детей отдавали «на содержание» кому-то из соседей, когда вдова или вдовец уезжали из родного села. Например, «крестьянка Фекла Антонова прижила незаконным образом дочь Анну. Вскоре после рождения ее она отдала свою дочь на содержание к соседке, с платой по 3 руб. в месяц, а сама поступила в «кормилки» в город. Вернувшись домой, она забрала девочку, но начала ее часто истязать, вымещая на ней злобу за жизненные неудачи. Тогда мир принял решение отобрать девочку»⁶⁷.

⁶³ Розанов В.В. Семейный вопрос в России. М., 2004. С. 375.

⁶⁴ Там же. Костромская и Тверская губернии. Т.1. С. 80.

⁶⁵ Там же. Калужская губерния. Т. 3. СПб., 2005. С. 99.

⁶⁶ Там же. Ярославская губерния. Т.2. Ч. 1. С. 505.

⁶⁷ Там же. Ярославская губерния. Даниловский, Любинский и Романово-Борисоглебский уезды. СПб, 2006. Т.2. Ч. 2. С. 158.

5. Крестничество в крестьянской среде

Материалы Тенишевского бюро не позволяют проследить, как складывалась опека крестного над крестником после крещения. И хотя крестничество напрямую не связано с усыновлением и опекуном, но кратко коснемся ее в качестве примера сторонней заботы о не своем ребенке, но заботы носящей долгосрочный характер. Корреспонденты бюро лишь зафиксировали в анкете сам факт важности для крестьян этого церковного таинства, и сопутствующего ему праздника, устраиваемого в доме крещаемого младенца, где происходит угощение приглашенных гостей (и в первую очередь крестного и крестной) и церемониал одаривания младенца подарками, не раскрывая содержания повседневных отношений крестного и крестника. Другие источники, в основном мемуарного характера, позволяют говорить, что связь крестника и крестных сохранялась, но сводилась большей частью к одариванию крестника (или крестницы) небольшими гостинцами в дни больших праздников (Пасхи и Рождества Христова). Приведем один такой пример, сохранившийся в воспоминаниях Александры Аркадьевны Серяковой — дочери последнего предреволюционного директора известной Татевской школы Рачинского — А. А. Серякова: «У отца было много крестников, Все хотели, чтобы он был крестным. И вот крыльцо нашего дома и половина его угла, как сейчас вижу: в Пасхальный день все заняты пришедшими крестниками. Кто в лапотках, кто в сапожках, все празднично одеты, кто яичко держит, кто маленький куличик. У отца была зарплата 25 рублей. Ее хватало только на то, чтобы выписывать книги. Библиотеку у нас во время войны немцы забрали и увезли. Но обязательно отец покупал каждому крестнику материал на рубашку. Покупали целыми тюками голубой и розовый сатин. Многим он даже сапоги заказывал. Из лаптей дети не вылезали. Сапоги шились на вырост, да и так, чтобы после него кто-то поносил»⁶⁸.

Крестные отцы и матери из самих крестьян, судя по редким отрывкам, попадающимся в воспоминаниях, являлись для крестника или крестницы жизненной опорой, помощником, хотя и не таким важным, как ближайшие родственники. У крестьянина-мемуариста Ивана Михайловича Кабештова (1827—1918), в 14 лет умирает мать, и

он остается круглым сиротой. Финансовыми делами подростка занялись управляющий имением, в котором они жили и крестная мать Ивана, жена старика-священника⁶⁹. Но потом, среди хлопот, в которых была задействована семья, имя крестной уже не мелькает. В другом случае в воспоминаниях крестьянина Михаила Егоровича Николаева крестный также появляется в ответственный момент, когда мемуарист был еще молодым человеком и безуспешно искал себе подходящую невесту. Именно он дает правильный совет дяде Михаила (к этому времени отца у юноши не было) «поехать в село Реброво к его родственникам и уверил нас, что его послушают и отдадут невесту за меня» Так и случилось, невеста была просватана, а позже состоялась свадьба⁷⁰. Однако, там, где идет описание предсмертного прощания с отцом и вручение сына Михаила своему брату на воспитание, речи о крестном не идет. Кроме брата, умирающий просил позаботиться о сироте и соседях: «Братцы, милые соседи! Пожалейте вы моих сирот! Жена и сын остаются без всяких средств» Не подуйте на них холодным ветром! Простите меня все Христа ради, и вас Бог прости!»⁷¹. В последующих перипетиях с выплатой долгов и хождением к управляющему, крестный больше нигде не упоминается. Основная ответственность материальная и воспитательная лежит на дяде, которому и был поручен юноша умирающим отцом. В корреспондентских отчетах для Тенишевского бюро крестный также не фигурирует при перечислении тех лиц, которые, как ближайшие родственники или близкие семье люди, могли бы взять опеку над сиротой в случае смерти его родителей. Все это заставляет думать, что роль крестного отца в крестьянской среде была не столь велика, во всяком случае, не прослеживается каких-то особых обязательств, которые бы заставляли крестного ревностно и деятельно участвовать в судьбе крестника в самые ответственные моменты его жизни. Но нельзя не признать и того, что крестные проявляют личную инициативу в такие минуты и пытаются оказать крестнику какую-то посильную помощь.

Выводы по статье: Крестьянская практика заботы о детях-сиротах в конце XIX в. состояла из нескольких форм опеки, наиболее распространенной из которых было приемство. Инсти-

⁶⁸ Кириченко О.В. Детское паломничество как духовно-культурный феномен // Вояджер: мир и человек. Самара, 2011. С. 132—133.

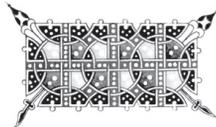
⁶⁹ Кабештов И.М. Моя жизнь и воспоминания, бывшего до шести лет дворянином, потом двадцать лет крепостным // Воспоминания русских крестьян XVIII— первой половины XIX века. М., 2006. С. 487.

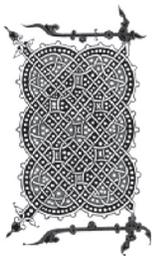
⁷⁰ Николаев М.Е. Мои воспоминания // Воспоминания русских крестьян... С. 667.

⁷¹ Там же. С. 661.

тут приемышества был основан на устном договоре всех заинтересованных лиц внутри общины. Это было усыновление, просто прием сироты без юридического оформления, построенное на довольно широком и даже размытом (а точнее гибком) понимании усыновления в традиционной крестьянской среде. Приемыш мог стать сыном (или дочерью), называя своих приемных родителей, как было принято называть родных мать и отца. Но он мог быть и своего рода работником, который мог прожить в семье до взросления и не получить равной доли с родными детьми приемного отца. На традиционный институт приемышества сильно повлияло появление опеки (очевидно со второй половины XVIII в.) и в XIX в. — возможность узаконивать приемышей через юридический акт усыновления. При опеке и усыновлении для сельского мира имели значение как материальный фактор, (т.е. судьба хозяйства и земли, оставшиеся после кончины крестьянина), о чем красноречиво говорят все имеющиеся материалы Тенишевского бюро, представленные в статье, так и нравственные и религиозные качества опекуна или нового приемного родителя. Этим емким смыслом обладало прежнее приемышество (без опеки и других новых форм) и поэтому когда новые формы появились, они не могли иметь только материальный смысл, но к ним перешла вся гамма прежнего значения приемышества — и религиозная, и нравственная. Вследствие этого опека и юридическое усыновление сопровождалась и выбором лиц, соответствующих, согласно общинным нормам, понятиям опекуна или приемного отца, и всесторон-

ним контролем за опекуном и усыновлением, где нравственный критерий играл важную роль. С другой стороны, оттягивание многих сил и смыслов на опеку и усыновление из ресурса приемышества не могло не ослаблять этот традиционный институт, отчего приемышество переставало играть свою важнейшую роль — фактора сохранения стабильности крестьянского семейного мира. Прежнее — традиционное — приемышество не давало возможности «накапливаться» сиротству в деревне и существовать ему в качестве отдельного явления. Все дети-сироты обязательно попадали в какое-то свое место и возрастали там уже не как сироты, а как приемные дети в семьях. Опека и юридическое усыновление, с их привязкой к собственности и наследству, словно установили механизм «отсеивания» части детей, которые выходили из приемышества, но не доходили до опекуна и усыновления. Таких детей-сирот постепенно становилось все больше уже не только в городе, но и в селе. Они попадали в государственные и частные органы, отвечающие за призрение младенцев — детские дома и т.д., где собирались «подкинутые младенцы», незаконнорожденные, неусыновленные, дети без опеки и т.д. Безусловно, в этом виновна была не сама опека, а новый порядок в обществе, где «государственный закон» все более вытеснял обычно-правовую практику, а «собственность» становилась не только социально статусным критерием человека (дворяне, крестьяне и т.д.), но и юридически статусным критерием человека внутри однородной сословной среды.





М.М. Громыко¹

Значение личной религиозности в контактах церкви и власти при императоре Николае I

После недавнего длительного периода господства в стране воинствующего атеизма особенно существенным становится изучение положительного опыта досоветского времени в разных областях взаимодействия власти и Церкви. Историография, на первый взгляд, небогата в этом отношении. Обширнейший труд Н. К. Шильдера, призывающий фактическим материалом, содержит, разумеется, и сведения, относящиеся к данной теме (автор — генерал-лейтенант и член-корреспондент Академии наук, был верующим человеком), но охватывает только ранний период царствования Николая I — до 1833 г.² Пресечение с 1917 г. какой-либо возможности объективного исследования историками факторов общественной и личной религиозности и деятельности Церкви исключало развитие данной темы. Сугубо отрицательная характеристика правления Николая I вошла в учебники вузов и школ. Отчасти, в отдельных вопросах, это компенсировалось зарубежной русской историографией. Хотя иные авторы — эмигранты, пережив революцию и наблюдая ее последствия, все еще продолжали скорбеть о том, что Церковь в предреволюционный период недостаточно боролась за некие реформы, и заносили святых в списки виновных «консерваторов». Но не все имели такой обширный запас интеллигентских заблуждений, содействовавших революции.

По данной теме существенный вклад внес Н.Д. Тальберг в своей работе «Человек вполне русский. Император Николай I в свете исторической прав-

ды». Опираясь на свидетельства очевидцев, он отмечает веру государя при рассмотрении разных сторон его деятельности³. В постсоветской России первым дал четкую положительную оценку правления Николая I священник Алексей Николин в работе «Церковь и государство. (История правовых отношений)»: «Николай I был человеком глубоко верующим и церковным, ему были чужды колебания, умствования и шатания в вопросах веры. Он во всем полагался на волю Божию. В поисках духовной основы своего правления Николай I с первых дней пребывания на троне обратился... к православной вере, к отечественным религиозным традициям, к особенностям русского национального идеала, духовных устремлений»⁴.

Особо следует отметить двухтомный сборник документов, воспоминаний и статей о Николае I, составленный Б.Н. Тарасовым. Весь обширный материал этого замечательного издания опровергает упорно навязываемую в советское время концепцию⁵.

Период правления Николая I (1825–1855) заслуживает внимания по названной проблеме, как время сильной монархической власти, активной во внешней и внутренней политике, но отмеченное также выдающейся деятельностью ряда архиереев и архимандритов — позднее прославленных святых. Возникает вопрос: почему было возможно такое сочетание — всеобъемлющей светской государственности и активной деятельности людей, получивших безоговорочно положительную оцен-

¹ Статья подготовлена по благословию протоиерея Михаила Герцева.

² Шильдер Н. К. Император Николай I: его жизнь и царствование. Спб., 1903. Т. I–II.

³ Тальберг Н. Д. Русская бль. Очерки истории Императорской России. М.: «Правило веры», 2000. С. 277–538.

⁴ Николин Алексей, священник. Церковь и государство (история правовых отношений). М.: Издание Сретенского монастыря, 1997. С. 114.

⁵ Николай I и его время. Составитель Б.Н. Тарасов. М.: «Олма-Пресс», 2000. В 2-х томах.



Император Российский Николай I. Портрет

ку Церкви? К тому же это происходит в синодальный период, неблагоприятный, как принято считать, для жизни Церкви в целом.

Сам император отчасти высказался по этому вопросу. Когда Дмитрий Гаврилович Бибииков (1792–1870), киевский, подольский и волынский генерал-губернатор возвращался из Санкт-Петербурга, получив новое назначение – министра внутренних дел, он заехал к митрополиту Филарету Киевскому. Среди других новостей он сообщил, что государь в разговоре с ним сказал: «О церковном управлении много беспокоиться нечего: пока живы Филарет мудрый и Филарет благочестивый, все будет хорошо». По словам свидетеля встречи министра со святителем, смиренный митрополит был смущен этим сообщением и даже протесто-

вал: «Нет, нет, уж позвольте... какая оценка: все принадлежит мудрости митрополита Московского. И это кончено, и я прошу Ваше высокопревосходительство мне больше не говорить об этом»⁶.

Николай I сослался не на Синод, а на двух активнейших архипастырей, которым он доверял. Впоследствии Церковь подтвердила правоту государя в этом отношении: оба они были прославлены. «Фигура митрополита Филарета (1782–1867), который в течение 46 лет управлял Московской епархией, на протяжении почти столетия была средоточием церковной жизни России; это был иерарх, воззрения и дух которого, пронизывающие все его труды, сохраняли свое воздействие на жизнь Церкви и после его кончины; это был человек с сильным характером и огромной духовной силой и энергией, человек, который, благодаря этим своим качествам, умел скрыть внутренний трагизм своей души»⁷. Присоединяясь к характеристике И.К. Смолича, мы не можем, однако, согласиться с последними словами о «внутреннем трагизме души» митрополита. О каком внутреннем трагизме души можно говорить применительно к святому человеку, предававшему себя всецело воле Божией? Об этом нам говорят его молитвы, его труды, его многочисленные письма к родным лицам на духовные темы⁸.

Судя по контексту, И.К. Смолич имеет в виду противоречие между стремлением к созданию наиболее благоприятных условий для деятельности Церкви и необходимостью считаться со светской властью. Но для святителя Филарета такого противоречия не существовало, и автор сам признает это в дальнейшем изложении. «...Мы пришли к выводу, – пишет он, – что этот иерарх не был решительным противником государственной церковности своей эпохи; он лишь хотел в её рамках обеспечить больший простор для Церкви, не посягая на государственную опеку над Церковью, путем исключения некоторых нездоровых явлений из церковной жизни, он хотел духовно укрепить Церковь...» И.К. Смолич видит «в таких воззрениях Филарета» «лишь паллиатив»⁹.

⁶ Святитель Киевский Филарет, в схиме Феодосий. // Жизнеописания отечественных подвижников благочестия 18 и 19 веков. Декабрь. Ч. 2. Издание Введенской Оптиной Пустыни. 1995. С. 170–171.

⁷ Смолич И.К. Русское монашество. 988–1917 / Приложение к «Истории русской церкви». М., 1999. С.312.

⁸ О свт. Филарете (Дроздове), митрополите Московском существует обширная литература, в том числе постсоветского времени. Назовем здесь лишь монографию митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Иоанна (Снычева). Жизнь и деятельность Филарета, митрополита Московского». (Тула, 1994), содержащую и библиографию. Переизданы и стали доступны современному читателю дореволюционные публикации его писем и трудов. Но при этом еще недостаточно использованы его личные фонды, содержащие также и обширную официальную документацию: Российский государственный исторический архив (далее – РГИА). Ф. 832. Филарет (Дроздов Василий Михайлович 1782-1867), митрополит Московский и Коломенский. 1812-1867 гг. 136 ед. хр.; Рукописный отдел Российской государственной библиотеки (далее – РО РГБ) ф. 316. 1800-1867. 1660 ед. хр.; Центральный государственный исторический архив Москвы (далее – ЦГИАМ). Ф. 1878. 1840–1883 гг. 38 ед. хр.

⁹ Смолич И.К. Указ. соч. С. 313.

Но в действительности, оставшееся письменное наследие иерарха, зафиксированные другими лицами высказывания и вся его деятельность свидетельствуют о том, что для него главной была проблема Божественной сущности государства и соответствующего отношения подданных к властям. Ведь речь шла о православной монархии, о власти помазанника Божия. «Государь всю законность свою, — писал святитель, — получает от церковного помазания, из чего вытекает, что положение Церкви (в России) и отношение её к самодержавной власти не сходно с положением Церкви в государствах католических и протестантских»¹⁰.

Проповедуя и осуществляя последовательный православный подход к государственной деятельности, митрополит Филарет добивался и осознания правителями церковных дел как первоочередных государственных задач. Секрет его влияния на людей очень разных по социальной принадлежности — от крепостного крестьянина до императора — кроется в высоком уровне его собственной духовности, признанной церковью в прославлении. Но не только в этом. Важным было также состояние религиозности этих лиц, способности их воспринять, оценить его духовный авторитет¹¹.

При императоре Николае I в сферу влияния святителя Филарета все более входит жизнь Церкви всей страны, а не только своей епархии. Это происходит как в силу причастности митрополита к деятельности многих церковных комиссий и обществ, так и в связи с ростом его известности как архиерея справедливого, наделенного свыше духовными дарами и пользующегося влиянием у властей. В его личном архивном фонде — множество дел, касающихся старообрядцев разных толков, единоверцев, сектантов, положения православия в Турции и на Кавказе, миссии и православных братств — от Риги и Полоцка до Алтая¹².

Святитель Филарет Московский глубоко осознавал опасность нарастающего революционного сознания, его разрушительную силу. В «Слове», посвященном дню рождения императора (1851 г.), он специально остановился на понятии «свобода». «Некоторые под именем свободы хотят понимать способ-

ность и невозбранность делать все, что хочешь. Это мечта, и мечта не просто несбыточная и нелепая, но незаконная и пагубная... Истинная свобода есть деятельная способность человека не поработенного греху, не тяготимого осуждающею совестью, — избирать лучшее, при свете истины Божией, и приводить оное в действие при помощи благодатной силы Божией... Возлюбим свободу христианскую, — свободу от греха, от страсти, от порока, свободу охотно повиноваться закону и власти, и делать добро Господа ради, по вере и любви к нему. И никто да не будет прельщен людьми, от каких остерегает нас апостольское слово, — которые *свободу обещавают, сами раби суще тления* (Петр. II. 19). Аминь»¹³.

Единодушные митрополита и государя в молитвенном уповании на милость Божию зримо проявилось в драматических событиях 1830 г. — во время эпидемии холеры. В конце сентября начались заболевания в Москве, и Николай I в сопровождении генерала А.Х. Бенкендорфа прибыл туда. После краткого заезда в дом генерал-губернатора, где была получена информация о ходе событий, император поехал к Иверской Божией Матери, «где молился, стоя на коленях». Затем переделся во дворце и принял там митрополита Филарета. Следующая их встреча состоялась вслед за этим уже в соборе, где святитель встретил государя словами: «Благословен грядый на спасение града сего...».

