

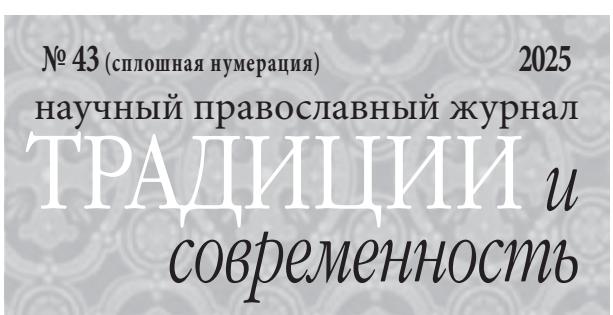
№ 43 научный православный журнал 2025

ТРАДИЦИИ и современность



НАУЧНЫЙ ПРАВОСЛАВНЫЙ ЖУРНАЛ

ИСТОРИЯ
ЭТНОГРАФИЯ
ЭТНОЛОГИЯ
СОЦИАЛЬНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ
ЯЗЫКОЗНАНИЕ
ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ
ПЕДАГОГИКА
ИСКУССТВОВЕДЕНИЕ
КУЛЬТУРОЛОГИЯ
ФИЛОСОФИЯ



Содержание

ТЕОРИИ. КОНЦЕПЦИИ. ДИСКУССИИ

А. В. АЛИМОВ

АПРИОРНО-АПОСТЕРИОРНАЯ ГИПОТЕЗА ФОРМИРОВАНИЯ КАТЕГОРИЧЕСКИХ ИМПЕРАТИВОВ
КАК УСЛОВИЕ ПРЕОДОЛЕНИЯ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО КРИЗИСА 3

ИССЛЕДОВАНИЯ

К. В. ЦЕХАНСКАЯ

«ОДЕТЫ РИЗОЮ, КАК СВЕТОМ»: ДРАГОЦЕННЫЕ УБРАНСТВА ПРАВОСЛАВНЫХ ИКОН КАК ФАКТОР
НАРОДНОГО ИХ ПОЧИТАНИЯ 13

О. В. МАТВЕЕВ

«А МЫ ХРАБРЫ АСТРАХАНЦЫ...»: РУССКАЯ СУБЭТНИЧЕСКАЯ ГРУППА ВОЛЖСКОГО ПОНИ-
ЗОВЬЯ 26

А. С. МИРОНОВ

ФАКТОРЫ, ПРИЗНАКИ И СТАДИИ ДЕГРАДАЦИИ ХРИСТИАНСКОГО ГЕРОИЧЕСКОГО ЭПОСА:
УТРАТА ЦЕННОСТНО-КОРРЕКТИРУЮЩЕЙ ФУНКЦИИ ЮНАЦКИХ ПЕСЕН У БОЛГАР И БОГАТЫР-
СКИХ СТАРИН У РУССКИХ В XX ВЕКЕ 39

С. А. ИНИКОВА

ВЕЛИКИЙ ПОСТ У СТАРООБРЯДЦЕВ-ЛИПОВАН РУМЫНИИ 48

Т. А. ВОРОНИНА

ТРАПЕЗЫ ВОЛОГОДСКИХ КРЕСТЬЯН, ПРИУРОЧЕННЫЕ К СВАДЕБНОЙ ОБРЯДНОСТИ 66

Т. А. ЛИСТОВА

ПРАВОСЛАВИЕ В ОБРЯДАХ ПЕРЕХОДА: РИТУАЛИЗИРОВАННЫЕ АКТЫ УСЫНОВЛЕНИЯ В РУС-
СКОЙ ТРАДИЦИИ 87

М. А. ЖИГУНОВА

РОЛЬ ПРАВОСЛАВНОГО ФАКТОРА В САМОСОЗНАНИИ И КУЛЬТУРЕ СОВРЕМЕННОГО НАСЕЛЕ-
НИЯ ЗАПАДНОЙ СИБИРИ 95

ПУБЛИКАЦИИ ИСТОЧНИКОВ И МАТЕРИАЛОВ

Н. В. ШЛЯХТИНА

ПИСЬМА К ПРОТОИЕРЕЮ МИХАИЛУ ТРУХАНОВУ. ЧАСТЬ 5: ОТ МИРЯН И МОНАШЕСТВУЮ-
ЩИХ 104

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

Журнал «Традиции и современность» включен в Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы научные результаты диссертаций на соискание ученых степеней кандидата и доктора наук (ВАК) с присвоением 2 категории
Журнал «Традиции и современность» включен в Белый список с присвоением 3 уровня

На 1 стр. обложки: В православной церкви. Омск, 2009 г. Фото М. А. Жигуновой

На 4 стр. обложки: Астраханские казаки. Конец XIX в. Фото к статье О. В. Матвеева

Издатель

Коллектив редколлегии, Институт этнологии и антропологии РАН

Редакционная коллегия

О. В. Кириченко, *доктор исторических наук*
главный редактор

Г. А. Романов, *кандидат исторических наук*
заместитель главного редактора

П. Н. Базанов, *доктор исторических наук*
В. Т. Захарова, *доктор филологических наук*
И. А. Казанцева, *доктор филологических наук*
В. В. Каширина, *доктор филологических наук*
А. Э. Котов, *доктор исторических наук*
Ю. А. Лабынцев, *доктор филологических наук*
А. М. Любомудров, *доктор филологических наук*
О. В. Матвеев, *доктор исторических наук*
И. В. Моклецова, *доктор филологических наук, кандидат культурологии*
С. С. Савоскул, *доктор исторических наук*
И. В. Спасенкова, *кандидат исторических наук*
В. В. Степкин, *доктор исторических наук*
Е. Ф. Фурсова, *доктор исторических наук*
К. В. Цеханская, *доктор исторических наук*
Л. Л. Щавинская, *кандидат филологических наук*
Н. Т. Энеева, *кандидат искусствоведения*

Редакция

Л. Т. Соловьева, *кандидат исторических наук*
научный редактор
Н. В. Шляхтина, *секретарь, научный редактор*

Макетирование и верстка

А. К. Беспалов

Адрес сайта журнала

<http://naukapravoslavie.ru>

Контакты

119334, Москва, Ленинский пр-т, 32а, комн. 1913.
Тел.: 8 (495) 954-74-46, (+7) 916-304-46-27.
E-mail: tradssov2019@mail.ru

Свидетельство о регистрации в Роскомнадзоре:
ПИ № 77-17325 от 06.02.2004 г.

ISSN печатной версии: 2687-1122

ISSN электронной версии: 2687-119X

Лицензионный договор с РИНЦ: № 258-07/2020 от 06.07.2020 г.

Префикс DOI: <https://doi.org/10.33876/2687-119X>

При перепечатке материалов ссылка на журнал «Традиции и современность» обязательна

ТЕОРИИ. КОНЦЕПЦИИ. ДИСКУССИИ

© 2025 А. В. Алимов
Москва, Россия



АПРИОРНО-АПОСТЕРИОРНАЯ ГИПОТЕЗА ФОРМИРОВАНИЯ КАТЕГОРИЧЕСКИХ ИМПЕРАТИВОВ КАК УСЛОВИЕ ПРЕОДОЛЕНИЯ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО КРИЗИСА

Аннотация. В статье анализируются цивилизационные противоречия России и Запада. Высказываются мысли о методах и способах преодоления цивилизационного распада. С этой целью предлагается рассмотреть априорно-апостериорную гипотезу формирования категорических императивов, в которой основополагающим фактором жизнеспособности цивилизации является соработничество сознания и трансцендентной сущности. В результате выделяются три составляющих формирования человеческого сознания: 1) сознательные и бессознательные процессы в человеке и воля Творца творят нейроны головного мозга; 2) в акте добровольного отказа от зла Спаситель помогает человеку разорвать деструктивные функциональные нейронные связи; 3) в резонансном состоянии ритмов головного мозга у человека генерируется разумное электромагнитное поле, то есть категорический императив. Аналогичным способом персональное сознание объединяется в коллективное и генерируется дух цивилизации. В «норме» такие процессы зацикливаются в континуум, и цивилизация развивается позитивно. В деструктивном состоянии формирования категорических императивов личность деградирует, к власти приходит нетворческое меньшинство, набирает могущество темный Логос, цивилизация распадается.

Ключевые слова: цивилизация, категорический императив, сознание, экзистенциальные условия, дух цивилизации, темный Логос.

Ссылка при цитировании: Алимов А. В. Априорно-апостериорная гипотеза формирования категорических императивов как условие преодоления цивилизационного кризиса // Традиции и современность. 2025. № 43. С. 3–12

Алимов Александр Владимирович (Alimov Alexander Vladimirovich) – аспирант кафедры государственного управления и национальной безопасности факультета национальной безопасности Института права и национальной безопасности Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, магистрант философско-богословского факультета Российского православного университета Иоанна Богослова, эл. почта: a.alimov@tarpariya.moskva

Научный православный журнал «Традиции и современность». 2025. № 43. С. 3–12

ISSN 2687-1122; ISSN 2687-119X || <http://naukapravoslavie.ru>

УДК – 0.09; 82-96; 397; ББК – 63.3(Рос.); 86.39; <https://doi.org/10.33876/2687-119X/2025-43/3-12>

В последние годы западное общество демонстрирует диаметрально противоположные взгляды, разработанные великими западными философами Возрождения, Просвещения, Романтизма и т. д. Даже идеи либерализма сегодня выглядят противоречащими сами себе – в противовес экономическому плюрализму и свободе личности, предполагающей уважение других личностей и невмешательство в их право на свободу мысли, современный либерализм все чаще демонстрирует избирательность в мышлении и культуре (либерал – свой, антилиберал – чужой), попирается верховенство закона, нарушаются свобода торговли, внедряются односторонние меры экономических ограничений.

По нашему мнению, одной из базовых причин, послужившей комплексным фактором гибели известных цивилизаций (Римской, Византийской), является утрата обществом системы формирования категорических императивов. И. Кант описал, что последние являются практическими законами, а «гипотетические императивы содержат в себе только практические предписания, но не законы» (Кант 2012). В качестве примера он описывал действия субъекта наблюдения по отношению к утопающему, как акт спасения в результате проявления своего категорического императива. Однако категорические императивы, описываемые И. Кантом в данном примере, понятны и приняты в авраамической парадигме ценностей. Представители некоторых других религиозных культов, к примеру тхеравады в буддизме, не будут спасать утопающего, как и индусы будут себя вести подобным образом по отношению к утопающему в священном Ганге, так как это является сочетанием их сформированных категорических императивов и рациональных максим. Таким образом, категорические императивы различны по своему культурно-цивилизационному типу.

Из этого следует, что гипотетические императивы напрямую влияют на формирование категорических императивов. И. Кант утверждает: «Действуйте таким образом, чтобы максима вашей воли всегда могла иметь место в то же время как принцип универсального законодательства» (Кант 2012). С 70-х годов XX в. английский эмпиризм практически вытесняет германский идеализм, расцветает как общественное явление нигилизм. Гипотетические императивы нигилизма, по сути, стали максимами европейского сознания, а категорические императивы находятся в деструктивном состоянии. В общественно-политическом развитии нигилизм является причиной тоталитаризма или распада цивилизации. Европу сегодня поглощают оба эти явления. С одной стороны, «новый мировой порядок» однополярного мироустройства во главе с США. С

другой – миграционная политика Брюсселя, в результате которой происходит исламизация Европы и замещение коренного населения мигрантами, в европейской цивилизационной парадигме – варварами. Оба эти явления на своем пике приведут к распаду европейской цивилизации. Такое состояние уже было предсказано русской философско-религиозной мыслью, в частности Н. Бердяевым: «жизнь народов Европы будет отброшена к элементарному, ей грозит варваризация. И тогда кара придет из Азии. На пепелище старой христианской Европы, истощенной, потрясенной до самых оснований собственными варварскими хаотическими стихиями, пожелает занять господствующее положение иная, чужая нам раса, с иной верой, с чуждой нам цивилизацией» (Бердяев 1990).

Доказательно описал процесс распада цивилизаций А. Тайнби в теории «вызыва и ответа» (Тайнби, Хантингтон 2018). Он подчеркивает слабость растущих цивилизаций в пропорциональном несоответствии нетворческого большинства и творческого меньшинства. В задачу творческого меньшинства входит вовлечение нетворческого большинства в число своих последователей. Отрицательным свойством мимесиса является утрата творческим меньшинством потребности в преобразовании нетворческого большинства, и тогда система общественных отношений (энергия) работает только на поддержание ранее достигнутого положения. Наступает период распада общества, когда меньшинство уходит, чтобы найти ответ на исторический вызов, а представители нетворческого большинства занимают их место в правящих элитах и становятся нетворческим меньшинством. Однако представители нетворческих элит не могут дать творческий импульс нетворческому большинству и всячески сопротивляются любым инициативам, чтобы удержать свое положение. Ореол власти творческого меньшинства более не привлекает нетворческое большинство, и оно перестает подражать и поклоняться ему.

С учетом того, что русская цивилизация периодически подвержена вливаниям западной культуры, в том числе нигилистической, для нас также важно сохранить цивилизационную идентичность, определить базовые принципы формирования категорических и гипотетических императивов. И. Кант показывает, что совмещение категорического и гипотетического императивов есть высший нравственный закон, приводящий даже к святыни. Однако сам процесс формирования императивов описан И. Кантом с точки зрения гносеологии, как данность, закон. Он не объясняет законосообразности разума, а признает, что мораль практического разума подчинена общему абсолютному закону

и не зависит от «эмпирических» данных. Нам же важно понять природу возникновения этих феноменов, их онтологию и эволюционный процесс для того, чтобы познать фундаментальный природный механизм и найти ему практическое применение в развитии личности, общества, цивилизации.

Ряд ученых выстроили некую гуманистическую формулу: «при решении фундаментальных проблем придумывается гипотеза, разрешающая проблему. При решении поисковых проблем придумывается метод, с помощью которого можно получить конкретное знание о доселе неизвестных свойствах изучаемого явления. При решении критических проблем выводятся подлежащие эмпирической проверке следствия из рассматриваемых гипотез» (Черниговская и др. 2020). В этой связи мы предлагаем рассмотреть гипотезу, что формирование категорического императива носит априорно-апостериорный характер, напрямую зависящий от синтеза гипотетических императивов внешней среды обитания человека (общественно-цивилизационных отношений), свободы воли личности, его эмпирического опыта и трансцендентальной души. Рассмотрим данную мысль с точки зрения метафизических интуиций в результате синтеза опыта в области нейрофизиологии и религиозной философии.

Для начала попытаемся разобраться в таких категориях, как свобода воли, душа, дух, рациональное сознание, которые отличают человека от животного мира.

Т. В. Черниговская пришла к заключению, что «людей отличает от другого животного мира и машин (искусственный интеллект): способность к семиозису высокого порядка, к абстрактному мышлению и формированию концептов, способность к рекурсивным синтаксическим процедурам, обеспечивающим открытость грамматической и семантической систем, что тесно связано и со способностью к построению высокого уровня модели сознания “другого” и является серьезным шагом в эволюции когнитивных возможностей» (Черниговская 2008).

С развитием магнитно-резонансной томографии и функционально-магнитной томографии современная наука сделала большие шаги к изучению структуры и функций мозга, однако так и не дала однозначного ответа о том, как формируется сознание человека и откуда берутся мысли. «Сознание – это быстротекущая функция, активизирующая определенную область коры головного мозга в текущий момент» (Дубынин 2025). То есть современные технологии могут зафиксировать по кровотокам общую активность, но не функциональность отдельно взятого нейрона в работе мышления.

Митио Каку в своих трудах придерживается общей аналогии, сравнивая сознание человека с

интернетом, объединяющим миллиарды компьютеров, где сознание – «системный эффект, возникающий чудесным образом из коллективных действий миллиардов нейронов». Далее он обращает внимание: «к сожалению, модель абсолютно ничего не говорит о том, как происходит такое чудо. Всю сложность мозга она проводит по ведомству теории хаоса, и дело с концом» (Митио 2016).

Мы предполагаем, что раскрытие феномена появления мыслей можно научно вывести из христианского богословия. Человек – единственная сущность, которая, подобно Богу, может совершать акт творения (Алфеев 2017). Эта точка зрения позволяет нам внести еще одну дискуссионную гипотезу возникновения в организме нейронов. Несомненно, большая часть нейронов формируется (по одной из версий, из стволовых клеток) вместе с познавательными процессами в человеке с рождения (даже с определенного эмбрионального уровня), однако мы хотим обратить внимание на то, что некоторые нейроны могут именно сформироваться.

Сегодня науке известно, что нейроны обмениваются информацией через отростки аксонов и дендритов в сочленениях синапсов. Данный процесс установления связей очень схож с принципом электросварки, где металлический стержень электрода при определенных условиях соединения с металлической деталью под электрическим током вырабатывает сварочную дугу. Здесь следует обратить внимание, что покрытие электрода выполняет функцию стабильности горения дуги и легирования металла шва. Зачастую химический состав шва при сварке за счет покрытия электрода может стать более прочным (изменить свойства), чем состав детали и электрода. Кроме того, процесс сварки без электрической энергии не осуществим, поэтому энергия также является ключевым функциональным элементом соединительного шва.

Если эту аналогию применить к акту сотворения нейрона, то можно предположить, что некоторая нейронная сетевая область головного мозга человека в процессе познания или в поисках новых мыслей (смысла) под воздействием эмоций и чувств, вырабатываемых эндокринной и вегетативной системами, под воздействием электрической энергии выплавляет ядро нового нейрона или даже ключевую группу нейронов. В данном процессе базовые нейроны представляют собой информационную и материальную заготовку, а эмоции и чувства – та же химическая оболочка электрода, необходимая для качественного закрепления соединения и придания иных свойств новому нейрону. Но ключевым элементом в акте творения является электрическо-информационный импульс, который возникает при определенных условиях из трансцен-

дентальной сущности (душа) во взаимодействии с трансцендентной сингулярностью (Бог).

То, что в акте творения нейронов участвуют душа и Бог, мы заключаем из классических доказательств бытия Бога как первопричины всего сущего, описанных Платоном, Аристотелем, Фомой Аквинским, Рене Декартом, Готфридом Лейбницем, Джоном Локком, Иммануилом Кантом и др. В то же время, несмотря на первопричину в акте творения нейронов, мы заключаем, что природа сознания личности состоит как минимум из трех составляющих.

Первая (рациональная). Здесь часть нейронов образуется с рождения еще в утробе матери. Восприятие личностью собственного Я и отождествление с окружающим миром, по мнению большинства нейрофизиологов и психологов, наступает примерно к трем годам. До этого возраста (по Гегелю – простое сознание) человек еще не сопоставляет себя и свою роль с окружающим миром, но уже воспринимает его. С осознанием своего Я человек осуществляет рациональное познание путем подбора получаемого опыта из гипотетических императивов и слияния эмоций и чувств. В результате получается функциональная связь в синапсах мозга, синтезирующая в ходе критического мышления рациональные максимы. Получая положительный опыт, кора больших полушарий учится и формирует полезные навыки. Полезные эмоции позволяют зациклить нервные процессы в континуум и дают возможность «человеку (в норме) интересно и позитивно существовать в окружающем мире и не скучать от серости бытия» (Дубынин 2025). Данному процессу познания можно присвоить категорию свободы воли, так как на рациональном уровне происходит осознанный выбор между добром и злом, а в результате труда – вознаграждение в виде усвоения знаний (формирование нейронов).

Вторая (иррациональная). Акт творения нейронов происходит в результате познания не эволюционного (рационального), а революционного. Трансцендентальная душа получает информацию (энергию) от трансцендентной сущности (Бога) в дар. Это может происходить как в результате молитвенного Богообщения и других духовных практик человека (к примеру, медитация), так и по промыслу абсолюта. В теологии это называется индивидуальным Богооткровением. В нашем пространстве и времени мы можем обобщить это как откровение, полученное в результате преодоления экзистенциональных барьеров. Здесь важный момент, на который обращает внимание христианское Богословие и всячески предупреждает об опасностях впадения в искушения, когда кажущиеся откровения от Бога фактически исходят от лукавого. В молитве «Отче наш» прямо говорится: «И не введи нас во искушение, но

избави нас от лукавого» (Мф. 6: 13). Другой аспект получения информации (энергии) в дар от абсолюта – известный науке феномен гениальности. Но и здесь следует обратить внимание на искушения: получая в дар откровение, человек этот дар должен посвятить во благо, иначе можно утратить творческие интенции и пойти путем саморазрушения.

Третья (синтетическая или духовная). Электроэнцефалография (далее – ЭЭГ) диагностирует электрические колебания головного мозга. В зависимости от состояния человека различают несколько ритмов ЭЭГ. Известны 8 таких волн: альфа, бета, гамма, дельта, тета, каппа, мю, сигма. Однако в большей степени изучены и распространены в диагностике 4 ритма:

- альфа-ритм: частота 8-13 Гц, амплитуда 20-80 мкВ (микровольт), более выражен в затылочной и теменной областях мозга. Волны наблюдаются при закрытых глазах, в состоянии покоя, умиротворенности (медитации). Мышечная реакция, усвоение информации, выработка бета-эндорфинов в данном ритме происходят в несколько раз больше и быстрее;

- бета-ритм: частота 14-35 (40, в некоторых источниках до 100) Гц, амплитуда 10-30 мкВ, более выражен в лобных долях мозга. Волны активируются при открытии глаз, связаны с бодрствованием, познанием;

- тета-ритм: частота 4-7 Гц, амплитуда 100-150 мкВ. Наблюдается при состоянии неглубокого сна. Часто достигается в аутогенной тренировке и гипнозе, так как в этом состоянии открывается доступ к бессознательной части ума, проявляются свободные ассоциации, творческие идеи и т. п.;

- дельта-ритм: частота 0,5-3 Гц, амплитуда 250-300 (до 1000) мкВ. Проявляется во всех зонах мозга в состоянии глубокого сна. Однако некоторые исследования показали, что дельта-ритм фиксируется и в бодрствующем состоянии во время повышенной заинтересованности человека.

Если частотный диапазон ритмов ЭЭГ рассмотреть с точки зрения распространения радиоволн, то диапазон от 3 до 30 Гц относится к крайне низким частотам (КНЧ) с длиной волн от 100 до 10 тысяч км. В этом промежутке находится экзосфера нашей планеты. Предположительно, электромагнитные волны мозга человека могут обладать свойством приема-передачи информации. Учитывая дальность распространения КНЧ волн, информационный обмен может происходить в космическом пространстве.

В 2022 г. группой ученых из Китая опубликованы исследования, в которых они представили концепцию дистанционно управляемой разумом мета-поверхности (RMCM). «Результаты моделирования

и испытаний показывают, что электромагнитная реакция метаповерхности может напрямую контролироваться мозговыми волнами пользователя со значительно улучшенной скоростью управления и скоростью переключения. РМСМ демонстрирует хорошие характеристики в модуляции электромагнитных волн, предоставляемый новый путь к интеллектуальным метаповерхностям» (*Zhi и др.* 2022). Другие исследования из Китая, опубликованные месяцем позже, представили «парадигму электромагнитного мозга-компьютера-метаповерхности (ЕВСМ), регулируемую человеческим сознанием с помощью сигналов мозга напрямую и неинвазивно» (*Ma и др.* 2022). Ученые продемонстрировали беспроводную текстовую связь для прямой передачи информации от разума к разуму на основе ЕВСМ между двумя операторами. Доказано, что оператору больше не нужны никакие действия с участием мышц, а только взгляд на определенную визуальную кнопку для связанного последовательного стимула, который может быть распознан ЕВСМ и переведен в соответствующие электромагнитные сигналы для связи. Таким образом, ученые из Китая продемонстрировали возможность считывания информации электромагнитных волн мозга человека и перевод ее в двоичный код.

Современные методы компьютерной диагностики ритмов ЭЭГ констатируют, что в состоянии повышенной эффективности работы мозга у человека наблюдается повышенная когерентность электромагнитных волн. Мы бы дополнили это наблюдение своими предположениями, что при определенном духовно-нравственном состоянии нейроны мозга могут структурно перестроиться (выстроить новую систему связей). В момент структурной перестройки может произойти резонанс волновых излучений в состояние высшей когерентности или дать новый ритм ЭЭГ, до сегодняшнего дня не зафиксированный.

Мы можем найти у Эриха Фромма объяснения определенным духовно-нравственным состояниям: «характер – человеческие страсти, которые соответствуют экзистенциальным потребностям человека, а последние в свою очередь определяются специфическими условиями человеческого существования – и далее – хотя экзистенциальные потребности одинаковы для всех людей, индивиды и группы отличаются с точки зрения преобладающих страстей. К примеру, человек может быть движим любовью или страстью к разрушению, но в каждом случае он удовлетворяет одну из своих экзистенциальных потребностей – потребность в “воздействии” на кого-либо. А что возьмет верх в человеке – любовь или жажда разрушения, – в значительной мере зависит от социальных условий» (Фромм 2012).

Какие мысли были в голове у Максимилиана Колбे (католический священник, канонизирован как мученик), когда он предложил палачу свою жизнь взамен на жизнь другого узника Освенцима, у которого были жена и дети? Возможно, исполняя свой нравственный долг, священник предотвратил пролитие той самой слезинки ребенка, описанной Ф. М. Достоевским. Мы этого не знаем, но предполагаем, что именно в этот момент эмоции и чувства: запахи лагеря, вид изможденных от горя и усталости узников, бесчинства надзирателей, страх смерти, любовь к ближнему – вошли в резонанс в сознании и сформировали категорический императив, в результате которого святой мученик Максимилиан вызвался принять смерть за другого. Здесь мы выскажем гипотезу, что при определенных экзистенциональных условиях в человеческом мозге структурно-функциональная связь нейронов выстраивается специфическим образом, в результате чего возникает эффект электромагнитного (электрохимического) поля. С точки зрения православия, в человеке проявляется высшая сила человеческой души – бестелесное личностное существо, то есть дух.

Проявление в человеке действия духа В. С. Соловьев описал словами генерала в книге «Три разговора о войне...». Генерал с подчиненными, увидев в Турции бесчинства курдов, совершивших убийство всех жителей армянского поселения с детьми и женщинами, вознамерились найти и уничтожить виновных. А когда справедливость восторжествовала, генерал описал свое чувство: «День-то весь был облачный, осенний, а тут разошлись тучи перед закатом, внизу ущелье чернеет, а на небе облака разноцветные, точно Божьи полки собрались. У меня в душе все тот же светлый праздник. Тишина какая-то и легкость непостижимая, точно с меня вся нечистота житейская смыта и все тяжести земные сняты, ну, прямо райское состояние – чувствую Бога, да и только» (Соловьев 2011: 5).

Следует отметить, что описанные выше феномены формируют категорические императивы синтетически, под воздействием экзистенциальных условий. Поэтому сам момент эмпирических наблюдений за проявлением духа или явлением электромагнитного поля в состоянии резонанса ритмов ЭЭГ будет практически неуловим. Однако мы хотим обратить внимание, что возможен иной механизм, способствующий формированию категорических императивов, который возможно зафиксировать эмпирически. Его свойства не синтетические, а разрушительные – под определенными экзистенциальными условиями происходит разрыв функциональных связей между нейронами головного мозга. Имеется в виду, что в акте свободного выбора отказа личности от зла химическое снабже-

ние клеток нейронов гормонами, влияющими на деструктивное поведение человека, практически прекращается, но информационные связи остаются.

В качестве примера можно описать состояние исповедующегося и причащающегося Святыми Дарами (Евхаристия). Исповедующийся, осознавая свое деструктивное поведение и искренне раскаявшись, получает Божественное прощение. А в ходе причастия – закрепление новых функциональных связей между нейронами. То есть память о содеянном остается, но эмоции и чувства уже не воздействуют на личность так деструктивно. Поэтому в акте добровольного отказа от зла можно зафиксировать активные изменения ритмов ЭЭГ от диссонансного до резонансного состояния.

На основании изложенного можно высказать предположение, что сознание человека – соработничество человека и трех ипостасей Бога (по православному богословию). В акте творения нейронов принимают участие сознательные и бессознательные процессы человека и воля Творца. В ходе развития личности человек познает добро и зло. При добровольном отказе от зла, после искреннего раскаяния, Спаситель помогает человеку разорвать деструктивные функциональные нейронные связи (христологический аспект). В резонансном состоянии ритмов головного мозга (электромагнитное поле) у человека формируются духовно-нравственные ценности – категорический императив, то есть дух человека входит в стадию повышения когерентности с Духом Божиим (пневматологический аспект). Е. Н. Трубецкой так описывал феномен соработничества Бога и человека: «Свойство нашего ума выражается в том, что он может мыслить и сознавать по приобщению к уму всеединому или безусловному» (Трубецкой 2011).