За время пребывания государя в городе увеличилось число больниц, были открыты приюты для осиротевших детей и богадельни для одиноких стариков. А главное, — число заболеваний стало сокращаться¹⁴.

Встречи в храмах и вне храмов дополнялись ещё перепиской. В фонде императора Николая I сохранились письма к нему московского митрополита, свидетельствующие об их контактах¹⁵. При этом святитель имел переписку сугубо духовного характера с другими членами императорского дома. Так, с будущей императрицей Марией Александровной, супругой Александра II, иерарх переписывался (по её инициативе) ещё во время правления Николая I, когда она была цесаревной. Переписка продолжалась и после вступления на трон ее супруга¹⁶.

¹⁰ Цит. по: Смолитч И.К. История русской церкви. 1700–1917. Ч. 1. М. 1996. С. 221.

¹¹ Громыко М.М. Святитель Филарет Московский и три российских императора // Православная церковь и государство в исторической судьбе России. Материалы IV всероссийской научно-богословской конференции «Наследие преподобного Серафима Саровского и судьба России». Нижний Новгород.: «Глагол», 2008. С. 129–138.

¹² РО РГБ. Ф. 316.

¹³ Святитель Московский Филарет. Слово в день рождения Благодетельнейшего Государя Императора Николая Павловича (1851 г.) // Regnum Aeternum. Москва–Париж.: Наш Дом, 1996. С. 115–120.

¹⁴ Тальберг Н. Д. Указ. соч. С. 348–350.

¹⁵ Государственный архив древних актов (далее – ГАРФ). Ф. 672. Император Николай I.

¹⁶ Там же. Ф. 728. Коллекция документов рукописного отдела Библиотеки Зимнего Дворца. Письма к цесаревне Марии Александровне (1849–1854 г.г.); письма к императрице Марии Александровне (1855–1866).

Со всей силой своей духовности святитель поддерживал в письмах каждый ставший ему известным благочестивый порыв. В беспокойном для царствующих 1849 г. он писал цесаревне: «С благоговением внемлю словам, которыми исповедаете Господа, испытующего и укрепляющего, и благословляете Святое Имя Его. Слава благодати Его споспешествовавшей Вам воспринять сии чувствования преданности судьбам Его и упованиям на Него и утвердиться в них! Верен Он, чтобы принять во благоволение жертву сердца Вашего и исполнить новыми обильными благословениями душу Вашу и видимую сферу ея любви»¹⁷. И конечно, каждое обращение к святому вызывало усиленные молитвы его, на что и рассчитывали обращавшиеся. Об этом он говорит смиренно в этом же письме: «Повергаюсь перед Царем Царствующих и Отцом всякого чувства с немощною, но искреннею молитвой, да благоволит сохранять Вашу драгоценную для всей России и каждого верноподданного жизнь, здравие и благоденствие, Ваше и благоверного»¹⁸.

Активнейшая церковная, миссионерская и просветительская деятельность в сочетании с аскетизмом святого подвижника и соответствующими благодатными дарами второго выделенного императором Филарета — митрополита Киевского (1779–1857) — подробно освещена в работе архимандрита Сергия (Васильевского), вышедшей в Казани в 1888 г. Написанная *при жизни многих учеников и сподвижников святителя*, свидетельства которых автор активно использует, она представляет особый интерес для выявления значения уровня личной духовности во взаимодействии Церкви и государства¹⁹.

Государь в 1827 г. направил тогда еще архиепископа Рязанского Филарета в Казанскую епархию — особенно сложную по части миссионерской деятельности среди инородцев. Внешне это выглядело как высочайшее утверждение доклада Священного Синода, но при этом император повелел ехать немедленно в связи с «затруднениями относительно крещеных инородцев»²⁰. Новый Казанский архиепископ разработал и представил в Синод целую систему мер, «чтобы наставить и утвердить в вере разноплеменных обитателей сво-

ей паствы» (в том числе — перевод необходимой православной литературы на чувашский, марийский, удмуртский и татарский языки), но при этом сам стремился при объезде епархии посещать новокрещенские приходы. Трудно переоценить «духовно-влиятельное, точнее же сказать, благодатно-чудодейственное» значение этих посещений, вплоть до чуда исцеления умирающего чуваша. В этом событии проявились дары прозорливости и целительства архипастыря. Кроме того, преосвященный «вел оживленную переписку с другими епархиями по делу миссии, и этим немало приносил пользы и другим епархиями»²¹.

Чудо исцеления, воздействовавшее сильно и на верующих, и на маловеров, отмечено также в другой сфере деятельности архипастыря — благотворительности. При посещении в Казани богатого купца в голодном 1832 г. свт. Филарет обратил внимание на его сына — «сидня», лишенного способности ходить. Преосвященный посадил его к себе на колени и гладил по голове, беседуя с отцом о благотворении голодающим. «По окончании беседы святитель спустил отрока с колен и, перекрестив его, сказал: “Ну, гряди, во имя Отца и Сына и Св. Духа”. Отрок тотчас же почти побежал к своей матери и с той поры стал ходить». Дары святого архипастыря проявлялись также в чудодейственной помощи земледельцам при разного рода стихийных бедствиях (засуха, градобитие)²².

Знаменательны слова Николая I, письменно зафиксированные в двух документах при переводе святителя Филарета (Амфитеатрова) на Киевскую кафедру 17 апреля 1837 г. и через два года после этого. В рескрипте к новому митрополиту он писал: «Я убежден, что вы, *руководимые небесною благодатию*, по стопам истинных иерархов и учителей Вселенской церкви, в духе любви и мира словом и примером послужите к животворному назиданию новой паствы своей, и Богоспасаемый град Киев да светит окрестным странам лучами *живой деятельной веры*». (Курсив наш. — М.Г.) В 1839 г. обер-прокурор Н. А. Протасов сообщал в секретном сообщении к митрополиту Филарету Киевскому слова императора о нем: «*Отличающие его свойства христианской любви и кротости служат надежным ручательством, что он вполне со-*

¹⁷ Там же. Ф. 728. Оп. 1. Ч. 2. Д. 22097. Л. 1. 8 июля 1849 г.

¹⁸ Там же.

¹⁹ *Сергий (Васильевский), архим.* Высокопреосвященнейший Филарет, в схимонашестве Феодосий (Амфитеатров), митрополит Киевский и Галицкий, и его время. Казань, 1888. В 3-х томах. Составитель «Жизнеописаний отечественных подвижников благочестия 18 и 19 веков» архимандрит Никодим (Кононов) поместил ее полностью (248 стр.!) во второй части декабрьского тома своего издания 1910 г., сделав доступной для более широкого круга читателей.

²⁰ Жизнеописания отечественных подвижников благочестия. Там же. С. 83–84.

²¹ Там же. С. 85–92.

²² Там же. С. 105–107.

вершит ожидание правительства, преподав вверенному ему духовенству такие личные наставления, кои послужат к полному водворению нерушимого согласия и духовного единства между бывшими — отторгнутыми насильем и теперь воссоединенными любовью — в отношении к сохранившим неизменно православие»²³. (Курсив наш. — М.Г.)

Непосредственные соучастники деятельности святителя Филарета (Амфитеатрова) в Киеве отмечали значение его высокой духовности в делах церковного и светского образования. «Он умел особенно избирать начальствующих лиц — ректоров и инспекторов», с которыми сам всегда был в близких искренних отношениях и руководил ими. Прозорливым и неутомимым вниманием архипастыря пользовались те учащиеся духовной академии, которые пришли туда из своей, киевской семинарии: он желал их видеть и на службе в своей епархии. «Под влиянием митрополита Филарета дух аскетизма, заметный и прежде, сильно развился в академии, обнаруживаясь поступлением в монашество многих наставников и лучших студентов». Из лиц, получивших образование в Киевской духовной академии при жизни Филарета, пятьдесят человек (!) достигли потом в своей деятельности уровня архипастырей²⁴.

С большим вниманием относился святитель и к нравственно-религиозному преподаванию в Киевском университете. Не только богословие, но и философию там преподавали профессора из духовной академии. «Строгий аскет, святитель Филарет стоял на уровне современной ему науки, и многие из профессоров академии того времени, не щадя своих профессорских авторитетов, даже иногда на лекциях своих свидетельствовали, что им приходилось слышать из уст высокопреосвященного Филарета такие сведения, о которых в самих системах той или другой науки не было даже и намека». «Дар духовного ведения» проявлялся и в оценке студенческих работ. Недаром в его время в Киевскую академию поступали воспитанники из других стран и даже других вероисповеданий. Его воспитанниками были главы Молдавской и Сербской Церквей. Сам святитель Филарет был почетным членом Императорской академии наук; Императорского Московского Общества истории и древностей российских; Киевской, Санкт-Петербургской, Московской и Казанской духовных академий; Киевского, Московского и Казанского императорских университетов²⁵.

Двумя названными Николаем I Филаретами отнюдь не ограничивается число активно дей-



Святитель Игнатий (Брянчанинов). Портрет. XIX в.

ствовавших при императоре Николае I, а позднее прославленных, архипастырей. Святителя Игнатия (Брянчанинова, 1807-1867) государь выделил уже в период обучения в Главном Инженерном училище в Петербурге, которое курировал, будучи еще великим князем. Когда в результате больших усилий святитель Игнатий добился желанной перемены в своей жизни — стал монахом, иеромонахом, а затем уже (1833 г.) и игуменом, возник вопрос о переводе его в Московскую епархию на должность настоятеля Николо-Угрешского монастыря. Хлопотавшая об этом графиня Анна Алексеевна Орлова-Чесменская рассказала императору об обстоятельствах этого дела. «Государь приказал вызвать игумена Игнатия в Петербург для личного представления ему и заявил, что если Брянчанинов ему в новом качестве понравится, как и прежде, то он его митрополиту Филарету не отдаст»²⁶.

Встреча состоялась в Зимнем Дворце 12 января 1834 г. «Государь с радостью обнял своего воспитанника, неоднократно повторяя: “Друг мой, друг мой”, — Игнатий «кричал» (по его собственному

²³ Там же. С. 145–146.

²⁴ Там же. Ч. II. С. 161–168.

²⁵ Там же. С. 170–177.

²⁶ Чинякова Г. П. Учитель покаяния. Жизнеописание святителя Игнатия (Брянчанинова). СПб.: Сатис, 2006. С. 26, 41, 74.

выражению): «Отец мой! Отец мой!»²⁷ После беседы император высказал свое решение: «Ты мне нравишься, как и прежде! Ты у меня в долгу за воспитание, которое я тебе дал, и за мою любовь к тебе. Ты не хотел служить мне там, где я предполагал тебя поставить, избрал по своему произволу путь, — на нем ты и уплати мне долг твой. Я тебе даю Сергиеву пустынь, хочу, чтобы ты жил в ней и сделал бы из нее монастырь, который бы в глазах столицы был бы образцом монастырей»²⁸.

Игумен был возведен в сан архимандрита, и в течение двадцати четырех лет свято, мудро и неутомимо управлял Троице-Сергиевой пустынью Петергофского уезда Санкт-Петербургской епархии. В сан епископа Кавказского и Черноморского он был возведен после смерти Николая I, которую тяжело пережил. Святитель Игнатий (Брянчанинов) настолько известен, что в рамках данной статьи нет надобности останавливаться на трудностях и достижениях его служения, отметим здесь лишь его особенно близкую духовную дружбу с митрополитом Киевским Филаретом (Амфитеатовым)²⁹.

Следующим из прославленных святых, активная церковная деятельность которых происходила в период правления императора Николая I, назовем святителя Антония (Смирницкого, 1773–1846), архиепископа Воронежского и Задонского. Этот будущий святитель с самого начала своего монашества в Киево-Печерской Лавре отличался милосердием и нестяжательностью. Будучи строгим постником, он довольствовался только самым необходимым, и когда был назначен заведовать лаврской типографией, все получаемое за эту работу раздавал бедным, больным и богомольцам. Продвигаясь в начальственных должностях — сначала главы Ближних Пещер, а потом (1815 г.) — наместника Киево-Печерской Лавры, Антоний был отмечен как человек снисходительный к подчиненным. «Недолго сделать человека несчастным, — предупреждал он. — Нам, начальствующим, надлежит спасать, а не губить, принимать меры к исправлению, к вразумлению падшего...»³⁰.

В 1816 г. в жизни и деятельности наместника произошли знаменательные события. Он принимал в июне великого князя Николая Павловича — будущего императора Николая I, и сопровождал его в обходе пещер, рассказывая жития святых. А в начале сентября Киево-Печерскую Лавру по-



Святитель Антоний (Смирницкий), архиепископ Воронежский. Портрет. XIX в.

сетил император Александр I; будущий святитель удостоился беседы с ним и служил литургию в присутствии государя. Сам факт этого последовательного посещения Киево-Печерской Лавры³¹ — один из многих, свидетельствующих о глубоком духовном контакте между двумя братьями — и в период правления Александра I, и после ухода его от власти (на этом вопросе мы остановимся ниже). Что же касается наместника, то он «произвел на августейших особ неотразимое впечатление». И впоследствии святитель Антоний (Смирницкий), как отмечается в житии, «сохранил благоволение императоров и милость всего императорского дома». Члены августейшей фамилии посещали его и в Воронеже, когда он стал архиепископом Воронежским и Задонским. Кроме непосредственных контактов, он вел обширную переписку с самими монархами, императрицей Александрой Федоровной, великим князем Михаилом Павловичем,

²⁷ Чинякова Г. П. Указ. соч. С. 76. Автор ссылается на письмо игумена Игнатия своему отцу — Александру Семеновичу Брянчанинову. См.: Полн. собр. творений святителя Игнатия Брянчанинова. М., 2001. Т. III. С. 572.

²⁸ Чинякова Г. П. Указ соч. С. 76.

²⁹ Там же. С. 123.

³⁰ Житие святителя Антония, архиепископа Воронежского и Задонского. Воронеж, 2003. С. 13–14.

³¹ Там же. С. 15; Жизнеописания отечественных подвижников благочестия. Декабрь. Ч. I. 1994. С. 497.

великими княгинями Марией Павловной, Анной Павловной (будущей королевой Нидерландов) и Еленой Павловной. О расположении к этому архиерею императора свидетельствуют также многочисленные рескрипты, дары (кресты, облачения, золотые покровы на святые мощи, панагии) и личные благодарности³².

Контактам святителя Антония (Смирницкого) с августейшей семьей Романовых и лично с императором Николаем I на духовной почве несомненно способствовало прославление в 1832 г. святителя Митрофана Воронежского, происходившее при активнейшем участии архипастыря. Современная исследовательница взаимоотношений Церкви и государства в вопросе канонизации святых в синодальный период Я. Э. Зеленина, изучившая комплекс соответствующих документов в Синодальном архиве, пишет: «Святитель Митрофан, первый епископ Воронежский – один из немногих святых, прославление которого было подготовлено и проведено безупречно, исключительно быстро после обретения его нетленных мощей. Большое значение имели мудрая политика и духовный опыт святителя Антония (Смирницкого), возглавляющего Воронежскую кафедру». И далее: «Анализ материалов, особенно писем святителя Антония и докладов обер-прокурора, показывает, что и в это время, задолго до эпохи царствования Николая II, роль самодержца в церковно-государственной сфере и его личное благочестие были очень весомыми. Прославление святителя Митрофана сразу же стало осмысляться как наиважнейшее государственное событие...»³³.

На открытие мощей свт. Митрофана Воронежского собралось огромное количество народа, так как свидетельства о чудесах и соответствующее почитание были распространены задолго до прославления. Через 40 дней прибыл в Воронеж на поклонение угоднику Божию Николай I. Принимая архипастыря в своих покоях, государь сказал: «Мы с Вами, преосвященный, шестнадцать лет знакомы» и далее, в ходе разговора – «А вас знал император Александр Благословенный». «Этим счастьем Вашему Величеству я обязан», – отвечал Антоний³⁴.

Выше мы уже отмечали, что выделяемые вниманием государя и контактами в конкретных делах архипастыря имели и между собою дружественные связи и поддержку. Это относится и к взаимоотношениям Антония (Смирницкого) с Филаретом Киевским. Так, последний, направляясь в Санкт-Петербург, заехал в Воронеж и потом содействовал открытию монастыря во имя святителя Митрофана Воронежского — о чем хлопотал в это время перед синодом Антоний (Смирницкий). В жизнеописании Филарета Киевского отмечено, что «здесь имело место и значение не знакомство личное, а сходство их свойств и направлений, как со стороны духовной подвижнической жизни, так и пастырского служения»³⁵.

Даже Иннокентий (Вениаминов, 1797–1879), просветитель Сибири и Америки, подвизавшийся в столь отдаленных местах, во время своего посещения Санкт-Петербурга был отмечен не только вниманием государя, но и общался с Филаретом Московским, который уговорил его принять монашество. Это позволило назначить Иннокентия в 1840 г. епископом новой Камчатской, Курильской и Алеутской епархии³⁶. Святитель Иннокентий вел переписку с Филаретом Московским. Это ему он писал: «Чем более знакомлюсь я с дикими, тем более люблю их...» В необыкновенных успехах его миссионерства огромную роль играл высокий уровень личной духовности проповедника³⁷. Надо сказать, что когда возник вопрос о назначении архиерея в новую, самую отдаленную епархию, императору были представлены три кандидатуры. Государь после личной встречи выбрал Иннокентия³⁸.

Благодатность святителя Иннокентия проявлялась не только в миссионерской деятельности (которая, конечно же, была не только церковной, но и государственной задачей), но также во взаимоотношениях с местной властью. Современный исследователь Н.П. Матханова, подчеркивает, что для отношений святителя Иннокентия и генерал-губернатора Восточной Сибири Н. Н. Муравьева были характерны взаимное доверие и глубокое уважение. «На все свои начинания, направленные на борьбу с коррупцией, защиту простого народа Н. Н. Муравьев неизменно получал

³² Житие святителя Антония, архиепископа Воронежского и Задонского. С. 15. См. также: Гос. архив Воронежской обл. Ф. 84. Воронежская духовная консистория.

³³ Зеленина Я.Э. Канонизация святых в синодальный период: взаимоотношения Церкви и государства // Православная церковь и государство в исторической судьбе России. С. 151, 155.

³⁴ Жизнеописания отечественных подвижников благочестия. Декабрь. Ч. I. С. 509–510.