Таким образом, сознание человека зацикливается в априорно-апостериорное состояние категорических императивов. Вначале нравственный закон формируется апостериорно (примерно к трем годам с момента рождения). Затем это состояние переходит в априорную стадию развития: апостериорный категорический императив человека в процессе познания вступает в связь с гипотетическими императивами, рациональными максимами, эмоциями и чувствами. При наступлении определенных экзистенциональных условий апостериорные категорические императивы становятся априорными. В дальнейшем процессы повторяются до наступления наивысшей стадии акме и совмещения категорических и гипотетических императивов.

Если при определенных экзистенциональных условиях сеть нейронов головного мозга синтетически генерирует электромагнитное (электрохимическое) поле, то совокупность людей, объединенных

в общество, народ, цивилизацию, может так же генерировать энергию, которую можно назвать духом цивилизации или цивилизационным Логосом. Тогда получается, что дух (энергия) имеет несколько категорий: Божественный, цивилизационный и персональный.

Божественный Дух (Святой Дух) является одной из ипостасей триединого Бога (по христианскому учению), и ему отведено значительное место в священных Писаниях и Преданиях, поэтому на нем мы останавливаться здесь не будем. *Дух персональный* описан нами выше в третьей составляющей сознания.

Дух цивилизации – сгенерированное обществом поле, которое имеет самостоятельное сознание, обладающее идентичными свойствами Божественного Духа. Эквивалентные свойства духа цивилизации мы видим в синкретическом религиозно-философском учении о Софии и всеединстве В. С. Соловьева, С. Н. Булгакова, П. А. Флоренского, Л. П. Карсавина. Здесь акцент ставится на органическом целом, где София объединяет мир идей и мир вещей. Кроме того, свойства духа цивилизации явно прослеживаются в умозаключениях С. Н. Трубецкого о коллективном сознании: «Человеческое сознание – коллективная функция человеческого рода, живой и конкретный универсальный процесс. Индивидуальное сознание внутренне держит собор со всеми» (Трубецкой 2012).

Аналогию проявления духа цивилизации также можно найти в Священном Писании. «И воспламенился дух народа, как только услышал он такие слова» (1 Макк. 13: 7). «Ибо Я изолью воды на жаждущее и потоки на иссохшее; излию дух Мой на племя твое и благословение Мое на потомков твоих» (Ис. 44: 3). «Острите стрелы, наполняйте колчаны; Господь возбудил дух царей Мидийских, потому что у Него есть намерение против Вавилона, чтобы истребить его, ибо это есть отмщение Господа, отмщение за храм Его» (Иер. 51: 11). Из Священного Писания видно, что цивилизационный дух может самостоятельно «воспламениться», то есть по воле народа (1 Макк. 13: 7), а также проявиться по воле Бога (Ис. 44: 3; Иер. 51: 11).

Вышеизложенные аспекты сознания (индивидуального и коллективного) относятся к феноменам «в норме». Однако имеется феномен деструктивного сознания, нарушающий психическое состояние как индивида, так и цивилизации.

Мы уже упоминали, что при добровольном отказе личности от зла химическое снабжение клеток нейронов гормонами, влияющими на деструктивное поведение человека, практически прекращается. Но важным моментом является тот факт, что с процессом секуляризации в современном обществе размываются границы между добром и

злом. Происходит подмена понятий, и зачастую зло одобряется ложными категориями свободы. Категорический императив не формируется или не устойчив из-за фиктивных гипотетических императивов и рациональных максим. Поэтому клетки нейронов мозга постоянно насыщаются гормонами деструктивного поведения, и такие клетки создают другую сеть электромагнитного (электрохимического) поля, которое формирует так называемый *злой дух индивида*. В пограничном духовном состоянии между добром и злом можно наблюдать проявление феномена злого духа, приводящего к расщеплению личности.

Известные медикаментозные препараты притупляют гормональные всплески деструктивного поведения, но не устраниют их причину. Средствами материального мира природу иррационального не исправить. Следовательно, психическое (духовное) состояние личности в условиях фиктивных гипотетических императивов и рациональных максим будет только ухудшаться, что может привести к фатальным последствиям для всего общества.

Из доклада Всемирной организации здравоохранения о психическом здоровье в мире за 2024 г. видно, что число психических расстройств увеличивается: «до пандемии большое депрессивное расстройство наблюдалось у 193 миллионов человек (2471 случай на 100 000 человек) и 298 миллионов человек (3825 случаев на 100 000 человек) имели тревожное расстройство в 2020 г. При поправке на пандемию COVID-19 исходные оценки показывают скачок до 246 миллионов (3153 случая на 100 000 человек) для большого депрессивного расстройства и 374 миллионов (4802 случая на 100 000 человек) для тревожных расстройств. Увеличение показателей, таким образом, составляет 28% и 26% для большого депрессивного расстройства и тревожно-го расстройства соответственно всего за один год» (Доклад 2025).

Проведя аналогию между духами индивидуальными и духом цивилизации, мы можем констатировать, что совокупность злых духов индивидуальных также может генерировать *злой дух цивилизации* (*темный Логос*). Из чего следует, что природа зла первично исходит от человека и далее – от текущего мировоззрения. И. Ильин удивительно точно описал природу зла и состояние человека во зле: «зло начинается там, где начинается человек, и притом именно не человеческое тело во всех его состояниях и проявлениях как таковых, а человеческий душевно-духовный мир – это истинное местонахождение добра и зла» (Ильин 2007).

Именно такое нетворческое меньшинство сегодня пришло к власти в западной цивилизации. Их усилиями гипотетические императивы стали

отвечать потребностям гендерного разнообразия и содомии. Они уже не могут отказаться от зла, так как, только следуя своим деструктивным рациональным максимам, нетворческое меньшинство получает извращенное эстетическое удовольствие. «*Дела их не допускают их обратиться к Богу своему, ибо дух блуда внутри них, и Господа они не познали*» (Ос. 5:4).

Однако проблема заключается в том, что дух западной цивилизации уже длительное время подвержен влиянию темного Логоса, который набирает силы в системе однополярного мира. Он подавляет дух иных цивилизаций, чем нарушает баланс мировой цивилизации. Мы можем резюмировать, что современный человек, подверженный влиянию темного Логоса, является рабом своих страстей: «он не сопротивляется им, но изворотливо наслаждается их игрой, заставляя наивных людей принимать его злую одержимость за “волю”, его инстинктивную хитрость – за “ум”, порывы его злых страстей – за “чувства”» (Ильин 2007). Не исключено, что в скором времени трансцендентная сущность создаст силу, способную погасить темный Логос. «И послал Бог злого духа между Авимелехом и между жителями Сихема, и не стали покоряться жители Сихемские Авимелеху» (Суд. 9: 23). «Как я видел, то оправшие нечестие и севшие зло пожинают его; от дуновения Божия погибают и от духа гнева Его исчезают» (Иов. 4: 8–9).

Из текстов Священного Писания можно вывести, что на зло можно ответить злом. Русская цивилизация сформировалась в период массового осознания, что татаро-монгольское иго было послано на Русь за грехи народа. В результате длительного терпения (подвижничества) укрепился русский дух, а русская цивилизация получила покровительство Богоматери и заступничество. Однако западная цивилизация не проходила путь раскаяния за совершенное зло на различных континентах и действия инквизиции. Западная философская мысль воспринимает только силу (Левиафан и его кормчий) и поклоняется ей.

Анализируя современную geopolитическую обстановку, мы уверены, что именно России отведена роль гасителя темного Логоса. Действующие механизмы международных отношений неэффективны и будут подводить западную цивилизацию к решительным действиям. Удары Израиля и США по ядерным объектам в Иране (22 июня 2025 г.) нанесли не только огневое поражение этой исламской стране, но и подвергли репутационным рискам формирующуюся организацию БРИКС. В этой связи наиболее подходящим методом противоборства является концепция И. Ильина «о сопротивлении злу силою»: «зло есть, прежде всего, душевная склонность человека, присущая каждому из нас; как бы некоторое

живущее в нас страстное тяготение, всегда стремящееся к расширению своей власти и к полноте захвата. Зло является противодуховной враждой. Однако “вражда ко злу есть зло” (Ильин 2007).

Системный метод борьбы предполагает разрыв функциональных связей между элементами системы для нарушения устойчивости структуры. Внешняя политика должна быть направлена на противостояние неоколониальной политике Запада. Сегодня сырьевые ресурсы Африки продолжают поступать в транснациональные компании, обеспечивая существование капиталистических режимов и милитаризацию экономики своих стран. Поэтому России требуется политически, экономически и культурно стать сверхдержавой, чтобы погасить темный Логос на духовном уровне. «И призвав двенадцать учеников Своих, Он дал им власть над нечистыми духами, чтобы изгонять их и врачевать всякую болезнь и всякую немощь» (Мф. 10: 1).

Заключение. Китайские ученые сделали первые шаги к эмпирическим исследованиям в области религиозно-философских учений о духе и коллективном сознании. Не исключено, что с развитием технологий станет возможным воплотить в реальность освоение информации практически мгновенно, как в известном фильме «Матрица». Однако вызывает большую тревогу иной аспект, когда при обладании такими технологиями станет возможным монополизация власти и управление массами при помощи создания искусственной реальности.

Примечание

¹ Мы бы назвали этот феномен биополем, но так как этот термин является псевдонаучным, остановимся на принятых в академических кругах определениях. Предположительно, ни электромагнитное, ни электрохимическое поле в полной мере не соответствуют описанному эффекту.

Источники и материалы

Доклад 2025 – Доклад о психическом здоровье в мире. Всемирная организация здравоохранения (Европейский регион) // Глобальный веб-сайт «Всемирная организация здравоохранения». URL: Электронный ресурс: <https://www.who.int/ru/publications/i/item/9789240050860> (дата обращения: 25.06.2025)

Научная литература

- Алфеев Г. В. Преподобный Симеон Новый Богослов и православное предание. М.: Издательский дом «Познание», 2017.
- Бердяев Н. А. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. М.: Мысль, 1990.
- Дубынин В. Мозг и его потребности 2.0. От питания до признания. М.: Бомбара, 2025.
- Ильин И. А. О сопротивлении злу силою // И. А. Ильин. Pro et Contra: полемика вокруг идей И. А. Ильина о сопротивлении злу силою. М.: Айрис-пресс, 2007.
- Кант И. Критика практического разума / вступ. ст. К. Форлендера; пер. с нем. Н. М. Соколова. Изд. 3-е [репр.]. М.: ЛИБРОКОМ, 2012. – (Из наследия мировой философской мысли: теория познания).
- Лебон Г. Психология народов и масс. М.: Академический проект, 2015.
- Митио К. Будущее разума. М.: Альпина Паблишер, 2016.
- Черниговская В. М. и др. Мозг человека и многозначность когнитивной информации: конвергентный подход // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2020. Т. 36. № 4. С. 675–686.

Априорно-апостериорная гипотеза показывает нам, что взгляд на человека как совокупность феноменов единой воли (А. Шопенгауэр) не совсем верен. Человеческий разум детерминирован сложившимися в обществе гипотетическими императивами в период своего роста. Однако наступает исторический период, когда обществу требуются преобразования. Тогда приходит время пассионариев, которые изменяют мир. Это идет вразрез с «Психологией народов» Г. Лебона (Лебон 2015), где он утверждает, что душа расы (в нашем контексте – цивилизации) не подвержена изменениям. Если нетворческое меньшинство захватывает власть, то душа расы расщепляется и цивилизация распадается. Поэтому жизненно важным должен быть механизм априорно-апостериорного воспитания личности и поддержания развития цивилизации в рамках своего культурно-исторического типа. С этой целью требуется разработать организационную антропоцентричную модель государственного устройства России, соответствующую ее цивилизационной идентичности.

Поэтому мы приходим к выводу, что объектом исследования является русская цивилизация в полицентричном мире, а предметом – структурно-функциональная модель холистической системы Русского мира. Исследования в данном направлении позволят преодолеть причины цивилизационных противоречий и стабилизировать международные отношения.

- Соловьев В. С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории. Великий спор и христианская политика. М.: АСТ; Астрель, 2011.
- Тойнби А., Хантингтон С. Как гибнут цивилизации / пер. с англ. М.: Родина, 2018.
- Трубецкой С. Н. Основания идеализма. О природе человеческого сознания. М.: Директ-Медиа, 2012.
- Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М.: АСТ, 2011.
- Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности / пер. с нем. Э. Телятниковой. М.: АСТ, 2012.
- Черниговская Т. В. Что делает нас людьми: почему непременно рекурсивные правила? Взгляд лингвиста и биолога // Разумное поведение и язык. Вып. 1: Коммуникативные системы животных и язык человека. Проблема происхождения языка. М.: Языки славянских культур, 2008.
- Ma Q., Gao W., Xiao Q. и др. Прямая беспроводная связь человеческого разума через неинвазивную платформу мозг-компьютер-метаповерхность // eLight. 2022. № 2. Номер статьи 11. <https://doi.org/10.1186/s43593-022-00019-x>
- Zhu R., Wang J., Qiu T. и др. Дистанционно управляемая разумом метаповерхность с помощью мозговых волн // eLight. 2022. № 2. Номер статьи 10. <https://doi.org/10.1186/s43593-022-00016-0>

References

- Alfeev, G. V. 2017. *Prepodobnyi Simeon Novyi Bogoslov i pravoslavnoe predanie* [Saint Simeon the New Theologian and the Orthodox Tradition]. Moscow: Izdatel'skii dom «Poznanie».
- Berdyayev, N. A. 1990. *Sud'ba Rossii. Opyty po psichologii voiny i natsional'nosti* [The Fate of Russia. Experiments in the Psychology of War and Nationality]. Moscow: Mysl'.
- Dubynin, V. 2025. *Mozg i ego potrebnosti 2.0. Ot pitaniya do priznaniya* [The Brain and Its Needs 2.0. From Nutrition to Recognition]. Moscow: Bombora.
- Il'in, I. A. 2007. O soprotivlenii zlu siloyu [On Resisting Evil by Force]. In I. A. Il'in. *Pro et Contra: polemika vokrug idei I. A. Il'ina o soprotivlenii zlu siloyu* [I. A. Ilyin. Pro et Contra: Controversy Around I. A. Ilyin's Ideas on Resisting Evil by Force]. Moscow: Airis-Press.
- Kant, I. 2012. *Kritika prakticheskogo razuma* [Critique of Practical Reason]. Moscow: LIBROKOM.
- Lebon, G. 2015. *Psichologiya narodov i mass* [The Psychology of Peoples and Masses]. Moscow: Akademicheskii proekt.
- Mitio, K. 2016. *Budushchee razuma* [The Future of Reason]. Moscow: Al'pina Publisher.
- Chernigovskaya, V. M., et al. 2020. Mozg cheloveka i mnogoznachnost' kognitivnoi informatsii: konvergentnyi podkhod [The Human Brain and the Polysemy of Cognitive Information: A Convergent Approach]. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Filosofiya i konfliktologiya*. Vol. 36. № 4: 675–686.
- Solov'ev, V. S. 2011. *Tri razgovora o voine, progresse i kontse vsemirnoi istorii. Velikii spor i khristianskaya politika* [Three Conversations on War, Progress, and the End of World History. The Great Debate and Christian Politics]. Moscow: AST; Astrel.
- Toinbi, A., and S. Khantington. 2018. *Kak gibnut tsivilizatsii* [How Civilizations Perish]. Moscow: Rodina.
- Trubetskoi, S. N. 2012. *Osnovaniya idealizma. O prirode chelovecheskogo soznaniya* [The Foundations of Idealism. On the Nature of Human Consciousness]. Moscow: Direkt-Media.
- Trubetskoi, E. N. 2011. *Smysl zhizni* [The Meaning of Life]. Moscow: AST.
- Fromm, E. 2012. *Anatomiya chelovecheskoi destruktivnosti* [The Anatomy of Human Destructiveness]. Moscow: AST.
- Chernigovskaya, T. V. 2008. Chto delaet nas lyud'mi: pochemu nepremенно rekursivnye pravila? Vzglyad lingvista i biologa [What Makes Us Human: Why Recursive Rules? A Linguist and Biologist's View]. In *Razumnoe povedenie i yazyk. Issue 1. Kommunikativnye sistemy zhivotnykh i yazyk cheloveka. Problema proiskhozhdeniya yazyka* [Intelligent Behavior and Language Issue 1. Animal Communication Systems and Human Language. The Origin of Language]. Moscow: Yazyki slavyanskikh kul'tur.
- Ma, Q., et al. 2022. Pryamaya besprovodnaya svyaz' chelovecheskogo razuma cherez neinvazivnyu platformu mozg-komp'yuter-metapoverkhnost' [Direct Wireless Communication of the Human Mind via a Non-Invasive Brain-Computer Metasurface Platform]. *eLight 2: Article Number 11.* <https://doi.org/10.1186/s43593-022-00019-x>
- Zhu, R., et al. 2022. Distsionno upravlyayemaya razumom metapoverkhnost' s pomoshch'yu mozgovykh voln [A Remotely Controlled Metasurface Using Brainwaves]. *eLight 2: Article Number 10.* <https://doi.org/10.1186/s43593-022-00016-0>

A PRIORI-A POSTERIORI HYPOTHESIS OF THE FORMATION OF CATEGORICAL IMPERATIVES AS A CONDITION FOR OVERCOMING THE CIVILIZATIONAL CRISIS

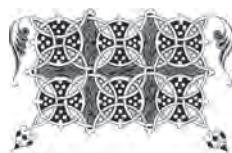
Abstract. This article analyzes the civilizational contradictions between Russia and the West. It also explores methods and means for overcoming civilizational decay. To this end, it is proposed to consider an a priori-a

posteriori hypothesis for the formation of categorical imperatives, in which the fundamental factor in the viability of civilization is the collaboration of consciousness and a transcendental essence. As a result, three components of the formation of human consciousness are identified: 1) conscious and unconscious processes within a person and the will of the Creator create the neurons of the brain; 2) in the act of voluntary renunciation of evil, the Savior helps a person sever destructive functional neural connections; 3) In a resonant state of the human brain's rhythms, a rational electromagnetic field is generated, that is, a categorical imperative. Similarly, personal consciousness unites into a collective consciousness, generating the spirit of civilization. In a «normal» state, such processes loop into a continuum, and civilization develops positively. In a destructive state of categorical imperative formation, the individual degenerates, an uncreative minority comes to power, a dark Logos gains strength, and civilization disintegrates.

Keywords: civilization, categorical imperative, consciousness, existential conditions, spirit of civilization, dark Logos.

Authors Info: Alimov, Alexander V. – Postgraduate student of the Department of Public Administration and National Security, Faculty of National Security, Institute of Law and National Security, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration; Graduate student of the Faculty of Philosophy and theology, St. John the Theologian Russian Orthodox University, E-mail: a.alimov@таргария.москва

For citation: Alimov, A. V. 2025. A priori-a posteriori hypothesis of the formation of categorical imperatives as a condition for overcoming the civilizational crisis. *Traditsii i sovremennost* (Traditsii i sovremenost) 43: 3–12



ИССЛЕДОВАНИЯ

© 2025 К. В. Цеханская
Москва, Россия



«ОДЕТЫ РИЗОЮ, КАК СВЕТОМ»: ДРАГОЦЕННЫЕ УБРАНСТВА ПРАВОСЛАВНЫХ ИКОН КАК ФАКТОР НАРОДНОГО ИХ ПОЧИТАНИЯ

Аннотация. Украшение почитаемых образов – составная часть иконопочитания и благочестия, которые являются одной из отличительных особенностей отечественной культуры. В статье на основе архивных, летописных и литературных источников показаны многовековые традиции драгоценного убранства икон в виде окладов, цат, венцов, привесок, шитых подвесных пелен, украшений киотов.

Ключевые слова: украшение икон, иконопочтание, благочестие.

Ссылка при цитировании: Цеханская К. В. «Одеты ризою, как светом»: драгоценные убранства православных икон как фактор народного их почитания // Традиции и современность. 2025. № 43. С. 13–25

Статья выполнена в соответствии с планом НИР ИЭА РАН, тема «Динамика идентичностей и культур населения России: академические и прикладные социально-антропологические исследования»

Цеханская Кира Владимировна (Tzekhanskaja Kira Vladimirovna) – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН, эл. почта: kirilla2011@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9719-4304>

Научный православный журнал «Традиции и современность». 2025. № 43. С. 13–25

ISSN 2687-1122; ISSN 2687-119X || <http://naukapravoslavie.ru>

УДК – 82.941; 980; ББК – 86.372; <https://doi.org/10.33876/2687-119X/2025-43/13-25>

Втечение многих веков на Руси все лучшее, самое красивое и искусно сделанное было сосредоточено в храмах и посвящено Богу. Внутреннее убранство храма, его красота составляли благолепие. В украшении святых икон всегда проявлялось благочестие¹. В древнерусских источниках – летописях, сказаниях о чудотворных иконах, духовных грамотах, литургической гимнографии (акафистах иконам) и даже эпиграфике много описаний драгоценных украшений образов. Даже в живописи икон нередко можно видеть имитацию драгоценностей. Такие примеры есть уже в самых ранних энкаустических² иконах VI в. Убор иконы в письменных источниках называется «крутай», «скрутай» (наряд, украшение), иконное «кование», «кузнь у икон»; в крестьянской среде он именовался «ризами»³.

Про живописный образ в окладе обычно говорили, что икона «обложена», «образ окладной» (Духовные 1950: 309). Первоначально появились металлические нимбы над головами святых, затем различные обетные привески – подношения (*приклады*) в виде ювелирных украшений, со временем эти украшения преобразовались в цельные оклады. Они могли быть серебряными, латунными, медными, посеребренными, позолоченными и даже золотыми.

Встречались ризы, шитые жемчугом, бисером, золотыми и серебряными нитками. Позднее появились оклады из белой жести и фольги. Оклады могли также состоять из отдельных металлических пластинок – *басмы*⁴ на части образа, или же они покрывали всю живопись иконы за исключением лиц и рук: «под оклад» личное. Работы по металлу выполнялись всеми существовавшими ювелирными приемами – от самых тонких до чеканки и штамповки в XIX в. Описывая богатство Благовещенского собора Московского Кремля, архиdiакон Павел Алеппский в середине XVII в. писал, что «ценность икон, в этой церкви находящихся, равняется нескольким казнам» (Павел Алеппский 1898: 108).

Украшение икон ризами было известно еще в Византии. На Руси оклады делали преимущественно для особо чтимых икон. Так, митрополит Киприан, прославляя заступничество Божией Матери после освобождения Москвы от татар, подарил драгоценный оклад для Владимирской иконы Божией Матери (Языкова 1995: 133). Иван Грозный также украсил окладами иконы «Троица», «Сергий Радонежский в житии»: «Государя ж царя и великого князя Ивана Васильевича всея Руси вкладу написано 83-го (1574/75) году... образ местная Живонаучальная Троицы обложен златом, венцы златы, в венцах 31 камен розных цветов да жемчуг бурминский, большое зерно кругло в большом венце, у того образа приклады 3 цаты златы, а в них 19 камений,

18 жемчугу больших, 9 цат, а в них по 5 камышковы по жемчугу большому... образ местной чудотворца Сергия з деянием обложен златом, в венце 7 камней розных цветов, а в деянии у чудотворца Сергия венцы сканные по всем местам» (Вкладная книга 1673).



Драгоценный оклад с цатами к иконе

Божией Матери «Одигитрия».

Источник: Цеханская К. В. Иконопочтание в русской традиционной культуре. М., 2004

В XVI в. оклады и басмы делали повсеместно. Так, весь иконостас Смоленского собора Новодевичьего монастыря, состоящий из более 90 икон, был отделан басмой. А на Смоленской иконе Божией Матери, которая хранится в Оружейной палате, кроме серебряного оклада, украшенного расписными медальонами и драгоценными камнями, мифорий расширен жемчугом и самоцветами (Языкова 1995: 133). Чудотворная икона Свенская-Печерская, по преданию написанная преподобным Алипием, также была украсена золотой ризой (весом около двух фунтов) и жемчужными украшениями, которые пожертвовал Иван IV со своей женой Анастасией, о чем гласила надпись на древнем списке с

этой иконы. Известно также, что в 1846 г. брянский помещик Владимир Ростиславович Демидов сделал на золотую ризу Свенской чудотворной иконы Богоматери корону с бриллиантами и другими драгоценными камнями, а также бриллиантовые звезды на плече Богородицы и венец с нарукавниками



Образ св. Власия, епископа Севастийского, с мощами. XVII в. Московская школа. Оклад (басма).
Частная коллекция

Предвечного Младенца (Чудотворные иконы 1993: 271). Драгоценные ризы делались и в благодарность после удачно завершившихся исторических событий. В дни осады Троице-Сергиевой лавры литовцами в 1608–1609 гг. иноки осажденной обители обратились с усердной молитвой о помощи к покровителю и защитнику Русской земли и веры святителю Николаю и решили освятить придел имени угодника в своем Успенском соборе. По свидетельству источников, с того дня смертность стала ослабевать, снова появилась бодрость, враг отступил. Благодарностью за особое заступничество святителя служит дар царя Василия Шуйского (1608 г.) к образу святителя Николая Зарайского – золотая риза. Другим даром, уже меньшим, была золотая дощечка с надписью к тому же образу: «Лета 1610, генваря в 27 день, государь царь и великий князь всея России приложил к чудотворному образу великаго чудо-

творца Николы Зарайского, как Бог освободил град его от воровских людей, его Чудотворцею молитвою, и добили челом государю» (Чудотворные иконы 1993: 440).

Случалось, что жертвователи украшали почитаемую икону сразу несколькими ризами. Так, в небольшой придворной церкви в Царском Селе хранилась древняя чудотворная икона «Знамение». Императрица Елизавета Петровна принесла в дар золотой оклад, а в 1849 г. икону украсили еще и ризой с множеством бриллиантов, бирюзы, аметистов, сапфиров, изумрудов и опалов. В венце сделали корону из не уместившихся на ризе камней. А в нижней части поместили крупный сердцевидный топаз. На его ребрах были вырезаны даты – 1831 и 1848 – годы избавления Царского Села от холеры. Внизу на сердцевидной золотой дощечке выгравированы следующие слова: «За спасение от эпидемии прими, милосердая Владычице, Покровительнице града Царского Села, сии перлы, яко слезы благодарности, орошающая Твою пречистую ризу, от усердных рабов Твоих и впредь помилуй нас» (Чудотворные иконы 1993: 700).

В русском церковном обиходе встречались праздничные ризы, которые одевались на икону лишь несколько раз в году. Такая праздничная риза с бриллиантами была подарена в 1891 г. на икону «Скоропослушница» от исцеленной перед чудотворным образом Веры Григорьевны Соколовой. Риза была предназначена для дня празднования Пасхи и крестных ходов: в дни памяти великомученика Пантелеимона, на Рождество Христово и в праздник самой иконы. В остальное время она хранилась в часовне св. вмч. Пантелеимона на Никольской улице в Москве (Тимкина 2000: 138).

Старинный чудотворный образ «Введение во храм Пресвятой Богородицы» в Серпуховском женском монастыре также был особо украшен. В 1860 г. его благочестивые почитатели повесили на икону бриллиантовое ожерелье, над лицом Богоматери вделали наперсный крест с изумрудами и короной наверху. В середине креста на изумруде вырезали Распятие с предстоящими (Тимкина 2000).

В сельской местности чтимые иконы также украшали, но, разумеется, скромнее. В приходской церкви с. Мамонтова Моршанского у. Тамбовской епархии чудотворный образ Николая Угодника был украшен ризой из позолоченного алебастра, фелонь и омофор украшены золочеными крестами; вокруг лика Чудотворца укреплен серебряный с позолоченными лучами венец, на голове – митра из малинового бархата. Кроме того, образ был в позолоченном окладе и помещался в позолоченном резном киоте (Гусев, Вознесенский 1899: 553). Многие чтимые иконы по усердию богомольцев украшали

«среброзлащенными» ризами с камнями и жемчугом, особенно нимб и омофор у Спасителя, Божией Матери и любимых святых угодников. Благоговейное отношение к почитаемому образу выражалось не только в украшении переносных икон, но и во фресковой живописи. Подобный редкий пример имеется в описании изображения Богоматери на алтарной арке Спасо-Преображенского Мирожского собора. В. Д. Сарабьянов предположил, что именно это изображение Мирожской Богоматери и есть тот чудотворный образ, который в XII в. прославился истечением слез. Очевидно, что уникальная фреска имела иконный оклад, следы которого (в виде следов от гвоздиков) остались на местах, где крепились басменные накладки, украшавшие венец, три звезды, рукава и кайму мафория Богоматери (Сарабьянов 2002: 61).

Очень часто на украшение почитаемой иконы собирали деньги. Известно, например, что в 1855 г. Ипатьевский образ Спасителя из окрестностей Томска был украшен серебряной с позолотой ризой на собранные по подписке деньги (Гусев, Вознесенский 1899: 5, 87). Исследователи Русского Севера отмечали, что каждое селение имело и хранило образ

своего святого покровителя в храме или часовне. Икону украшали за свой счет ризами и венчиками (Листова 2001: 741). Часто рядовые прихожане ради блага души украшали любимые иконы, отказываясь от необходимого.

В советское время, когда грабили церкви, почти со всех икон храма Воскресения Словущего в Москве были содраны ризы, их нет и теперь. Но серебряная с золотом тончайшей работы риза на иконе «Взыскание погибших» сохранилась. Когда власть имущие разорители добрались до нее, настоятель просил оценить ризу, обещая возместить ее стоимость. Прихожане принесли серебряные вещи, у кого они оставались. Их стоимость оказалась значительно больше выкупа, и ризу удалось спасти (Православные чудеса 1993: 33).

Кроме оклада почитаемым иконам, особенно чудотворным, делали особые подношения – «приклады»: ожерелья, монисты, гривны, «лунницы» или «месяцами гривенными», цаты, кресты, панагии, бляхи, цепи и пр. В древнерусских источниках сохранились их описания. Так, в описях XVI в. прежде всего упоминаются венцы, иначе – нимбы, или оглавия, часто с «карунами». Затем следует цата. По определению А. С. Уварова, это подвесная «лунообразная подвеска на иконах, прикрепляемая к оконечностям венчиков» (Толстой, Кондаков 1894: 33), которую иногда называли гривной, особенно если на цате были три штампованных кружка с изображением Деисуса или гнездами камней. И. А. Стерлигова пишет, что с конца XVI в. иконные гривны, независимо от наличия у них подвесок, в описях чаще называли «цатами» (Стерлигова 2000: 156). Интересно, что даже на немногочисленных резных иконах иногда изображали гривну-цату. Такая витая шейная гривна отчетливо видна на одном из памятников в коллекции Русского музея – иконе «Никола Зарайский с избранными святыми» конца XV – начала XVI в. (Плешакова 1977: 205). Возможно, центральная фигура святителя Николая на иконе повторяла какой-то более ранний чтимый образ, который был украшен похожей гривной.

По другим описаниям, цата – медаль, носимая нашими предками на золотой или серебряной цепочке. Цата служила знаком благоволения государя к лицам, носившим ее. Так, Великий князь Владимир I наградил храброго мужа Александра Поповича за одержанную им победу над половцами тем, что возложил на него подобную медаль (золотую гривну) (Щербатов 1771: 283).

Сохранилось довольно много сведений о пожертвованиях гривен и цат для украшения икон. Ипатьевская летопись под 1289 г. сообщает, что князь Владимир Василькович Волынский «икону списка на золоте наместную святого Георгия и грив-



Украшенная икона Казанской Божией Матери. XVII в. Московская школа. Оклад XVII в. Частная коллекция

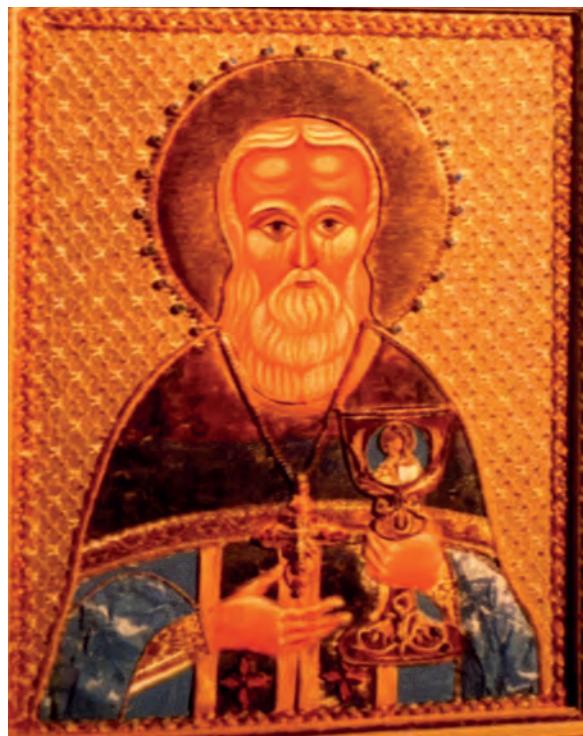
ну златую возложи нань с жемчугом...» (ПСРЛ 1843: 223). В 1565 г. княгиня Евфросиния Старицкая, уже будучи инокиней Евдокией, приложила к образу святого Кирилла работы Дионисия Глушицкого «гривну золотую, да цату серебряную с камением, саженую жемчугом» (Никольский 1897: 111).

Кроме того, на цатах были свои украшения-привески: просто панагии, панагии с мощами, резные иконки. Но цата на образе всегда бывала одна, а гривен много. На двадцати иконах Деисуса насчитывалось по 84 гривны (Толстой, Кондаков 1894: 33). Привешивали по одной или две серьги с камнями и «трясочками», перстни, кольца, а также делали «запонки» на плечах (фибулы), нарукавники или запястья с камнями.

Так, на небольшом новгородском чудотворном образе XII в. «Знамение» в начале XVII в., кроме золотых панагий, двух крестов, цепи, четырех пар серег и двух пар рясен, трех перстней и множества золотых монет, находились: «2 понаге серебряные, 126 крестов и понагей на аспидех и на раковинах и на ентарех, 2 убрусца жемчужных, 19 гривен серебряных, 47 серги кошелки и голубцы, 8 цепочек серебряны». А на чудотворной иконе «Богородицы Грузинской» в Сузdalском Покровском монастыре в конце XVI в. было 225 прикладов (Опись Новгорода 1984: 52).

Истории известны факты прилюдного одаривания иконы: в начале XVII в. в праздник Владимирской иконы Божией Матери во время литургии в Сретенском монастыре царь после принятия благословения у патриарха «знаменовался» у икон и подавал к ним золотые монеты. Их кропили святой водой и прикладывали к иконе (ЧОИДР 1907: I–XVIII, 6, 9, 52–54, 57–59, 77–80).

Совершенно необычная привеска к иконе была сделана ханом Батыем, когда в 1337 г. он превратил в пепел Рязань, но не тронул Иоанно-Богословский монастырь. Подойдя к монастырю с целью ограбления, он был поражен явлением св. апостола и евангелиста Иоанна Богослова, пришел в ужас и, вместо разорения, привесил к его образу герб – свою золотую печать. Об этом событии свидетельствует грамота, данная монастырю патриархом Адрианом в 1692 г.: «Быв оный христианского рода несносный враг (Батый) в пределах рязанских явлениям Св. Апостола и Евангелиста Иоанна Богослова прииде от дерзкомысленного своего супровства в пристрашие и прибегши в обитель и пречестному и святому его образу приложил зде печать свою злату, и тем его святым явлением починися преславному жительству многонадежное и безбедное от них врагов защищение. О том чудном происшествии, открывшемся заступлением всехвального наперсника Господня, и доныне сие во всем народе явлено



Святой Иоанн Кронштадтский. Шитая икона.

Санкт-Петербург, Леушинское подворье.

Фото автора. 2004 г.

известуется». Об этом свидетельствуют также надпись на отрезанной от этой иконы рукояти, сделанная иподиаконом Афанасием в 1700 г., и описание 1894 г. Богословского общежительного монастыря, находящегося в Рязанской епархии. В XVII в. настоятель монастыря использовал Батыеву печать на позолоту водосвятной чаши, в настоящее время хранящейся в музее Рязанского Кремля (Описание Свято-Иоанно-Богословского 1998: 15, 140).

Как уже упоминалось, особое значение в церковном убранстве икон имело лицевое шитье, которое по своему назначению и исполнению было тесно связано с иконописью. Не случайно подготовительные рисунки выполнялись мастерами иконного ремесла (знаменщиками). Изготавливались вышивки в домашних светлицах, во главе которых стояла хозяйка дома, как правило, самая большая искусствница. Наиболее прославились светлицы Ирины и Ксении Годуновых, Евфросинии Старицкой, царицы Анастасии Романовны, в XVII в. – Анны Ивановны Строгановой в Сольвычегодске. До нашего времени дошли десятки образцов непревзойденного мастерства русских вышивальщиц. Самой значительной школой в истории лицевого шитья считается строгановская, деятельность которой продолжалась почти полтора столетия: с конца XVI в. до 30-х годов XVIII в. (Силкин 1991). Но и раньше, еще в

домонгольские времена, ткани, шитые золотом, серебром и жемчугом «без числа», украшали храмы Древней Руси.

В «шитый» убор иконы входили покровы (убрусы) и пелены. Покровы возлагали на верхний край образов, и концы свисали по сторонам, иногда их было несколько на одной иконе (Георгиевский 1927: 1–2). Истории известно «обычное чудо», связанное с покровом константинопольской иконы во Влахернском храме. Оно описано Михаилом Пселлом в XI в.: каждую пятницу, когда многочисленная процессия из клира и народа собиралась у входа в церковь к вечерней службе, покров на иконе Богоматери чудесным образом поднимался, оставаясь в таком положении до девятого часа субботы, и можно было увидеть, как свидетельствует Псевл, «что икона преображается, как если бы Сама Богоматерь вошла в нее» (Паттерсон-Шевченко 1994: 41). В византийской традиции тонкие, светлые, полупрозрачные покровы налагались на икону. Во время богослужений перед иконой они могли подниматься вверх, сворачиваясь в виде валика или собирались складками (Стерлигова 2000: 48). Они бывали и плотными, украшенными шитьем и жемчугом. Возможно, такие покровы были распространены в домонгольской Руси, но в последующие века приобрели функции завес, когда возникла необходимость закрыть икону, особенно в домашних божницах (завесы, занавесы, застенок).

Иначе покровы для икон называли «убрусы с наконечниками». Верхняя часть убруса, закрывающая верх образа, называлась *очелье*⁵ и украшалась золотым шитьем. К нему прикреплялись «лопасти» и тафты с нанизанным жемчугом, которые пристегивались серебряными пуговицами. Концы же лопастей – «наконечники» – также украшались жемчугом и драгоценными камнями. Покровы и убрусы в глазах молящихся соотносились с одной из чудотворных реликвий Богоматери – ее омофором (мафорием), который чтился в Константинопольском Влахернском храме – главном храме Богоматери всего восточнохристианского мира. И. А. Стерлигова замечает, что на Руси покровы богочестивых икон (которые украшали с особой любовью), как женский головной плат (по-славянски – «убрус») и плат, чтившийся в Влахернах, чаще всего именовался убрусом (Стерлигова 2000: 48, 51).

Обычай подвешивать под иконы пелены ведется с древних времен. По мнению Е. Голубинского, пелены появились на Руси одновременно с иконами (Голубинский 1904: 283). Самое раннее летописное их упоминание встречается в описании церковной утвари, которой снабдил Андрей Боголюбский устроенный им Владимирский собор. Там пелены названы «портами шитыми золотом и жемчугом,



Икона Божией Матери «Знамение» Корчемная, украшенная привесками. Фото автора. 2002 г.

паволоками и уксами церковными»⁶. На Руси, как и в Греции, в церкви подвешивали под нижний край икон, и они спускались до пола, закрывая стену. Пелены, равные по ширине иконе, часто повторяли не только живописный оригинал, но даже отображали в шитье оклад с растительным орнаментом, корону, входящую в оклад, и другие украшения (Ефимова 1986: 128). Обычно по краю вышивали молитвенные надписи.

С конца XV в. установилась традиция вкладов в монастыри дорогих шитых пелен. Вкладные книги и описи Троице-Сергиева монастыря упоминают многочисленные подарки именитых людей и членов царского дома. Наиболее богатые вклады предназначались для местных образов иконостаса Троицкого собора. В 1499 г. Софья Палеолог передала пелену с изображением избранных святых и праздников; в 1525 г. Соломония Сабурова подарила пелену «Явление Богоматери Сергию» (Николаев 1969: 122–123, 138–139).

В одной из древнейших монастырских описей Покровского суздальского монастыря 1597 г., написанной по «наказу» царя Феодора Иоанновича, составители, «переписывая в церквях образы окладные и неокладные и у образов кузнь золотые и венцы и цаты», почти под 42 из них отмечали «пелены и на пеленах камение и жемчуг» (Георгиевский 1927: прилож. 1). С пеленою от чтимого списка иконы «Великорецкой» святителя Николая, обильно



Драгоценный шитый оклад на икону
«Спас Нерукотворный». Середина XIX в. Углич.
Фото автора. 2005 г.

украшенной жемчугом, был связан местный церковный обычай. Образ помещался в Успенском соборе Московского Кремля против царского места. Драгоценная жемчужная пелена вышивалась к образу только в день памяти «проявления мощей» чудотворца Петра (4 августа), в воспоминание о мистической связи чудотворца Петра и чтимой иконы святителя Николая, которые «совокупно» явили чудеса исцелений. Это произошло на следующий день после принесения иконы «Великорецкой» в Москву (29 июня 1555 г.), в день праздника святых апостолов Петра и Павла (Голубцов 1908: 70, 202–204).

Во вкладной книге 1673 г. Троице-Сергиева монастыря записано: «58-го 1549/50 году государыня благоверная и великая княгиня Анастасия приложила ко образу чудотворца Сергия пелену отлас червчат, сажена вся жемчугом з дробницами, на ней крест и у креста подписи и под крестом летописец, жемчугом сажено»⁷. Ниже другая запись: «Государя же царя и великого князя Иоанна Васильевича всея Руси вкладу написано в отписных ризных книгах 83-го (1573/74) году: ...пелена камка зелена, на ней крест сажен жемчугом с пращи, плащи серебряны позолочены, под крестом подпись жемчужная, около пелены камка червата, на ней дробницы сере-

бряны, около дробниц жемчугом сажено»⁸. Запись во вкладной книге свидетельствует, что царь Иоанн Грозный и царица Анастасия Романовна подарили одну пелену для иконы «Троицы» Андрея Рублева, другую же – «ко образу чудотворца Сергия» (Николаева 1958: 32). Таким образом, драгоценные пелены составляли неотъемлемую часть в украшении знаменитых святынь.

Надо отметить, что часто для одной иконы предназначались две пелены. Так, несколько икон местного ряда в одной из церквей Иосифо-Волоколамского монастыря имели по две пелены. Например, об образе Успения Пресвятой Богородицы «дионасьева письма» говорилось: «Да у тое иконы пелена бархата зеле, а обложена бархато червчен на желте земле... Да у тое иконы пелена другая».

Значительным памятником лицевого шитья XVII в. является подвесная пелена «Богоматерь Владимирская 1626 г.» (Искусство строгановских мастеров 1987: каталог 83). Иконографически она восходит к «запрестольному» образу начала XV в. из Московского Успенского собора. На ее клеймах вышиты «Троица» и поясные святые предков Строгановых в позах предстояния. Таким образом, пелена представляла собой своего рода семейный пантеон святых⁹. Она украшала обетную икону Петра Семеновича Строганова, написанную Истомой Савиным. Образ помещался в особом серебряном киоте. Икона, оклад, киот и пелена составляли как бы единое целое и были «молением всей его семьи» (Силкин 1991: 117).

В 50–60-е годы XVII в. в Сольвычегодске большое число икон было посвящено святому страстотерпцу царевичу Дмитрию, святому покровителю Дмитрия Андреевича Строганова. В это время «трудами и тщанием» Анны Ивановны и ее светлицы были изготовлены пелены разных размеров, сплошь шитые золотом, серебром, украшенные драгоценными камнями и жемчугом. Известно, что в Сольвычегодском Благовещенском соборе были иконы царевича Дмитрия. Здесь же вышивались три большие пелены святого (Силкин 1991: 119), очевидно, усердием светлиц А. И. Строгановой. Иногда пелены под иконы имели иную иконографию. Так, в одном из храмов строгановского вотчинного Орла-Городка находилась икона «Царевич Дмитрий», к которой прилагалась пелена «Убиение царевича Дмитрия» (Силкин 1991: каталог 8). В описи Иосифо-Волоколамского монастыря указана икона Успения Богородицы и «пелена к ней с образом Николы Чудотворца» (Георгиевский 1911: 2–3).

Пелены могли быть «вседневные» и праздничные. Некоторые из них свисали до пола.

Помимо украшения образа, пелены имели и другое предназначение. Известно, что чудотворные



Икона Божией Матери «Взыскание погибших» с привесками. Москва.
Храм Воскресения Словущего на Успенском Вражке. Фото автора. 2003 г.

иконы часто омывались, и вода эта считалась целебной. В «Сказании о чудесах Владимирской иконы Божией Матери» (1185 г.) говорится, что воду, которой омывали образ, посыпали в разные города Руси (Ключевский 1878: 119). После омовения ико-

ну осушали пеленами. Еще в домонгольские времена при крещении полагалось, чтобы восприемник, «аше попин хощет detta крестити и отцом быти, да привяжет чист плат к иконе и возложит в оне detta». В праздники, когда устраивали крестные ходы, ико-

ны «износились» также на пеленах: «А где идут со кресты по улицам: в Кремле ли, или в Белом городе, или кругом города Белого, то во всех улицах и монастырях игумены со всею братиею и со священники и диаконы в ризах износят святые иконы на пеленах...». Описывая праздник Сретения (встречи) иконы Владимирской Богоматери, авторы церковных источников отмечали также, что в церкви образ вынимают из киота и «поставляют против патриарха на столец, а на нем постлана пелена» (ЧОИДР 1907: 185). Причем все предметы, касавшиеся святыни, навсегда исключались из мирского обихода: «А же полотном икона покрывана, не достоит в нем ничего имети, но церкви» (Голубинский 1904: 539). Нарушение подобного запрета расценивалось как святотатство (Стерлигова 2000: 221).

Обычай несения икон как неприкосновенных святынь, подобных Ковчегу Завета, известен с древнейших времен как по описаниям паломников, так и по изображениям. Отображением этого обычая может служить шитая пелена из Государственного исторического музея 1498 г., две иллюстрации к последнему кондаку акафиста Богоматери – в клейме иконы «Похвала Богоматери с Акафистом» из музея «Московский Кремль» второй половины XIV в. и в росписях церкви Рождества Богородицы Ферапонтова монастыря (ок. 1502 г.), где изображена процессия с иконой, которую дьякон несет на спине с помощью ремней, не касаясь руками (Средневековое лицевое шитье 1991: 60).

Украшали не только собственно иконы, но и рамы к ним. Деревянные рамы известны на ранних синайских иконах VI в., там же обычно помещались посвятительные надписи – моление заказчика о спасении, обращение к Богу через Его икону (Лидов 1999: 20). Деревянные киоты-рамы могли быть резными и расписными. Некоторые из них сплошь покрывали яркой краской, а венчающая коруна имела изображение Деисуса; на нижнем крае иногда приделывали металлический подсвечник. Таков был киот в главном алтаре собора г. Кеми. Соединение росписи и резьбы отличает один из киотов Феодоровской церкви в Ярославле (Красовский 1916: 346). Встречались и такие киоты, где были написаны небольшие иконы (клейма), изображающие события из жизни святого, для иконы которого предназначался киот.

В первой трети XVII в. в Московском Кремле была написана большая икона – список Владимирской иконы Божией Матери, к ней сделали раму с 26 клеймами сказания о чудесной истории образа, где были показаны события от создания иконы евангелистом Лукой до благодарственного молебна перед ней в 1395 г. Возле каждого клейма на полях помещены надписи, в которых цитируется текст сказания (Христианские реликвии 2000: 348).

В Троицком соборе Московского Свято-Данилова монастыря хранится чудотворная икона преподобного Кассиана Римлянина. На ее раме изображены клейма жития преподобного.

В начале века в Тотемском у. Вологодской губ. в церкви Зосимы и Савватия еще сохранялся киот, представляющий собой модель церкви (Христианские реликвии 2000: 348). Киоты, сочетавшие роспись и резьбу, с двумя полочками внутри, назывались «Иерусалимами» и «Сионами». Возможно, такие киоты были и дарохранительницами, их использовали по большим праздникам на великом входе за литургией (Голубинский 1904: 174). Киоты делали и из драгоценных металлов. Например, одна из древнейших икон православной Руси – Курская икона «Знамение» – по повелению царицы Ирины Феодоровны в 1597 г. была украшена богатой ризой, атласной пеленою, шитой золотом, и вставлена в серебряную позолоченную раму с изображением Господа Саваофа вверху и пророков со свитками по бокам. Другая чтимая икона – Корсунская в Исаакиевском соборе Петербурга – имела серебряный киот с золочеными украшениями (Чудотворные иконы 1993: 576; 632). В Сузdalском Спасо-Евфимиевском монастыре Владимирской епархии особым почитанием пользовалась местная святыня этой обители – икона Богородицы «Умиление». Образ был в золотой ризе, украшенной крупным жемчугом и драгоценными камнями. Икона хранилась в небольшом киоте, стороны которого были украшены изображениями Господских, Богородичных праздников и четырех Евангелистов. Этот киот помещался в другом киоте, украшенном «среброзлащенюю» доской чеканной работы. Первый киот был очень древним, так как евангелисты Марк и Иоанн Богослов были изображены соответственно со львом и орлом. Такие символы евангелистов писали еще до патриарха Никона. На втором киоте была надпись, говорящая о его происхождении: «Лета 7098 (1590) милосердием Бога нашего Иисуса Христа и Причастия Владычицы нашей Богородицы и Приснодевы Марии ради многочудесныя и чудотворныя Ея иконы, сделан сей киот серебрян, по завету и повелению Демида Ивановича Черемисина» (Чудотворные иконы 1993: 576; 638, 641–642). Уже упоминавшийся обетный образ П. С. Строганова в описаниях значился как икона Богоматери «Владimirской, что в серебряном киоте» (Силкин 1991: 120).

Интересен расписной киот к небольшой иконе «Кирилла Белозерского» в Сергиевском историко-архитектурном и художественном музее-заповеднике. Этот образ был написан в 1424 г. Дионисием Глушицким. На створках складня, в который в 1614 г. был помещен образ, – четыре клейма. На одном из них изображен сам иконописец, пишу-



Чудотворная икона Божией Матери «Скоропослушница» в монастыре Дохиар на Афоне.
Фото из открытых источников

щий образ Кирилла. На верхней и нижней части средника складня вырезана надпись вязью: «Образ чудотворца Кирилла списан преподобным Дионисием Глушицким, еще живу сущу чудотворцу Кириллу, в лето 6932 (1424). Сделан сей киот в дом Пречистыя и чудотворца Кирилла в лета 7122 (1614) по благословению игумена Матфея в славу Богу, аминь» (Филатов 1999). Створки изготовлены и написаны художником Никитой Ермоловым из Белозерска в августе 1614 г.

На золоченом фоне верхнего поля надпись: «Оаг(иос) преподобный Кирилл» (в надписи использованы греческое и русское слова для обозначения святости), причем первые два слова явно добавлены к единственному древнему слову «Кирилл». Добавление это весьма показательно, так как, когда писалась икона, Кирилл не был канонизирован даже как местночтимый святой (Филатов 1999: 239).

В современных церквях особо чтимые иконы вставлены, как правило, в массивные резные позолоченные рамы. Иногда над иконой устраивается особая сень. Например, такая сень сделана над уже упоминавшейся московской иконой «Нечаянная радость». Икона располагается перед солеей, слева от иконостаса на беломраморной высокой подставке с двумя ступенями. Над золоченой рамой – сень из белого тюля с накладным вышитым золотыми нитками крестом и двумя серафимами по бокам (ПМА).

Недавно в церковном обиходе появилась новая форма почитания погибших или умерших – памятный киот. Такой подарок от Москвы – киот с иконой преподобного Сергия Радонежского – в дар донскому казачеству получил Новочеркасский Свято-Вознесенский собор. Киот посвящен генералу, участнику Белого движения С. Л. Маркову. Художественная концепция заключается в преемственности поколений и идее патриотизма. На раме киота – символические знаки военного отличия, а также две небольшие иконы (Гагкуев 2002: 33).

Украшения – одна из составных частей почитания икон, которая имела молитвенное значение и носила исключительно характер благочестия, о чем говорят соответствующие надписи на окладах, шитых пеленах и киотах. Представление о красоте и святости русского православного храма традиционно связывается с драгоценным убранством икон, усиливающих сакральную выразительность всего пространства церкви. Наиболее богатые вклады в виде окладов и драгоценных украшений отмечались в летописях, приобретали известность и нередко впоследствии воспроизводились в живописных списках чудотворных икон. Царские «драгоценные» вклады часто превращались в государственные акции. Богослужебная жизнь таких икон со временем переосмысливалась, их значение в народной жизни усиливалось. По словам философа В. В. Розанова, «ризы» – самое характерное в иконопочтании (Розанов 1991: 144). С эстетической точки зрения укрупненную икону можно назвать художественным явлением ювелирного ремесла, одной из отличительных особенностей отечественной культуры.

Рассмотренные формы иконопочтания в храме почти не претерпели никаких изменений за тысячу лет со времени крещения Руси. Любовь к иконам – часть религиозного сознания верующих. Своей верой, духовной цельностью русские христиане и сегодня подтверждают живую православную действительность. Все увеличивающееся число храмов и икон в них подтверждает сохранение и возрождение традиции иконопочтания, относящейся, без сомнения, к числу наиболее устойчивых и содержательных составляющих духовной культуры русских.

Примечания

- ¹ В византийской традиции богато украшенные иконы, как правило, были подношениями от благочестивых и богатых вельмож. И. А. Стерлигова пишет, что «в иконографической структуре таких окладов была заложена идея заступничества всей небесной иерархии перед Христом за создателя драгоценного приношения иконе» (Стерлигова 2000).
- ² Энкаустика (от древнегреч. «[искусство] выжигания») – техника восковой живописи, в которой связующим веществом красок выступает воск; живопись выполняется расплавленными красками.
- ³ Церковнославянское слово «риза» (одеяние) в значении оклада иконы прослеживается с XVI в.
- ⁴ Слово «басма» заимствовано из татарского языка; татары, собирая пошлину, возили с собой «басму» – изображение своего хана.
- ⁵ Термин *очелье* (в описях именуется также «почелком», «очелком», «почельем», «начельником») перешел в иконографию из-за соответствия названия одной из частей женского головного убора, который бытовал до XIX в.: надо лбом к волоснику прикрепляли «очелье с подзором» (каймой), расшитое золотом и унизанное жемчугом. Нижний край очелья на иконах также украшали жемчужной бахромой (*поднizъ*). Этую же часть иконного украшения иногда называли «убруссцем» или «багряницей».
- ⁶ «Оксис», «уксы» – в русских летописях, по-видимому, тонкие шелковые ткани пурпурного цвета.
- ⁷ Тогда же, по преданию, благодарность Иоанна к чудной Исцелительнице вылилась в дивной песне «О Тебе радуется, Благодатная, всякая тварь».
- ⁸ Во второй половине XVI в. в шитье наряду с лицевым изображением человеческих лиц и фигур утверждаются декоративные орнаментальные композиции. Пелена Анастасии Романовны – пример такого образа: Загорский музей-заповедник. Инв. № 288. Вкладная книга 1673 г. Троице-Сергиева монастыря. Л. 48, 49 об.; см. также: Манушина 1981: 435.
- ⁹ В строгановском шитье с избранными святыми традиционно изображались патроны только здравствовавших членов семьи. Данная пелена составляет исключение, так как на ней изображены святые, соименные умершим родственникам.