³⁵ Жизнеописания отечественных подвижников благочестия. Декабрь. Ч. II. С. 136–137.

³⁶ Смолич И. К. История русской церкви. Ч. II. С. 252–253, 272–274.

³⁷ Дмитрук Анатолий, протоиерей. Патерик сибирских святых и подвижников благочестия. Единецко-Бричанская епархия, 2006. С. 286; Святитель Филарет Московский. Письма о духовной жизни. М., 2006. С. 461–463.

³⁸ Жития сибирских святых. Сибирский патерик. Новосибирск, 1998. С. 264.

благословение Иннокентия, совместно ими был подготовлен проект приходской реформы». «Личный авторитет свт. Иннокентия среди служивших при Муравьеве был непререкаем»³⁹.

Трогательной теплотой проникнуты письма архиепископа Иннокентия начала 1850-х годов к молодому офицеру Михаилу Семеновичу Корсакову, занимавшему позднее административные посты в Сибири (забайкальский военный губернатор в 1855–1860 г.г. и генерал-губернатор Восточной Сибири в 1861–1870 г. г.). В 1851 г. архиерей пишет ему: «С сердечным удовольствием получил я письмо Ваше, мой возлюбленный сердечный Михаил Семенович! Не потому, что Вы сообщаете мне новость о причислении Якутской области к Камчатской епархии, – а потому, что я Вас люблю и люблю сердечно, так что хотя бы Вы стали бранить меня, а я все-таки буду любить Вас». А в другом письме (1852 г.) в связи с повышением Корсакова в чине: «Очень рад. Дай Господи Вам возвышаться более и более, но с тем вместе молю Его, чтобы сердце Ваше всегда было одно и то же, как бы мундир и эполеты Ваши ни изменялись!»⁴⁰.

Ученик митрополита Филарета Московского, Филарет (Гумилевский, 1805–1866), архиепископ Черниговский, не прославлен, но как подвижник благочестия, несомненно, признается Церковью⁴¹. Святитель Филарет Московский заметил его аскетизм и выдающиеся способности и отличал его в период обучения молодого провинциала в Московской Духовной Академии. В 1830 г. он принял иноческий постриг и был назначен библиотекарем в академической библиотеке, ещё будучи студентом. Окончил академию бакалавром, был посвящен в иеромонаха и занял кафедру церковной истории. Лекции будущего архиерея вызывали живой интерес у студентов, а сам он впоследствии стал автором богословских работ. Успешное продвижение по ступеням церковной иерархии не изменило смиренного поведения Филарета (Гумилевского), и в 1837 г., когда он был уже ректором академии, А.П. Муравьев писал князю А.Н. Голицыну: «постнической своею жизнью, скромностью и познаниями Филарет отличался пред всеми, и эти качества молодого архимандрита внушают к нему общее уважение»⁴².

Неожиданным было назначение Филарета (Гумилевского) архипастырем на Рижскую кафедру. Согласованное с государем и московским митрополитом, оно имело в виду не только силу его личной благодатной духовности, необходимую в сложнейшей ситуации в этой епархии, но также глубокое знание заблуждений протестантизма и свободное владение немецким языком и немецкой богословской литературой. Император призывал новопосвященного епископа перед его отъездом в Ригу (1842 г.) к осторожной политике (там преследовали эстонцев, желающих присоединиться к православию). К терпению и осторожности призывал его и московский митрополит. Николай I одобрил первые шаги Филарета на новом поприще, находя их «благоразумными и осмотрительными»⁴³.

Более того, государь, принимая дворянских депутатов Лифляндии, выразил четкую позицию по острому вопросу. Он сказал, что «сам принадлежа к Православию, не может и не должен запрещать свободный переход в господствующую Церковь»⁴⁴. Особенный успех имело предложенное Николаем I богослужение на латышском языке. Филарет «немедленно занялся переводом богослужебных книг на латышский язык», привлекая специалистов. Предназначенная для этого одна из рижских православных церквей «не могла вместить приходящих». В православный храм привлекало и служение самого епископа⁴⁵.

Достаточно объективный наблюдатель лифляндских событий, профессор Дерптского университета М.П. Розберг писал графу Н.А. Протасову: «Без всякого подущения, без всяких осязательных человеческих средств, не надеясь ни на какие земные выгоды, толпы простодушных поселян... мирно стремятся под незыблемую сень Восточной Церкви. Это зрелище есть самое возвышенное, трогательное и чистое ее торжество: ибо тут переходят в ее недра не полудикие язычники, не униаты, довольно тесно с нею связанные, но протестанты, целые три столетия находившиеся под влиянием мудрования, диалектики и красноречия образованных пасторов». Он приводил такие данные: с 19-го по 28-е сентября 1845 г. у протоиерея о. Березовского записалось для крещения 15 000 эстонцев, мужчин и женщин.

³⁹ Матханова Н. П. Письма свт. Иннокентия (Вениаминова) к М. С. Корсакову. 1851–1870 г.г. // Общественное сознание и литература XVI–XX в.в. Новосибирск.: Изд. СОРАН, 2001. С. 247.

⁴⁰ Там же. С. 249, 252.

⁴¹ Жизнеописания отечественных подвижников благочестия... Декабрь. Ч. I. С. 3–108. Первично жизнеописание Филарета Черниговского опубликовано в журнале «Русский архив», 1887. № 2–3.

⁴² Жизнеописания отечественных подвижников... Там же. С. 17.

⁴³ Там же. С. 23–29.

⁴⁴ Там же. С. 30.

⁴⁵ Там же. С. 35–40.

«Весь эстонский народ принимает православие, – писал профессор. – Дело истинно неруководворенное»⁴⁶.

Этот и подобные успехи вызывали сильнейший протест немецких баронов и других антиправославных сил, развернувших широкую многолетнюю кампанию против епископа Филарета. В числе их средств борьбы были клеветнические доносы. Ради водворения спокойствия его с почетом и повышением перевели на архиепископскую кафедру в Харьков, где подвижник отличался и своими благодатными службами, и особенным вниманием к духовному образованию, и излюбленными им научными занятиями (в частности, «Историко-статистическое описание Харьковской епархии», к созданию которого привлек почти все духовенство). Император не упускал из виду выдающегося архипастыря: в 1855 г. за успешные труды в звании вице-президента Харьковского тюремного комитета он получил Высочайшее благоволение⁴⁷. (Деятельность Филарета (Гумилевского) в качестве митрополита Черниговского относится уже к следующему царствованию – Александра II.)

Отметим еще двоих церковных деятелей, активно действовавших в период правления Николая I, прославленных святых – преподобных архимандритов: Макария (Глухарева, 1792–1847) и Антония (Медведева, 1792–1877), широко известных и в свое время, и в исторических работах. В 1828 г. Священный Синод учредил в Тобольской епархии особую миссию для просвещения инородцев. Тобольскому архиепископу Евгению было поручено найти способных добровольцев для реализации этой задачи. Иеромонах Макарий (Глухарев) был в это время насельником Глинской пустыни. Как только он услышал об этом поиске, сразу решил ехать миссионером в Сибирь и подал прошение об этом в синод. После некоторых осложнений с выбором места его миссионерской деятельности Макарий был направлен на Алтай, в Бийский округ Томской губернии. Деятельность Алтайской миссии развернулась под его руководством настолько успешно, что она считалась самой лучшей в России⁴⁸. Источники разного рода свидетельствуют об определяющей роли в этом успехе высокого уровня духовности главы миссии. «Аскетическая жизнь, начатая Макарием с самого вступления на путь служения Богу и Церкви, явно показала

его склонность к строгой монашеской жизни», развивавшуюся под влиянием митрополита Филарета (Дроздова) ещё в академии. Преподобный «обладал удивительным даром распознавать и исцелять тайные греховные раны человеческих душ»⁴⁹. Особые дары святого отмечены людьми, испытывавшими их на себе, и во время настоятельства в Болховском монастыре Орловской губ. – в последний период его деятельности⁵⁰.

Преподобный Макарий, действовавший в глуши, весьма отдаленной от российских центров культуры, был на редкость образованным человеком. Магистр богословия, он знал древнееврейский, греческий, латинский, французский, немецкий, английский, итальянский языки. Перевел с древнееврейского Ветхий Завет. В ходе миссионерской деятельности изучил языки народов Алтая. При его участии и им самим были переведены на эти языки Евангелия от Матфея и от Иоанна, некоторые



Архимандрит Антоний (Медведев),
наместник Троице-Сергиевой лавры.
Литографический портрет. 1863 г.

⁴⁶ Там же. С. 45–46.

⁴⁷ Там же. С. 65–74.

⁴⁸ Жития сибирских святых. Сибирский патерик. С. 219–226.

⁴⁹ *Дмитрук Анатолий, протоиерей*. Указ. соч. С. 392, 396. См. также: *Пивоваров Б.И.* Алтайская духовная миссия и алтайские миссионеры // Из духовного наследия алтайских миссионеров. Новосибирск, 1998.; *Матханова Н.П.* Сибирская мемуаристика XIX века. Новосибирск. Изд. Сибирского отд. РАН, 2010. С. 183–198.

⁵⁰ Сборник исторических материалов о жизни и деятельности настоятеля Болховского Троицкого Оптиного монастыря отца архимандрита Макария Глухарева. Орел, 1897.

псалмы, отдельные места из посланий апостолов, служебные и келейные молитвы. Его сочинение «Мысли о способах к успешному распространению христианской веры между евреями, магометанами и язычниками в Российской державе» стало настольной книгой миссионера, «превратилось в учебное пособие для его последователей». Но при этом он умел «быть простым, как его слушатели — алтайцы, простым в слове и в жизни»⁵¹.

Отмеченное выше влияние митрополита Филарета Московского на Макария (Глухарева) в период обучения в академии продолжалось и впоследствии. Об этом свидетельствуют письма святителя к архимандриту 1824–1846 г. г.⁵²

Преподобный архимандрит Антоний (Медведев) подвизался на совсем ином поприще — был наместником Троице-Сергиевой лавры в течение 46 лет (1831–1877). Самый срок пребывания во главе такого монастыря говорит о многом⁵³. Письма к нему митрополита Московского Филарета, изданные в конце 1870-х — начале 1880-х годов, составили 4 тома⁵⁴. Разумеется, столь обильная переписка была вызвана, в значительной мере, вопросами по управлению лаврой и самими сроками их письменного общения — 35 лет. Но не только это. Антоний пользовался особым доверием святителя⁵⁵, их связывала искренняя дружба, глубокое единство духовных интересов. Неслучайно в современном издании части переписки митрополита Филарета, где публикуются лишь те места писем, которые касаются духовных вопросов, выборка из текстов, адресованных преподобному Антонию, составила несравненно больший объем, чем выдержки на эти темы из писем какому-либо другому духовному лицу (31 адресат)⁵⁶. Эти сто страниц содержат множество мудрых советов о требованиях к себе и другим, тонких и святых наблюдений земной церковной жизни. Они сопровождаются смиренными оговорками о своей «малой

мере» и просьбами помолиться при собственных затруднениях, но, главное, предполагается полное понимание адресатом упоминаемых мест Священного писания и комментария митрополита.

Доверие московского владыки проявлялась и в том, что он привлекал наместника лавры к устройству в Гефсиманском скиту особо ответственных и не подлежащих огласке встреч, государственно-го и в то же время духовного значения⁵⁷.

Активность в разных сферах церковно-государственной жизни архипастырей, отличавшихся в то же время святостью своей жизни (подтвержденной последующим прославлением), была возможна в силу религиозности самого государя. В первое время своего царствования, в 1827 г., он писал старшему брату Константину: «Никто не ощущает большей потребности, чем я, быть судимым со снисходительностью. Но пусть же те, которые судят меня, примут во внимание, каким необычайным образом я вознесся с поста недавно назначенного начальника дивизии на пост, который занимаю в настоящее время, кому я наследовал и при каких обстоятельствах, и тогда придется сознаться, что если бы не явное покровительство Божественного Провидения и того, на кого еще при жизни я смотрел, как на своего благодетеля, и которого мне приятно считать своим ангелом-хранителем, мне было бы не только невозможно поступать надлежащим образом, но даже справляться с тем, что требует от меня заурядный круг моих настоящих обязанностей; я твердо убежден в Божественном покровительстве, которое проявляется на мне слишком ощутительным образом для того, чтобы я мог не замечать его во всем, случающемся со мною, и вот моя сила, мое утешение, мое руководящее начало во всем»⁵⁸ (Курсив наш. — М.Г.).

Предание себя воле Божией было настолько выражено у императора, что А.Х. Бенкендорф,

⁵¹ Жития сибирских святых. Сибирский патерик. Новосибирск., 1998. С. 223–225.

⁵² Письма Филарета, митр. Московского и Коломенского к высочайшим особам и разным другим лицам. Собраны и изданы Саввою, архиеп. Тверским и Кашинским. Тверь, 1888. Раздел X: К алтайскому миссионеру архимандриту Макарию. 25 писем. С. 105–137.

⁵³ На эту должность Антония благословил прп. Серафим Саровский. Он и предсказал ему перевод на это место, когда ещё и вакансии не было. - Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря. Сост. архимандрит Серафим (Чичагов). Изд. 2-е Серафимо-Дивеевского монастыря. СПб., 1908. С. 379–382. См. также: *Георгий (Тертышников), архим.* Антоний (Медведев), наместник Свято-Троицкой Сергиевой лавры. Жизнеописание. Троице-Сергиева лавра, 1996.

⁵⁴ Письма митрополита Московского Филарета к наместнику Свято-Троицкой Сергиевой лавры архимандриту Антонию. 1831–1867. Ч. 1. 1831–1841. М., 1877; Ч. 2. 1842–1849. М., 1878; Ч.3. 1850–1856. М., 1883; Ч. 4. 1857–1867. М., 1883. Недавно было осуществлено переиздание этой книги.

⁵⁵ *Смолич И.К.* История русской церкви. Ч. I. С. 219.

⁵⁶ *Святитель Филарет Московский.* Призовите Бога в помощь. Сб. писем. Сост. Иерод. Никон (Париманчук). М.: Изд. Сретенского монастыря, 2006. С. 567–669.

⁵⁷ См. напр. *Громыко М.М.* Святой праведный старец Феодор Кузьмич Томский — Александр I Благословенный. Исследование и материалы к житию. Изд. Второе. М. «Паломник». 2010. С. 168–169, 184.

⁵⁸ *Тальберг Н. Д.* Указ. соч. С. 300–301.

нередко сопровождавший его в крайне опасных ситуациях (в том числе — в условиях военных действий), утверждал, что государь «незнаком со страхом». При этом он непременно благодарил Бога за спасение от смертельной опасности, за победы в сражениях, за благие события в государственных и семейных делах. Благодарил нередко ночью, в пустых храмах, неотложно, в коленопреклоненных молитвах. Так же и при угрожающих событиях — неперенные молитвы в любых условиях⁵⁹.

Щедрый на награды за победы, Николай I в то же время призывал к великодушию в отношении побежденных и сам проявлял его. После побед в войне с Турцией он писал в 1829 г. генералу Дибичу: «...теперь более, чем когда-либо, отнесем все Богу и да будем спокойнее, скромнее и великодушнее, и более последовательнее прежнего — вот слава, к которой я стремлюсь, и да хранит меня Господь добиваться иной, я же уверен, что Вы меня понимаете...». И, независимо от успешных или угрожающих событий в стране, он ежедневно клал поклоны утром и вечером на «потертом коверчике». Евангелие, подаренное братом Александром в Москве у строящегося храма Христа Спасителя, тоже читал ежедневно⁶⁰.

Во время польского восстания император сообщил брату Константину: «Желая подготовиться ко всему, я предложил жене отговорить вместе, не зная, будет ли Богу угодно позволить нам быть вместе в то время, когда мы имеем обыкновение делать это; по крайней мере, мы причастимся, и я прошу у вас обоих прощения и вашего благословения; да сподобит меня таинство, к которому я готовлюсь приступить, найти ту силу и то присутствие духа, в которых я все более нуждаюсь, и которые я тщетно искал бы где-либо в другом месте, чем там, откуда истекает милосердие и сила»⁶¹.

Государь тяжело переживал собственные отказы в просьбах о помиловании. Так, во время поездки по Киеву с генерал-губернатором Д.Г. Бибиковым перед каретой остановилась просительница — жена одного из деятельных участников восстания, сосланного в Сибирь. Прочитав прошение, Николай I резко отказал ей. По возвращении в дом генерал-губернатора, где жил и государь, Бибиков нечаянно застал его плачущим в промежутке двойной двери своего кабинета. «Что с Вами, Ваше Величество?», — пробормотал Бибиков, — «Ах, Бибиков, когда б ты знал, как тяжело,

как ужасно не сметь прощать!» Император распорядился доложить ему об этом прошении через некоторое время. «Простить сейчас я не могу — это была бы слабость»⁶².

В этой связи представляет интерес отношение его к декабристам, отбывавшим срок наказания в Сибири. Оно отмечено, в частности, С. Б. Броневским (генерал-губернатор Восточной Сибири в 1834–1837 г. г.) в его «Записках», в связи с посещением Петровского завода: «... Государь, не желая, чтоб молодые люди, временно впадшие в заблуждение от чужеземного воспитания и идей, ими в пылу юношеского жара без дальнего рассуждения охваченные, страдали в политическом изгнании от родины, благодушно учредил особого рода человеколюбивейшее содержание и образ занятий и, к усовершенствованию своего благодеяния, дал им начальника Лепарского... эмблему доброты и кротости, при твердом и непоколебимом исполнении своего долга». Публикуя этот отрывок, исследовательница сибирской мемуаристики Н.П. Матханова отмечает, что характеристика Лепарского здесь немногим отличается от отзывов, содержащихся во многих свидетельствах самих декабристов⁶³.

Искренняя и горячая вера императора, естественно проявлявшаяся в самых сложных и острых социально-политических ситуациях, несомненно, способствовала контакту его с народом в массовых событиях, вызывая ответный духовный порыв, пробуждение забытого на время религиозного восприятия действительности. Так, во время холерных «беспорядков» в Петербурге государю сообщили, что около Спасской церкви на Сенной площади неистовствует толпа численностью около 5-7 тысяч. Он срочно приехал из Петергофа, в сопровождении генерал-адъютанта князя А. С. Меншикова въехал на коляске в эту толпу и, по свидетельству князя, встав в экипаже, зычным своим голосом обратился к народу: «Вчера учинены злодейства, общий порядок был нарушен. Стыдно народу русскому, забыв веру отцов своих, подражать буйству французов и поляков: они вас подучают, ловите их, представляйте подозрительных начальству. Но здесь учинено злодейство, здесь прогневали мы Бога, обратимся к Церкви, на колени и просите у Всемогущего прощения!» И государь, и толпа опустили на колени и крестились. Кое-где раздавались возгласы: «Согрешили,

⁵⁹ Там же. С. 312, 317, 323, 330, 344, 410.