Источники и материалы

- Вкладная книга 1673 – Вкладная книга 1673 г. Троице-Сергиева монастыря // Архив АН СССР. Ф. 620. Оп. 1. Ед. хр. 18.
- Георгиевский 1927 – Георгиевский В. Памятники старинного русского искусства Суздальского музея. М.: Главнаука, 1927.
- Голубцов 1908 – Голубцов А. П. Чиновники Московского Успенского собора и выходы патриарха Никона. М.: Синод. тип., 1908.
- Гусев, Вознесенский 1899 – Гусев Ф., Вознесенский А. Житие и чудеса св. Николая Чудотворца. СПб., 1899.
- Духовные 1950 – Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей XIV–XVI вв. М.; Л., 1950. № 80.
- Искусство строгановских мастеров 1987 – Искусство строгановских мастеров в собрании Государственно-го Русского музея. Каталог выставки. Л., 1987.
- Ключевский 1878 – Ключевский В. О. Сказание о чудесах Владимирской иконы Божией Матери. СПб., 1878.
- Николаев 1969 – Николаев Т. В. Собрание древнерусского искусства в Загорском музее. Л., 1969.
- Никольский 1897 – Никольский Н. Кирилло-Белозерский монастырь и его устройство во второй четверти XVII века (1397–1625). Т. I. Вып. 1. СПб., 1897.
- Описание Свято-Иоанно-Богословского монастыря 1998 – Описание Свято-Иоанно-Богословского монастыря, находящегося в Рязанской епархии. Изд. 4-е. М., 1998.
- Опись Новгорода 1984 – Опись Новгорода 1617 г. Ч. I. М., 1984.
- Павел Алеппский 1898 – Павел Алеппский. Путешествие антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII в., описанное его сыном, архидиаконом Павлом Алеппским. Кн. 4. Вып. 3. М.: Общество истории и древностей российских при Московском университете, 1898.
- ПМА – Полевые материалы автора. 2000 г.
- Православные чудеса 1993 – Православные чудеса в XX веке. М.: Трим, 1993.
- ПСРЛ 1843 – Полное собрание русских летописей. Т. II. СПб., 1843.
- Толстой, Кондаков 1894 – Толстой И., Кондаков Н. Русские древности в памятниках искусства. Вып. 5. СПб., 1894.
- ЧОИДР 1907 – Чиновники Московского Успенского собора // Чтения в Императорском обществе истории

и древностей российских при Московском университете. 1907. Кн. 4.

Чудотворные иконы 1993 – Чудотворные иконы Матери Божией. Т. 1. Коломна, 1993.

Научная литература

- Гагкуев Р. Г. Памяти русского воина // Русский дом. 2002. № 12.
- Георгиевский В. Фрески Ферапонтова монастыря. СПб., 1911.
- Голубинский Е. История Русской Церкви. Т. I. Ч. 2. М., 1904.
- Ефимова Л. В. Шитая пелена «Распятие с предстоящими XII в.» в собрании Исторического музея // Русское искусство XI–XIII веков. М., 1986.
- Красовский М. Курс истории русской архитектуры. Ч. 1. СПб., 1916.
- Лидов А. М. Византийские иконы Синай. М.; Афины, 1999.
- Листова Т. А. Религиозно-общественная жизнь: представления и практика // Русский Север. Этническая история и народная культура. XII–XX века. М.: Наука, 2001. С. 706–755.
- Манушина Т. Н. Пелена 1550 г. царицы Анастасии Романовны // Памятники культуры. Новые открытия. Письменность. Искусство. Археология. 1980. М., 1981. С. 435–442.
- Николаева Т. В. Оклад иконы «Троица» письма Андрея Рублева // Сообщения Загорского государственного историко-художественного музея-заповедника. Вып. 2. Загорск, 1958. С. 30–38.
- Паттерсон-Шевченко Н. Иконы в литургии // Восточнохристианский храм. Литургия и искусство. СПб.: Дмитрий Буланин, 1994. С. 36–64.
- Плещакова И. И. Резные иконы Государственного Русского музея // Памятники культуры. Новые открытия. Письменность. Искусство. Археология. 1976. М., 1977. С. 204–214.
- Розанов В. Среди художников. М.: НИИ изобразительных искусств, 1991.
- Сарабьянин В. Д. Спасо-Преображенский собор Мирожского монастыря. М.: Северный паломник, 2002.
- Силкин А. В. Лицевое шитье // Искусство строгановских мастеров. Реставрация. Исследования. Проблемы: Каталог выставки. М., 1991. С. 115–171.
- Средневековое лицевое шитье. Византия и Балканы. Русь. Каталог выставки к XVIII Международному конгрессу византинистов. М., 1991.
- Стерлигова И. А. Драгоценный убор древнерусских икон XI–XIV веков: Происхождение, символика, художественный образ. М.: Прогресс-Традиция, 2000.
- Тимкина В. А. Иеросхимонах Аристоклий: материалы к житию // К свету. 2000. № 18. С. 129–171.
- Филатов В. В. Маленькая икона «Кирилл Белозерский» в Сергиево-Посадском музее // Ферапонтовский сборник. Вып. V. М.; Ферапонтово, 1999.
- Христианские реликвии в Московском Кремле. М.: Радуница, 2000.
- Щербатов М. М. История Российской от древнейших времен. Т. 1. Кн. 2. СПб., 1771.
- Языкова И. К. Богословие иконы: Учебное пособие. М.: Изд-во Общедоступного Православного университета, 1995.

References

- Gagkuev, R. G. 2002. Pamyati russkogo voina [In Memory of a Russian Warrior]. Russkii dom 12.
- Georgievskii, V. 1911. Freski Ferapontova monastyrya [Frescoes of the Ferapontov Monastery]. Saint Petersburg.
- Golubinskii, E. 1904. Istorija Russkoi Tserkvi [History of the Russian Church]. Vol. I. Part. 2. Moscow.
- Efimova, L. V. 1986. Shitaya pelena «Raspyatie s predstoyashchimi XII v.» v sobranii Istoricheskogo muzeya [Embroidered shroud «Crucifixion with Standing Veils», 12th Century, in the Collection of the Historical Museum]. In Russkoe iskusstvo XI–XIII vekov [Russian Art of the 11th–13th Centuries]. Moscow.
- Krasovskii, M. Kurs istorii russkoi arkhitektury [Course in the History of Russian Architecture]. Part. 1. Saint Petersburg. 1916.
- Lidov, A. M. 1999. Vizantiiskie ikony Sinaya [Byzantine Icons of Sinai]. Moscow; Athens.
- Listova, T. A. 2001. Religiozno-obshchestvennaya zhizn': predstavleniya i praktika [Religious and Social Life: Concepts and Practices]. In Russkii Sever. Etnicheskaya istoriya i narodnaya kul'tura. XII–XX veka [The Russian North. Ethnic History and Folk Culture. 12th–20th Centuries], 706–755. Moscow: Nauka.
- Manushina, T. N. 1981. Pelena 1550 g. tsaritsy Anastasii Romanovny [Shroud of Tsarina Anastasia Romanovna, 1550]. In Pamyatniki kul'tury. Novye otkrytiya. Pis'mennost'. Iskusstvo. Arkheologiya. 1980 [Cultural Monuments. New Discoveries. Writing. Art. Archaeology. 1980], 435–442. Moscow.
- Nikolaeva, T. V. 1958. Oklad ikony «Trotsa» pis'ma Andreya Rubleva [The Cover of the «Trinity» Icon, painted by Andrei Rublev]. Soobshcheniya Zagorskogo gosudarstvennogo istoriko-khudozhestvennogo muzeya-zapovednika

- [Communications of the Zagorsk State Historical and Art Museum-Reserve]. Issue 2: 30–38. Zagorsk.
- Patterson-Shevchenko, N. 1994. Ikony v liturgii [Icons in the Liturgy]. In *Vostochnokhristianskii khram. Liturgiya i iskusstvo* [Eastern Christian Church Liturgy and Art], 36–64. Saint Petersburg: Dmitrii Bulanin.
- Pleshakova, I. I. 1977. Reznye ikony Gosudarstvennogo Russkogo muzeya [Carved Icons of the State Russian Museum]. In *Pamyatniki kul'tury. Novye otkrytiya. Pis'mennost'. Iskusstvo. Arkheologiya. 1976* [Cultural Monuments. New Discoveries. Writing. Art. Archaeology. 1976], 204–214. Moscow.
- Rozanov, V. 1991. *Sredi khudozhenikov* [Among the Artists]. Moscow: Nauchno-issledovatel'skii institut izobrazitel'nykh iskusstv.
- Sarab'yanov, V. D. 2002. *Spaso-Preobrazhenskii sobor Mirozhskogo monastyrya* [The Cathedral of the Transfiguration of the Savior in the Mirozh Monastery]. Moscow: Severnyi palomnik.
- Silkin, A. V. 1991. Litsevoe shit'e [Episcopal Embroidery]. In *Iskusstvo stroganovskikh masterov. Restavratsiya. Issledovaniya. Problemy: Katalog vystavki* [The Art of the Stroganov Masters. Restoration. Research. Problems: Exhibition Catalog], 115–171. Moscow.
- Srednevekovoe litsevoe shit'e. Vizantiya i Balkany. Rus'*. Katalog vystavki k XVIII Mezhdunarodnomu kongressu vizantinistov [Medieval Episcopal Embroidery. Byzantium and the Balkans. Rus']. Exhibition Catalog for the 18th International Congress of Byzantinists]. 1991. Moscow.
- Sterligova, I. A. 2000. *Dragotsennyi ubor drevnerusskikh ikon XI–XIV vekov: Proiskhozhdenie, simvolika, khudozhestvennyi obraz* [The Precious Collection of Old Russian Icons of the 11th–14th Centuries: Origin, Symbolism, and Artistic Image]. Moscow: Progress-Traditsiya.
- Timkina, V. A. 2000. *Ieroskhimonakh Aristoklii* [Hieroschemamonk Aristoklii]. K svetu 18.
- Filatov, V. V. 1999. Malen'kaya ikona «Kirill Belozerskii» v Sergievo-Posadskom muzeе [The Small Icon «Cyril of Belozersk» in the Sergiev Posad Museum]. In *Ferapontovskii sbornik. Issue V*. Moscow; Ferapontovo.
- Khristianskie relikvii v Moskovskom Kremlе* [Christian Relics in the Moscow Kremlin]. 2000. Moscow: Radunitsa.
- Shcherbatov, M. M. 1771. *Istoriya Rossiiskaya ot drevneishikh vremen* [Russian History from Ancient Times]. Vol. 1. Bk. 2. Saint Petersburg.
- Yazykova, I. K. 1995. *Bogoslovie ikony: Uchebnoe posobie* [The Theology of the Icon: A Study Guide]. Moscow: Izdatel'stvo Obshchedostupnogo Pravoslavnogo universiteta.

«DRESSED WITH A VESTMENT AS WITH LIGHT»: PRECIOUS ADORNMENTS OF ORTHODOX ICONS AS A FACTOR OF PUBLIC VENERATION

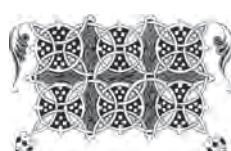
Abstract. The adornment of venerated icons is an integral part of icon veneration and piety, which are one of the distinctive features of Russian culture. Drawing on archival, chronicle, and literary sources, this article explores centuries-old traditions of precious icon decoration in the form of oklads, tsatas, crowns, pendants, embroidered hanging cloths, and icon case decorations.

Keywords: icon decoration, icon veneration, piety.

Authors Info: Tzekhanskaja, Kira V. – Dr. of History, Leading Researcher, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation), E-mail: kirilla2011@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9719-4304>

For citation: Tzekhanskaja, K. V. 2025. «Dressed with a Vestment as with Light»: Precious adornments of Orthodox icons as a factor of public veneration. *Tradition and modernity (Traditsii i sovremennost')* 43: 13–25

Funding: The study was carried out as a part of the research plan of the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology.



© 2025 О. В. Матвеев
Краснодар, Россия



«А МЫ ХРАБРЫ АСТРАХАНЦЫ...»: РУССКАЯ СУБЭТНИЧЕСКАЯ ГРУППА ВОЛЖСКОГО ПОНИЗОВЬЯ

Аннотация. Статья посвящена характеристике субэтнической составляющей одной из групп русского населения Волжского Понизовья – астраханского казачества. Создание Астраханского казачьего войска, консолидационные этнические процессы, формирование единого этнокультурного пространства в рамках войсковой территории, отстаивание традиций самоуправления и духовной самобытности способствовали появлению развитого самосознания, выраженного в самоназвании «астраханцы», «астраханские казаки». Драматические события и модернизационные процессы XX в. привели к утрате субэтнического статуса и слиянию астраханцев с русским населением Поволжья.

Ключевые слова: астраханское казачество, самосознание, самоназвание, субэтническая группа, этнокультурное пространство.

Ссылка при цитировании: Матвеев О. В. «А мы храбры астраханцы...»: русская субэтническая группа Волжского Понизовья // Традиции и современность. 2025. № 43. С. 26–38

Матвеев Олег Владимирович (Matveyev Oleg Vladimirovich) – доктор исторических наук, профессор Кубанского государственного университета, эл. почта: ovm1965@list.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1630-1484>

Научный православный журнал «Традиции и современность». 2025. № 43. С. 26–38

ISSN 2687-1122; ISSN 2687-119X || <http://naukapravoslavie.ru>
УДК – 93/94; ББК – 86.372; <https://doi.org/10.33876/2687-119X/2025-43/26-38>

Долгое время в научном понятийном аппарате локальные группы русского народа (поморы, гураны, затундrenные, семейские, бухтарминцы, кержаки, донские казаки, семиреки и др.) носили различные наименования: этнические подразделения, этнотERRиториальные группы, областные группы и др. В начале 1970-х годов применительно к группам в составе этноса, отличающимся особым самосознанием, выражавшимся в названии, спецификой традиционной культуры, особенностями языка и внешнего облика (Бромлей 1983: 83), Ю. В. Бромлей ввел в научный оборот термин «субэтнос». Этот термин был принят отечественными исследователями, о чем говорит академическое издание в 1986 г. сборника статей «Субэтносы в СССР» (Субэтносы 1986). В энциклопедии «Народы России», изданной в 1994 г., было дано определение понятию «субэтническая группа»: «общность людей, составляющая часть этноса, занимающая компактную территорию и обладающая в силу этого культурной и языковой спецификой и элементами общего самосознания этнического» (Народы 1994: 461).

Однако в работах, посвященных внутренним подразделениям русского народа, имеющим этноспецифику, указывается разное их число. Проблема заключается в трудности отграничения собственно субэтнических групп от групп, имеющих названия сугубо территориального характера. Сложность выявления субэтносов в составе этноса усугубляется и тем, что процесс их формирования, а затем растворения в общем массиве этноса нередко носит текущий характер. Поэтому однозначно утверждать, что данная группа, имеющая свое название, представляет собой субэтническое образование, в ряде случаев затруднительно (Бузин 2008: 313, 315).

В 2008 г. В. С. Бузин и С. Б. Егоров обосновали выделение субэтносов «в соответствии с факторами их образования, поскольку именно они определяют наиболее существенные характеристики групп русского населения такого рода» (Бузин 2008: 316–317). Основным фактором формирования субэтносов русских исследователи определили колонизацию новых территорий, массовость которой «имела разные виды – и переселение небольших групп, отры-



Астраханские казаки. Конец XIX в.

вавшихся от основной части этноса, и постепенное просачивание в иноэтничную среду небольшими, фигулярально выражаясь, ручейками, и мощное колонизационное движение, охватывающее значительные регионы, очень скоро становящиеся этнической территорией русских» (Бузин 2008: 317). Кроме различий, определяемых исходными районами колонизации, на процесс образования субэтносов «влияли социальная (сословная) и конфессиональная специфика мигрантов». Так, казачество, по мнению В. С. Бузина и С. Б. Егорова, изначально образовалось в ходе миграции на новую территорию и частичного смешения популяционно и в культурном отношении с иноэтничным населением, а впоследствии эти факторы были дополнены сословной спецификой (Бузин 2008: 317). Исследователи выделили семь типов субэтносов русского народа, отнеся к шестому типу группы казачества (Бузин 2008: 338–340).

В статье предпринята попытка характеристики субэтнической составляющей одной из групп русского населения Волжского Понизья – астраханского казачества.

Оформление астраханского казачества происходило сложным путем. На первом этапе (1737–1817 гг.) ведущими факторами выступали отрыв от основной массы русского этноса и взаимодействие с представителями соседних народов – калмыками и татарами. Именно астраханское казачество с момента расселения его станицами от Черного Яра до Астрахани обеспечило со второй половины XVIII в. интенсивную колонизацию Нижней Волги, поскольку гарантировало безопасность русских переселенцев от набегов кочевников и нападений разбойничьих шаек. По мнению авторитетного историка П. В. Казакова, «астраханские казаки были первопроходцами в земледельческом освоении сухих степей и полупустынь Нижнего Поволжья» (Казаков 1999: 117), и как пионеры «оседлого образа жизни на Нижней Волге, выработали наиболее рациональные методы хозяйствования в условиях полупустынной зоны, воспринимаемые в дальнейшем переселенцами из других регионов России» (Казаков 1999: 120). В начальный период формирования астраханского казачества значительную роль играл приток выходцев из соседнего Донского казачьего войска, учитывая и казаков бывшего Волжского войска, происходивших от переселенных на Волгу донцов.

На втором этапе (1817 – середина XIX в.) фактором интегративных процессов послужила социальная специфика в виде статуса военно-служилого сословия в составе населения Волжского Понизья. Консолидация астраханского казачества в единую группу началась в рамках созданного в 1817 г. Астраханского казачьего войска, куда вошли казаки станиц Астраханского казачьего полка от Казачебугровской

до Грачевской; городовые казаки Красноярской, Черноярской, Царицынской и Саратовской команд, а также остатки бывшего Волжского казачьего войска, переселенного в конце XVIII в. на Кавказскую линию (Бирюков 1911: II). Замкнутость созданной войсковой организации была окончательно оформлена Положением об Астраханском казачьем войске 1845 г. В Положении отмечалось, что «основание народонаселения Астраханского казачьего войска составляют собственно Астраханские казаки», и «по недостатку в войске земель, прием в оное сторонних лиц впредь воспрещен» (ПСЗРИ 1846: 81). «Все поступившие в войско люди остаются с потомством в войсковом сословии навсегда», – указывалось в Положении (ПСЗРИ 1846: 82). Основную роль в демографическом развитии стал играть естественный прирост казачьего населения.

На третьем этапе (вторая половина XIX – начало XX в.) важнейшими факторами явились складывание героической традиции служения, влияние социальной и экономической привилегированности, поддержание войском казачьих традиций в окружении мещанско-крестьянского и иноэтничного населения, накопление опыта хозяйствования в непростых природных условиях Волжского Понизья. Эти факторы способствовали стремлению развиваться шире сословных рамок, оформлению самосознания и особенностей традиционной культуры. В 1900 г. население Астраханского казачьего войска составило около 34 тыс. человек (из них около 4,4 тыс. (13%) – иногородние). Население войска проживало в 59 населенных пунктах, расположенных вдоль течения Волги от Астрахани до Саратова (14 станиц, города Саратов, Царицын, Черный Яр и Красный Яр, 41 земледельческий хутор и рыболовецкий поселок). Большинство казаков считались великороссами православного вероисповедания, кроме того в составе астраханского казачества имелось около 700 старообрядцев («приемлющих священство»), субботников и молокан, около 700 крещеных калмыков, около 300 татар-мусульман (Антропов 2013: 15).

Важнейшим признаком этнического характера явилось наличие у астраханцев своей войсковой территории. Земли Астраханского казачьего войска не составляли сплошной площади и были расположены в пределах Астраханской, Саратовской и Самарской губерний чересполосно с землями русских крестьян, калмыков и частных владельцев. Тем не менее, как справедливо отмечал дореволюционный историк астраханского казачества И. А. Бирюков, войсковая территория считалась «цельной сплошной площадью» и в состав упомянутых губерний не входила (Астраханские 1904: 131). Осознание этнокультурных особенностей своего территориально-пространства проявлялось в том, что оно было



Иван Алексеевич Бирюков

URL: <https://proza.ru/2024/03/18/256>
 (дата обращения 12.09.2025)

плотно освоено народной топонимией астраханцев. Сеть названий отражала этнокультурную специфику и народную историю астраханского казачества, поскольку казачьи топонимы имели не только официальное, но и устно-легендарное наименование. Так, происхождение названия ст. Копановской, основанной в 1766 г., обычно связывали с русским словом *окоп*, *копань* – ров, окружавший станицу. Однако согласно местному казачьему преданию, мимо здешних мест проплыval на струге Степан Разин. Судно было повреждено, и атаману пришлось оставить его на берегу. К моменту основания станицы от струга сохранилась лишь *копань* – элемент шпангоута. Копани составляли скелет судна, к ним крепились боковые доски и поперечные переборки (Астраханское 2015: 283).

Наименование ст. Дурновской связывали с переселенцами с р. Хопер из одноименной ст. Дурновской. Но у местных казаков было свое объяснение, опять связанное с именем Степана Разина. Местное топонимическое предание рассказывает, что мятежный атаман, проплывая здесь на стругах со своими сподвижниками, хотел пристать к берегу, но из-за сильного течения не смог этого сделать. Поэтому он прозвал этот участок реки «дурным» (Астраханское 2015: 284).

Происхождение названия ст. Михайловской официально связывали с иконой во имя Святого Архангела Михаила, которую принесли енотаевские казаки, основавшие станицу в 1833 г. Сами михайловцы называли свое поселение Волочаевка и объясняли неофициальное наименование тем, что при отсутствии в станице магазина посещали лавку в с. Сасыколи, откуда *волочили* покупки (Кирокосьян 2023: 55).

Совместное проживание и служба, общие хозяйствственные заботы постепенно нивелировали этнокультурные различия между бывшими донскими, астраханскими и волжскими казаками, городовыми служилыми людьми, способствовали их сближению в рамках войсковой территории, способствовали появлению инноваций в традиционной культуре нового сообщества. Так, в ст. Дурновской, по свидетельству М. С. Сычева, донской элемент первых переселенцев в начале XX в. был не выражен, «в бытовой жизни господствовали стрелецко-ловецко-калмыцкие традиции, то есть астраханские черты» (Сычев 2013: 111–112).

Результатом адаптации астраханских казаков к природной и социальной среде Волжского Понизья стала традиционная культура, которая формировалась на базе локальных вариантов донской казачьей, городской и крестьянской культуры во взаимодействии с культурой калмыков и татар. Этнокультурная специфика прослеживается в появлении инновационных текстов и ритуалов, отличающихся от известных на территориях метрополии. Значительные изменения претерпели обряды жизненного цикла. Так, учитель Михаил Астахов, написавший очерк о свадебных обычаях астраханских казаков в 1892 г., отмечал, что «патриархальность в последние годы, с развитием отходящих промыслов на рыболовные рыбные ватаги, где молодежь “культвируется” в особом роде – исчезает» (Астахов 1892: 3). Упрощение свадебных обрядов астраханцев к началу XX в. отмечают и другие авторы: «Свадьба астраханских казаков выгодно отличалась от деревенских свадеб других местностей России меньшим числом других условностей, были более естественными и веселения» (Горбунов 2002: 154).

Особенностью астраханской казачьей свадьбы, не встречающейся на Дону и в русских крестьянских селениях Волжского Понизья, является специфическое поведение «гордных» («гордых») – родственников со стороны жениха (позднее, в XX в. – родственники со стороны невесты) (Сызранов 2014: 365). Описывая свадебные обычаи ст. Замъяновской, А. В. Жмурова отмечала: «Раньше 21.00-22.00 свадьбы, как правило, не начинались. Особенно долго ждали “гордых” (с ударением на втором слоге), самых близких родственников неве-

сты. И тем позднее они приходили, чем более уверены были в непорочности своей дочери и племянницы, чем богаче они считали себя родни жениха, чем больше гордились своим родом и знатностью. Пока “гордые” не придут, застолья не будет, свадьба как таковая не начнется. Старожилы вспоминают случаи, когда “гордые” приходили за полночь. Все нервничают, невеста плачет, гости танцуют “насухую”, родители жениха, в который раз, посылают кого-то из родни за “дорогими гостями”, а те из каких-либо соображений (особенно, если шли на мезальянс) не торопятся. А когда придут, не станут без особенного приглашения и уговоров выпивать первую стопку. Старики называют свадьбы, на которых “гордых” кто-либо из родственников жениха, чаще всего, крестная мать, упрашивали выпить за молодых, стоя на коленях» (Жмурова 2011: 22).

Имелись особенности и в похоронно-поминальной обрядности. Так, казаки ст. Грачевской «хоронили своих покойных особым способом: в могиле для мужчины вырывали боковую нишу с правой стороны, для женщины – с левой» (Сызранов 2014: 366).

В отличие от метропольных донских станиц, большая часть которых возникла еще в XVII в., возводилась без определенного плана и представляла собой часто кучу домов, рассеянных по берегу реки или по балке, астраханские станицы строились централизованно и имели регулярную планировку (Казаков 1999: 138). П. В. Казаков отмечал, что «отличительной особенностью казачьих дворов от оседлого населения Нижней Волги являлось отсутствие огорода, а порой даже деревьев, поскольку для садов и огородов выделялись особые участки близ реки» (Казаков 1999: 140). По внешнему виду жилище астраханских казаков было сходно с крестьянским, однако отличалось внутренним устройством: построение комнат было круговым – вокруг печи в центре дома. Такое устройство в Волжском Понизовье считалось «казачьим» (Астраханское 2015: 290–291). В отличие от донцов астраханские казаки мало практиковали обмазку стен дома глиной (Казаков 1999: 139). Украшением каждого казачьего двора служила вырезанная из дерева фигура белорыбицы, водруженная «на мачте» (высокой жерди) в качестве флюгера (Сычев 2013: 119). Это являлось своеобразным символом одного из главных занятий местных казаков.

Этномаркирующими элементами у мужчин в одежду являлись фуражка с желтым окольшем и штаны с желтыми лампасами. «Когда казак хотел выделиться, – пишет астраханский этнограф А. В. Сызранов, – он не только в праздничный, и в будний день надевал штаны с лампасами» (Сызранов 2014: 362). Правда, в пригородных станицах, отмечал Л. В. Македонов в 1906 г., «желтые окольши, пояса и лампасы – только

у должностных лиц, в станичном правлении, да и то – не всегда» (Македонов 1906: 144), однако даже в первые десятилетия советской власти астраханцы предпочитали носить фуражки, папахи и гимнастерки (Сызранов 2014: 363). Казаки демонстративно не употребляли плетеной крестьянской обуви, используя кожаную и прежде всего сапоги (Казаков 1999: 136).

Этномаркирующую роль играл и кожаный пояс с набором. Один из первых историков Астраханского казачьего войска полковник В. В. Скворцов отмечал в 1890 г.: астраханцы подпоясывают бешметы «ремнем, убранным серебряными или оловянными бляхами» (Скворцов 1890: 370). К. М. Перфильева вспоминала, что «обязательной принадлежностью казака-извозчика был красный кушак, оборачивающий пояс казака в 2-3 раза. Таким поясом казаки отличались от других извозчиков не казаков» (Перфильева, Важова 1997: 53).

В традиционной системе питания астраханских казаков особенностью являлось преобладание различных рыбных блюд. Астраханцы рыбу «варили, жарили, коптили, вялили, из рыбного филе готовили котлеты, пироги с рыбой (особенно из судака, сазана)», пекли «пироги с вязигой (высушенной хордой, добываемой из осетровых), с картофелем и “вялёхой” (сушеною рыбой – сазаном или судаком, которую очищали, разрезали пополам и варили)», ели также «жареную черную икру» (Сызранов 2014: 363). Маркирующим был пирог из судака с мелкими косточками, когда нарезали рыбу кусочками, пережаривали, и затем клали эту начинку в тесто. Такой пирог называли «казачьим».

Своеобразной чертой семейного уклада астраханских казачек являлась их относительная свобода по сравнению с крестьянками. В. В. Скворцов указывал: «Бытовое положение женщины в Астраханском казачьем войске много лучше такового же у крестьян, так что крестьянин, выдавая дочь за казака, выражается, что его дочь сделается дворянкою». И далее: «Выражая этим словом, что в домашней обстановке и вообще в быте казака, сравнительно с той чернотою, какая часто существует в избах (иногда курных) крестьян, видна повсеместно наклонность и стремление к изысканности и опрятности, а случаи грубого обращения с женщиной у казаков очень редки» (Скворцов 1890: 146).

В местных природных условиях трансформировалось содержание казачьих песен донского происхождения. Так, в песне о помощи казаков царю Ивану Грозному под Казанью упоминается не Турецкое море или река Камышинка, а Волга и Каспий: «Как на море было / На синии, на Каспийском, / На усть-матушки на Волге, на быстрой реке, / Как на славном было острове Шимашинским» (Былины 1: 6–7).

В астраханском варианте известной на Дону песни «Ермак уговаривает казаков к походу в Сибирь» присутствует запев: «Как на славных было на степях Саратовских, / Что по ниже было города Саратова» (Былины 1: 10). В песне ст. Дурновской о Степане Разине разинцы поют песню, «что певали на синем море на Каспийском» (Былины 1: 26). В варианте донской песни о татарском полоне, записанной в ст. Пичужинской Астраханского войска, «как по морю-то было / моречку было Каспийскому» (Былины 1: 99). В варианте известной казачьей песни «Скакал казак через долину» у астраханцев присутствует уточнение – «через Каспийские поля» (Былины 2: 40).

Материальную культуру астраханских казаков, их язык, песенный и прозаический фольклор затронула межэтническая культурная диффузия. С одной стороны, культура астраханцев уходила корнями в культуру Донского казачьего войска, с другой – подвергалась заметному влиянию окружающего неказачьего населения, проникновению элементов мещанской (городской) и крестьянской культур (Антропов 2013: 23–24). Так, в пристрастии астраханских казаков к резным украшениям фасадов жилищ явно прослеживается влияние соседей-крестьян, выходцев из богатых лесом губерний (Казаков 1999: 139).

Определенное влияние на культуру астраханцев оказали традиции калмыков и татар, проживавших по соседству, а частью и входивших в состав войска. В низовых станицах войска распространенным напитком был кирпичный калмыцкий чай, который приготавлялся с молоком, маслом, иногда с добавлением мускатного ореха. Широко употреблялась обычная принадлежность калмыцкого чая – *тогуши* (круглые крендели, выпекаемые казачками, разновидность калмыцких борцов) (Казаков 1999: 136). Астраханцы с удовольствием готовили татарские *кайнары* – круглые пирожки с мясом, похожие на беляши (Антропов 2013: 23), варили пирожки с мясом, очень похожие на калмыцкое блюдо *бёрг* (Казаков 1999: 136). В астраханской лексике присутствовали слова, заимствованные из татарского и калмыцкого языков: *башка* – голова, *строить Джангар* – рассказывать (от калмыцкого героического эпоса «Джангар»), *джангариц* – рассказчик (Антропов 2013: 23), татарские слова *ясырь* – пленные, *аманат* – заложник; калмыцкие *тайша* – калмыцкий старшина, *шертъ*, *шертовать* – присяга, присягать и др. (Новикова 2015: 109).

Важным признаком этнокультурной общности выступает наличие диалектных особенностей. К сожалению, системного обследования говора астраханских казаков диалектологами не проводилось, отмечались лишь результаты некоторых наблюдений

и предположений. Этномузиколог К. В. Гузенко предполагает, что «говор астраханских казаков диалектологически относится к группе так называемых переходных, среднерусских, отмечая при этом в нем южнорусский вокализм (артикуляция гласных звуков) донской традиции» (Гузенко 2009: 19). Однако С. М. Сычев в своей работе о ст. Дурновской отмечал, что «станичники испокон веку говорили и говорят на традиционном для Астраханского края северорусском “окающим” наречии, а не на южнорусском “акающем”, как на Дону» (Сычев 2013: 111–112). Свои особенности имелись у казаков II отдела, подверженных влиянию городской культуры Нижнего Поволжья. Жительница хут. Букатина, вспоминая, что ее отец «требовал петь так, как это было у астраханских казаков», отметила: «У астраханских казаков не было каких-то отклонений в речи, ударениях и словах: говор их городской, царицынский» (Перфильева, Важова 1997: 55).

Специфику диалекту астраханцев придавала рыболовецкая лексика, отразившая своеобразие природы, быта, верований, условий рыбацкого труда в Волго-Каспийском крае: *аламан* – обкидной невод, которым производится обметывание стай рыб в море с двух судов; *бракаши* – браконьер; *гальнить* – грести одним веслом, стоя на корме лодки; *езез* – заграждение на реке для ловли рыбы; *завозня* – лодка, на которой везут невод перед заметом; *зюзьга* – черпак из сети на обруче для выливки рыбы; *лонаста* – русалка, живущая в камышах, и др. (Лосев 2007: 7, 29, 50, 65, 74, 82, 120). Известным, казалось бы, по всему Югу России словам астраханцы нередко придавали свое значение. Так, вплоть до 1930-х годов они деликатно разделяли понятия «ловец» и «рыбак». Астраханцы называли себя ловцами, поскольку за понятием «рыбак» закрепилось местное значение «торговец рыбой», «скупщик» (Кусмидинова 2014: 184). В местном наречии немало выражений, смысл которых понятен лишь жителям этого ловецкого края: *махалку показала* (*махалка* – хвостовой плавник крупной рыбы, в данном случае *махалку показать* – распрощаться); *судочья башка* (поскольку судок (судак) считался у астраханцев рыбой «царских кровей», то *судочья башка* – человек благородный, с достоинством); *тарашкой сделался* (*тарашка* – рыба, которую раньше астраханцы считали «сорной»: тарань, лещ, густера, сана и др. Поэтому в данном случае – стал плохим, никчемным человеком); *холодно, как в выходе* (выход – подвал с льдохранилищем) (Кусмидинова 2014: 183–184).

Таким образом, несмотря на слабую изученность говора астраханских казаков, отдельные свидетельства говорят о постепенном формировании лексики инновационного характера, определяющей своеобразие астраханцев.

В результате этнокультурных процессов объединительного характера во второй половине XIX в. оформляется самосознание субэтнической группы русских в Волжском Понизовье, представленное в самоназвании «астраханцы», «астраханские казаки». Последнее отразилось в официальном делопроизводстве, в обращениях казаков к власти, в быту, в фольклоре и др. Так, А. А. Догадин, зафиксировавший в астраханских станицах устные рассказы казаков, привел немало примеров использования этого самоназвания. Урядник Красноярской станицы Андрей Григорьевич Тристоногов говорил: «Из наших *Астраханцев* три казака были убиты и четверо погибли от чумы» (Рассказы 1908: 2). Замъяновской станицы казаки Иван Вилявин и Петр Багаев: «Так претерпел мученический венец один из многих славных сынов *астраханского казачества* <...> Замъяновец, урядник Ширяев» (Рассказы 1908: 19). Из рассказа урядника 1-й сотни Алексея Хрисановича Белова: «Был выслан летучий отряд из полусотни *астраханцев*, в котором состоял и я» (Рассказы 1908: 38). В другом рассказе, желая проверить боеготовность казаков, «Скобелев подъехал к сотне и сказал: «*Астраханцы!* Я не-приятельский джигит, везу своим важно донесение, поймать меня!»» (Рассказы 1908: 45). 5 апреля 1881 г. «по городу пронеслась весть: «*Астраханцы* идут домой!»» (Рассказы 1908: 49). В лирической песне «Посею лебеду» девушка-казачка мечтает: «Ска-кала-б, плясала б, по горам, / По зеленым дубравушкам / С *Астраханским молодым казачком*, / С разудалым добрым молодцем» (Былины 2: 68). В песне ст. Замъяновской о пленении Шамиля говорится: «Прилетел орел крылатый / Со восточной стороны: / Орденами весь сияет / И корона на груди. / Сказал: «Здравствуй, *Астраханцы!* / Все какие молодцы»» (Былины 1: 51). В исторической песне о поражении турок при Деве-Бойну «*астраханцы*-молодцы бросились на шашки» (Былины 1: 70). В тексте о походе 2-го Астраханского казачьего полка на войну 1877–1878 гг. говорится: «Вот пришла доля и нам / *Астраханцам* молодцам» (Былины 1: 73).

Интересно, что новое самосознание проявляется в текстах, записанных в начале XX в. в станицах, основанных донскими, волжскими, городовыми казаками. Так, урядник Н. М. Гончаров, выходец из Царицынской станицы, рассказывал собирателю: «Мы в числе восьми *казаков-астраханцев* отправились на водопой» (Рассказы 1908: 17). В ст. Дурновской, заселявшейся донскими казаками, А. А. Догадин записал такой текст о походе в Туркестан в 1887 г.: «Мы три года дождались / Себе смены из Керков / Сильно билось ретивое / *Астраханских казаков*» (Былины 1: 85).



Александр Адрианович Догадин

URL: <https://catalog.folc.ru/folklorists-and-ethnographers/folkloristy-i-etnografy-18-19-vv/dogadin-aleksandr-andrianovich-1870-1869-1917-ili-1920-e-gg-/>
(дата обращения 12.09.2025)

Отражение астраханского самосознания в фольклорных текстах было зафиксировано в станицах Пичужинской и Александровской, где проживали потомки казаков Волжского войска. В обеих станицах бытовал текст о Шамиле, который «хотел живьем забрать храбрых *астраханцев*», но «*Астраханцы* – молодцы / Все в ружьях стояли» (Былины 1: 43). В песне ст. Пичужинской о переправе через Дунай император спрашивает казаков: «Вы здоровы ли, мои казаченьки, / Вы детушки! / Э-х, *Астраханцы*, братцы-молодцы» (Былины 1: 57).

В ст. Александровской была записана песня о Кокандском походе, где: «ночи темны, тучи грозны / По поднебесью плывут; / Наши храбры *астраханцы* / под Кокан город идут» (Былины 1: 81). В той же Александровской станице бытовал текст: «Нас начальники любили, / Словно родные отцы, / А мы храбры *астраханцы*, / Одним словом, молодцы» (Былины 1: 81). В ст. Пичужинской отождествление себя с астраханцами представлено на фоне других казачьих войск: «Донцы, гребенцы со *астраханцами* «сочинили батальце» с храбрыми турками»



Семья Елены Дмитриевны Багаевой. Ст. Замъяновская. Начало XX в.

URL: <https://kazakbugra.ru/stanitsa-zamyanovskaya-astrahanskogo-kazachego-voyska.html> (дата обращения 12.09.2025)

(Былины 2: 33). Осознание себя неразрывной частью астраханского казачества прочно вошло в картину мира бывших волжцев. Показателен пример, когда в 1917 г. на одном из казачьих кругов представитель II отдела войска, где проживали потомки волжских казаков, высказал желание о переименовании Астраханского войска в Волжское, земляки напомнили ему об «исторических заслугах» астраханцев. В результате делегат-инициатор отказался от своего предложения (Антропов 2013: 60–61).

По свидетельству жителей хут. Букатина, проживавшие здесь потомки царицынских казаков в начале XX в. уже называли себя астраханскими казаками (Перфильева, Важова 1997: 47–55).

Осознавая свое отличие от массы окружающих их крестьян и городских жителей Волжского Понизовья, астраханцы в то же время ощущали себя неразрывной составляющей русского народа. Поэтому в сравнении с другими этническими и социальными группами казаки обладали двойным самосознанием: русские и астраханцы. «Русскость» смыкалась с идеей государственности: казаки принимали самое активное участие в территориальном строительстве России, охране ее рубежей.

Субэтническая идентичность проявлялась в стремлении сохранить остатки казачьего самоуправления, исторически обосновать их, мобилизовать казачье самосознание. Это нашло отражение в деятельности астраханской казачьей интеллигентии, прослойка которой складывается в войске к началу XX в. Учителя, врачи, чиновники, офицеры, священники вели работу по изучению и популяризации истории и культуры астраханцев, активно участвовали в общественной жизни края. Подвижником собирания народных песен стал войсковой старшина Александр Адрианович Догадин (1870–1918). Он происходил «из казачьего звания» ст. Александро-Невской, окончил Оренбургское казачье юнкерское училище (ГААО 26195: 1 об.), служил в 1-м Астраханском казачьем полку в Туркестане. А. А. Догадин входил в состав особой комиссии Астраханского казачьего войска, собиравшей тексты исторического и культурного наследия астраханцев. Комиссия в 1902 г. командировала «подъесаула 1-го Астраханского казачьего полка Догадина, большого любителя и знатока песни, в станицы войска» (К вопросу 1902: 2). С фонографом в руках А. А. Догадин объездил все станицы и

хутора войска, записал рассказы, песни и былины казаков (Самаренко 1963: 302). В 1908 г. собиратель опубликовал сборник устных рассказов и преданий астраханских казаков, в 1911 г. – два выпуска «Былины и песен астраханских казаков» (Рассказы 1908; Былины 1; Былины 2).

Член Русского географического общества священник Иаков Казмин составил в 1849 г. рукопись «Этнографические сведения о станице Сероглазинской Енотаевского уезда» (Иаков Казмин 1849). Учитель ст. Ветлянинской Михаил Астахов опубликовал в 1892 г. в нескольких номерах «Астраханского вестника» обстоятельный очерк «Свадебные обычаи в казачьих станицах Астраханского войска» (Астахов 1892: 3).

Важное значение имело осмысление исторического опыта астраханского казачества и его места в истории России. Одним из историков астраханцев стал полковник (по выходе в отставку – генерал-майор), сын первого войскового атамана Василий Васильевич Скворцов (1824–?), издавший в 1890 г. «Историко-статистический очерк Астраханского казачьего войска». Несмотря на то, что официальный стиль статистического описания не предполагал выражения симпатий, они постоянно проскальзывают в сухом, казалось бы, изложении сведений о географии, занятиях, промыслах, материальной культуре астраханцев. В. В. Скворцов отмечал, что астраханские казаки «весьма деятельны и предприимчивы». Так, он высоко оценивает историческую роль казачества в освоении Волжского Понизья: «С этими условиями только и могли они преодолеть те невзгоды, которые были причинами, что край, завоеванный Царем Иваном Грозным в 1554 году, не был заселен до 1765 года, исключая Царицына, Черного Яра, Красного Яра и Енотаевска, 4-х незначительных пунктов, заселенных в средине и в конце 17 столетия и служивших до водворения казаков местами обороны от степных хищников, но отнюдь не источниками тех выгод, какие ныне приносит поволжское низовье. В настоящее время станицы Астраханского войска суть бойкие по трудолюбивой деятельности пункты, и жители их считаются одними из безбедных поселенцев Империи» (Скворцов 1890: 363–364).

Классиком казачьей историографии в Астраханском войске стал Иван Алексеевич Бирюков (1856–1919), уроженец ст. Грачевской, известный историк и общественный деятель, последний казачий атаман, генерал-майор. Сохранившаяся в Государственном архиве Астраханской области переписка историка говорит о глубоком изучении им архивных материалов, стремлении тщательно исследовать прошлое «родного войска» (ГААО 189: 180, 201, 202, 319). В 1894 г. вышла его небольшая

книга «Войсковой благородный пансион Астраханского казачьего войска», посвященная юбилею этого знакового для астраханцев учебного заведения, в 1901 г. – «Служба астраханских казаков на кордонных постах против киргиз-кайсаков». Однако самым значимым вкладом в астраханскую казачью историографию стала трехтомная «История Астраханского казачьего войска», которую И. А. Бирюков писал 8 лет. Первый том посвящен становлению и организационной структуре войска, второй дает развернутую характеристику воинского хозяйства, казачьих станиц, землевладения и населения, третий том посвящен истории военной службы астраханских казаков. Главную заслугу войска И. А. Бирюков видел в освоении и защите края. Астраханское казачество, отмечал он, «со всем усердием и преданностью Царю и Отечеству трудилось, главным образом, на пользу заселения Астраханского края, охраняя в нем порядок и безопасность, без которых немыслимо было мирное преуспевание оседлости. Эта долговременная деятельность и составляет главную заслугу войска» (Бирюков 1911: VII). Для труда И. А. Бирюкова характерен официальный подход к истории астраханского казачества без выделения этнокультурной самобытности последнего (Казаков 1999: 6–7). Однако систематическое изложение истории астраханских казаков, институтов и атрибутов самоуправления и воинского хозяйства, традиций служения формировало гордость за прошлое и настояще астраханцев.

Астраханская идентичность поддерживалась через войковую систему образования. При наказном атамане М. А. Газенкампфе было издано распоряжение об обязательном изучении истории Астраханского казачьего войска в городском и во всех станичных училищах. Встал вопрос «о составлении для казаков специальных учебников по войсковедению для развития духовно-нравственных качеств, разъяснения понятий о Родине» (Астраханское 2015: 272). Эту задачу взял на себя И. А. Бирюков, который в 1904 г. издал книгу для чтения в школе и на дому «Астраханские казаки». В кратких рассказах, доступным языком историк изложил основные вехи прошлого астраханцев, особенности их формирования, освоения края, подвиги в многочисленных войнах, которые вела Россия, привел тексты песен и стихотворений (в том числе собственного сочинения), сведения о самоуправлении, бытовых особенностях, религии и др. Книга была и методически выверена: «автор пользовался весьма ценными указаниями Инспектора Станичных училищ Михаила Емельяновича Маслова» (Астраханские 1904: I). Для казаков, находящихся на службе, И. А. Бирюков составил в 1912 г. «Памятку астраханского казака о родных полках своего войска».



Станица Казачебугровская. 1903 г.

URL: <https://pastvu.com/p/2201375> (дата обращения 12.09.2025)

В книге для чтения «Астраханские казаки» были опубликованы рассказы «Отправление молодых казаков на службу» и «Есаул В. Ф. Скворцов» Николая Артемьевича Маслова (1861–1933), свидетельствующие о зарождении казачьей художественной литературы. Уроженец ст. Александро-Невской, он служил на ниве просвещения родного войска, был председателем комиссии по собиранию казачьих песен (Пугачев 2017: 101).

В начале XX в. станичные и хуторские общества войска содержали 44 училища и церковно-приходских школы, где обучались более 2300 человек. Для обучающихся в астраханских гимназии и реальном училище был учрежден войсковой пансион на 30 воспитанников. Казаки открыли 30 общественных библиотек, проводили общественные «народные чтения» (прежде всего – художественной литературы). В результате астраханцы отличались высоким уровнем грамотности: среди казачьей молодежи к началу XX столетия грамотность достигала 87% (Антропов 2013: 25). Военное образование дети астраханских офицеров и чиновников получали в Оренбургском Неплюевском кадетском корпусе и Оренбургском казачьем юнкерском училище, гражданское – в высших учебных заведениях России.

Под влиянием героической казачьей традиции, сословного статуса, сложившейся традиционной культуры значительная часть астраханских станичников гордилась званием казака, стремилась к сохранению и поддержанию казачьего духа, воспитывала его в подрастающем поколении. Представляется, что совокупность описанных явлений позволяет говорить о сформировании в Волжском Понизовье во второй половине XIX – начале XX в. русской субэтнической группы – астраханских казаков.

События Великой российской революции способствовали активизации казачьей общественной жизни, яркому проявлению казачьего самосознания (Антропов 2013: 54). Астраханцы ожидали от революции решения своих наболевших проблем – облегчения военной службы, увеличения земель, ликвидации сословных ограничений и полицейских обязанностей, решительно выступили за расширение самоуправления. Ощущая себя частью особой этнокультурной общности, астраханцы поддерживали идеи создания казачьей государственности, казачьей армии (Антропов 2013: 59). Однако неудержимый революционный поток, втянувший станичников в кровавое противостояние, смел остатки казачьей самобытности в полигэтнических Астраханской и Саратовской губерниях. Станицы были переименованы в села: негласная столица войска ст. Казачебугровская – в пос. Фридриха Энгельса, ст. Дурновская – в с. Рассвет, ст. Пичужинская в с. Пичугу, Лебяжинская в с. Верхнелебяжье, ст. Копановская в с. Копановку и т. д. В 1920–1930-е годы астраханцы постепенно утратили субэтнический статус, ассимилируясь среди общей массы русских Нижнего Поволжья и перековываясь в советских колхозников, рабочих и интеллигенцию. Казачье самосознание сохранялось лишь на уровне семейной памяти, песенной культуры, элементов традиционной обрядности. Не способствовал обретению потерянного субэтнического статуса и драматический процесс возрождения казачества в Астраханской обл., вылившийся с переходом к огосударствлению казачьих организаций в борьбу за посты и выделяемые материальные ресурсы. В результате дрязг и взаимных склок астраханские реестровые казаки утратили самостоятельность

и вошли в состав Войскового казачьего общества «Всевеликое войско Донское».

Подведем итоги. Астраханское казачество вписало в этническую историю русского народа яркую и самобытную страницу. Обеспечив безопасность края и освоив нелегкие методы хозяйствования в сложных природных условиях, казаки способствовали активной российской колонизации Нижней Волги и Прикаспия. Создание Астраханского казачьего войска, консолидационные этнические процессы, формирование единого этнокультурного пространства в рамках войсковой территории, отстаивание традиций самоуправления и духовной

самобытности способствовали появлению развитого самосознания, выраженного в самоназвании «астраханцы», «астраханские казаки». Являясь частью материнского русского этноса и в то же время обладая этнокультурными особенностями, астраханское казачество в выражении своей идентичности проявляло двойственный характер, актуализируя в годы социальных преобразований государственную, общеноародную или местную субэтническую составляющие. Драматические события и модернизационные процессы XX в. привели к утрате субэтнического статуса и слиянию астраханцев с русским населением Поволжья.

Источники и материалы

Астахов 1892 – Астахов М. Свадебные обычаи в казачьих станицах Астраханского войска // Астраханский вестник. 1892. № 749.

Былины 1 – Былины и песни Астраханских казаков. Вып.1 / собрал А. А. Догадин; под ред. Н. С. Кленовского. Астрахань, 1911.

Былины 2 – Былины и песни Астраханских казаков. Вып. 2 / собрал А. А. Догадин / под ред. Н. С. Кленовского. Астрахань, 1911.

ГААО 189 – Государственный архив Астраханской области. Ф. Р-1778. Оп. 1. Д. 189.

ГААО 26195 – Государственный архив Астраханской области. Ф. 94. Оп. 1. Д. 26195.

Иаков Казмин 1849 – Священник Иаков Козмин. Этнографические сведения о станице Сероглазинской Енотаевского уезда // Сайт «ФГБУ “Президентская библиотека имени Б. Н. Ельцина”». URL: <https://www.prlib.ru/item/1142783> (дата обращения 12.10.2024).

К вопросу 1902 – К вопросу о сабирании казачьих песен // Прикаспийская газета. 1902. № 445. 17 июля.

Кирокосьян 2023 – Кирокосьян М. А. Топонимический словарь Астраханской области. Изд. 3-е, испр., дополн. СПб., 2023.

Лосев 2007 – Лосев Г. А., Кирокосьян М. А. Астраханские словечки. Астрахань: Чилим, 2007.

ПСЗРИ 1846 – Полное собрание законов Российской империи. Собр. 2. Т. ХХ. Отд. 1. 1845. СПб.: Тип. П. Отд. Собств. Его Вел. канц., 1846. Ст. 18600. С. 81–102.

Рассказы 1908 – Рассказы о службе астраханских казаков. Записаны А. А. Догадиным. Астрахань: Тип. С. П. Семенова, 1908.

Научная литература

Антропов О. О. Астраханское казачество. На переломе эпох. М.: Вече, 2013.

Астраханские казаки. Исторические очерки и рассказы. Географические, экономические и служебные сведения о войске / сост. И. А. Бирюков. Астрахань: Тип. Атаман. канц., 1904.

Астраханское казачество – путь сквозь века. Астрахань: Изд. дом «Астрахань», 2015.

Бирюков И. А. История Астраханского казачьего войска. Ч. 1. Саратов: Тип. П. С. Феокритова, 1911.

Бромлей Ю. В. Очерки теории этноса. М.: Наука, 1983.

Бузин В. С., Егоров С. Б. Субэтносы русских: проблемы выделения и классификации // Малые этнографические группы: Сб. статей, посвященный 80-летию со дня рождения проф. Р. Ф. Итса / под ред. В. А. Козьмина. СПб.: Новая Альтернативная Полиграфия, 2008. С. 308–346.

Горбунов Н. П., Кучерук И. В., Афанасьев С. М. История казачества в Астраханском крае. Учеб. пособ. для ст. кл. общеобраз. учр. нач. и средн. проф. образ. Астрахань: Нова, 2002.

Гузенко К. В. Песни астраханских казаков (Постановка проблемы и некоторые наблюдения над стилем) // 1-е Бирюковские чтения: Материалы Бирюковских чтений (16 января 2009 года). Астрахань: Гос. предпр. Астр. обл. «Изд.-полиграф. компл. “Волга”», 2009. С. 18–28.

Жмурова А. В. «Традиций сохранить родник...» (Традиции и обычаи станицы Замьяновской, связанные с бракосочетанием) // III-е Бирюковские чтения: Материалы Бирюковских чтений (25 августа 2011 года). Астрахань: Гос. предпр. Астрах. обл. «Изд.-полиграф. комплекс “Волга”», 2011. С. 16–25.

Казаков П. В. Астраханское казачество в XVIII – первой половине XIX в. (формирование, хозяйственная деятельность, быт). Дисс. ... канд. ист. наук. Астраханский государственный педагогический университет, Астрахань, 1999.

- Кусмидинова М. Х. Образ реки в языковой культуре астраханцев // Язык и культура. Новосибирск, 2014. № 11. С. 182–189.
- Македонов Л. В. Хозяйственное положение и промыслы населения станиц Астраханского казачьего войска. Историко-статистическое исследование. СПб.: Типолитография М. П. Фроловой, 1906.
- Народы России: Энциклопедия / под ред. В. А. Тишкова. М.: Большая Российская энциклопедия, 1994.
- Новикова Н. О. Разноязычие астраханского низового населения // Новая наука: проблемы и перспективы. 2015. № 6–2. С. 108–110.
- Перфильева К. М., Важова И. П. Судьбы астраханских казаков хутора Букатина Царицынского уезда (1870–1920) // Некоторые проблемы истории казачества Волгоградской области / отв. за вып. В. И. Гомулев, А. А. Бирюков. Волгоград: ред.-изд. комплекс газ. «Жирновские новости», 1997. С. 47–57.
- Пугачев Б. Г. Офицеры и чиновники Астраханского казачьего войска. 1914–1918 гг. Биографический справочник. Астрахань: Типогр. «Нова», 2017.
- Самаренко В. П. А. Догадин – собиратель песен астраханского казачества // Народная устная поэзия Дона (материалы научной конференции по народному творчеству донского казачества 18–23 декабря 1961 г.). Ростов-на-Дону: Изд-во Ростовского ун-та, 1963. С. 302–311.
- Скворцов В. В. Историко-статистический очерк Астраханского казачьего войска. Саратов: Тип. П. С. Феокритова, 1890.
- Субэтносы в СССР / под ред. А. В. Коновалова. Л.: ГМЭ, 1986.
- Сызранов А. В. Традиционно-бытовая культура астраханских казаков (по материалам этнографических экспедиций 2013 г.) // Астраханские краеведческие чтения: сборник статей / под ред. А. А. Курапова, Е. И. Герасимида, Р. А. Тарковой. Вып. VI. Астрахань: Изд-ль: Сорокин Р. В., 2014. С. 357–366.
- Сычев М. С. Дурновская станица // V-е Бирюковские чтения: Материалы Бирюковских чтений (13 сентября 2013 года). Астрахань: Госуд. предпр. Астрах. обл. «Издательско-полиграфический комплекс “Волга”», 2013. С. 109–120.

References

- Antropov, O. O. 2013. *Astrahanskoye kazchestvo. Na perelome epoch* [Astrakhan Cossacks. At the Turning Point of Epochs]. Moscow: Veche.
- Astrahanskoye kazachestvo – put skvoz veka* [Astrakhan Cossacks – the Path Through the Centuries]. Astrakhan: Publishing House «Astrakhan», 2015.
- Biryukov, I. A. (ed.). 1904. *Astrahanskiye kazaki. Istoricheskiye ocherki i rasskazi. Geograficheskiye, ekonomicheskiye i sluzebniye svedeniya o voyske* [Astrakhan Cossacks. Historical Essays and Stories. Geographical, Economic, and Service Information about the Army]. Astrakhan: Type. Ataman. Kants.
- Biryukov, I. A. 1911. *Istoriya Astrahanskogo kazachyego voyska* [History of the Astrakhan Cossack Army]. Part 1. Saratov: Type. P. S. Feokritov.
- Bromley, Yu. V. 1983. *Ocherki teorii etnosa* [Essays on the Theory of Ethnos]. Moscow: Nauka.
- Buzin, V. S., and S. B. Egorov. 2008. Subetnicheskiye gruppy v Rossii: problem identifikacii i klassifikacii [Subethnic groups of Russians: problems of identification and classification]. In *Malye etnograficheskie gruppy: Sbornik statei, posvyashchennyi 80-letiyu so dnya rozhdeniya professora R. F. Itsa* [Small ethnographic groups: Collection of articles dedicated to the 80th anniversary of prof. R. F. Its], ed. by V. A. Kozmin, 308–346. St. Petersburg: New Alternative Printing.
- Gorbunov, N. P., I. V. Kucheruk, and S. M. Afanasyev. 2002. *Istoriya kazachestva v Astrahanskem krae* [History of the Cossacks in the Astrakhan Region]. Astrakhan: Nova Publishing House.
- Guzenko, K. V. 2009. Pesni astrahanskih kazakov (Postanovka problem i nekotoriye nabludeniya nad stilem) [Songs of the Astrakhan Cossacks (Statement of the Problem and Some Observations on the Style)]. In *Pervye Biryukovskie chteniya: Materialy Biryukovskikh chtenii (16 yanvarya 2009 goda)* [1 Biryukov Readings: Materials of the Biryukov Readings (January 16, 2009)]. Astrakhan: State Enterprise of the Astrakhan Region «Volga Publishing and Printing Complex».
- Kazakov, P. V. 1999. *Astrahanskoye kazachestvo v 18 – pervoy polovine 19 v. (formirovanie, hozystvennaya deyatelost, bit)* [Astrakhan Cossacks in the 18th – first half of the 19th century (formation, economic activity, everyday life)]. PhD diss., Astrakhan State Pedagogical University.
- Konovalov, V. L. (ed.). 1986. *Subetnosi v SSSR* [Subethnic groups in the USSR]. Leningrad: State Museum of Ethnography.
- Kusmidinova, M. Kh. 2014. Obraz reki v yazikovoy culture astrahancev [The image of the river in the linguistic culture of the Astrakhan people]. *Language and Culture* 11: 182–189.