⁶⁰ Там же. С. 329, 334–336, 537.

⁶¹ Там же. С. 362–363.

⁶² Там же. С. 453–454.

⁶³ Матханова Н.П. Сибирская мемуаристика. С. 141–142.

окаанные». Император, поднявшись от молитвы, продолжил свое слово, сказав, что «клявшись перед Богом охранять благоденствие вверенного ему Промыслом народа, он отвечает перед Богом и за беспорядки, а потому их не попустит», и воскликнул: «Сам лягу, но не поущу, и горе ослушникам!» Несколько человек стали громко возражать. «До кого вы добираетесь, кого вы хотите, меня ли?», — раздался мощный голос царя, — Я никого не страшусь. Вот я!», — показывая на свою грудь. Народ «в восторге и в слезах» закричал «ура!». Государь поцеловал стоявшего близко старика и, сказав: «молитесь и не шумите больше», покинул площадь⁶⁴.

Вера зримо сближала императора и народ и в самой мирной праздничной обстановке. Так, по завершению реставрации Зимнего Дворца после пожара, на освящение его в Светлое Христово Воскресение были приглашены участвовавшие в работах мастеровые. Они стояли в Белом зале в два ряда, большей частью бородатые мужики в кафтанах, когда мимо них шел крестный ход — во время заутрени. Разговлялись 3 тысячи человек⁶⁵.

И в трагическом, и в праздничном случае эти действия не были показными, так как основывались на реальной сущности — религиозном чувстве и сознании — и с той, и с другой стороны. Личная духовность императора сказывалась в каждом серьезном общегосударственном деле. Так, при создании Свода законов Российской империи особое внимание было обращено на юридическую защиту православной веры и Церкви⁶⁶. А при поощрении развития промышленности и деятельности предпринимателей Николай I обратил особое внимание на необходимость религиозно-нравственного воспитания рабочих. При этом он в 1835 г. высказал прозорливую мысль о том, что рабочие, «ежегодно возрастая числом, требуют деятельного и отеческого надзора за их нравственно-религиозностью, без чего эта масса постепенно будет портиться и обратится, наконец, в сословие столько же несчастное, сколько опасное для самих хозяев»⁶⁷.

Выше мы приводили слова Николая Павловича, сказанные после первых двух лет его царствования о том, что он не справился бы со своими задачами, «если бы не явное покровительство Бо-

жественного Провидения и того, на кого еще при жизни я смотрел, как на своего благодетеля, и которого мне приятно считать своим ангелом-хранителем...». Старший брат Александр I, несомненно, оказал значительное влияние на формирование религиозности Николая I. Есть основания также полагать, что его молитвы после ухода от власти и превращения в прозорливого сибирского старца Феодора Кузьмича сопровождали все правление брата. Существуют свидетельства о шифрованной переписке Феодора Кузьмича с императором, о безотказном принятии государем ходатайств сибирского старца о других лицах, о намеренной встрече Николая I с духовной дочерью праведника в 1849 г. в доме графа Д. Е. Остен-Сакена, о посещении им Веры Молчальницы и пр.⁶⁸

Примечательно, что памятник Александру I Благословенному в Петербурге, сооружение которого началось по распоряжению императора в 1829 г., представляет собой не скульптурное его изображение, а высочайшую колонну с ангелом на ее вершине. «Александру I — благодарная Россия», — гласит надпись. При установке колонны в 1832 г. присутствовала вся царская семья, а в 1834 г. состоялось освящение: был совершен молебен и окропление памятника. При этом «государь, имея рядом с собой представителя Прусского короля — его сына принца Вильгельма, будущего императора германского, пропустил в церемониальном марше 100-тысячное войско»⁶⁹. Так органично сочетались в его личности сильная вера и неутомимая забота о делах государственных.

Отмечая значение уровня духовности отдельного деятельного человека, не следует забывать о тех святых этого времени, влияние которых, казалось бы, ограниченное сугубо церковной сферой, в действительности выходило далеко за её пределы: не только в своем воздействии на состояние массовой, общественной религиозности, но и в непосредственных контактах с архиереями и другими лицами, выполнявшими государственные (государевы) задачи. В рамках статьи укажем лишь на некоторых из них.

Прежде всего, надо вспомнить в этой связи, что первые семь лет царствования Николая I прошли при жизни всемирно известного великого нашего святого преподобного Серафима Саровского. Пре-

⁶⁴ Тальберг Н. Д. Указ. соч. С. 378–379.

⁶⁵ Он же. С. 461.

⁶⁶ Николин Алексей, священник. Указ соч. С. 116–121.

⁶⁷ Тальберг Н. Д. Указ. соч. С. 409.

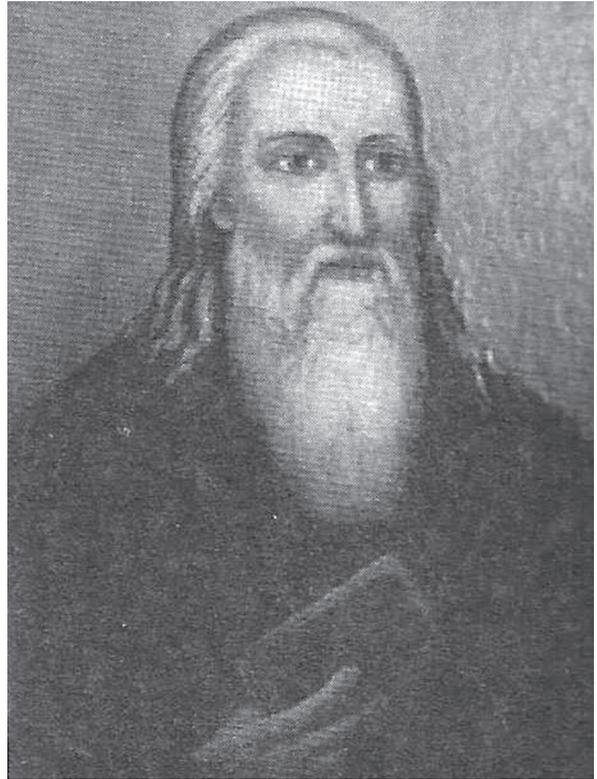
⁶⁸ Подробнее об этом см.: Громыко М. М. Святой праведный старец Феодор Кузьмич Томский — Александр I Благословенный. Исследование и материалы к житию. М.: «Паломник», 2007. С. 86–88, 149–150, 186–188, 192–194 и др.

⁶⁹ Тальберг. Указ. соч. С. 402–403.

подобный по благословию свыше вышел из затвора 25 ноября 1825 г. (через шесть дней после таинственного ухода от власти Александра I, перед восстанием декабристов и последовавшим за ним восшествием на престол Николая I). К нему сразу пошел поток посетителей из самых разных социальных слоев России. «В числе лиц, имевших отношение к Сарову и Дивееву», — пишет Е. Поселянин, — упоминаются представители княжеских родов: Голицыных, Ладыженских, Татищевых, Корсаковых, Извольских, Сипягиных, Колычевых, Чемодановых, Муравьевых, Еропкиных, Енгальчевых, Михайловских-Даниловских (список не исчерпывающий)⁷⁰. Многие участники турецкой и польской войн посетили преподобного до участия в сражениях⁷¹. Что касается контактов с деятельными архипастырями, отметим, что преподобный Серафим «особенно почитал» Антония (Смирницкого),⁷² а архимандрита Антония (Медведева) благословил, как мы отмечали выше, на наместническое служение в Троице-Сергиевой Лавре. Архимандрит Антоний (Медведев) и после смерти преподобного Серафима содействовал устройству дивеевских дел через митрополита Московского Филарета с выходом на самого императора⁷³.

Те же годы начала правления императора Николая I отмечены деятельностью преподобного Зосимы (Верховского), умершего, как и Серафим Саровский, в 1833 г. В судьбе этого святого и обстоятельствах возникновения и развития основанной им Зосимовой Пустыни заметно проявилось узнавание влиятельными святыми других святых и соответственная поддержка их действий, вопреки внешним неблагоприятным показателям.

Захарий Верховский — дворянин, из помещиков Смоленской губ., в чине поручика вышел в отставку и тайно принял постриг в монахи под именем Зосимы. Он был учеником известного в последней четверти XVIII в. пустынножителя Адриана, подвизавшегося в непроходимых брянских лесах, а затем вместе со своим сподвижником Василиском прошел долгий и сложный путь пустынножительства в Сибири, но при этом монашество его оставалось тайным. Эта тайна не смогла скрыть для благочестивых людей благоприятные возможности духовного руководства отца Зосимы: около них стихийно сложилась женская



Преподобный старец Зосима (Верховский).
Портрет. XIX в.

община, и преподобный стал активно хлопотать о превращении ее в монастырь. В результате в 1821 г. возникла необычная ситуация: пришедший в упадок заштатный Туринский мужской Николаевский монастырь был превращен в женское «общежитие», попечителем которого назначили, как значится в документах, отставного поручика З.Б. Верховского. Решение было принято синодом и утверждено императором Александром I⁷⁴.

Необычность ситуации послужила поводом для клеветнических доносов, и в 1825 г. «отставной поручик Верховский» от попечительства над Туринским женским монастырем был уволен. Без руководства своего любимого духовника не захотели остаться в этом монастыре не только две его родные племянницы, но с ними еще 15 сестер уехали с преподобным в надежде основать в другом месте общину при церкви под ведением Зосимы. Дело по

⁷⁰ Поселянин Е. Преподобный Серафим, Саровский чудотворец. СПб., 1908. С. 146.

⁷¹ Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря Нижегородской губернии Ардатовского уезда с жизнеописанием основателей его: преподобного Серафима и схимонахини Александры, урожд. А.С. Мельгуновой. Сост. архимандрит Серафим (Чичагов). Изд. второе Серафимо-Дивеевского монастыря. СПб., 1903. С. 348–351.

⁷² Там же. С. 302.

⁷³ Там же. С. 655.

⁷⁴ РГИА. Ф. 796. Канцелярия Синода. Оп. 103. Д. 175. Л. 1–6; Филиал государственного архива Тюменской области в Тобольске (ФГАТОТ). Ф. 156. Тобольская консистория. Оп. 4 (19). Д. 37. Л. 49–50 об.

их прошениям снова рассматривалось в синоде. При этом они нашли благотворителей и просили об устройстве в конкретном месте Московской губернии, но получили отказ (1827 г.)⁷⁵. В этом отказе была существенная оговорка: сообщить об этом просительницам в силу «жительства их в Москве» предлагалось «Синодальному члену, Преосвященному Филарету митрополиту Московскому», и при этом он должен был «сделать просительницам пастырское увещание, дабы оне, оставив намерение устроить новое общежитие под ведением Верховского, расположили себя к монастырской жизни, если желают, по общим правилам»⁷⁶.

Так это запутанное дело формально вышло на Филарета Московского, который уже давно знал о нем. Для святителя оно не было запутанным. Он оценил святость старца Зосимы еще в 1821–1822 годах, когда тот хлопотал в Петербурге об оформлении общины своих чад, и тогда уже содействовал в качестве члена синода «отставному поручику». Теперь он способствовал тому, чтобы старец с сестрами обосновался именно в Московской епархии. Филарет не оставлял своим вниманием Зосимову пустынь и после кончины ее основателя⁷⁷.

Столь же тепло, благожелательно и доверчиво отнесся к преподобному Зосиме архимандрит Антоний (Медведев). Он еще будучи строителем Высокогорской Пустыни благословил в Арзамасе по просьбе Зосимы двух его племянниц, вступавших в общину Туринского монастыря. Став настоятелем Троице-Сергиевой Лавры, он встретил бедствовавшего вместе с сестрами после неприятностей старца ответным земным поклоном, долго беседовал с ним «духовно и утешительно». «И с тех пор водворилось сердечное общение между аввою Антонием и пустыннолюбом Зосимою до блаженной кончины последнего». Архимандрит Антоний был первым благочинным Зосимовой пустыни⁷⁸.

С Киевским святителем Филаретом (Амфите-

атровым) был связан инок Моисей (Путилов), с самого основания Оптинского Иоанно-Предтеченского скита, состоявшегося еще при Александре I (1821 г.). До этого Моисей (Путилов, 1782–1862), вышедший из московской купеческой семьи⁷⁹, подвизался в широко известной группе подвижников рославльских лесов (в сорока верстах от г. Рославля Смоленской губ.). Святитель Филарет, будучи тогда архипастырем Калужским и, соответственно, опекая Оптину пустынь, прозорливо оценил при первой же встрече духовные возможности скромного инокка и предложил ему с родным братом Антонием и несколькими сподвижниками перейти в создаваемый скит. Впоследствии владыка внимательно и с любовью вникал в жизнь скита, посещая его, и по освящении скитской церкви в 1822 г. рукоположил Моисея в иеродиакона, затем — в иеромонаха и «определил общим духовником Оптиной пустыни»⁸⁰.

Преосвященный Филарет (Амфитеатров) в 1825 г., уже при переводе своем на другую кафедру, определил Моисея (Путилова) в строители, т. е. управители Оптиной. Преемник Филарета утвердил это назначение, и святой возглавлял знаменитую и исключительно активную по своему духовному влиянию пустынь *в течение 36 лет*. Положительный характер его деятельности на этом посту, по-видимому, ни у кого не вызывал сомнений: так, в 1853 г., например, он стал архимандритом — по представлению тогдашнего епископа Калужского, по указу синода и с «*Высочайшего соизволения*»⁸¹. (курсив наш. — М.Г.)

Успешно управляя сложной жизнью Оптиной⁸², архимандрит не был просто деятельным администратором. Прославлен-то он в соборе старцев. Именно при его настоятельстве (т. е. в период царствования Николая I) началось и развилось знаменитое старчество Оптиной пустыни. В 1829 г., с согласия о. Моисея, водворился в ней о. Леонид (Наголкин, 1768–1841)⁸³, а в 1834 г. — его ученик

⁷⁵ *Преподобный старец Зосима Верховский*. Творения. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 2006. С. 497–522.

⁷⁶ *Он же*. С. 521.

⁷⁷ Женская Зосимова Пустынь. Исторический очерк. Сост. монахиня Зосима (Верховская). М.: «Паломник», 2008. С. 218–220.

⁷⁸ Там же. С. 224–226; Старец Зосима Верховский. Житие и подвиги. Изречения и извлечения из его сочинений. М. 1994. Ч. 2. С. 34–36.

⁷⁹ Все три сына из этой семьи стали настоятелями монастырей. См.: *Митрополит Трифон (Туркестанов)*.

Древнехристианские и оптинские старцы. М. «Мартис», 1996. С. 159.

⁸⁰ Историческое описание Козельской Введенской Оптиной пустыни. Изд. 3-е. 1875 г. Репринт Свято-Введенской Оптиной пустыни. Б/д. С. 209–210; Жизнеописание отечественных подвижников благочестия 18 и 19 веков. Декабрь. Ч. II. С. 50–54.

⁸¹ Историческое описание Козельской Введенской Оптиной пустыни. С. 210.

⁸² Подробно о нем см.: *Ювеналий (Половцев), архиепископ*. Жизнеописание настоятеля Козельской Введенской Оптиной пустыни архимандрита Моисея. М., 1882. На этой книге основан соответствующий раздел в «Жизнеописаниях подвижников благочестия...». Введенская Оптина Пустынь, 1995 Июнь. С. 159–206.

⁸³ О старце Леониде (Наголкине) см.: *Леонид (Кавелин Л.А.) архимандрит*. Жизнеописание оптинского старца иеромонаха Леониды (в схиме — Льва). М.: Козельская Введенская Оптина пустынь, 1876.

о. Макарий (Иванов, 1788–1860)⁸⁴. Слава о высоких дарах Божиих этих иеромонахов – духовников «вскоре далеко распространилась, и из разных концов России опытные духовные мужи стали присылать под их руководство в Оптину пустынь людей всякого сословия, желавших посвятить себя монашеской жизни, но недоумевавших касательно выбора монастыря». Поступали в Оптину по совету Задонского затворника Георгия, Троекуровского затворника Илариона, архимандрита Игнатия Брянчанинова, архимандрита Московского Симонова монастыря Мельхиседека⁸⁵. Святитель Игнатий (Брянчанинов) в момент критического наступления противников старчества решительно и успешно вступился за Оптину пустынь⁸⁶.

«Не будь настоятель поистине духовный, не содействуй он введению старчества, оно не могло бы утвердиться в обители. <...> Он лучше других понимал высокое значение и силу их благотворной деятельности»⁸⁷. Репутация Оптиной пустыни привлекала не только желающих принять монашество. Ради духовных советов и сильных пред Богом молитв «начали приходить к старцам из городов и селений люди разного рода: дворяне, купцы, мещане и простой народ обоего пола, и все были принимаемы ими с любовью и отеческим вниманием...»⁸⁸. Как известно, через старца Макария (Иванова) началось сближение с Оптиной пустыней ряда представителей русской науки и литературы, а затем и их окружения.

Да, только человек, наделенный свыше особыми дарами, и мог возглавлять такую общность, где истинный уход от мира сочетался с окормлением обширного притока представителей этого мира — разного духовного уровня, различных социальных слоев. В силу своего благодатного состояния старцы не только через собственные молитвы, но и через этот поток богомольцев влияли на ход государственных дел.

Трудно сказать, какой из особенно посещаемых в период правления императора Николая I монастырей имел в этом отношении наибольшие возможности. Но можно не сомневаться в том, что у Киево-Печерской Лавры эти возможности были.



Киево-Печерский схимонах Парфений.
Литографический портрет. 1845 г.

Преподобный Парфений Киевский (Краснопевцев, 1792–1855), вся жизнь которого теснейшим образом связана с Лаврой, удивительно сочетал последовательное отрешение от мирских ценностей с глубоким и длительным духовным влиянием на широкий круг богомольцев. Это сочетание нашло отражение и в жизнеописании, вышедшем из печати через год после его кончины, т. е. отражавшем непосредственные свидетельства очевидцев⁸⁹, и в современном исследовании, дополненном позднейшими источниками⁹⁰.