- Makedonov, L. V. 1906. *Hozyaystvennoe pologenie I promisli naseleniya stanic Astrahanskogo kazachyego voyska. Istoriko-statisticheskoye issledovaniye* [Economic situation and trades of the population of the villages of the Astrakhan Cossack army. Historical and statistical study]. St. Petersburg: Typolitography of M. P. Frolova.
- Novikova, N. O. 2015. *Raznayazichiye astrahanskogo nizovogo naseleniya* [Multilingualism of the Astrakhan lower population]. *New science: problems and prospects* 6–2: 108–110.
- Perfil'eva, K. M., and I. P. Vazhova. 1997. *Sudbi astrahanskih kazakov hutora Bukatina Caricinskogo uezda (1870–1920)* [Fates of Astrakhan Cossacks of the Bukatina Farm, Tsaritsyn District (1870–1920)]. In *Nekotorye problemy istorii kazachestva Volgogradskoi oblasti* [Some Problems of the History of the Cossacks of the Volgograd Region], 47–57. Volgograd.
- Pugachev, B. G. 2017. *Oficeri I chinovniki astrahanskogo kazachyego voyska. 1914–1918. Biograficeskiy spravochnik* [Officers and Officials of the Astrakhan Cossack Host. 1914–1918. Biographical Handbook]. Astrakhan: Printing House «Nova».
- Samarenko, V. P. 1963. A. A. Dogadin – sobiratel pesen astrahanskogo kazachestva [A. A. Dogadin – a collector of songs of the Astrakhan Cossacks]. In *Narodnaya ustnaya poeziya Doma (materialy nauchnoi konferentsii po narodnomu tvorchestvu donskogo kazachestva 18–23 dekabrya 1961 g.)* [Folk oral poetry of the Don (materials of the scientific conference on folk art of the Don Cossacks on December 18–23, 1961)], 302–311. Rostov-on-Don: Rostov University Publishing House.
- Skvortsov, V. V. 1890. *Istoriko-statisticheskiy ocherk Astrahanskogo kazachyego voyska* [Historical and statistical essay on the Astrakhan Cossack army]. Saratov: Type. P. S. Feokritov.
- Sychev, M. S. 2013. Durnovskaya stanitsa [Durnovskaya village]. In *V Biryukovskie chteniya: Materialy Biryukovskikh chtenii (13 sentyabrya 2013 goda)* [V Biryukov Readings: Materials of the Biryukov Readings (September 13, 2013)], 109–120. Astrakhan: State Enterprise of the Astrakhan Region «Volga Publishing and Printing Complex».
- Syzranov, A. V. 2014. Tradicionno-bitovaya kultura astrahanskih kazakov (po materialam etnograficheskikh expediciy 2013 g.) [Traditional and everyday culture of the Astrakhan Cossacks (based on the materials of the ethnographic expeditions of 2013)]. In *Astrakhanskie kraevedcheskie chteniya: sbornik statei* [Astrakhan local history readings: a collection of articles], ed. by A. A. Kurapov, E. I. Gerasimidi, and R. A. Tarkova, 357–366. Issue VI. Astrakhan: Publisher: R. V. Sorokin.
- Tishkov, V. A. (ed.). 1994. *Narodi Rossii. Enciklopediya* [Peoples of Russia: Encyclopedia]. Moscow: Great Russian Encyclopedia.
- Zhmurova, A. V. 2011. «Tradiciy sohranit rodnik...» (Tradicii I obichai stanici Zamyanovskoy, svyazannie s brakosochetaniyem) [«Traditions to preserve the spring...» (Traditions and customs of the village of Zam'yanovskaya associated with marriage)]. In *III Biryukovskie chteniya: Materialy Biryukovskikh chtenii (25 avgusta 2011 goda)* [III Biryukov Readings: Materials of the Biryukov Readings (August 25, 2011)]. Astrakhan: State enterprise of the Astrakhan region «Volga Publishing and Printing Complex».

«*We, the Astrakhan people, are brave...*»
RUSSIAN SUB-ETHNIC GROUP OF THE VOLGA LOWLANDS

Abstract. The article is devoted to the characteristics of the sub-ethnic component of one of the groups of the Russian population of the Volga Lowlands – the Astrakhan Cossacks. The creation of the Astrakhan Cossack Army, consolidation ethnic processes, the formation of a single ethnocultural space within the military territory, the upholding of the traditions of self-government and spiritual identity contributed to the emergence of a developed self-awareness expressed in the self-designation «Astrakhan people», «Astrakhan Cossacks». Dramatic events and modernization processes of the 20th century led to the loss of sub-ethnic status and the merger of the Astrakhan people with the Russian population of the Volga region.

Keywords: Astrakhan Cossacks, self-awareness and self-designation, sub-ethnic group, ethnocultural space

Authors Info: Matveyev, Oleg V. – Dr. in History, Professor, Kuban State University (Krasnodar, Russian Federation). E-mail: ovm1965@list.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1630-1484>

For citation: Matveyev, O. V. 2025. «We, the Astrakhan people, are brave...»: Russian Sub-ethnic Group of the Volga Lowlands. *Tradition and modernity (Traditsii i sovremennost)* 43: 26–38

© 2025 А. С. Миронов
Москва, Россия



ФАКТОРЫ, ПРИЗНАКИ И СТАДИИ ДЕГРАДАЦИИ ХРИСТИАНСКОГО ГЕРОИЧЕСКОГО ЭПОСА: УТРАТА ЦЕННОСТНО-КОРРЕКТИРУЮЩЕЙ ФУНКЦИИ ЮНАЦКИХ ПЕСЕН У БОЛГАР И БОГАТЫРСКИХ СТАРИН У РУССКИХ В XX ВЕКЕ

Аннотация. Изучение эпической аксиосферы православных народов, русского и болгарского, в нашем случае – былин и юнацких песен «маркова цикла» – обнаруживает, что поздние записи, в которых русские и болгарские эпические герои мотивированы ценностями «ветхого человека» (то есть жаждой добычи и славы), являются результатом деградации эпоса в иноэтничной, инокультурной среде. Статья посвящена исследованию причин, вызвавших внутреннюю деградацию эпоса, и характера этой деградации.

Ключевые слова: юнацкие песни, богатырские старины, болгарский и русский фольклор, деградация христианского героического эпоса, утрата эпосом ценностно-корректирующей функции.

Ссылка при цитировании: Миронов А. С. Факторы, признаки и стадии деградации христианского героического эпоса: утрата ценностно-корректирующей функции юнацких песен у болгар и богатырских старин у русских в XX веке // Традиции и современность. 2025. № 43. С. 39–47

Миронов Арсений Станиславович (Mironov Arseny Stanislavovich) – кандидат филологических наук, доктор философских наук, ректор Московского государственного университета технологий и управления имени К. Г. Разумовского, эл. почта: arsenymir@yandex.ru ORCID ID <https://orcid.org/0000-0002-4344-6489>

Научный православный журнал «Традиции и современность». 2025. № 43. С. 39–47

ISSN 2687-1122; ISSN 2687-119X || <http://naukapravoslavie.ru>
УДК – 82-131+821.162; ББК – 82.3(2=411.2)-6; <https://doi.org/10.33876/2687-119X/2025-43/39-47>

В 1938 г. на Печоре от В. П. Тайбарейского была сделана запись былины «Посольство Василия Казимировича» с весьма необычным для русской эпической традиции финалом, в котором богатыри грабят иноземного царя и возвращаются в Киев с богатой добычей:

Выходили они (богатыри. – А. М.) на крутой берег,
Пошли в город-царство Батуево.

Стали носить товары разные на черлен карабль,
Носили они товары разноличные;
Носили они злато-серебро,
Все грузили на черлен карабль,
Заводили коней самолучшиих <...>

“Злато-серебро мы у его (царя Батуя. – А. М.)
повыграбили,

Разноличные товары все повыносили,
Самолучшиих коней взяли в стольной Ки-
ев-град”

(Дунай Иванович 1979: 65–66, 67).

Спустя 18 лет на Печоре был записан вариант этой же былины от Андрея Федоровича Пономарева. Здесь мы также обнаруживаем разграбление чужой земли и погрузку трофеев на корабли. У А. Ф. Пономарева Василий Касимирович (Казимирович) обращается к своей «дружинушке хорошей» со следующими словами:

“Нынь заводите на корабли добрых коней,
Побежим в стольний Киев-град”.

Нагрузили чистым золотом,
Нагрузили целы корабли,
Наклали двенадцать кораблей...
(Василий Касимирович 1961: 194).

Такой финал в принципе не соответствует русской эпической традиции.

Былину о посольстве Василия Казимировича и его крестового брата Добрыни Никитича в разное время исполняли лучшие певцы, в том числе Трофим Григорьевич Рябинин на о. Кижи, Ермолай Васильевич Рассолов и Александр Михайлович Мартынов на Мезени, Гаврила Леонтьевич Крюков на Зимнем берегу Белого моря, Леонтий Гавrilovich Тупицын на Алтае, а на той же Печоре в 1902 г. – Анисим Федорович Вокуев. Во всех этих случаях не упоминается ни о разграблении могучими посланцами киевского князя иноземного царства, ни о вывозе ими добычи на кораблях в Киев.

Более того, в подавляющем большинстве записей находим, что русские витязи даже от собственного князя не получили какой-либо награды за столь успешное исполнение своей миссии. Так, у А. Ф. Вокуева богатыри возвращают киевскому

правителю дань, которую они везли в подношение иноземному царю, однако смогли сохранить. При этом самим воинам ничего в награду не достается.

Тогда сдали посылку всю князевскую,
Кабы всю назад всю пошлину великую
(Василий Казимирович 1904: 269).

В русском эпосе действует непреложный закон¹: богатырь, который берет мзду за свои подвиги и – тем более – присваивает имущество побежденных противников, неизменно претерпевает наказание свыше (как правило, такое наказание наступает в конце эпического «диптиха» – в finale двухчастной композиции об одном и том же персонаже). Так происходит с героями «языческого» типа, которые, будучи мотивированными ценностью личной чести, ищут даров, почестей и добычи. А именно – с Дунаем Ивановичем, высжившим драгоценный шатер у короля Симеона Леховитого, а также с Михайло Потыком и Иваном Годиновичем, которые принудили иноземных властителей отдать им в жены своих дочерей-красавиц. Похожая участь ожидает Василия Буслаева, получившего золото от побитых им на Волховом мосту новгородцев, и наконец гусятого Садко, разорившего купцов при помощи Морского царя и чудом – только благодаря вмешательству святого Николая – избежавшего сначала гибели, а затем и вечного рабства в Подводном царстве.

С другой стороны, герои христианского типа – Илья Муромец, Добрыня Никитич, Михайло Данилович и другие – никогда не грабят побежденных и, более того, отказываются от предложенного вознаграждения². Так, например, когда устрашенные разбойники («комышнички») предлагают Муромцу золото, драгоценные платья и коней, богатырь отвечает решительным отказом:

Кабы мне брать вашу золоту казну,
За мной бы рыли ямы глубокия!
Кабы брать мне выше платье цветное,
За мной бы были горы высокия!
Кабы мне брать ваших добрых коней,
За мной бы гоняли табуны великие!
(Илья Муромец 1860: 18).

У Г. Л. Крюкова Илья Муромец поясняет причину своего отказа от предложенного ему (в данном случае жителями «Черни-города») золота: на Страшном суде душа богатыря будет нуждаться в совершенных им при жизни добрых делах (и связанных с ними молитвах благодарных людей), а не в материальных ценностях:

Мне не надобно-то ваша золота казна несчтная:
Золотой казной мне ведь не откупатисе!
(Первая поездка 2002: 296).

Иными словами, лучшей наградой для героя христианского типа является молитвенное прошение о нем:

Мне не надо ведь вашо да злато-сребро,
Попросите-ка вы мне да могучей силы
(Илья Муромец и Соловей Разбойник 2001: 350).

Таковы русские богатыри-христиане во всех более ранних былинах. Отчего же в двух записях XX в. богатыри вдруг оказываются мотивированными ценностями нехристианского героического эпоса – желанием богатой добычи, то есть личной чести?

Именно такая мотивация присуща честолюбивым эпическим героям многих народов – от шумерского Гильгамеша и гомеровского Ахилла до ирландского Кухулина и карельского Вяйнямейнена; от персидского витязя Рустама, удальцов огузского эпоса и могучих нартов – до персонажей якутских олонхо, а также казахских, бурят-монгольских или эвенкийских песен. Жаждя добычи, наград и почестей – наряду с желанием личной славы – побуждает действовать Беовульфа и героев скандинавских саг, испанского Сида Руй Диаса, французских рыцарей Роланда и Гийома по прозвищу Короткий Нос, а также ряд других эпических протагонистов, представленных в творчестве христианизированных народов, вполне сохраняющих в своей поэзии исходные «языческие» мотивации (Миронов 2022: 191–229).

Может быть, именно в поздних записях от В. П. Тайбарейского и А. Ф. Пономарева мы обнаруживаем сохранившуюся с древнейших, дохристианских времен черту реликтового славянского эпоса или даже мифа – или жеrudимент архаического ритуального «протокола», скрытого под слоем позднейших наслоений, появившихся за время бытования былин в христианской среде? Если это так, то, возможно, именно поздний, эстетически несовершенный вариант В. П. Тайбарейского следует признать наиболее ценным, аутентичным, ценностно близким к «изначальному» древнему эпосу, тогда как блестательные былины Т. Г. Рябинина, Л. Г. Тупицына, Г. Л. Крюкова, несмотря на их непревзойденную идеально-художественную силу и высочайшие эстетические достоинства, следуют считать «ненастоящими», «испорченными», содержащими привнесенные – и, как следствие, «внешние» христианские смыслы?

Однако «языческая» мотивация богатырей в записи от В. П. Тайбарейского не является реликтом дохристианской эпики, но, напротив, предста-

ет верным признаком деградации эпики христианской, ее разложения. Разгадка заключается в том, что В. П. Тайбарейский – этнический ненец, обруссевший в молодости, но проведший детство среди представителей своего народа и безусловно знакомый с ненецким эпосом «Песни о великанах».

Как отмечают исследователи ненецких эпических песен, *ярабы* и *сюдбабы* (собственно «Песни о великанах») «повествуют о межродовых войнах с целью захвата оленевых стад и имущества, о добывании жены» (Сорокина, Яндо 2013: 46). Что же касается песен *хынабы* (трактуемых в некоторых случаях как лиро-эпический жанр), то их тематика сходна: «добычание жены, кровная месть, борьба за богатство»³. Добыча – главная тема ненецкого героического фольклора, предполагающего в finale подробное описание награбленных трофеев. Таким образом, нетрадиционный вариант В. П. Тайбарейского является результатом прямого влияния на былину нехристианской эпической традиции, в данном случае – ненецкой. Что же касается записи, сделанной от А. Ф. Пономарева, то необходимо учесть тот факт, что отец этого сказителя был близко знаком с В. П. Тайбарейским и разучил от него искаженную в ценностном плане былину, которую позднее и передал своему сыну.

Как следствие, обнаруживаемая в этих двух записях нехристианская мотивация «ветхого человека» (стремление к материальным благам и готовность захватить их силой) есть прямой результат бытования былины в инокультурном, иноэтническом окружении. Примечательно, что аналогичные (по сути, даже идентичные) процессы фиксируются и в случае болгарской эпической поэзии – при ценностном анализе записей, сделанных на протяжении XX в. Результаты предпринятого нами анализа свидетельствуют о том, что:

- нехристианские модели поведения, которые наука могла бы счесть «языческими», не встречаются в ранних вариантах и оказываются позднейшими привнесениями, обусловленными секулярным и/или инокультурным воздействием;

- ценности «ветхого человека» прослеживаются в записях, сделанных в неболгарской – и нехристианской – среде от исполнителей, разучивших песни по книгам (Миронов 2025: 188–190).

Для нехристианского эпического сознания характерна доминанта ценностей личной **славы-молвы** и **личной чести** как суммы трофеев и почестей, добытых протагонистом. Соответственно, и **сила** героя (будь то сила физическая, магическая, а также хитроумие, красноречие, ловкость – вообще любая эпическая сверхспособность) понимается самим персонажем, певцом и его аудиторией как начало, дающее *личное право на славу и честь*.

Певец христианского эпоса подавляет эти ценности в сознании своих слушателей. Такой подход прослеживается на сюжетном уровне: для героев, мотивированных нехристианскими аксиологическими категориями, финал неизменно оказывается трагическим. При этом сила богатыря мыслится не как «персональный актив», которым ее обладатель волен распоряжаться по своему усмотрению в корыстных интересах, но как бремя альтруистического служения Богу и ближним.

Метод аксиологического анализа предполагает два этапа: во-первых, следует определить мотивирующую ценность (аксиологическую категорию, значение которой является для богатыря абсолютным и поэтому побуждает его рисковать жизнью), и во-вторых, установить, к каким именно последствиям – благоприятным или негативным – привел героя его сюжетно-значимый поступок.

Исходя из нашего анализа юнацких песен, можно выстроить следующую иерархическую модель ценностных категорий, характерных для болгарского эпического сознания. Наивысшую позицию в этой иерархии занимают **слава Божия**, которая мыслится как благодарная молва о чудесном избавлении от страданий, произошедшем благодаря самоотверженному поступку героя, а также **коллективная слава христиан** (в частности, слух о бескорыстных подвигах христианского воинства), распространяемая как среди православных, так и среди иноверцев.

Личная слава героя и слава Божия

Носители эпической традиции **обесценивают** в сознании своих слушателей аксиологическую доминанту личной славы – предельную категорию нехристианской героической поэзии. При этом ценностно-корректирующая функция той или иной эпической песни реализуется ими двумя способами.

Первый способ – *демонстрация модельного поведения* – предполагает, что персонажи, находясь в ситуации ценностного выбора, отвергают личную славу и предпочитают действовать ради ценностей «нового человека» – страдающих близких и славы Господней, христианских святынь и Божьих установлений на земле. Такие эпические акторы переживают благоприятные последствия сделанного ими выбора. Так происходит с персонажами следующих песен:

- песня о герое, который с Божьей помощью спасает юнаков, плененных Арапином; здесь протагонист действует с риском для жизни ради страдающих близких. Бескорыстный подвиг умножает не личную славу героя, но – славу Божию, а также коллективную славу всего христианского воинства;
- песня о герое, который сражает притеснителя, перекрывшего пути и затруднившего доступ

к церковным таинствам; ценностно-корректирующая функция этой песни заключается в утверждении ценностей «нового человека»: сострадательной любви и благочестивого ревнования о святынях веры, об установленных Богом законах и церковных таинствах;

– песня о герое, который в праздник Пасхи убивает поработителей и освобождает невольников; здесь юнак приходит на помощь не по долгу **личной** чести (будучи, например, обязанным отплатить добром за прежнее благодеяние), но совершает подвиг совершенно бескорыстно, во славу Божию;

– песня о герое, спасающем Святую Гору от осквернения богатырем-торговцем по имени Желтый Ерей. Эта песня нивелирует доминанту личной славы в ценностном центре слушателя и утверждает служение славе Божией в качестве абсолютной ценности.

Второй способ – *демонстрация отрицательного примера*. Протагонисты, совершающие поступки, мотивированные ценностью **личной славы**, переживают неблагоприятные последствия своих действий. Так, например, происходит с главным героем эпического «диптиха», который, стремясь стяжать славу сильнейшего богатыря, убивает мальчика, а затем бросает вызов самому Богу (сюжет о Королевиче Марко и ребенке из Дуката). В этом случае ради достижения первенства среди юнаков и преумножения молвы о себе самом протагонист попирает ценность страдающего человека, а также святыню материнства. Доминанта личной славы безраздельно господствует в его сознании; персонаж действует в строгом соответствии с каноническим поведением, характерным для нехристианского эпоса. Содеянное влечет за собой крайне неблагоприятные для героя последствия, пусть и отложенные во времени: расплатой становится утрата им богатырской силы.

В сюжете о Секуле (Дете Соколово) болгарские витязи, кичащиеся личной славой и пытающиеся запугать ею Арапина, попадают к нему в плен – и лишь тот юнак, который полагается на помощь Божию, в конечном счете побеждает антагониста (таким героем и оказывается Секула). Как следствие в сознании слушателей утверждается доминанта славы Божией и общей славы христианского богатырства, а конкурирующая с этими ценностями категория личной славы компрометируется.

Особо заметим, что позиционирование личной славы в качестве того начала, которое должно быть девальвировано в сознании слушателей, характерно для аксиосферы болгарского героического эпоса только на раннем этапе его фиксируемого наукой бытования (то есть во второй половине XIX в.). К середине XX в. память эпической традиции посте-

пенно ослабевает, наиболее распространенными становятся варианты, в которых главный герой отнюдь не отказывается от стяжания личной славы, но, напротив, предстает мотивированным именно этой «языческой» ценностью.

Личная честь героя и «честь другого»

Певцы христианского героического эпоса, созданного болгарским народом, подавляют в сознании своей аудитории еще одну ценностную доминанту «ветхого человека» – личную честь (то есть в общеэпическом понимании: особое значение военной добычи, а также даров и почестей, получаемых героем). Как и в случае с функциональной задачей по девальвации ценности личной славы, девальвация «языческого» представления о личной имущественной чести осуществляется двумя способами.

Первый способ – презентация модельного поведения: герой, находясь в ситуации аксиологического выбора, игнорирует личную честь, предполагая ей «внешний» (по отношению к нему самому) чествуемый материальный или нематериальный объект (святыню). Такого рода поступки неизменно приводят protagonистов болгарского христианского эпоса к благоприятным для них последствиям.

Так происходит с главным героем эпических песен о спасении царевны от Арапина: юнак отказывается от великой чести (щедрых даров, сулимыми властителем, в том числе и от обладания самой царевной) и рискует жизнью, чтобы спасти несчастную девушку, которую заставляют отречься от православной веры. Героем движет чувство сострадания, христианской любви.

Так происходит и с protagonистом песни о защите Святой Горы: юнаком движет благочестивая ревность о христианских святынях; менее всего он стремится получить за свой подвиг щедрое вознаграждение от монахов-святогорцев.

Как следствие, вместо «языческого» концепта личной чести болгарский героический эпос утверждает в сознании своих слушателей ценность служения «внешним», то есть объективным, внеположенным личности сакральным реалиям, материальным и нематериальным святыням. Заметим, что в эпических песнях православных христиан Болгарии акцентируется значение следующих категорий: материнство; сиротство; вдовство; обручение; венчание; христианское богослужение, Таинство Причастия; священство и монашество, церкви и монастыри, православная вера; бессмертная душа человека.

Ценность бессмертной души как объективной реалии, более значимой, чем земная жизнь ее обладателя, утверждается благодаря негативному переосмыслению концепта личной чести в песнях об освобождении рабов, о спасении дочери властителя от Арапина и т. д.

Сила героя как личное право и как бремя служения Богу и ближним

Инструментальными ценностями, позволяющими «активировать» способности protagonista и сообщить ему прилив харизматической силы, являются сострадательная любовь и богатырский гнев – праведная ярость, вызванная попранием религиозных святынь. В болгарском христианском эпосе способность испытывать такого рода сердечное рвение есть безусловный маркер богатыря.

При этом ценностной системе православной эпической поэзии совершенно не соответствуют **деградированные варианты** (как правило, поздней запись), в которых высшими аксиологическими категориями – одновременно и для певца, и для его героя – являются личная слава и личная имущественно-знаковая честь: концепты, которые в произведениях христианского эпоса неизменно подвергаются девальвации.

В поздних записях XX в. главный герой часто мотивирован аксиологическими категориями «ветхого человека» и действует исключительно с корыстной целью, что, однако, не приводит к дурным для него последствиям. Таковы, в частности, деградированные варианты, в которых:

- юнак, спасающий королей-побратимов от Арапина, не молится о прощении грехов пленных побратимов и не призывает Бога себе в помощь, но пытается устрашить врага и полагается исключительно на собственную физическую силу; одержав победу, такой герой принимает щедрую награду, предложенную ему султаном;
- главный герой строит храмы и монастыри не ради спасения собственной души, но ради славы; он возводит сторожевые башни для укрепления своей власти;
- герой, избавляющий народ от притеснителя, перекрывшего пути и запретившего крестить детей и венчаться, делает это потому, что рассчитывает получить за свой подвиг богатые дары – и действительно получает их;
- герой убивает притеснителя, чтобы умножить свою личную славу; с этой целью он повсюду демонстрирует отрубленную им голову злодея;
- герой освобождает рабов и рабынь *не из сострадания* к ним, но потому лишь, что узнает в их числе свою родственницу или дочь своего благодетеля, или же его побуждают к такому поступку гнев и желание мести (арапы, охраняющие невольников, оскорбляют protagonista – и он стремится отомстить им);
- героем движет жажда личной славы: отпуская пленников на свободу, он велит им повсюду рассказывать о том, кто именно освободил их;
- герой освобождает не всех рабов, но только

свою сестру (или жену); остальных же, по-прежнему закованных, он угоняет в свои владения;

– герою позволено причаститься после того, как он в самый день Пасхи совершил убийство, причем не ради спасения ближних, но с единственной целью сохранить собственное имущество;

– герой собирается убить Арапина только потому, что ему обещана за это щедрая награда, или же из-за страха, что в противном случае он будет проклят дочерью султана и тем самым повсеместно оставлен в качестве труса;

– герой принимает щедрые дары от султана, его супруги и дочери, а также соглашается на несравненные почести, которые готовы оказать ему жители Стамбула.

Во всех указанных выше случаях протагонист мотивирован ценностями «ветхого человека», которые с точки зрения христианского эпического сознания однозначно являются негативными. Как следствие, можно констатировать тот факт, что в ценностном плане эпическое наследие болгар характеризуется глубокими внутренними противоречиями и даже раздвоенностью. При этом прослеживаются следующие закономерности:

1) среди ранних записей преобладают варианты, отличающиеся связными и последовательными христианскими смысловыми планами; более поздние записи свидетельствуют о том, что христианский эпос в сюжетно-семантическом отношении подвергается деградации;

2) песни с неискаженной ценностно-корректирующей функцией записываются среди болгарского христианского населения, тогда как в мусульманской среде и у представителей иных этнических групп фиксируются варианты с измененной мотивацией главных героев;

3) христианские эпические песни преимущественно встречаются в творчестве певцов, воспринявших живую устную традицию, варианты же с выраженной ориентацией героя на ценности «ветхого человека» записаны от исполнителей, разучивших «марковы песни» по книгам;

4) православные ценностно-смысловые мотивы чаще сохраняются в полных записях крупного объема (свыше 100 строк), тогда как существенные искажения таких мотивов фиксируются, как правило, в кратких вариантах, предназначенных для исполнения во время свадебного застолья, танцев и т. п.