В первоначальных подвигах Парфения принимал «особенное участие» святитель Воронежский Антоний (Смирницкий), когда был наместником Киево-Печерской Лавры (иеромонах писал ему

⁸⁴ Митрополит Трифон (Туркестанов). Указ. соч. С. 158–183; Леонид (Кавелин), иером. Сказание о жизни и подвигах старца Оптиной пустыни иеросхимонаха Макария. М., 1861; Смолич И.К. Русское монашество 988-1917. Жизнь и учение старцев. Приложение к «Истории Русской Церкви». М., 1999. С. 424–427.

⁸⁵ Оптинский настоятель о. архимандрит Моисей // Жизнеописание отечественных подвижников... Июнь. Введенская Оптина Пустынь, 1995. С. 170.

⁸⁶ Митрополит Трифон (Туркестанов). Указ. соч. С. 181–182.

⁸⁷ Оптинский настоятель о. архимандрит Моисей... С. 171.

⁸⁸ Там же. С. 170–171.

⁸⁹ Сказание о жизни и подвигах старца Киево-Печерской Лавры иеросхимонаха Парфения. Киев.: Типография Киево-Печерской Лавры, 1856.

⁹⁰ Благословенная Душа. Жизнь, труды и подвиги преподобного Парфения Киевского. Сост. Ирина Хрулева. М.: «Синтагма», 2008.

как духовному отцу позднее в Воронеж в сложных случаях своей жизни). А святитель Филарет (Амфитеатров) в самом начале своей деятельности на Киевской кафедре «уразумел духом благодать, сущую» в Парфении и в дальнейшем пользовался его советами⁹¹.

Из духовных детей преподобного Парфения окормляемых им длительное время, и имевших постоянное общение с государем и императрицею, наиболее известна графиня Анна Алексеевна Орлова-Чесменская (1784–1848). Она сама представляет собой тот случай, когда уровень личной религиозности человека определяет характер его общения, степень влияния его на других лиц и на ход событий. Положение фрейлины императрицы и унаследованное от отца богатейшее состояние сами по себе не сделали бы ее активной участницей контактов сурового, боровшегося с ересями новгородского архимандрита Фотия (Спасского, 1792–1838) с Александром I и Николаем I. Именно графиня Орлова-Чесменская (позднее – тайная монахиня Агния) в 1822 г. представила своего тогдашнего духовного отца – настоятеля Новгородского Юрьева монастыря Фотия — императору Александру I. Эта религиозная и в то же время политическая ситуация уже освещалась подробно на страницах данного журнала. Влияние Фотия на духовное становление Александра I и соответствующие политические действия императора было очень велико⁹².

При Николае I положение новгородского архимандрита укрепилось, так как новый государь продолжил и развил во внутренней политике тенденции, к которым старший брат его обратился в последние годы своего правления. Позиции Фотия в этом отношении наиболее объективно и четко охарактеризовал современный исследователь Н. М. Новиков: Фотий – «строгий аскет, выдающийся проповедник и церковный деятель, мужественный и энергичный борец за чистоту Православия и обличитель его врагов. <...> Архимандрит Фотий подвергался злобной критике со стороны антиправославных сил. Прозападные историки неизменно

изображают его в карикатурном виде — как неудержимого “фанатика”, связанного с «темными силами реакции» в России. На деле о. Фотий был истинным патриотом, непримиримым борцом с либерализмом, резким обличителем масонства и оккультизма, публично критиковал тайные общества <...>»⁹³.

В переписке о. Фотия (Спасского) с пользовавшейся его доверием А.А. Орловой-Чесменской за 1829–1838 г. г. постоянно присутствуют знаки его положительного отношения к Николаю I, прежде всего, – к его духовному состоянию. Императора и императрицу в переписке с графиней архимандрит обозначал условными инициалами — А.П. и А.К., что означало – *Ангел Правды и Ангел Кротости*. Так, в письме от 19 ноября 1829 г. читаем: «Сорадуюсь твоей радости, что А.П. есть совершенно лучше. Радость твоя есть и общая радость всех, и радость паче всех радостей. При случае благом, поздравь и от меня А.П. и А.К. с получением здравия»⁹⁴. А в письме, например, от 29 июня 1836 г. называет правящего государя Ангелом Правды, без всяких сокращений⁹⁵.

Одно из писем (9 апреля 1831 г.) к графине Анне Алексеевне представляет собой краткий трактат о текущих событиях (польское восстание, внутренние беспорядки, революционная пропаганда) и роли в них императора, написанный с позиций горячей православной веры. В нем архимандрит, в частности, утверждает: «Господь наводит ныне искушение на всех нас, да искусит всех и каждого из нас, яко злато чистое: Царь наш, и народ наш, и Священство наше, и Дворянство наше есть злато чисто пред Богом: нет Царя Богом паче возлюбленного и благого, как наш Царь, и нет праведнее народа и власти, как народ и власти наши у нас. Россия есть единое паче всех мест место и обиталище Божие: мы знаем Господа и любим паче всех, и потому любит и знает нас Господь, и прославит нас паче всех, и будет последняя слава наша паче первых»⁹⁶.

О благожелательном отношении к новгородскому настоятелю императорского дома свидетель-

⁹¹ Жизнеописания отечественных подвижников благочестия... Декабрь. Ч. II. С. 187–189.

⁹² Громыко М.М. Мог ли император Александр I стать праведным старцем Феодором Кузьмичем? О религиозной жизни государя в 1812–1825 годах // Традиции и современность. Научный православный журнал. М. 2004. №3. С. 58–64; в этом же номере публикация писем архимандрита Фотия графине Орловой-Чесменской о приезде Александра I в Новгородский Юрьев монастырь в 1825 г. С. 99–102. См.: также Громыко М.М. Святой праведный старец Феодор Кузьмич Томский – Александр I Благословенный. Исследования и материалы к житию. М.: «Паломник», 2007. С. 27–40, 500–506.

⁹³ Молитва Иисусова. Опыт двух тысячелетий. Учение святых отцов и подвижников благочестия от древности до наших дней. Автор-сост. Николай Новиков. Т. I. М.: «Отчий дом», 2004. С. 384–385. См.: Также Иванов В.Ф. Русская интеллигенция и масонство. // Русский Паломник. №27. 2003.

⁹⁴ РГАДА. Ф.1208. Юрьев Новгородский монастырь. Оп. 3. Д. 54. Л. 268–268 об.

⁹⁵ Там же. Д. 69. Л. 72.

⁹⁶ РО РГБ. Ф.758. Архимандрит Фотий. Карт. 4. Д. 24. Л. 5.

ствуют посещения Юрьева монастыря великим князем Михаилом Павловичем и наследником престола Александром. По поводу первого Фотий сообщает в письме от 8 мая 1836 г.: «Слава Богу, святейшее мое чадо, был вел. князь Михаил П.: и точно было скрытно всё сделано у нас и так, что уже лучше сделать у нас ума не достало. Все хорошо было: и мил весьма был, и много говорил, и все любил, и я рад был видеть его и он меня. О всем перескажу лично. Мир тебе, радуйся. +++ Отец Фотий». На следующий день архимандрит продолжил свое письмо: «Кажется по мне, нельзя было сделать лучше, аккуратнее, скрытнее доброй встречи, как была сделана В. К. Михаилу. Мне казалось он был в удовольствии от всего и милостив очень ко мне». И далее подвижник добавляет своему надежному и духовному адресату некоторые детали встречи: «Скажу откровенно, В. Князь от нечаянных священные встречи был вне себя, так что не знал, как ему что сделать, и, целовав крест, и не принимал благословения от удивления священного, то я <...> сам простер мою руку взять его, и взял и он мою и <...>, кажется, приятно целовали друг друга, и он тогда уже был посмелее и веселее <...>»⁹⁷.

Что касается скрытности, дважды упоминаемой в этом письме, то она могла иметь свои особые причины, либо великий князь просто хотел помолиться без официальных церемоний. В любом случае, благодатность подвижника произвела такое впечатление на Михаила Павловича, что он сначала даже растерялся. Но ведь и само узнавание благодати в другом человеке требовало определенного уровня духовности.

Еще более успешно прошел через год прием в Юрьевом монастыре молодого наследника — будущего императора Александра II. Примечательно, что маршрут Александра Николаевича был направлен в Сибирь, но начал он его с Новгорода. Архимандрит Фотий в письмах к графине очень хвалит наследника, утверждает, что Бог дает ему благодать, сравнивает его с Александром I по «ангелоподобному обращению и благонравию, и смирению». Хорошее впечатление об этой встрече было и у Александра Николаевича: В. А. Жуковский специально прислал человека, чтобы сообщить настоятелю, что «наследник весьма доволен всем виденным»⁹⁸.

Но если в таких встречах Фотий удивлял высокородных посетителей своими духовными дарами, то в эти же годы он сам был искренне поражен святостью Филарета Киевского (тогда еще архипастыря Казанского) при первой их встрече. «Первый раз слышал слово и дело Божие от уст К. Филарета. От роду не слышал, кто б тако глаголал во благо и созидание, якоже сей человек. Свыше зван бысть, а не от человек. <...> В какой мере совершенства он, знает един Вышний»⁹⁹. И далее о нем же: «Тот Ангел, который пришел и явился нам, и мы с ним сидели, и послушали от него глаголов живота вечного, во истину есть во плоти ангел нашего времени. Сердце мое мне о нем говорило, но я не слышал и не видел, что он есть. Он созрел под кровом Божия Матери; человек ли он? То свыше зван бысть, а не от человек <...>. Мало слышал его, глаголавшего от Бога, но от роду не слышал никого, тако глаголавшаго правду и благодать изливающего от устен своих. Сущую правду он глаголал». Архимандрит Фотий советует Анне Алексеевне «держаться» этого архипастыря¹⁰⁰. Так оно и произошло: после кончины Фотия графиня усердно посещает Киев, где и обрела общего с Филаретом Киевским духовника — преподобного Парфения. Сам Фотий писал в мае 1837 г., что он стремится «видеть Филаретов — и Киевского, и Московского». При этом вспоминал о Киевском: «... его душа о вере православной так едина со мной»¹⁰¹.

Об отношении императора и императрицы к графине Орловой-Чесменской, глубоко доверии их к ее благочестию убедительно свидетельствует тот факт, что именно эта фрейлина курировала в течение десяти лет их дочь Ольгу (ставшую после замужества королевою Вюртембергскою), и Николай I в дни свадьбы благодарил Анну Алексеевну за добрую опеку¹⁰².

+ + + + +

В изучении истории необходимо учитывать фактор личной религиозности того или иного деятеля. Разумеется, этот показатель не всегда доступен по исследуемым материалам (как и другие факторы, влияющие на ход событий, — могут быть отражены в источниках в большей или меньшей степени). При этом высший уровень

⁹⁷ РГАДА. Ф.1208. Оп. 3. Д. 69. Л. 57–58 об.

⁹⁸ Там же. Д. 72. Л. 81–81 об.; 82–83; 85–88 об.

⁹⁹ Там же. Д. 69. Л. 92.

¹⁰⁰ Там же. Л. 95–96 об.

¹⁰¹ Там же. Д. 72. Л. 100, 112 об.

¹⁰² «Сон юности». Записки дочери императора Николая I Великой княжны Ольги Николаевны, королевы Вюртембергской. Париж, 1963. С. 10.

духовности — святость, проявившаяся уже в земной жизни, может учитываться лишь по признанию ее церковью, после тщательного церковного, освященного исследования, а не по оценке ученых. Внимательная осторожность требуется и при учете показателей на иных уровнях духовности, во избежание признания чисто внешних проявлений, не соответствующих внутреннему состоянию человека. Эти весьма существенные оговорки отнюдь не оправдывают атеистическое игнорирование значения личной религиозности, чрезвычайно обедняющее возможности достоверного освещения событий и процессов.

В этой связи одна из задач исследователя — увидеть живую действительность общения земной части Церкви и государства в конкретных лицах, достигших определенного уровня духовной зрелости. При этом для выявления не прославленных Церковью подвижников служит показателем оценка их признанными святыми.

Не следует думать, что каждый искренне верующий человек, стремящийся следовать заповедям Христовым, может достигнуть духовного уровня тех, кто обладает особыми возможностями, дарованными свыше. Все они проходили тяжкий путь страданий, многочисленных помех и нападков невидимой брани, великих молитвенных трудов, аскезы. Но при этом у каждого был свой путь, отличавшийся от других. Поэтому в оценке их деятельности как современниками, так и историками не должны применяться некие нормы со стандартным набором ожидаемых свойств.

Высокий уровень духовности как непереносимое свойство монарха выражался в России даже во внешних признаках священства: царь мог принимать участие в литургии в алтаре; причащался непосредственно из чаши; при венчании на царство проходил через царские врата, предназначенные только для духовенства. Можно согласиться с положением, сформулированным Владимиром Волковым: «Если царь перестает быть православным, он перестает быть царем. Вот почему русская монархия, какой бы самодержавной она ни была, никогда не была абсолютной: в православной стране нет абсолюта кроме Бога». Хотя, разумеется, как

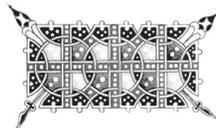
признает этот автор, некоторые русские монархи были более благочестивы, чем другие¹⁰³.

Для рассматриваемого нами периода можно констатировать понимание императором благотворной деятельности духовно сильных архиереев и содействие им с его стороны. Весьма осведомленный современник событий — А. Н. Муравьев даже полагал, что святитель Филарет Московский, «не будучи патриархом по сану, был для нас как истинный патриарх, ибо он решал все трудные вопросы церковные по данной ему свыше премудрости и долго будет Церковь Русская чувствовать сие мнение»¹⁰⁴.

Мы коснулись деятельности тринадцати прославленных святых. Заслуживают внимания контакты между ними, взаимная осведомленность друг о друге, направление друг к другу нуждающихся в поддержке лиц. Все это — несмотря на обширные российские расстояния и отсутствие современных средств связи. По духу.

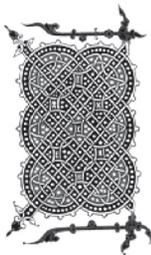
Искреннее и постоянное упование императора Николая I на Господа, собственное познание благодати позволяли государю не только выделить, определить и поддерживать в их деятельности сильнейших из иерархов, но и в непосредственном общении с народом, с армией находить нужное слово и образ поведения, верную оценку событий. Церковь всегда жива. И в синодальный период был возможен успешный контакт Церкви и власти при высоком уровне религиозности конкретных деятелей.

Выдающиеся архиереи выдвигали и поддерживали архимандритов-подвижников. Активная деятельность и тех, и других — миссионерская, просветительская — напрямую выходила за пределы собственно церковной жизни на государственные дела. Но и собственно церковная жизнь через духовное окормление большого количества людей разных социальных слоев и занятий состояла в постоянном контакте со светской действительностью. От отдельных благодатных богомольцев-простолудинов информация о святом пастыре распространялась в массе верующих и привлекала к нему посетителей. Святость одного человека всегда становится достоянием многих.



¹⁰³ Волков Владимир. Русская Монархия // Regnum Aeternum. Москва—Париж, 1996. Вып. 1. С. 17–18.

¹⁰⁴ Цит. по Смолич И.К. История русской церкви Ч. 1. С. 219–220.



А.Е. Федоров

Роль пятиглавого храма в гармонизации архитектурного ансамбля.

(на примере Московского Кремля)

Попадая в древнерусские города, знакомясь с сохранившимися ансамблями, невольно поражаешься их живописности о причинах которой приходится порою только догадываться – зодчие не оставили нам никаких объяснений – эстетические трактаты на Руси не писались. Однако, определённые приёмы, направленные на гармонизацию городской среды, безусловно, существовали. Тут играли роль и ориентация видовых связей на кремль (детинец), на храмы и колокольни, и расположение приходских храмов, монастырей, и слитность с природным ландшафтом, и обилие зелёных насаждений и «горевшие как жар» золотые купола и кресты. Однако, по-видимому, существовал ещё один подход к гармонизации городской среды, который выявился при изучении применения симметрии в Русской традиционной архитектуре¹. Речь идёт о том, что здания строились таким образом, чтобы с важных в градостроительном отношении точек и линий² они (или их фрагменты) выглядели симметричными³, уравновешенными. Для достижения этого, сооружения иногда даже специально искажались.

Так как большую роль в организации городского пространства играли пятиглавые храмы⁴, в настоящей работе речь пойдёт о роли пятиглавых храмов в древнерусском градостроительстве. Пятиглавые храмы обычно ставились таким образом, что с важных *точек и линий* выглядели симметричными. То есть между храмами и важными в градостроительном отношении *точками и линиями* устанавливались зрительные связи, основанные на симметрии. Для того чтобы храм выглядел симметричным, он мог быть даже сориентирован вопреки каноническим правилам, в ряде случаев нарушалась симметрия в расположении глав в плане⁵.

Пятиглавый храм обладает той отличающей его от других многоглавых храмов особенностью, что с 8 направлений он может выглядеть симметричным – как бы трёхглавым (**рис. 1**). При этом существует два типа подобного видимого трёхглавия: а) на фоне неба видны только три главы (вид из секторов «а» на **рис. 1**) – «фронтальное трёхглавие», б) видны четыре главы, но одна из малых глав проецируется на главную (сливается с ней) (вид из секторов «б» на **рис. 1**) – «диагональное

¹ Федоров А.Е. Симметрия и искажения в русской традиционной архитектуре: Московский Кремль и другие архитектурные комплексы. М., 2013.

² То есть с площадей, выходов улиц, с мест переправы через реки, от крепостных ворот, от храмовых сооружений (храмов, колоколен, монастырских и церковных врат), и с подходов к сооружениям; важные *точки и линии* – это так называемые градостроительные «точки притяжения» у Л.М.Тверского (1953).

³ Имеется в виду, что в строении всего сооружения, либо его части, наблюдается симметрия. Подробнее см.: Федоров А.Е. Симметрия в Русской традиционной архитектуре М., 1997; *Он же*. Симметрия и искажения в русской традиционной архитектуре: Московский Кремль и другие архитектурные комплексы. М., 2013.

⁴ Как отмечает В.И.Плужников (1976), иностранцы (в начале XVIII в) видели в пятиглавии главный внешний признак русской церкви. Пятиглавые храмы строились и в Европе, но там они не получили такого как у нас распространения. См.: Плужников В.И. Типологическое сравнение памятников архитектуры. // Вопросы охраны, реставрации и пропаганды памятников истории и культуры. Вып. 4. М., 1976. С. 174–196.

⁵ Федоров А.Е. Симметрия и искажения в русской традиционной архитектуре: Московский Кремль и другие архитектурные комплексы. М., 2013.

трёхглавие». Кажущееся трёхглавие воспринимается не только с линии, но и в секторе, ширина которого увеличивается с увеличением расстояния от храма (см. **рис. 1**).