Учитывая сказанное выше, есть основание предположить, что факторы деградации болгарского эпоса были следующими:

а) бытование героических песен в нехристианской и/или иноэтничной среде;

б) расцерковление молодых носителей традиции, приведшее к их выпадению из эпического

контекста, то есть к утрате ими представления о ценностно-корректирующей функции каждой отдельной песни и о духовных законах, связывающих мотивацию того или иного юнака с последствиями его поступков;

в) почти повсеместная деградация у болгар в XX в. ценностно-корректирующей функции богатырского эпоса (до уровня развлекательной или социализирующей) и приспособление сюжетов «марковых песен» к формату произведений, исполняемых во время застолья, танцев и проч.;

г) выход в свет с начала XX в. большого числа недорогих популярных изданий («песнопойки»), в которых публиковались краткие «застольные» варианты юнацких песен с искаженной (то есть нехристианской) мотивацией их героев;

д) тот факт, что живая устная традиция прекратилась и появилось множество исполнителей, разучивших юнацкие песни по сборникам и хрестоматиям.

Результаты осуществленного нами анализа дают, на наш взгляд, надежный критерий для следующей классификации вариантов: принадлежащие православной эпической традиции (в нашем понимании – исходные) и этой традиции однозначно противоречащие (деградированные).

Кроме того, на основании ценностного анализа болгарских юнацких песен оправданно сделать некоторые выводы, которые, возможно, окажутся полезными при изучении различных христианских эпосов в сравнительном аспекте.

Во-первых, та высокая скорость, с которой произошла адаптация христианских смыслов болгарского эпоса в нехристианской среде, позволяет уверенно опровергнуть утверждения ряда ученых о том, что память эпической традиции обладает колоссальным ресурсом сопротивляемости к изменениям. Напротив, история бытования болгарского эпоса показывает, что адаптация исходных смыслов песни к нуждам того окружения, с которым работает исполнитель, может произойти практически мгновенно. Совершенно очевидно, что в мусульманской среде певец, прочитавший и разучивший христианскую юнацкую песню по книге, немедленно нивелировал ее изначальный смысл, чуждый актуальной аудитории, и сориентировал своего героя на те ценности, которые были более близкими для мусульманских слушателей. При этом «общие места», имена и топонимы, художественные приемы и образы, не связанные с главным смыслом эпического произведения, оставались прежними. Адаптация происходила следующим образом.

1. Первый уровень вмешательства – «*добавленная стоимость*» подвига: исполнитель привносит ценности, близкие его аудитории, в перечень

аксиологических категорий, обретаемых героем в финале произведения.

2. Второй уровень вмешательства – *нивелирование христианского смысла*: исполнитель изымает из «арсенала» своего героя те инструментальные ценности («энергии»), которые не вписываются в картину мира актуальной аудитории: дар молитвы, чудесную помощь свыше, сострадание (плач героя о судьбе несчастных людей), праведный гнев о поруганных христианских святынях.

3. Третий уровень вмешательства – *адаптированное целеполагание*: исполнитель дополняет христианскую мотивацию своего героя (обозначенную в начале сюжета) той поведенческой логикой, которая характерна для «ветхого человека».

4. Финальный уровень вмешательства – *рекодирование смысла*: исполнитель заменяет мотивирующие героя христианские ценности на аксиологические категории «ветхого человека».

Ни сакральная «память традиции», ни «сопротивляемость» эпической формы к любым изменениям, ни крепкая память крестьян в сочетании с их привычкой к пассивному заучиванию «с голоса» не могли, как мы видим на примере болгарского эпоса, заставить певца-нехристианина исполнить в нехристианском же окружении христианский вариант песни, в котором герой, например, готов умереть ради Таинства Причастия или сохранения православной веры на Святой Горе.

В то же время ни один певец, которому нужно было исполнить краткую песню на свадьбе, не имел технической возможности полностью пропеть двухчастную композицию, глубокий смысл которой мог быть воспринят аудиторией только при условии внимательного прослушивания в течение длительного времени. Находясь на свадьбе – то есть в особых условиях фольклорной коммуникации, исполнитель вынужден был не только сокращать исходный вариант, но и приводить в финале перечень богатых даров, полученных протагонистом, чтобы перекинуть таким образом логический «мостик» к пожеланиям добра и благополучия молодым.

На примере стремительной (менее чем за столетие) деградации христианского эпоса у болгар мы наблюдаем, как нам представляется, действие определенного принципа – закона *мгновенной смысловой адаптации эпического произведения*: необходимость сохранить ценностно-корректирующую функцию той или иной героической песни требует от ее исполнителей изменить «ценственный центр» (Бахтин 2002: 56) протагониста в структурном отношении, сделав его сходным с «ценственным центром» слушателя. При перенесении песни из христианской среды в среду иноверческую или иноэтническую действие названного закона приводит к

изменению всех ценностей главного героя: мотивирующих, инструментальных и предельных (то есть обретаемых в финале).

Попутно заметим: закон мгновенной смысловой адаптации эпического произведения исключает возможность того, что в христианской среде могли в течение веков и тысячелетий сохраняться – якобы благодаря сакральной «памяти традиции» и способности крестьян к пассивному запоминанию –rudimentы архаичной семантики. Как показывает история бытования болгарского эпоса, любые воспоминания о магических «протоколах», ритуальных инцестах и ритуальных же убийствах, гомосексуальных инициациях, «заложных покойниках» и тому подобном при первом же исполнении певцом-христианином должны были быть немедленно заменены актуальными христианскими смыслами, необходимыми для реализации ценностно-корректирующей функции героического эпоса как жанра. Как следствие присутствие в богатырских песнях ламий, ал, вампиров, великанов, людей с тремя сердцами и др. едва ли может указывать на сохранность архаических смысловых пластов (магических «протоколов», следов инициаторных ритуалов и др.) под слоем христианских эпических реалий. Многоголовые змеи и прочие фантастические существа – неrudiment мифа в эпосе, но продукт деградации или маргинализации эпической традиции (под влиянием волшебных сказок, местных преданий, быличек и суеверий, а с конца XIX в. – и популярных изданий, в которые охотно включали «мифологические» песни про чудовищных змей, вампиров и проч.). Исключением являются лишь те из необыкновенных существ, которые представлялись самим носителям христианской героической традиции вполне реальными и которые могут быть по этой причине восприняты как органичная часть православного эпического сознания (таковы антропоморфные змеи, ведьмы и колдуны, а также нечистые духи).

Что же касается мотивов, которые обычно трактуются как архаичные (поиск невесты в «чужом мире», бой со змеем или змеей, деяния «культурного героя» и т. д.), то необходимо признать, что наличие всех этих мотивов в христианском эпосе вполне оправдано его ценностно-корректирующей функцией. Так, поиск невесты в «чужом мире» убедительно характеризует отрицательного героя, одержимого жаждой личной чести и личной же славы; песни о таких персонажах обычно входят в состав своеобразных эпических «диптихов» (в первой части которых протагонист обретает недоступную красавицу, тогда как во второй переживает неблагоприятные последствия своего выбора и связанных с ним действий). Мотив расчистки героем дорог и мостов, сооружения крепостей и культовых объектов

тов, как мы видели выше, тоже необходим христианскому эпическому певцу лишь для того, чтобы указать аудитории на ценностные доминанты, господствующие в сознании протагониста: заботится ли он о спасении собственной души, о страдающих людях или же об упрочении своей власти, о собственном богатстве и славе.

В этой связи представляется возможным солаться на авторитетное мнение А. Н. Веселовского о соотношении христианского и языческого в русской национальной культуре – например, в памятниках отечественной словесности. А. Н. Веселовский готовился к обвинениям в «научной ереси», когда, вопреки «принятому мнению», выдвинул гипотезу о том, что представление о «скотьем боге Волосе» могло «естественно выработать из хри-

стианского св. Власия, покровителя животных», а отнюдь не наоборот (Веселовский 1921: 11).

Как справедливо отмечает И. А. Есаулов, в современной научной практике широко распространена «редукция тех или иных литературных образов до мифологических (дохристианских) праграмм (архетипов)» (Есаулов 1999: 39–45). Изучение эпической аксиосферы православных народов, русского и болгарского, свидетельствует о несостоительности подобных попыток, по крайней мере, в отношении былин и юнацких песен «маркова цикла». Следует, напротив, признать, что поздние записи, в которых русские и болгарские эпические герои мотивированы ценностями «ветхого человека» (то есть жаждой добычи и славы), являются результатом деградации эпоса в иноэтничной, инокультурной среде.

Примечания

¹ Единственное исключение – Волх Всеславович, главный герой одноименной былины.

² Лишь один раз в былине про Идолище Поганое Илья Муромец принимает золото от греческого царя – но только потому, что уже получил его в качестве милостины, когда нищенствовал во имя Христа.

³ Паспорт объекта нематериального наследия народов Российской Федерации «Традиция песенных сказаний таймырских ненцев хыннабц в поселке Носок Таймырского района Красноярского края» // сайт «Культура.РФ». Раздел «Традиции – Нематериальное культурное наследие – Нематериальное культурное наследие Красноярского края». URL: <https://www.culture.ru/objects/2943/tradiciya-pesennykh-skazanii-taimyrskikh-nenцев-khynnabc-v-poselke-nosok-taimyrskogo-raiona-krasnoyarskogo-kraya?ysclid=mdezygvvoi89654250>

Источники и материалы

Дунай Иванович 1979 – Дунай Иванович и Батый Кайманович: [Былина] № 13 // Печорские былины и песни. Архангельск: Сев.-Зап. кн. изд-во, 1979.

Василий Касимирович 1961 – Василий Касимирович: [Былина] № 69 // Былины Печоры и Зимнего Берега: (Новые записи). М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1961.

Василий Казимирович 1904 – Василий Казимирович: [Былина] № 65 // [Ончуков Н. Е.] Печорские былины. СПб.: Типолитография Н. Соколова и В. Пастор, 1904.

Илья Муромец 1860 – Илья Муромец: [Былина] № II/3 // Песни, собранные П. В. Киреевским. Вып. 1. М.: Тип. А. Семена, 1860.

Первая поездка 2002 – Первая поездка Ильи Муромца: [Былина] № 68 // Беломорские старины и духовные стихи: Собрание А. В. Маркова. СПб.: Дмитрий Буланин, 2002.

Илья Муромец и Соловей-разбойник 2001 – Илья Муромец и Соловей-разбойник: [Былина] № 62 // Былины: В 25 т. Т. 1. СПб.: Наука; М.: Классика, 2001.

Научная литература

Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского // Бахтин М. М. Собр. соч. Т. 6. М.: Русские словари; Языки славянской культуры, 2002.

Веселовский А. Н. Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине // Веселовский А. Н. Собр. соч. Т. 8. Вып. 1. Пг.: Гос. тип., 1921.

Есаулов И. А. Гипотеза А. Н. Веселовского о соотношении христианское/языческое в русском национальном сознании и современная наука // Об исторической поэтике А. Н. Веселовского. Самара: Изд-во Самар. гуманит. академии, 1999. С. 39–45.

Миронов А. С. Эпос русских: ценности. Ч. 1. Предельные ценности русского эпического сознания: честь и слава. М.: Институт Наследия, 2022.

Миронов А. С. Болгарский героический эпос: аксиологический анализ. Ч. 1. Христианский героический эпос. М.: Институт Наследия, 2025.

Сорокина С. А., Яндо С. Отражение межэтнических отношений ненцев и эвенков в ненецком фольклоре // Вестник Герценовского университета. 2013. № 4.

References

- Bakhtin, M. M. 2002. Problemy poetiki Dostoevskogo [Problems of Dostoevsky's Poetics]. In *Sobranie sochinenii* [Collected Works], by M. M. Bakhtin. Vol. 6. Moscow: Russkie slovari; Yazyki slavyanskoi kul'tury.
- Veselovskii, A. N. 1921. Slavyanskie skazaniya o Solomone i Kitovrase i zapadnye legendy o Morol'fe i Merlinie [Slavic Tales of Solomon and Kitovras and Western Legends of Morolf and Merlin]. In *Sobranie sochinenii* [Collected Works], by A. N. Veselovskii. Vol. 8. Issue 1. Petersburg: Gosudarstvennaya tipografiya.
- Esaulov, I. A. 1999. Gipoteza A. N. Veselovskogo o sootnoshenii khristianskoe/yazycheskoe v russkom natsional'nom soznanii i sovremennoy nauka [A. N. Veselovsky's Hypothesis on the Christian/Pagan Relationship in Russian National Consciousness and Modern Science]. In *Ob istoricheskoi poetike A. N. Veselovskogo* [On the Historical Poetics of A. N. Veselovsky], 39–45. Samara: Izdatel'stvo Samarskoi gumanitarnoi akademii.
- Mironov, A. S. 2022. *Epos russkikh: tsennosti. Part. 1. Predel'nye tsennosti russkogo epicheskogo soznaniya: chest' i slava* [Russian Epics: Values. Part 1. Ultimate Values of Russian Epic Consciousness: Honor and Glory]. Moscow: Institut Naslediya.
- Mironov, A. S. 2025. *Bolgarskii geroicheskii epos: aksiologicheskii analiz. Part. 1. Khristianskii geroicheskii epos* [Bulgarian Heroic Epics: Axiological Analysis. Part 1. Christian Heroic Epics]. Moscow: Institut Naslediya.
- Sorokina, S. A., and S. Yando. 2013. Otrazhenie mezhetniceskikh otnoshenii nentsev i evenkov v nenetskom fol'klore [Reflection of Interethnic Relations between the Nenets and Evenki in Nenets Folklore]. *Vestnik Gertsenovskogo universiteta* 4.

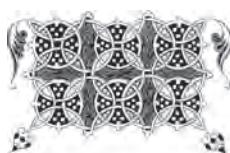
FACTORS, SIGNS, AND STAGES OF THE DEGRADATION OF THE CHRISTIAN HEROIC EPIC: THE LOSS OF THE VALUE-CORRECTING FUNCTION OF HEROIC SONGS AMONG BULGARIANS AND HEROIC BYLINAS AMONG RUSSIANS IN THE 20TH CENTURY

Abstract. A study of the epic axiosphere of Orthodox peoples, Russian and Bulgarian – in our case, the bylinas and the heroic songs of the «Cycle of Kraljević Marko» – reveals that later recordings, in which Russian and Bulgarian epic heroes are motivated by the values of the «old testament man» (i.e., the thirst for loot and glory), are the result of the epic's degradation in a foreign ethnic and cultural environment. In other words, this is an internal process of the «life of the epic», not an external adjustment by folklorist researchers. This article examines the causes of the internal degradation of the epic and the nature of this degradation.

Keywords: youth songs, heroic olden days, Bulgarian and Russian folklore, degradation of the Christian heroic epic, loss of the epic's value-correcting function.

Authors Info: Mironov, Arseny S. – Ph. D. in Philology, Dr. of Philosophy, Rector, K. G. Razumovsky Moscow State University of Technologies and Management (Moscow, Russian Federation). E-mail: arsenymir@yandex.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4344-6489>

For citation: Mironov, A. S. 2025. Factors, Signs, and Stages of the Degradation of the Christian Heroic Epic: The Loss of the Value-Correcting Function of Heroic Songs among Bulgarians and Heroic Bylinas among Russians in the 20th Century. *Traditsii i sovremennost* 43: 39–47



© 2025 С. А. Иникова
Москва, Россия



ВЕЛИКИЙ ПОСТ У СТАРООБРЯДЦЕВ-ЛИПОВАН РУМЫНИИ

Аннотация. Работа посвящена одному из важных событий в религиозной жизни старообрядцев-липован поповских согласий, проживающих в Румынии, – Великому посту. В статье исследуется отношение к нему верующих, точность исполнения ими всех предписанных Церковью для этого периода правил поведения и пищевых запретов, «народные» представления о религиозных и бытовых аспектах поста, поскольку все это характеризует степень религиозности и воцерковленности сообщества старообрядцев. Большое место уделено рассмотрению традиции исповедоваться и причащаться исключительно в Великий пост, а также на примере его соблюдения показаны изменения, происходящие последние десятилетия в религиозной жизни липован, в значительной мере связанные с процессом глобализации.

Ключевые слова: старообрядцы-липоване, Румыния, Великий пост, нормы поведения, пища, причащение.

Ссылка при цитировании: Иникова С. А. Великий пост у старообрядцев-липован Румынии // Традиции и современность. 2025. № 43. С. 48–65

Публикуется в соответствии с планом НИР ИЭА РАН, тема «Динамика идентичностей и культур наследия России: академические и прикладные социально-антропологические исследования»

Иникова Светлана Александровна (Inikova Svetlana Aleksandrovna) – кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН, эл. почта: ovis2@yandex.ru ORCID ID <https://orcid.org/0000-0002-4925-8817>

Научный православный журнал «Традиции и современность». 2025. № 43. С. 48–65
ISSN 2687-1122; ISSN 2687-119X || <http://naukapravoslavie.ru>
УДК – 392.3/173; ББК – 60.73; <https://doi.org/10.33876/2687-119X/2025-43/48-65>

Когда-то, еще в середине XVIII в. и потом, в течение следующего столетия, русские старообрядцы бежали из России в турецкую Добруджу, Дунайские княжества (Молдавию и Валахию), австрийскую Буковину, которые ныне являются частями Румынии. Бежали, потому что хотели сохранить свою древлеправославную веру. Проживая в разные периоды среди разных народов, а со второй половины XIX в., главным образом, среди румын, старообрядцы, известные под названием липоване, стремились сохранить свою этноконфессиональную идентичность, жестко очерченную целым рядом маркеров. Соблюдение постов (однодневных и многодневных) – один из таких маркеров.

тесно примыкает к Великому, что верующие считают его последней неделей Великого поста, и далее мы будем исходить из этого устоявшегося представления. Шесть недель посвящены покаянию и духовному очищению, а седьмая – воспоминаниям о страданиях и крестной смерти Иисуса Христа. Она подводит верующих к величайшему для христиан празднику – Воскресению Христову – Пасхе. В селах Черкесская Слава и Гиндерешт Великий пост называют также *Христов пост*.

Подготовка к Великому посту

Масленские гуляния, особенно шумные и веселые с четверга по субботу, быстро заканчивались,



Карта исторических территорий, ныне входящих в Румынию

Мы рассмотрим только Великий пост – самый длительный, самый строгий и для православных людей самый значимый и важный. В основу статьи легли полевые материалы, собранные автором в основном во время экспедиций к старообрядцам Румынии в 2017 и 2019 гг., отражающие представления и мнения липован поповского согласия – членов Православной старообрядческой церкви в Румынии (ПСЦР, белокриницких) и бывших беглопоповцев, с 1990 г. – членов Русской древлеправославной церкви (РДЦ, патриархия в России), которые могут не совпадать с мнением священников.

Великий пост включает шесть недель, а седьмая, Страстная, – это второй пост, который настолько

и последний день Масленской недели получил название *Прошёного воскресенья*. По русским народным представлениям, это было прощание с зимой, которую по всей России в виде чучела сжигали напоследок; по церковным правилам – преддверие поста. У старообрядцев Румынии не было обычая в этот день сжигать чучело и прощаться с зимой¹: последний день для них – это исключительно рубеж, за которым наступает новый, важный для христиан период духовной жизни.

На вечерней службе в церкви верующие прощаются со священником и причтом, друг с другом. Прощаются, то есть просили простить нанесенные обиды – вольные и невольные: «В церкви в той ве-

чер с попами прощаемся. Таперчи, попрощались с батюшками-матушками и потом все целовали крест и кланялись в ноги. И друг у друга просили прощения» (с. Камень, 1952 г. р., 2019). Прощались, чтобы войти в пост без укоров и обид: «И потом прощались, чтобы на пост не мал ты греху ни с кем» (с. Климоуцы, 1936 г. р., 2017); «Не надо, чтобы связанные были» (с. Камень, 1952 г. р., 2019).

Вечером ходили к родным, родителям, иногда к соседям: «А с вечерней идем к своим, може огорчили кого. Пост Христов заходит» (с. Гиндерешт, 1947 г. р., 2019). Однако никакого особого угождения для приходивших на стол не ставили, если только блины и по стакану вина. В каждой семье прощались друг с другом родители и дети: «Вечером становятся всей семьей, молятся и просят прощения, кланяются на коленках в ноги» (с. Сарикёй, 1942 г. р., 2017). Всё это делалось очень серьезно и торжественно. Уже немолодая женщина вспоминала свои детские впечатления от ритуала прощения: «Мне все казалось, что что-то должно произойти, раз прощаемся. Дуже мне страшно было, я маленькая была <...> приедем из церкви, повечеряем и, кады уже мы у свою хату (мы в большой хате спали), и мы уже как отходить, кланялись им в ноги и говорили: “Простите, мама, може мы вас обидели, прости нас Христа ради”. Потом подросла я, маму пытаю: “Мама, ну что же мы кланяемся? Я боюсь. Надо, чтобы что-то случилось?” – “Не, дочка, не случилось и не случится. Господь один знает, когда что случится. А это кады пост начинается, надо прощаться, чтобы один одному простили, где кого обидели или чего, чтобы с чистой душой заходить у пост”. И тада я поняла, а то думала, что последнее время и рано проснусь: “Ой, слава тебе Господи, ничего не случилось”. И люди в церкви прощались. Под крест как подойти и после кланяемся в правый бок, в левый бок: “Простите, православные христиане”. И если поругался с кем, к нему подходишь и просишь прощения» (с. Периправа², 1957 г. р., 2017). Особенно старались никого не забыть, проститься со всеми те, кто хотел причаститься во время поста. Традиция прощаться перед Великим постом сохраняется и в наши дни, но без коленопреклонения и любой торжественности; прощаются в церкви и внутри семьи. «Сейчас уже не ходят прощаться, как раньше», – сетовала жительница Сарикёй (1942 г. р., 2017), а в с. Соколинцы уже давно, по словам информантов, вне церкви не прощаются перед постом; как предположила наша собеседница (1936 г. р., 2017), молодежь и не знает, как это называется.

В Прощёное воскресенье последний раз ели молочные продукты, яйца. В Братештах его так и называли – загина, то есть заговенье. «Молоко заговляем на прощенный день», – говорят в Сарикёе. В Прощёное воскресенье в некоторых липованских

селениях Молдавии и Буковины заговлялись вареными яйцами. Липоване г. Тыргу Фрумос и с. Климоуцы катали белое вареное яйцо по столу, чтобы и пост прокатился так же быстро. «А-а-а, по столе, по столе покотим. Этим яичком будем заговлять: “Как яичко скоренько котится, так чтобы пост скоренько прошел”. Чтобы скоренько нам пост покатился. Это под самый пост в воскресенье на Масленой» (с. Климоуцы, 1931 г. р., 2019). Обычай этот перекликается с обычаем румын соседней Буковины: в канун поста, после обильного застолья все сидевшие за столом съедали по одному варенному яйцу, чтобы пост «показался мал и легок, как яичко» (Салманович 1977: 297).

Впереди были Четыредесятница (40 дней) и Страстная седмица с серьезными пищевыми и поведенческими ограничениями, и в преддверии их липоване говорили: «А то дождемся чи нет Пасхи. Надо хорошо покушать перед постом» (с. Сарикёй, 1942 г. р., 2017). Мужики допивали водку, но оставить на понедельник скромное «старые люди не дерзали. Что оставалось, отдавали свиньям, собакам» (с. Братешты, 1954 г. р., 2019). То, что можно было сохранить, убирали в погреба на семь недель.

Нормы поведения и пищевые запреты Великого поста

В Великий пост надо было думать о своих грехах, молиться в церкви и дома и забыть о веселье и удовольствиях. Эти поведенческие и пищевые запреты и ограничения должны были настраивать верующих на молитвенный лад и смирять плоть.

Нормы поведения. «Надо постить не только харчами, но и душой, и телом. Только в Великом посту нельзя танцевать, ни песни петь, и две недели до Рождества Богородицы в августе (Успенский пост. – С. И.), – говорила жительница с. Гиндерешт (1944 г. р., 2019). На Филипповский и Петровский посты непублично разрешалось петь, или, как говорили, – играть, даже светские песни, на Великий пост матери запрещали детям, молодежи петь не духовное даже дома. Наша собеседница из Братештов вспоминала, что мама требовала, чтобы в посты они были «поклонные, смиренные» (1954 г. р., 2019). Детям разрешали играть на улице в подвижные игры, но сильно не шуметь. Мужская молодежь не ходила турьбой по улицам, и девушки не собирались стайками на углах, как в обычное время. Не было клак (посиделок) даже с работой. Липованка из Климоуц объяснила, почему: «Там рассмешишься, там гуляешь, там поешь. В Великий пост нельзя» (1954 г. р., 2019). Даже в конце поста, перед Пасхой, когда девушки этого села собирались по домам, чтобы делать цветы для украшения церкви, они не пели. Однако на Вербное воскресенье, а в некоторых селах по вос-

кресеньям после третьей недели поста и до седьмой разрешалось петь стихиры и народные духовные стихи. Но в Мануиловке даже на праздники «кроме как в церкви, ничего нельзя петь. У нас дисциплина была. В пост Великий надо думать за молитвы» (1952 г. р., священник, 2017). Запрет распространялся на радио, а с появлением телевизора его вообще долгое время старики не разрешали ставить в доме: «Радио даже не пущали. Усё считали за грех» (с. Гиндерешт, 1954 г. р., 2019).

Во времена постов по церковным правилам не венчают, но в Филипповский пост липоване могли сватать, а в Великий и Успенский – нет. Когда речь заходила о супружеской сексуальной жизни в этот период, все женщины говорили, что это грех, но отмечали, что многие мужчины не хотели ничего понимать: «Есть мужики, что понимают, что первая неделя поста чи *Страшная* (народное название Страстной седмицы. – С. И.) неделя, чи пост Великий. А какие не понимают» (с. Камень, 1952 г. р., 2019); «Раньше пост – пост! И на это дело – пост: не совокуплялися», хотя потом информант признала, что это же венчанный муж и может требовать свое (с. Гиндерешт, 1937 г. р., 2019). Обычно супруги все же находили компромисс и договаривались, что «в Велик пост на среду, на пятницу, ни в субботу-воскресенье – никак! Последняя неделя поста Страшная – тогда никак» (с. Бордушань, 1934 г. р., 2019). Ограничения в общении молодежи, запрет на сватовство и на вступление в супружеские отношения выносили плотские помыслы за рамки Великого поста, подчеркивая его особую духовную значимость.

Пищевые запреты. Смирять и настраивать на молитву должны были и серьезные запреты и ограничения в пище. На первой и последней Страстной неделях они были особенно строгие, но об этом будет сказано ниже, а здесь остановимся на общих принципах великопостной кухни старообрядцев-липован.

Отсутствие на столе продуктов животного происхождения, в соответствии с Типиконом, делало кухню на время Великого поста весьма скучной. Употреблять рыбу разрешалось только на Благовещение, Вербное воскресенье; рыбную икру – в Лазареву субботу, однако многие информанты с восторгом вспоминают те постные блюда, которые готовили раньше их матери. Большую часть продуктов старообрядцы получали из своего хозяйства, потом «при коммунистах» (1950-е – 1989 г.) частично

из своего и частично из колхозного (колхозного) хозяйства. Мужчины ездили в отход на земляные и строительные работы, но денег у людей все равно было мало, да и в магазинах был дефицит ходовых продуктов. «Что дома было, то ели. Ничего не покупали. Маринтуру, капусту, бульон дома варили. Баклажан³ накладали: кисли красные и алеем (ulei – рум. масло), у кого есть алей, помаслят», – говорила жительница с. Гиндерешт (1948 г. р., 2019). В сельских магазинчиках-лавках мало что можно было купить. После революции в феврале 1989 г., когда был свергнут режим Чаушеску, распущены коллективы и пришла в упадок социалистическая промышленность, началась трудовая миграция липован в Грецию, Израиль, потом в страны Западной Европы. Особого размаха она достигла после вступления Румынии в 2007 г. в Европейский союз. Изменилась покупательная способность людей, в селах стали появляться магазины с более-менее нормальным набором продуктов, в то время как собственные подсобные хозяйства пришли в упадок. Большая часть продуктов, в том числе *постовых*, стала поступать из торговой сети.

Несмотря на теплый по сравнению с Россией климат, овощей и фруктов в марте–апреле еще нет, поэтому раньше хозяйки заранее с учетом предстоящего поста заготавливали продукты. Грибы, которые выручали русское население в России, собирали и сушили в Буковине и некоторых селах Молдавии, но в небольшом количестве. В Добрудже, Валахии, даже если рядом был лес, грибов не было⁴.

Много места в постной кухне липован всегда занимали сухофрукты. Буковинские липоване еще в



Сбор урожая тыквы. Село Мануиловка. 2009 г. Фото автора

XIX в. были известны своим умением сушить фрукты в специальных печах, устроенных в земле, делать *сушаницу*: яблоки, груши и *прунью* (*prune* – рум. слива), часть которой раньше сбывали на рынках. *Сушиню* в печах делали и в селах Молдавии, а лишнее продавали. В Добрудже груши, абрикосы, сливы сушили на солнце и в обычных печах для собственных нужд и употребляли, прежде всего, в посты.