Подобное кажущееся трёхглавие могло восприниматься в качестве символа Св. Троицы, – такое толкование символики трёхглавых храмов отмечается в литературе⁶. Соответственно, городская среда была как бы пронизана изображениями Св. Троицы, особенно хорошо читавшимися с важных городских **точек** и **линий**.

По-видимому, способность выглядеть симметричным и трёхглавым, и явилась причиной того, что пятиглавые храмы так полюбили на Руси.

Хороший пример зрительных связей, основанных на симметрии пятиглавого храма, мы видим в Романове-Борисоглебске (Тутаев). Воскресенский собор (1652–1678), расположенный на Борисоглебской стороне Волги, выглядит симметричным при наблюдении его: (а) после спуска с Романовского берега к переправе (**рис. 2**), и (б) после переправы – перед подъёмом на Борисоглебский берег (**рис. 3**). С другого подъёма, расположенного около собора, собор выглядит почти симметричным (**рис. 4**). По мере подъёма, при приближении к нему наблюдателя, собор выравнивается и на бровке приобретает наиболее симметричный вид (**рис. 5**): именно отсюда смотрит на него уставший путник, поднявшийся наверх и творящий крестное знамение. Характерно, что при наблюдении из этой точки, ось маленькой главки над алтарём совпадает с осью юго-восточной (левой на **рис. 5**) главы верхнего яруса. Но главное состоит в том, что из всех указанных **точек** наблюдатель видит на фоне неба три главы пятиглавого храма.

Любые **изменения** в расположении важных **точек** и **линий** неизбежно ведут к **изменению вида храма**, так как разноуглублённые элементы фасада смещаются друг относительно друга при наблюдении из разных точек. И сооружение, казавшееся с прежних важных **точек** и **линий** симметричным, «становится» асимметричным, бесформенным.

Например, от ныне существующих северных ворот, построенных в 1687–1688 гг., Смоленский собор (XVI в.) Новодевичьего монастыря (в Москве) выглядит несимметричным (**рис. 6**). Однако, ори-

ентация собора не случайна. Он специально был развёрнут боком к восходящему солнцу в день закладки. Строители либо стремились к «живописной асимметрии» и, чтобы избежать симметрии, не стали «поворачивать» собор ещё на несколько градусов, либо ныне существующие северные ворота поставили без учёта древних зрительных связей, потерявших к моменту строительства этих ворот своё значение. На последнее указывает вид храма от Лопухиной башни (**рис. 7**) – очевидно в ней и находились древние ворота монастыря, под восприятие из которых и «разворачивался» храм⁷.

Если подход к храму лежал вне плоскостей симметрии, показанных на **рис. 1**, то храм **искажали**. Искажали таким образом, что **с линии подхода он казался симметричным** (см. **рис. 8**)⁸.

Центром притяжения для всей сети радиальных улиц в Москве служил комплекс Кремля, с находящейся в его сердце Соборной площадью⁹. Поскольку, оформление ныне существующей Соборной площади началось во второй половине XV в. и продолжалось до XVII в. включительно, сооружения, стоящие на ней привязывались к существовавшим в этот период важным **точкам** и **линиям**. На Большом посаде (позднее Китай-город) главными улицами в XV в. являлись: Варварка (имевшая наибольшее значение в жизни города), Великая, Никольская и, сравнительно молодая, Ильинская; главными центрами общественной жизни в это время были площади (перекрестки): Варварский крестец (занимавший ведущее положение; район точки «а» на **рис. 9**) и Никольский крестец (район точки «з» на **рис. 9**). В XVI в. сформировался Ильинский крестец. Эти улицы и площади представляли собой центры городской жизни¹⁰. В западном секторе города, вдоль правого берега р. Неглинной располагались следующие центры притяжения: (1) район Боровицких ворот (район точки «д» на **рис. 9**), где сходились дороги: из Новгорода Великого (ул. Знаменка), Старая Смоленская дорога (ул. Волхонка) и Калужская дорога из Замоскворечья, (2) район около моста у Троицких ворот (район точки «е» на **рис. 9**), где сходились Волоцкая дорога (ул. Воздвиженка) и продолжение Тверской дороги вдоль р. Неглинной, (3) район моста через р. Неглинную около нынешней Средней Арсенальной Башни, куда

⁶ Настольная книга священнослужителя. Т.4. М., 1983. С. 33; Ястребов А., *свящ.* Храм, его символика и значение в жизни христианина. «Журнал Московской Патриархии», 1953, № 11. С. 32–36.

⁷ Федоров А.Е. Симметрия и искажения в русской традиционной архитектуре: Московский Кремль и другие архитектурные комплексы. М., 2013. С. 73 – 81.

⁸ Там же.

⁹ Тверской Л.М. Русское градостроительство до конца XVII века. Планировка и застройка русских городов. Л.-М., 1953.

¹⁰ Там же.

направлялось ответвление Волоцкой дороги по Большой Никитской улице, и подходило прежнее направление Тверской улицы – по этому мосту шла дорога на Большой посад. На правом берегу Москва-реки, в Замоскворечье, создались два узла радиальных дорог (районы точек «б» и «г» на **рис. 9**) – в районе переправ через реку – рядом с нынешним Большим Каменным и Москворецким мостами¹¹. Сюда устремлялись Калужская и Серпуховская дороги. (В Замоскворечье в XIV – XV вв. основные трассы проходили по ул.: Балчуг, Пятницкой, Б. Ордынке, Б. Полянке, Б. Якиманке). Кроме того, около Тайницких ворот Кремля (район точки «в» на **рис. 9**) находились пристань и переправа через Москва-реку (зимой – дорога в Кремль из Замоскворечья).

Пространство, расположенное между Москва-рекой и каналом в Замоскворечье, не имело высокой застройки.

Кремлёвские соборы Успенский (1475–1479), Архангельский (1505–1508), Благовещенский (1484–1489, XVI в.), Двенадцати апостолов (1652–1655) и др. строились под восприятие с указанных **точек** и **линий** (**рис. 9, 10**), откуда они выглядят симметричными и трёхглавыми. В самом Кремле также существуют важные **точки** и **линии**, откуда соборы выглядят симметричными и трёхглавыми (**рис. 20**).

Для того, чтобы Кремлёвские соборы выглядели симметричными и трёхглавыми с важных в градостроительном отношении **точек** и **линий**, их собственная симметрия нарушалась (**рис. 33, 34, 36, 37**), и они были сориентированы определённым образом (**рис. 20, 35**)¹².

Гармонизация архитектурного пространства в районе Кремля осуществлялась не только на основе вышеописанных зрительных связей¹³. Так, кремлёвский храм – ц. Похвалы Богородицы в Потеш-

ном дворе (ок. 1650 г.), был построен под восприятие с нескольких важных **точек** и **линий** (**рис. 38**). При этом композиция, состоящая из трёхглавого храма и отдельно стоящей колокольни (**рис. 43, 44**), при наблюдении с ряда важных **линий** кажется имеющей только 3 главы (**рис. 39, 40, 41**). Хаотичного расположения глав при наблюдении с этих **линий** не наблюдается (ср. с **рис. 42**).

Пятиглавые храмы, в силу своей способности: (а) выглядеть симметричными с восьми направлений и (б) легко приобретать симметричный вид (с важных в градостроительном отношении **точек** и **линий**) при введении искажений в строение храма, – являлись важным градостроительным фактором, гармонизировавшим застройку древнерусских городов. Согласованность застройки возникала как бы сама собой (без канонов и писанных правил) благодаря тому, что строительство велось в соответствии с единым для всех русских людей того времени представлением о том, что есть красиво.

«Самопроизвольный» рост красивого города, жиждился, в основном, всего на двух простейших требованиях¹⁴: на условии ориентации видовых связей на храмы, колокольни, и на условии, что здания (или их части) должны выглядеть симметричными, уравновешенными с важных **точек** и **линий**. Такое незарегулированное строительство позволяло создавать в древнерусских городах целостные архитектурные ансамбли задолго до эпохи европейского возрождения¹⁵, оно позволяло также органично включать в эти ансамбли и новые сооружения.

Очевидно, огромную роль при этом играла искривлённость улиц и дорог¹⁶, позволявшая ставить сооружения таким образом, что пути оказывались «сориентированными» на эти сооружения, а сами сооружения выглядели симметричными с этих путей.

¹¹ Ныне существующие Большой Каменный и Москворецкий мосты построены в 30-е гг. XX в. не на месте старинных мостов, а рядом с ними. Это несколько нарушило сложившиеся зрительные связи города. Старинные мосты – Всехсвятский (Большой Каменный) и Москворецкий – показаны специальным знаком на **рис. 9, 10**.

¹² Фёдоров А.Е. Симметрия и искажения в русской традиционной архитектуре: Московский Кремль и другие архитектурные комплексы. М., 2013. С. 12 – 65.

¹³ Фёдоров А.Е. Симметрия в русской архитектуре // Храмоведение 2 (3), 2013. Июль. С. 34–42. (Электронное издание: http://jmr.ru/archiv/hram_03_2013_small.pdf).

¹⁴ Это имеет интересную аналогию в Природе – для того, чтобы появился правильно ограниченный кристалл достаточно соблюдения всего-навсего одного условия – каждый атом данного химического элемента должен обладать одинаковым окружением атомов. См: Делоне Б.Н., Долбилин Н.П., Штогрин М.И., Галиулин Р.В. Локальный критерий правильности. // ДАН СССР, 1976. С. 19–21. То есть, для возникновения внутренне однородного прекрасного многогранника достаточно того, чтобы для каждого атома выступала необходимость регулярного окружения его другими атомами не во всём кристалле, а в окружающей этот атом локальной области. См.: Там же.

¹⁵ Русское градостроительное искусство. – М., 1993. Т.1; М., 1995. Т.3; Саваренская Т.Ф. История градостроительного искусства. Рабовладельческий и феодальный периоды. М., 1984; Тверской Л.М. Русское градостроительство до конца XVII века. Планировка и застройка русских городов. – Л.-М., 1953.

¹⁶ Улицы и дороги не искривлялись специально. Их искривлённость возникала сама собой – из-за особенностей рельефа, расположения мест переправ через водотоки, из-за размещения городских «центров притяжения».

В основе описанной выше гармонизации вида храмов с важных точек и линий, безусловно, лежали религиозные, а не из эстетических представления¹⁷. – молитва, общение с Богом, неразрывно связана с состоянием внутреннего **равновесия**, с **сосредоточенностью** (т.е. «пребыванием в середине»). Поэтому храм – то место, где происходит богообщение, не может выглядеть неравновесным, искажённым.

В традиционном русском искусстве никогда не было стремления к полному соответствию «равновесных частей». Объект справа всегда чем-то отличался от объекта слева¹⁸. В этом заключена глубокая религиозная и этическая идея – в разнообразном и противоречивом Мире человек должен находить то общее (то «равное»), что объединяет Мир и сохраняет его в *равновесии*¹⁹.

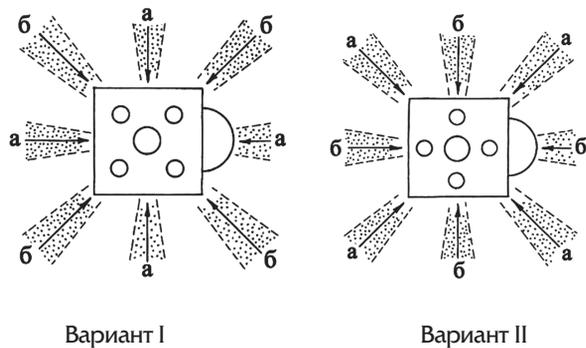


Рис. 1. Расположение глав пятиглавого храма в плане (наиболее симметричные варианты). Конфигурация, образованная главами на каждом из рисунков, имеет 4 плоскости симметрии, ориентированные по направлениям: С – Ю, З – В, СЗ – ЮВ, СВ – ЮЗ. Стрелками показаны линии, с которых наблюдатель видит храм симметричным и трёхглавым. Крапом показаны сектора, при наблюдении из которых нарушение симметрии и трёхглавия храма незначительно, и поэтому практически не воспринимается. Буквами обозначены: **а** – линии, с которых наблюдатель видит только три главы; **б** – линии, с которых наблюдатель видит четыре главы, но выступающая малая глава проецируется на центральную (сливается с ней) и на

фоне неба видны три главы. **Вариант I** – малые главы стоят по углам прямоугольника; **Вариант II** – малые главы стоят в середине сторон прямоугольника (**Вариант II** в каменном зодчестве Центральной и Северной России встречается редко, но широко распространён в деревянном зодчестве).



Рис. 2. Романов-Борисоглебск (Тутаев). Вид Воскресенского собора со стороны Романовского берега, перед переправой через Волгу. Собор кажется симметричным и трёхглавым.



Рис. 3. Романов-Борисоглебск. Вид Воскресенского собора со стороны Борисоглебского берега, после переправы через Волгу. Собор кажется симметричным и трёхглавым.

¹⁷ Это отличает её от европейской архитектуры, в основе которой лежат эстетические представления (см.: *Фёдоров А.Е. Симметрия в Русской традиционной архитектуре* М., 1997).

¹⁸ *Федоров А.Е. Симметрия в Русской традиционной архитектуре* М., 1997; *Он же. Симметрия и искажения в русской традиционной архитектуре: Московский Кремль и другие архитектурные комплексы.* М., 2013

¹⁹ То, что богообщение связано с внутренним *равновесием* раскрывается в лингвистике – слова, обозначающие у разных народов такие понятия как *молитва, жертва, святость, равновесие, сосредоточенность, мудрость, размышление*, образуют один фонетико-семантический ряд: санскрит: madhya [мадхья] – средний, находящийся в середине; между; medhya [медхья] – святой, священный; пригодный для жертвоприношения; medha [медха] – суть; жертва; жертвоприношение; medhā [медха] – мудрость, ум, разум, пронизательность, мысль; medhas [медхас] – умный; жертвоприношение; мудрость, ум, пронизательность; medhyatā [медхйата] – ритуальная чистота, *святость*; mati [мати] – набожность, молитва; ум; понимание, смысл, знание; мысль цель; matim dhā [матим дха] – сосредоточить мысль на ч.-л.; medhyata [медхйата] – чистота, святость; Латинский: medius – средний; meditatio – размышление; medicates – магическое средство.



Рис. 4. Романов-Борисоглебск. Вид Воскресенского собора с подъёма с Волги. Собор кажется симметричным и трёхглавым.



Рис. 5. Романов-Борисоглебск. Вид Воскресенского собора с бровки подъёма с Волги. Собор кажется симметричным и трёхглавым.



Рис. 6. Вид Смоленского собора Новодевичьего монастыря от ныне существующих северных ворот. Собор выглядит асимметричным.



Рис. 7. Вид Смоленского собора Новодевичьего монастыря от Лопухиных ворот – возможно, от первоначальных северных ворот монастыря. Верх собора выглядит трёхглавым и симметричным

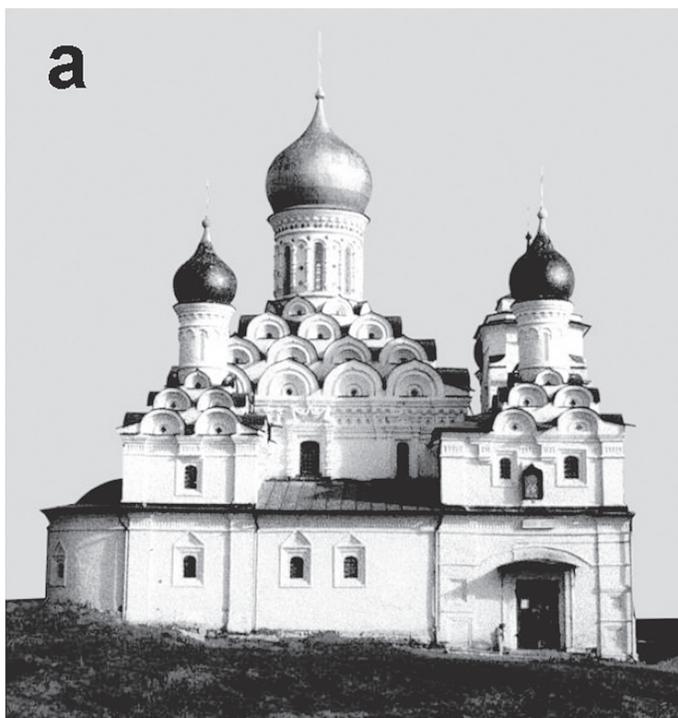


Рис. 8. Никольский храм (1664 – 1665) в с. Николо-Урюпино (Московская обл.). а) Фронтальный вид северной стороны. Фасад асимметричен – центральная глава смещена влево (на восток). б) Боковой вид северной стороны – с линии подхода к храму, идущей по левой стороне пруда. Северная сторона кажется симметричной, т.к. кажется, что центральная глава расположена посередине между боковыми.

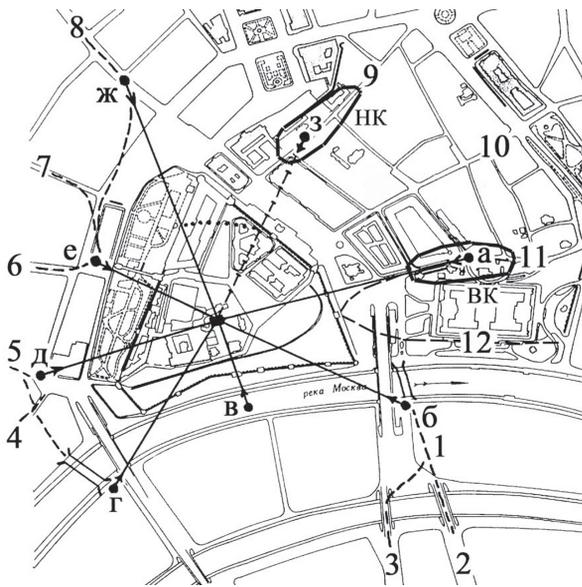


Рис. 9. Зрительные связи Успенского собора Московского Кремля с городом XV в. Буквами обозначены важные в градостроительном отношении **точки**, откуда собор выглядел симметричным (трёхглавым). Эти **точки** расположены: **а** – в районе Варварского крестца (см. **рис. 11**); **б** – в районе Москворецкого моста (см. **рис. 13**); **в** – в районе зимней дороги в Кремль из Замоскворечья, и в районе Иордани, устраивавшейся на Крещение у Тайницких ворот Кремля (см. **рис. 14**); **г** – в районе Большого Каменного моста (см. **рис. 15**; зрительная связь утрачена в связи со строительством Большого Кремлёвского Дворца в XIX в.); **д** – в районе перед Боровицкими воротами Кремля (см. **рис. 17**; зрительная связь утрачена в связи со строительством Большого Кремлёвского Дворца и Оружейной Палаты (XIX в)); **е** – в районе перед Троицкими воротами Кремля (**рис. 17 Б**; зрительная связь утрачена в связи со строительством Кремлёвского Дворца съездов (1959–1961 гг.)); **ж** – в районе выхода к Кремлю Тверской улицы, расположенного на высоком берегу р. Неглинной (см. **рис. 18**; зрительная связь утрачена в связи с изменением направления Тверской улицы после строительства новых кремлёвских стен в 1485–1495 гг. и в связи со строительством здания Арсенала в Кремле в 1701–1713 гг.); **з** – в районе Никольского крестца (зрительная связь закрыта зданиями Сената (1776–1787 гг.) и Верхних Торговых Рядов (1889–1893 гг.)). **Стрелками показаны зрительные связи**; **штрих-пунктиром показаны улицы XIV–XV вв.**: **1** – Балчуг, **2** – Пятницкая, **3** – Б. Ордынка, **4** – Волхонка, **5** – Знаменка, **6** – Воздвиженка, **7** – Б. Никитская, **8** – Тверская, **9** – Никольская, **10** – Ильинская, **11** – Варварка, **12** – Великая. **Крестцы**: **НК** – Никольский, **ВК** – Варварский²⁰. **Точечный пунктир** – северо-восточная граница Кремля Дмитрия Донского.

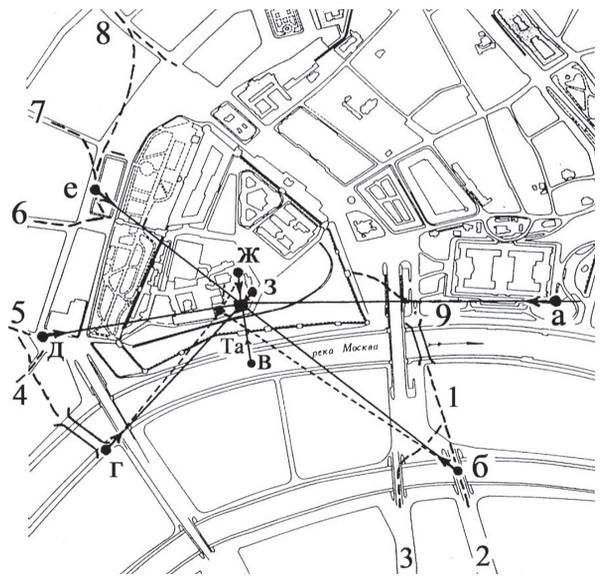


Рис. 10. Зрительные связи Архангельского и Благовещенского соборов с городом (XVI–XVII вв.). Буквами обозначены важные в градостроительном отношении **точки** и **линии**, откуда соборы выглядели симметричными. Эти **точки** и **линии** расположены: **а** – в районе ул. Великой (см. **рис. 19**); **б** – в районе выхода ул. Пятницкой к ул. Балчуг (см. **рис. 12**) (зрительная связь утрачена в XX–XXI вв.); **в** – в районе зимней дороги в Кремль из Замоскворечья, и с Иордани, устраивавшейся около Тайницких ворот Кремля (см. **рис. 14**); **г** – в районе Большого Каменного моста (см. **рис. 15, 16**); **д** – в районе Боровицких ворот Кремля (зрительная связь утрачена в связи со строительством Большого Кремлёвского Дворца и Оружейной Платы (XIX в)); **е** – в районе Троицких ворот Кремля (зрительная связь утрачена в связи со строительством Кремлёвского Дворца съездов (1959–1961)); **ж** – в районе подхода к Соборной площади со стороны Никольских и Троицких ворот Кремля (см. **рис. 24**); **з** – в районе главного входа на Соборную площадь (см. **рис. 25**). **Стрелками показаны зрительные связи Архангельского собора**, **мелким штрих-пунктиром** – зрительные связи **Благовещенского собора**. **Крупным штрих-пунктиром показаны улицы XV–XVI вв.**: **1** – Балчуг, **2** – Пятницкая, **3** – Б. Ордынка, **4** – Волхонка, **5** – Знаменка, **6** – Воздвиженка, **7** – Б. Никитская, **8** – Тверская, **9** – Великая. **Та** – Тайницкая башня.

²⁰ Памятники архитектуры Москвы, 1982



Рис. 11. Вид Успенского собора (У) с Варварского крестца (из района *точки «а»* на **рис. 9**). На **рис. 11** видна только центральная глава Успенского собора. Боковые главы закрыты растительностью (XX в.), Филаретовой звонницей (Ф) (построена в 1624 г.), Набатной башней (Н) (построена в 1490-х гг.; в Кремле Дмитрия Донского этой башни не было²¹, надстроена шатром в 1676–1686 гг.). Сразу после сооружения Успенский собор с Варварского крестца выглядел трёхглавым и симметричным (см. **рис. 23**), его не закрывали никакие здания.



Рис. 12. Вид Архангельского (А) и Благовещенского (Б) соборов с линий, идущих от выхода Пятницкой (и Б. Ордынки) к Балчугу (линии из района *точки «б»* на **рис. 10**). Соборы выглядят симметричными и трёхглавыми. Фотография сделана с Софийской набережной от ц. Софии Премудрости Божией (XVII в), расположенной в районе прохождения этих линий. Высокий верх 1-й Безымянной башни, нарушающий зрительную связь появился в 1670–1680-х гг.



Рис. 13. Вид Успенского собора от старого Москворецкого моста, со стороны Балчуга (из района *точки «б»* на **рис. 9**). Собор выглядит симметричным и трёхглавым. Одна из глав собора закрыта Иваном Великим (1505 – 1508). Во время строительства Успенского собора на месте ныне стоящего Ивана Великого ничего не было – предшествовавшая ему небольшая церковь Иоанна Лествичника (1329 г.) находилась в центре современной Соборной площади²² и не нарушала эту зрительную связь.

²¹Тихомиров Н.Я., Иванов В.Н. Московский Кремль. История архитектуры. М., 1967.

²²Кавельмахер В.В., Панова Т.Д. Остатки белокаменного храма XIV в. на Соборной площади Московского Кремля. // Культура средневековой Москвы XIV–XVII. М., 1995. С. 66–83.



Рис. 14. Вид Архангельского (А) и Успенского (У) соборов из-за Москва-реки – с линии, близкой к линии проходящей через точку «в» на **рис. 10**; на этой линии находилась зимняя дорога в Кремль из Замоскворечья, и устраивалась Иордань на Крещение. Расположение глав Архангельского собора кажется симметричным, соборы выглядят трёхглавыми.

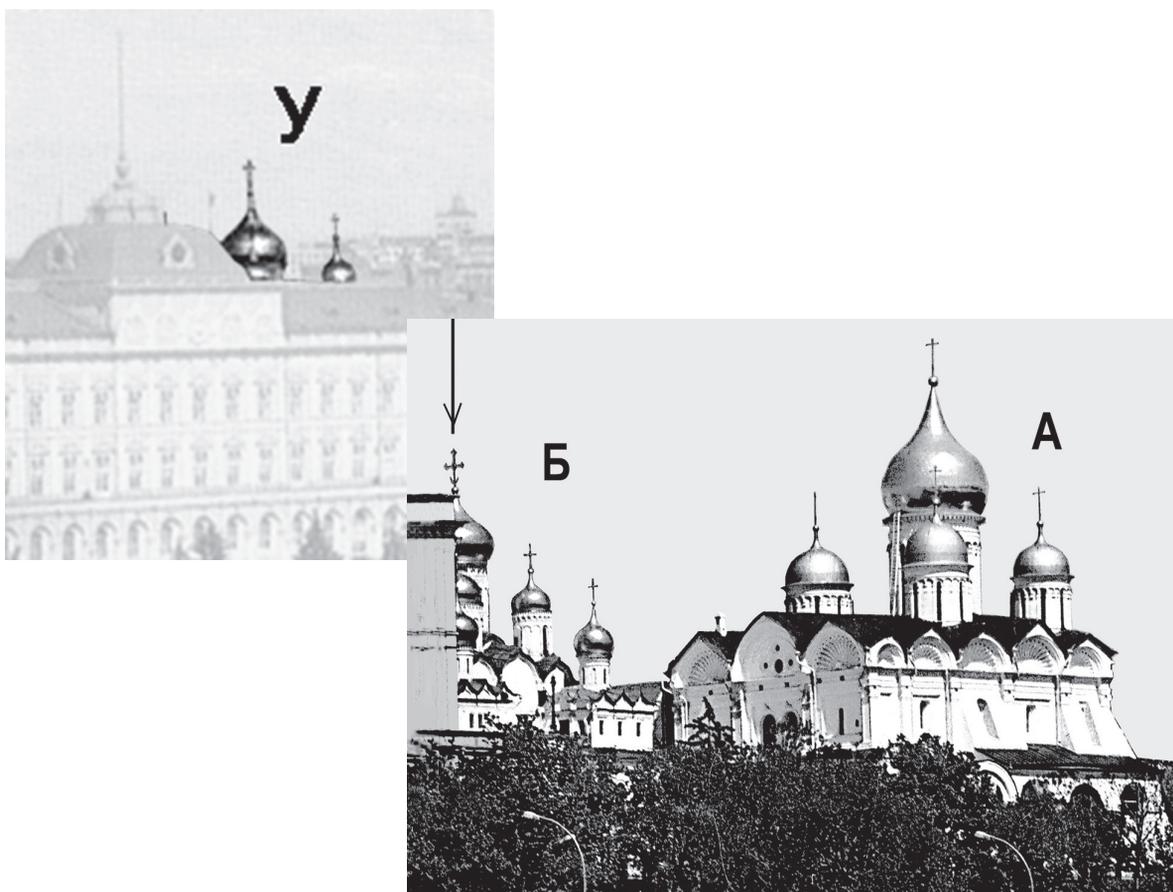


Рис. 15. Вид Успенского (У) (фото с крыши Дома на набережной), Архангельского (А), Благовещенского (Б) соборов от Каменного моста (см. также **рис. 16**). Соборы закрывает Большой Кремлёвский дворец, построенный в 19 в. Соборы от Каменного моста выглядели симметричными, Успенский и Архангельский – трёхглавыми.

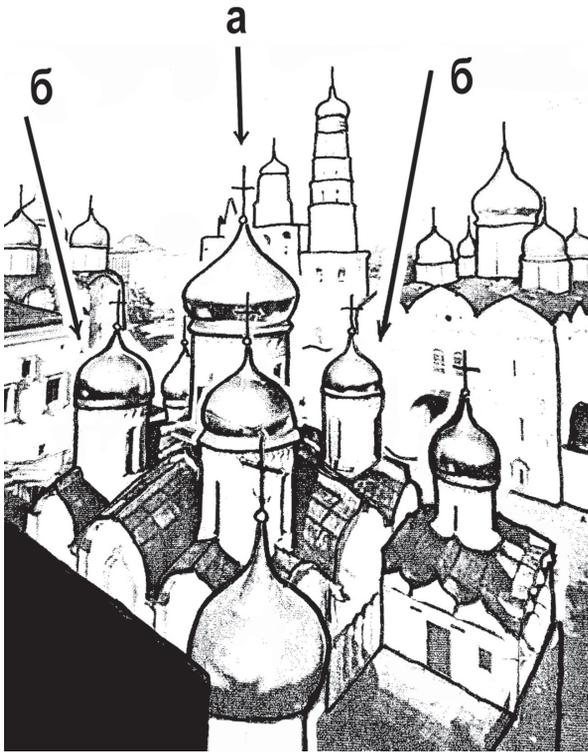


Рис. 16. На **рис. 15** видно, что три главы, показанные стрелкой, лежат на одной линии (линия показана стрелкой «а» на **рис. 16**). Справа и слева от этой линии, симметрично располагаются две главы верхнего яруса собора (показаны стрелками «б»). Сравнение **рис. 15** и **16** позволяет высказать предположение, что до строительства Большого Кремлёвского Дворца, наблюдатель из **точки «Г»** на **рис. 10** видел верх собора симметричным: три главы (центральная и две расположенные под ней) лежали на одной линии, а остальные главы располагались симметрично относительно этой линии.

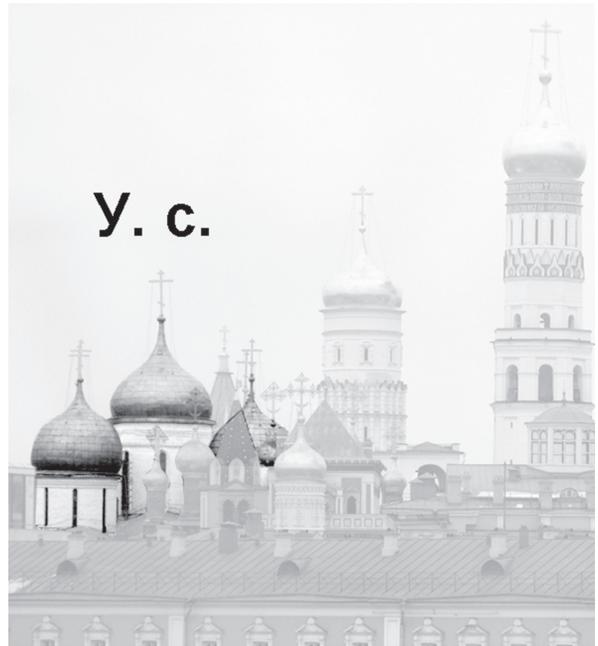


Рис. 17. Вид Успенского собора (У.с.) от Знаменки (с линии, идущей из точки «д» на **рис. 9**; фотография сделана из дома Пашкова). Собор выглядит симметричным и трёхглавым.



Рис. 17 Б. Вид Успенского собора от площади перед Кутафьей башней. 1900-е годы. Почтовая открытка. Вид утрачен в связи со строительством в 1959 – 1961 гг. Дворца съездов



Рис. 18. Вид Успенского собора из района выхода к Кремлю Тверской улицы (с линии, идущей из точки «ж» на **рис. 9**; фото с гостиницы Националь). Собор выглядит симметричным и трёхглавым.



Рис. 19. Вид Архангельского собора с Великой улицы (из района точки «а» на **рис. 10**). Великая улица – главная улица Великого посада в XIII–XV вв.²³, шла от Константино-Еленинских ворот Кремля к пристани в устье Яузы. Отсюда, по Яузе проходил водный путь во Владимир, а вниз по Москва-реке – в Рязань [Тихомиров, 1992]. Вид собора почти симметричен, кажется, что собор имеет три главы. При подходе к Константино-Еленинским воротам вид становится полностью симметричным. Из-за того, что в настоящее время наиболее симметричный вид закрыт деревьями, показан вид Архангельского собора из точки, расположенной немного севернее.

²³Памятники Архитектуры Москвы. Кремль. Китай-город. М., 1982.

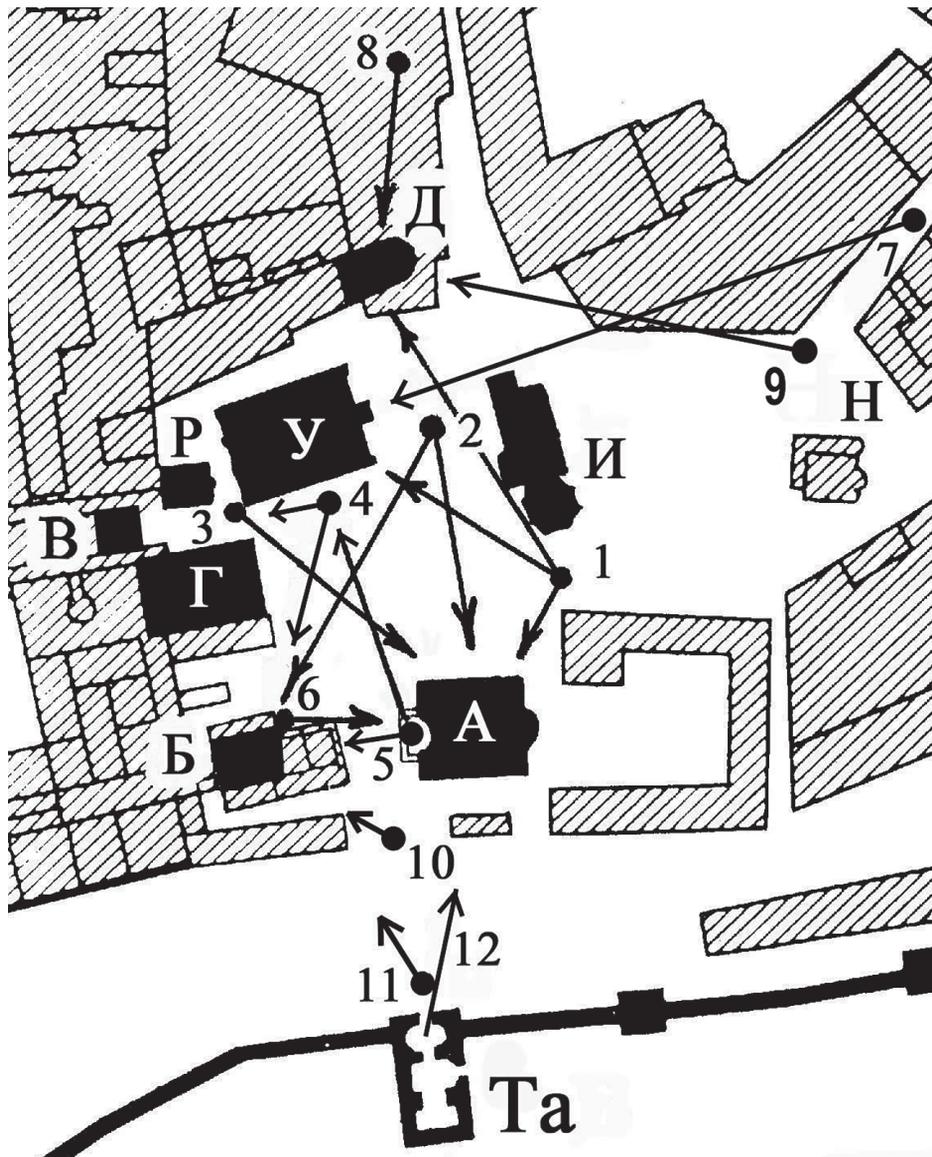


Рис. 20. Ближние зрительные связи Соборной площади (XV–XVII вв.). Цифрами обозначены важные в градостроительном отношении *точки* и *линии*, откуда храмы, стоящие на Соборной площади, выглядели симметричными. Эти *точки* и *линии* расположены: 1 – в районе главного входа на Соборную площадь (см. рис. 21, 25, 32), 2 – в районе подхода к Соборной площади от Никольских и Троицких ворот (см. рис. 24, 31), 3 – в районе западного входа в Успенский собор (см. рис. 26), 4 – в районе южных врат Успенского собора (см. рис. 28), 5 – в районе западных врат Архангельского собора (см. рис. 22, 30), 6 – в районе «северного» входа в Благовещенский собор (см. рис. 27), 7 – в районе подхода к Ивановской площади от Спасских ворот (см. рис. 23), 8 – в районе двора Бориса Годунова, 9 – в районе выхода на Ивановскую площадь, 10 – на бровке крутого берега Москва-реки после подъёма от Тайницких ворот (см. рис. 29; *точка* лежит на линии зрительной связи идущей из *точки* «б» на рис. 10), 11 – с внутренней стороны Тайницких ворот, перед подъёмом к Соборной площади, 12 – в Тайницких воротах. Буквами обозначены: У – Успенский собор (1475–1479), А – Архангельский собор (1505–1508), Б – Благовещенский собор (1484–1489), Р – ц. Ризоположения (1484–1486), И – комплекс Иоанновой звонницы (1505–1508, 1532–1554, 1624), Д – ц. Двенадцати Апостолов (1652–1655), Г – Грановитая палата (1487–1491), Н – ц. Николая Гостунского (1506), В – Верхнеспаский собор, Та – Тайницкая башня. Стрелками показаны зрительные связи.



Рис. 21. Вид Успенского собора от главного входа на Соборную площадь (из точки 1 на **рис. 20**). Собор выглядит симметричным и трёхглавым. Вход со стороны Спасских ворот, находится между Архангельским собором и Иваном Великим. Возможно, место для строительства Ивана Великого (1505-1509 гг.) было выбрано специально для формирования этого входа. Но возможно и то, что этот вход, уже определился в момент строительства собора. В настоящее время главный вход на Соборную площадь «закрыт» газоном (XX в.).



Рис. 22. Вид Успенского собора с подхода от Тайницких ворот Кремля (с линии, расположенной близко к линии, идущей из точки «В» на **рис. 9**, т.е. из района зимней дороги в Кремль из Замоскворечья, и из района Иордани, устраивавшейся на Крещение). Собор выглядит симметричным и трёхглавым. Фотография сделана от западных врат Архангельского собора. Зрительная связь Успенского собора с Тайницкими воротами была несколько нарушена строительством Архангельского собора (1505–1508 гг.), юго-западный угол которого вышел на линию этой связи. После возведения высокого верха с шатром над Тайницкой башней (шатёр сооружён в 1670–1680-х гг.), Успенский собор оказался закрытым со стороны Москва-реки, куда выходили и откуда возвращались крестные ходы. При детальном рассмотрении изображения видно, что центральная глава Успенского собора чуть-чуть смещена к востоку (вправо) (см. **рис. 34**).



Рис. 23. Вид Успенского собора со стороны Спасских ворот Кремля, при выходе на Ивановскую площадь (с линии, идущей из точки 7 на **рис. 20**; эта линия совпадает с линией, идущей из точки «а» на **рис. 9**). Собор выглядит симметричным и трёхглавым.



Рис. 24. Вид Архангельского собора с севера – с подхода к Соборной площади со стороны Троицких и Никольских ворот (из прохода на Соборную площадь расположенного под ц. Двенадцати Апостолов (из западной арки); см. **рис. 32**) (вид, близкий виду из **точки 2** на **рис. 20**). Данный вид, хотя и кажется фронтальным, является боковым. Благодаря этому собор кажется симметричным. Кажется, что у собора три главы.



Рис. 25. Вид Архангельского собора: (а) от главного входа на Соборную площадь (из *точки 1* на **рис. 20**). Собор выглядит симметричным и трёхглавым.



Рис. 26. Вид Архангельского собора при выходе на Соборную площадь от: (1) западных врат Успенского собора, (2) двора Митрополита, (3) ц. Ризоположения (из точки 3 на рис. 20). Архангельский собор расположен таким образом, что кажется отсюда стоящим посередине между ранее построенными Успенским собором и Грановитой палатой (1487–1491). Точка, откуда сделана эта фотография, лежит также на линии зрительной связи, идущей из города из района, расположенного у Троицких ворот (линия из точки «е» на рис. 10). Собор имеет почти симметричный вид, на фоне неба видны три главы.



Рис. 27. Вид Архангельского собора от «северного» входа в Благовещенский собор (1484 – 1489) (из точки 6 на рис. 20). Хотя вход в Благовещенский собор смещён к северу относительно середины западного фасада Архангельского собора, расположение глав Архангельского собора кажется симметричным. Это происходит из-за того, что продольная ось (ось восток – запад) Архангельского собора не параллельна продольной оси Благовещенского собора, а ориентирована на «северный» вход Благовещенского собора (см. рис. 20). Кажется, что у собора три главы.



Рис. 28. Вид Благовещенского собора от южных врат Успенского собора (из точки 4 на рис. 20). Симметричную группировку образуют: центральная глава, две боковые главы основного объёма и глава северо-восточного придела, расположенного над входом в собор (показаны стрелками).



Рис. 29. Вид Благовещенского собора с бровки крутого берега Москва-реки, после подъёма от Тайницких ворот (вид из района точки 10 на рис. 20). Стрелками показаны главы, образующие симметричную группировку («симметричное ядро»).



Рис. 30. Вид Благовещенского собора от западных врат Архангельского собора (из точки 5 на рис. 20). Собор имеет условно симметричный вид.



Рис. 31. (а) Вид Благовещенского собора от подхода к Соборной площади со стороны Никольских и Троицких врат (из точки 2 на рис. 20). Симметричную группировку образуют: центральная глава и три расположенные под ней главы основного объема (показаны стрелками).



Рис. 32. Вид южного фасада ц. Двенадцати Апостолов от главного входа на Соборную площадь (и от входа в ц. Иоанна Лествичника) (вид с линии, идущей из точки 1 на **рис. 20**). Главы и закомары кажутся расположенными симметрично. Окно центральной главы располагается на линии, проходящей через проёмы центрального прясла (линия проходит через окно третьего яруса и портал второго яруса; ср. с **рис. 33**). Собор кажется трёхглавым.



Рис. 33. Фронтальный вид южного фасада ц. Двенадцати Апостолов. Главы храма «сдвинуты» относительно закомар; центральная глава приближена к западным.

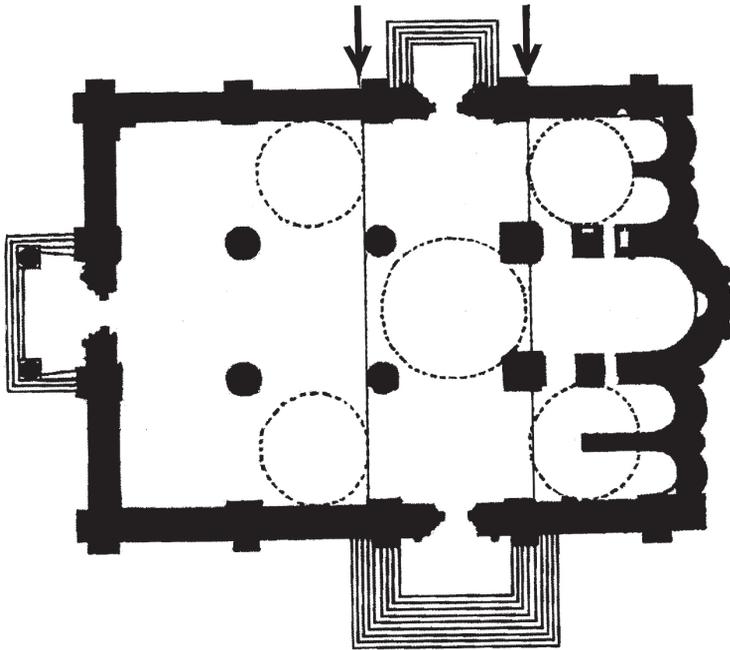
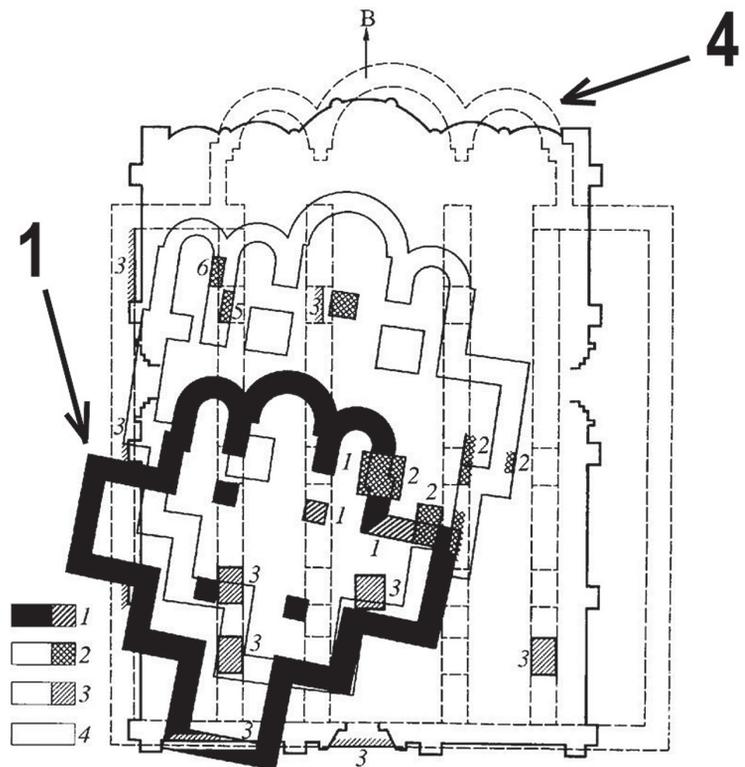


Рис. 34. План Успенского Собора²⁴. Благодаря линиям, обозначенным стрелками, видно, что центральная глава более приближена к восточным главам, чем к западным.

Рис. 35. Успенский собор Московского Кремля. Совмещённые планы храмов конца XIII в., 1326–1327, 1472–1474 и 1475–1479 гг. Схема-реконструкция В.И.Фёдорова [Фёдоров, 1985]. 1 – План собора конца XIII в.; 2 – План собора 1326–1327 гг.; 3 – План собора 1472–1474 гг. 4 – План собора 1475–1479 гг. №№ 1 и 4 показаны стрелками.



²⁴ Бусева-Давыдова И.Л. Храмы Московского Кремля: Святыни и древности. М., 1997.

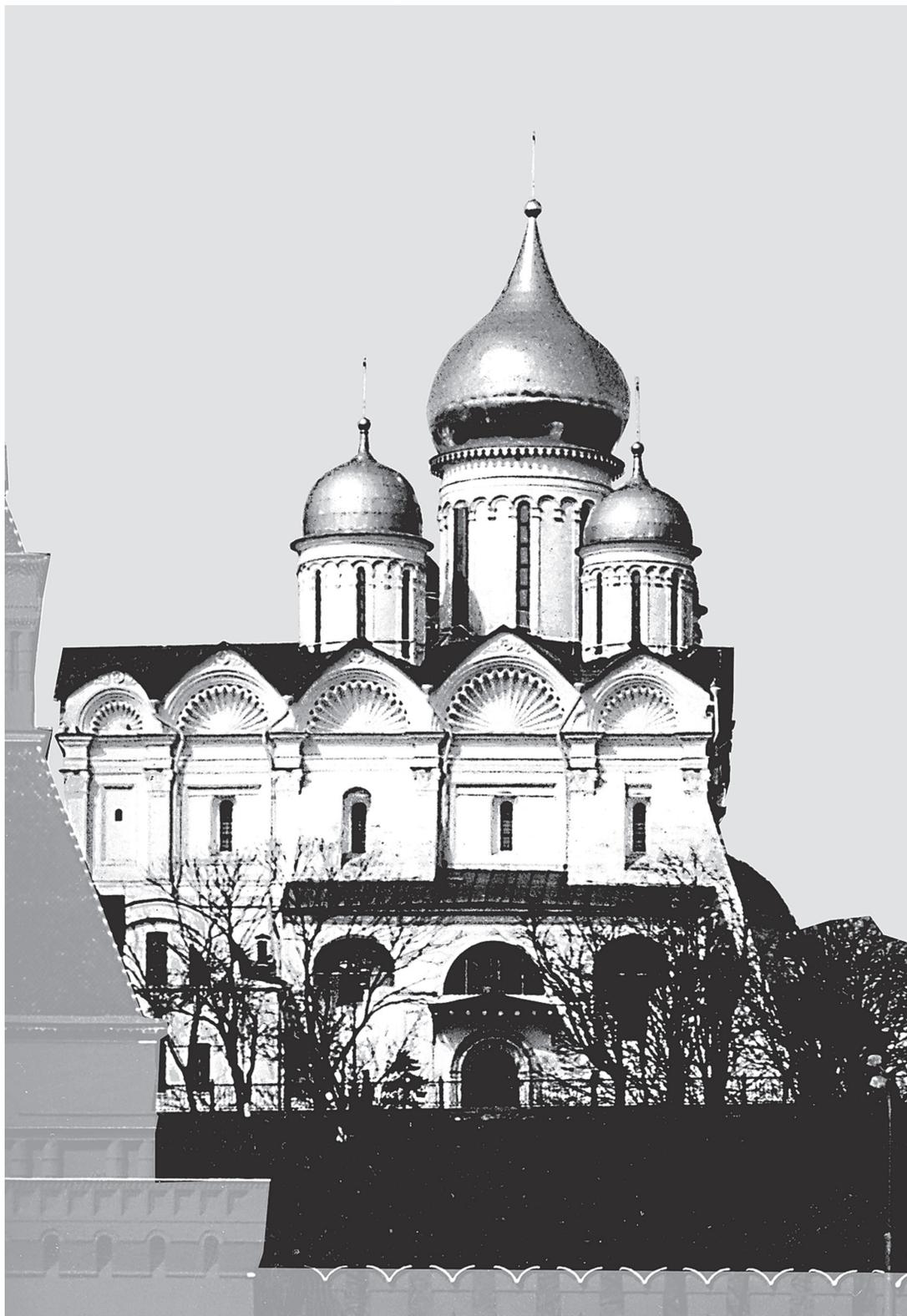


Рис. 36. Фронтальный вид южного фасада Архангельского собора. Видно смещение центральной главы к востоку (вправо) относительно точки, расположенной посередине между южными боковыми главами.



Рис. 37. Фронтальный вид южного фасада Благовещенского собора. Фасад является асимметричным. Но всё же и здесь можно найти симметричную группировку – она образована центральной главой и расположенными под ней восточной и западной главами.

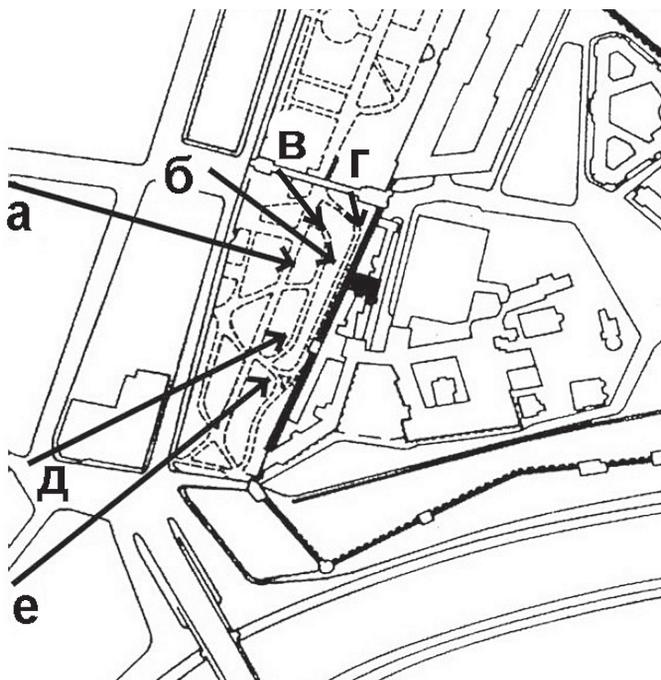


Рис. 38. Зрительные связи, ориентированные на ц. Похвалы Богородицы (закрашена чёрным): (а) с Воздвиженки (**рис. 39**), (б) из района перед Кутафьей башней (**рис. 40**), (в) от Кутафьей башни при выходе на мост, ведущий к Троицким воротам (**рис. 41**). (г) перед Троицкими воротами (**рис. 42**), (д) с выхода ул.Знаменки к Кремлю (вид близок виду, показанному на **рис. 43**), (е) с Остоженки, Пречистенки и от Пречистенских ворот Белого города (**рис. 43**). При наблюдении с линий «а», «б», «в» глава колокольни проецируется на одну из глав храма.



Рис. 39. Вид ц. Похвалы Богородицы с Воздвиженки (с линии «а» на **рис. 38**). Глава колокольни проецируется на северную (левую) главу храма. Видна трёхглавая и симметричная композиция.

Рис. 40. Вид ц. Похвалы Богородицы из района перед Кутафьей башней (с линии «б» на **рис. 38**). Глава колокольни проецируется на центральную главу храма. Видна трёхглавая и симметричная композиция.





Рис. 41. Вид ц. Похвалы Богородицы от Кутафьей башни при выходе на мост, ведущий к Троицким воротам (с линии «в» на **рис. 38**). Глава колокольни проецируется на южную (правую) главу храма. Видна трёхглавая, близкая к симметричной композиция.



Рис. 42. Вид ц. Похвалы Богородицы с моста, ведущего к Троицким воротам (из района между точками «в» и «г» на **рис. 38**). Так как главы равноудалены друг от друга и имеют разную высоту, при зрительном восприятии они не группируются в единую композицию. Видны четыре хаотично стоящие главы.



Рис. 43. Вид ц. Похвалы Богородицы от точки, расположенной перед входом в Троицкие ворота (от точки «г» на рис. 38). Благодаря тому, что при зрительном восприятии сближенные объекты группируются в единую композицию, видны отдельно стоящие трёхглавый храм с симметрично расположенными главами и колокольня.



Рис. 44. Вид ц. Похвалы Богородицы с Остоженки, Пречистенки и от Пречистенских ворот Белого города (с линии «е» на рис. 38). Видны отдельно стоящие трёхглавый храм с симметрично расположенными главами и колокольня.