В Буковине из сливы варили повидло: «Поваришь пруны два казана по два кошеля – это более 50 кг – два кошеля. Обварим и через сито протрем от костей, кладем и варим до густоты. Можно добавить сахар, а можно без сахара. Оно кислое. С картошкой ели кислое варенье. Оно кислое и вкусно. Мамалыжку (мамалыга – каша из кукурузной муки. – С. И.) ели с вареньем» (с. Климоуцы, 1926 г. р., 2019). Кукурузную муку (*малай*) широко использовали в пост. Сущеную и размоченную пруню клади в отварной рис: это было постное блюдо для похоронно-поминальных обедов. Сушаницу хранили до нового урожая в сухих листьях в деревянных ящиках из древесины ореха. Из сушаницы/сушни в Буковине и Молдавии варили компоты или размачивали ее и ели с хлебом. В селах Добруджи из сухофруктов тоже варили в пост компоты, раньше обычно без сахара. И сейчас хозяйки варят из абрикосов компоты – *киселицу* (с. Гиндерешт) и консервируют их. Еще в начале 1960-х годов в Добрудже, пока выращивали арбузы на своей и арендованной у государства земле, из арбузного сока варили *нардек* (арбузный мед); в пост его немного разводили водой, крошили туда хлеб и ели⁵.

Повсеместно липоване делали *маратуру* – разные маринованные овощи, квасили капусту кочанами и *дробную*, измельченную на терке, солили огурцы. В Братештах, где традиционно занимались огородничеством, мариновали в кадушкиах по 200 кг овощей и даже по 500 кг. Огородничеством издавна занимались и липоване г. Тыргу Фрумоса; часть овощей они продавали на рынках, а часть оставляли себе для постов. В Добрудже из-за проблем с водой липоване предпочитали закупать привозные овощи у румын и болгар.



Липоване со своими продуктами на рынке города
Тыргу Фрумос. 2009 г. Фото автора

Сейчас масштабы заготовительной деятельности сильно уменьшились, поскольку численность липованской семьи сократилась по причине малодетности и выезда части ее членов на работу за границу. Однако в большинстве домов старообрядцев полки в кладовках заполнены консервированными фруктами и овощами, правда, уже не в кадушках и бочках, а в банках.

В Великий пост на столе было много мучных блюд, причем липоване сами говорят, что *пирожники* (пироги) делали в пост чаще, чем в другое



Кладовая с домашними заготовками.
Село Камень. 2017 г. Фото автора

время. Начиняли их фасолью, картофелем, сухофруктами и проч. «В Великий пост у бабушки-дедушки пекли в печке большие пироги. На поду пекли. Из доски лопатка и выкладывали в печь. Пироги с капустой, кабаком (тыквой). – С. И.), картошкой, абрикосом (сушеным и поваренным). Алеем только перышком помазали и все. В тесто соду клали и все. Яйцо не клали. Тесто подходило» (с. Гиндерешт, 1948 г. р., 2019). Делали лапшу и галушки без яиц, затирку из муки, спрыснутой водой, слегка скатанной до появления крупинок, а затем поджаренной на сковороде. Затирку клали в похлебки, а дети ели ее сухой. В Камне у всех были *баги* (bağ – тур. виноградник), и липоване специально сажали немногого винограда сорта «тереза». Он лежал всю зиму на *горице* (чердаке) и превращался в очень сладкий изюм, который в посты клали в пампушки. Но давно уже «*баги* позабросили, все купляют». Раньше и груши сушили в печке, и сливы, а «теперь все вялятся, потому что есть магазин» (с. Камень, 1955 г. р., 2019).

В селах, расположенных на берегах оз. Разельм или, как называют его липоване, Разин, и по Дунаю, в дельте Дуная рыбаки в пост выходили на лов рыбы: «Пост семь недель. Ничего нельзя есть. Поймают хорошей рыбы – не едят: пост. А если жир хороший, они его присаливали и ели на Благовещенье. Галушки, лапшу, затирку, картошку ели» (с. Журиловка, 1943 г. р., 2010). В Лазареву субботу (перед Вербным воскресеньем) рыбаки раздавали родным и друзьям по стакану соленой икры, взбитой с постным маслом и мелко нарезанным луком.

Жидкие постные блюда назывались *похлебкой*, *супой*, *юшечкой*. Их варили с картофелем, фасолью или чечевицей; затиркой, клали туда лук, морковь, зелень, добавляли «бульон» из помидоров, тушеные или жареные заправки. Конечно, варили постный борщ с бураками и для сытости – с фасолью. Раньше в Камне делали *квас* – это подсоленная вода, накрошенный в нее хлеб и немного лука. Наряду с таким «*квасом*» делали и настоящий *квас*: заквашивали высечки от зерна, спустя несколько дней процеживали и называли такой *квас верховым*. Его обычно добавляли в блюда для подкисления, но сейчас о нем помнят только старики. В 1950-е годы стали делать фруктовый питьевой *квас*. Липоване пили в основном *травный чай*, а в 1990-е годы многие перешли на покупной зеленый, а также стали пить кофе. И хотя пожилые признают, что это неправильно, но на церковные праздничные, похоронные и поминальные обеды везде подают кофе, однако в Великий пост стараются отказаться от него и пить чай.

Степень строгости поста определялась не отсутствием на столе молочно-мясных продуктов и яиц – этот вопрос для подавляющего большинства,

особенно женщин, решался однозначно, а употреблением постного масла все дни, кроме среды и пятницы, или только в субботу и воскресенье. В зависимости от сложившихся в семье традиций соблюдения поста хозяйка добавляла в пищу масло или нет.

Те верующие, кто принимал причастие в субботу на первой неделе Великого поста, после недели сухоядения и причащения, в дальнейшем ели пищу с постным маслом все дни, кроме среды и пятницы, а те, кто еще понедельничал, и кроме понедельников. Большинство причастников составляли дети и холостая молодежь. Очень строго постились те, кто собирался причаститься в четверг на Страстной седьмой неделе. Они употребляли постное масло (подсолнечное, оливковое) только по субботам и воскресеньям на протяжении всего поста: «Пост есть пост. Держали без алею. Только в субботу-воскресенье с алеем. Строго» (с. Гиндерешт, 1948 г. р., 2019); «Мама не скоромилась, соблюдала пост. Она мазала маслом лишь в субботу и воскресенье» (с. Климоуцы, 1932 г. р., 2019). Как говорят липоване – это пост по-монастырски. Так постятся в монастырях. И сейчас среди старообрядцев-липован есть немногочисленная категория людей, кто держит весь пост по-монастырски, хотя по какой-либо причине они не причащаются: «Моя сестра старшая, она весь пост без алею ест, только в субботу и воскресенье с алеем. (Тяжело!) Не тяжело. Я себе чувствую хорошо, когда пост держу. Когда ешь постовое, так браво! Лёгко!» (с. Гиндерешт, 1954 г. р., 2019); «И я не кушаю алею до воскресенья. Маме варю и сама ем. Я никогда не кушала, когда работала на конструкциях (на стройках). – С. И.). Я была беременная, и они колбасу ели, а я – нет. Они кушали мясо, а я не видела» (с. Камень, 1952 г. р., 2019).

Но даже постную пищу надо было есть умеренно. Липованка, употребляющая масло только в субботу и воскресенье, говорила: «В субботу не надо кидаться на масло. Нельзя наедаться: молишься и постишь, и Бог укрепляет. Нынешнее время чего только не продается. Феодосий и Антоний постились, уходили в пещеры и, что находили, – питались. Надо в пост сухенькое есть, не наедаться, хотя ты постное ешь. Так, только трошки перехватить» (с. Сарикей, 1962 г. р., 2017).

Трансформация представлений о соблюдении поста

Современные старообрядцы неоднократно отмечали, что румыны не считают грехом то, «что скучаешь в пост, а что скажешь», но с соблюдением постов, и в частности Великого поста, у липован все тоже неоднозначно. Люди старшего поколения любят рассказывать, как крепко стояли в вере их родители и деды, хотя некоторые осуждают случаи «рев-

ности не по разуму». Старый рыбак из Камня привел в пример случай, рассказанный ему его дедом, как в первую неделю Великого поста рыбаки поехали в село Богу молиться, а сторожить снасти оставили одного артельщика. Когда вернулись, то обнаружили шелуху от рыбы и поняли, что он без них на первой неделе ел рыбу. Они его избили, да так, что он умер. Дед рассказчика осудил этих рыбаков: «Ну, какую он пользу сделал, что Богу молился, а того убили?» (с. Камень, 1934 г. р., 2019). Случается, что и в начале XXI в. находятся люди, готовые ради религиозной идеи жертвовать если не чужим, то своим здоровьем. Собеседница из Сарикёя рассказала о своей сестре, у которой было больное сердце, но она ревностно соблюдала Успенский пост, такой же строгий, как Великий, ела один хлеб, не варила, «и под Успение причастилась, завтра будет Успение, и померла. Это прямо с дурнá ума. Ну, надо чось и съесть. Ну, надо закон такой держать, чтобы прямо умирать!» (1942 г. р., 2017). Те, кто держит Великий пост от и до, осуждают тех, кто, ссылаясь на болезни, его не соблюдает: «Как сейчас спрашиваются: “Как нам можно пост держать?” – “По-монастырски, без алею, кроме субботы и воскресенья”. – “А у нас желудок болить”. – “Ну, что болить? Два дня поболить да перестанить. Никто не сдох”» (с. Камень, 1948 г. р., 2017).

Естественно, все понимают, насколько важна молитвенная составляющая Великого поста, но желающих говеть и причащаться уже во второй половине XX в. становилось все меньше и меньше. Информанты больше внимания обращают на вопрос о соблюдении пищевых запретов, отношение к которым уже давно становилось всё менее строгим. Мужчины еще в начале XX в. с весны уезжали на заработки, занимаясь земляными и строительными работами. После войны, особенно в 1960-е годы, уезжать в большом числе стали не только мужчины, но и женщины, девушки. Одна из них рассказывала: «А когда работали, мы все подряд ели. Мы повыехали на лопатки (земляные работы. – С. И.) и там ели скромное. Кто мог пост держать, держал. Вернешься домой, пойдешь каяться. Поп давал по пять-семь лестовок. Ругался» (с. Камень, 1955 г. р., 2019). Соблюдать пост, проживая где-то в бараках и находясь целый день на работе, мало кому удавалось, особенно мужчинам: «Они клали деньги (скидывались. – С. И.), мясо покупали, а мой варил на газе сам и соблюдал посты. Он далеко уезжал» (с. Гиндерешт, 1947 г. р., 2019). Возвращаясь домой, по просьбе жен отходники все-таки старались соблюдать посты, чтобы дети не брали с них плохой пример, но были и такие случаи, когда, оторвавшись от своего сообщества, от церкви, отец семейства приезжал домой и в Великий пост заставлял детей есть вместе с ним мясо, укоряя жену, что та морит их голо-

дом. В колхозное время никто не смотрел, что идет первая или последняя неделя поста, когда положено сухоядение: все напряженно работали в поле или на путине, оправдывая этим нарушение запретов. Безусловно, это влияло на обстановку в семьях и зачастую, спустя много лет, сказывалось на детях. К 1967 г. относится рассказ нашей собеседницы из Периправы: «Татика (tătic – рум. папочка) в Великий пост ел с маслом. Он раненько шел на работу. Мамика (mămică – рум. мамочка) ему сделает, чтобы мы не видали, дети. Мама первую неделю с нами без алею ела. Я отроковица была. До света пришла в кухню, водички захотела, – татика как раз снедал. Была первая неделя посту, не забуду никогда. Он кушал печенную рыбу, соленую рыбу. Мама ему на жару испекла. Он даже хотел печеной рыбы. Он крылышан (певчий, чтец в церкви. – С. И.) был. Господи, он уже на правде!⁶ А я такая была, что, если захочу чего съесть, я прямо фараю (хвораю. – С. И.) ходю. И так мне она показалась бравая, а я ее сроду не ела, печенную рыбу. И вот тогда надо было. Он поел. Мама ее куда-то под занавеску сковала и пошла корову доить. Мене сон уже не брал, я за ту ю рыбу думала. Кусочек отщипнула: соленая какая-то, и я ее бросила. Пошла в свою комнату, легла и никогда не забуду. Еще отроковица была, 10 годов. Снится мне, что – щучье мясико он поел, варка (голова. – С. И.) осталась – тая щука мне кровь в рот. Пошла в школу, потом в церковь. Я знала, что это грех, и поела, а я же причастница. Как же?! Мама: “Паш, ты что, фраешь?” – “Нет” – “А что ты маешь?” Потом начала плакать и сказала, что нашкодила, оскоромилась. – “Что ты ела?”. И рассказала, как хотела рыбы. – “Вай, что ж ты наделала!?” Она пошла к батюшке тот же вечер и рассказала. Он сказал: “Матрена Калистратовна, не сердися! Не дитенок виноватый. Вы виноватые. За что он кушал, и ты оставила? И заставь епитимью [молиться] и сама молись. Она дитёнок, она малая”. И эта варка мне кровь в рот – бр-р-р! Батюшка благословил причаститься – я кусочек съела, – а епитимью дал молиться десять лестовок. И я молилась, и мама. Это же пост. И там, в церкви, молимся в зем, и домой приду, молимся епитимью» (с. Периправа, 1957 г. р., 2017).

Со времени этой истории прошло 50 лет, и эта же липованка рассказывала о своем нынешнем отношении к посту: «Я никогда в своей жизни не смогу причаститься, потому что я без рыбы жить не могу <...> Вот Страстная неделя: уже не рыбка, ничего; уже не могу терпеть, не могу! У мене желудок болить. Кишманы болять от картошки». И она «держит пост» с маслом и рыбой. И таких среди липован сейчас немало. Большинство считающих, что они соблюдают Великий пост, мясо даже не покупают, но все дни поста едят с постным маслом, ино-

гда, кроме сред и пятниц; многие едят рыбу, яйца, молочные продукты, ссылаясь на здоровье, правда, кто может, стараются сделать исключения для первой и последней недель.

Несомненно, секуляризация религиозного сознания старообрядцев-липован идет давно и этому много способствовало отходничество. Трудовая миграция за границу, которая последние два десятилетия только нарастает, включение в европейское информационное пространство буквально разъедают липованское общество. Молодые люди уже даже не скрывают, что не соблюдают пост, что раньше было невозможно даже представить. «А таперича пошла я в лавку первую неделю поста хлебушка куплять, – с возмущением и удивлением рассказывала информант из Сарикёя. – Он куплять брынзу, он



к Богу. Последние десятилетия в качестве альтернативы современные старообрядцы-липоване рассматривают соборование, которого еще недавно боялись и соглашались на него только на смертном одре. Липоване считают, что соборование очищает душу от грехов и никакие бесы не подступятся к соборованному человеку.

Первая неделя поста

Первую неделю Великого поста – Федора Тирона – повсеместно называют *Первой, или Божьей неделей*. Первая и последняя недели по степени поведенческих и пищевых запретов и ограничений самые строгие, насыщенные церковными и домашними молитвами. В эти недели старообрядцы, допущенные священниками, принимают причастие.



Соборование. Село Мануиловка. 2019 г. Фото автора

куплять саламу (колбасу), он куплять всё. Ни поста, ни креста! Говорю: «Форают люди». А как не будут форать, когда пост не держуть?! А когда пост держишь, он кишманы тебе промывает и не так человек форает» (1932 г. р., 2019). С переходом на покупные продукты и появлением их новых видов меняется и представление о постном и скоромном: «Строго держались, а теперь, говорят, лаптиправ (lapte praf – рум. сухое молоко) можно и маргарин можно, это постное» (с. Периправа, 1939 г. р., 2017).

«Кто хочет свою душу спасти, тот ест без алею, а кто не хочет, он ест и мясо», – категорично говорила наша собеседница из с. Гиндерешт (1944 г. р., 2019). А как ее спасти, если с возрастом все пьют лекарства и не могут держать пост? Их, естественно, не причащаются, поэтому подавляющее большинство даже пожилых женщин причащались последний раз еще до замужества: потом их не причащали, потому что был муж, а теперь состояние здоровья не позволяет поститься. И при этом все хотят в случае смерти с чистой душой и без мытарств прийти

На Божьей неделе в первый понедельник, называемый *чистым*, все хозяйки «в казаны всё клали и кипятили, посуду вычищали, чтоб скромная не была» (с. Камень, 1929 г. р., 2019); «Клали огня и клали в печку сковороды, кружки, чтобы не была сытина, а теперь...» (с. Камень, 1935 г. р., 2017). Раньше в качестве моющего средства использовали золу и соду, а «таперча моем, есть чем. А раньше соду, воду и кипятили» (с. Сарикёй, 1932 г. р., 2019). В Черкесской Славе этот понедельник называли по-румынски – *спалакание* (spălare — мыть, про поласкивать): «Старые говорили спалакание – это значит, что все помыли, чтоб даже запаха не было от мяса» (1945 г. р., 2017).

Старшее поколение липован любит сравнивать старообрядческие липованские и православные румынские порядки, конечно, в пользу первых. Информант из с. Гиндерешт рассказывал, как пришел к приятелю-румыну, а «бабки спрашивают, чего поедим. Нынче спалакание – доедать вечерние харчи. Я говорю: «У нас нынешний день бабки в церкви,

а вы пришли сюда пить?!” (1945 г. р., 2019). Среди православных в России тоже был распространен обычай в понедельник доедать и допивать то, что осталось от Масленицы – «делать тужики» (тужить по Масленице), «полоскать зубы» и т. д.

В первую неделю Великого поста соблюдается сухоядение. В Переправе шутили, что колокол, сзывающий в понедельник на службу, сам подсказывает, что можно есть: «В понедельник уже раненько звонят: “Хрен, капуста и бурак; хрен, капуста и бурак”. Это причастники идут у церкву. Это же не сладкое, не кислое, не соленое не можешь есть» (1939 г. р., 2017). Некоторые старики первый день поста только пили воду или принимали пищу вечером. «Бабушка моя на первый день поста ела только капусту с водой и сухари и в вечере ела. В кислую капусту воды вольет – это шти, и с сухарем, и до субботы, а в субботу причастится и с алеем шти», – вспоминал информант из с. Гиндерешт (1945 г. р., 2019). Наша собеседница из Переправы рассказывала: «Старые до захода солнца в понедельник совсем не ели. Солнышко сядет, она капусточку кладет, хлебушек, цибульку, мармелад на хлебушек намазывает. Это как дульчица (дульчиці – укр. вареные). Сахар нельзя, а мармелад и дульчицу можно» (1939 г. р., 2017). Мармелад и дульчицу на первой неделе ели далеко не все. Новозыбковские (бывшие беглопоповцы, а сейчас члены РДЦ) Сарикёя и Черкесской Славы сладкое на первой неделе не едят ни в каком виде.

Особенно строго матери смотрели за детьми, чтобы те не оскоромились, потому что им предстояло причащаться в субботу. Хотя первую неделю не полагалось есть вареную пищу, но кто-то пек картофель, а кто-то варили, но и те, и другие ели его холодным без масла: «Нам даже горячее не давали кушать, никакого масла. Картошку отварят, и она остынет, тогда ели. Первую неделю пекли картошку в печи, даже не варили» (с. Камень, 1955 г. р., 2019); «Мы у мамики целую Божью неделю ничего вареного не ели. Одну картошку. Картошку печеную и лук печеный и сухари» (с. Гиндерешт, 1958 г. р., 2019).

Свежий хлеб был под запретом. Есть хотелось, но даже скучную холодную пищу давали не вволю, потому что наедаться в пост, особенно первую неделю – грехно. Пожилая липованка призналась, что в пост они, будучи детьми, крали у матерей сухари. Ее поддержала невестка, значительно моложе по возрасту, которая тоже сказала: «Идем Богу молиться и полные карманы сухарей» (с. Гиндерешт, 1937 и 1958 г. р., 2019). Некоторые хозяйки делали пустую похлебку и тоже давали ее холодной: «Мать готовила: фасольку сварит, две цибульки покладет, поварит. Оно простишет. Горячее не имели права есть. Целую неделю. Линьто (linete – рум. чечевица)

сварит, нагут (nohut – тур. горох-нуга) варила. Всю неделю так ели, а потом так же, но с маслом, а в среду и пятницу без масла» (с. Камень, 1934 г. р., 2019).

Покаяние и епитимья

В первую неделю Великого поста старообрядцы-липоване по записи ходят к священникам на покаяние. Поскольку смерть без покаяния – большой грех перед Богом, то на исповедь в Великий пост народа приходит сравнительно много. Ежегодно на исповедь ходят люди старшего поколения, которые считают, что должны быть готовы к встрече с Господом. Подавляющее большинство приходящих и раньше, и сейчас – женщины. Мужчины обычно каются раз в три-пять лет, а то и реже, но священники не будут отпевать, если мужчина не был на покаянии более семи лет, а женщина – более трех. «У нас на посту каются, наперед Пасхи. В Великий пост с первого дня и три недели каются. Теперь не каются, как раньше: каждый день, и поп сидел. Теперь по-выехали <...> Малыши по два–четыре заходили и их спрашивали: “Воровали у матки сахар?” – “Грешные”. Раньше сладости не было» (с. Гиндерешт, 1954 г. р., 2019).

Оставим за рамками работы вопрос, насколько чистосердечно люди каются, но наши собеседницы отмечали, что на столе лежит Евангелие, и они исповедуются не попу, а Богу: «На исповеди исповедуются и каются Евангелию, а батюшка как свидетель стоит. В Аде сидят, кто неправильно молится, неправильно кается, и батюшки, которые не докладывают канон, сколько нужно (дали епитимью меньше, чем те заслужили. – С. И.). Леже забываешь, что делать, пиши. Зачем идешь к священнику, если не грешен» (с. Братешты, 1954 г. р., 2019); «Он высматривает. Спрашивать боле: ты ворожила, карты кидала, и семь лестовок в землю даеть. И потом еще какие грехи и так до десять лестовок. (На столе Евангелие?) Да, Евангелие и свечка горить. Страшно! Волос поднимается. Помолишься, три поклона, и он спрашивать. Сидить за столом. Стол большой, и он сбоку сидить. Там подручник и скамеечка для стареньких. И ты поклонишься три в зем, и когда уходишь, три поклона в пояс и пошла. (О чем поп спрашивает детей после семи лет?) Воровали, брехали? Смеялись с старых, с калек, дралися, крали у матки сметану либо сахар? Как не крали!? Крали. Лестовку в землю и лестовку в пояс» (с. Камень, 1955 г. р., 2019).

Раньше епитимью давали всем, кто участвовал в карагодах на Масленицу, сейчас их никто не водит, но в каждом крупном селе есть фольклорный ансамбль, и его участницы получают епитимьи: если они собираются причащаться, то «большие» – десять лестовок, если не собираются, то «всё епитимья, но мало».

По словам липован, женщины более ответственны, чем мужчины, и отмаливают епитимью полностью, а мужчины, особенно молодые и среднего возраста, по словам их жен, часто не отмаливают. А приходят на покаяние, чтобы священник записал их, что они были, и в случае их смерти «хоронили с попами, а то как собаку, а то не придет батюшка хоронить» (с. Камень, 1955 г. р., 2019). Для мужчин, которые редко бывают в церкви, часто курят, все-таки опасение помереть без покаяния остается сильной мотивацией для того, чтобы хотя бы изредка приходить на покаяние.

Липоване стараются отмолить епитимью в течение Великого поста. В крайнем случае, если не успел отмолить епитимью, то можно перенести: одни говорят, что на Успенский, другие – аж на следующий Великий пост. Но священники советуют отмолить епитимью именно в текущий Великий пост до Пасхи, а не переносить. Липоване, особенно пожилые, и сами опасаются переносить: «Ты должен в тот год и вымолить, а не переносить на другой год, а то помрешь со всеми грехами» (с. Братешты, 1954 г. р., 2019). В народе также полагают, что «полезно отмаливать епитимью в Великий пост, так как это страдания Христа» (с. Братешты, 1948 г. р., 2019), то есть особый период для покаяния в своих грехах. Некоторые верующие допускают, что можно перенести на Успенский или, как чаще говорят, *Спасовский пост*, который, по общему убеждению, когда-то оторвали от слишком длинного Великого.

У каждого верующего есть свои представления, как надо отмаливать: сразу или частями на протяжении всего поста: «Сразу тяжело. Главное дело – отмолиться надо по трошечки, как дождь идет, капает меленький, землю напитывает, а то пошло да стекло всё. Бог желает от нас, чтобы увесь пост в вечере молился по трохи. Может не только две, но и больше. Нельзя оставить на Пасху. Если ты покаялся да не отмолился… Это ведется из детства. Так воспитали» (с. Сарикёй, 1962 г. р., РДЦ, 2019).

Причащение

У старообрядцев Румынии издавна существует традиция причащаться только один раз в году в Великий пост. Возможно, так сложилось еще в те времена, когда у них не было иерархии и хотя бы раз в году их уполномоченные старались привезти из России «перемазанного» в старообрядчество священника. Большинство липован и раньше, и сейчас причащаются на первой неделе поста в субботу, значительно меньше причастников бывает в четверг на последней – Страшной неделе. Последние десятилетия священники говорят, что принять причащение можно и в другие дни во время Великого поста и даже в другие посты. Недавно в Камне не-

которые, по предложению священника, стали причащаться в Великий пост, но в День 40 мучеников, а несколько человек причащались и на Рождество. Иногда причащаются в Успенский пост, но это пока исключение. Такая же разъяснительная работа ведется священниками в Тулче и Ботошани. Прихожане Русской древлеправославной церкви (бывшие белопоповцы) говорят, что они могут причаститься на первой и на последней неделях поста, но другой вопрос, как все соблюсти и ничего не нарушить.

Белопоповцы, которые в XX в. составляли меньшинство среди липован, при дьяках не причащались, и только перед смертью дьяки могли исповедовать и «причастить» святой крещенской водой. В 1990 г. они присоединились к Русской древлеправославной церкви и получили священство, поэтому особенно ценят таинство причастия: «Надо постараться много-много за причащение. Тижало! А когда надо – надо! Называется: несть жизнь вечную. Ежели пойдешь на тот свет, нет тебе с чем идти. Если причастился куча раз, ты и то пелену сымешь из глаз, чтобы тебе глаза открылись, и ты будешь трошки сам себе за вожжи тянуть: вот я тоя, причастилась, не буду я тоя делать, я уже причастник. Страху себе боле набираешься» (с. Сарикёй, 1962 г. р., РДЦ, 2017). «Причащаться сильно трудно, – говорила белокриницкая старообрядка⁷ из того же села. – Молиться много, правила большие надо. Батюшка так говорит, когда пойдешь на покаяние: “Причащайся. Никто никому не запрещает причащаться. Господь просит всех, чтоб причастились, но сильно ты сама за собой знай. Ты не ешь, а на суседку глядишь, как на врага. Будь такая умильная и с людьми будь так, будь так, тада ты имеешь право причащаться. Или ты с кем-то поссорилась и идешь, не хочешь на нее глядеть, а придешь причаститься. Да, ты огня берешь!”» (с. Сарикёй, 1942 г. р., 2017). Мысль, что главное – не постная пища, а христианское миролюбие, прощение обид, звучала в высказываниях липован многократно. Так, жительница Гиндерешта не причащается, потому что не всегда может избегнуть конфликтов в семье, и ссылается на свою мать, которая плохо жила с мужем и сказала дочери: «Я столько лет жила с мужем своим. Ежели тебе допек человек, причащаться нельзя» (с. Гиндерешт, 1945 г. р., 2019). Такое ответственное отношение к принятию этого таинства сохраняется до сих пор.

Для причастников вся первая неделя Великого поста раньше проходила и проходит в церкви в молитвах. Главными богомольцами всегда были дети от семи лет и холостая молодежь – отроки. Детей до семи лет родители могут приводить причащать в воскресенья, на праздники: до трех лет без поста, с трех до семи с постом, но без исповеди, с семи – с исповедью.

Женатых и замужних, не только молодых или среднего возраста, и даже пожилых – до 80 лет – у белокриницких не причащаются, поэтому взрослые причастники и раньше, и сейчас представлены вдовами и старушками, редко – старицами. «Женщина с мужем если живет, то шесть недель до причастия не должна с ним жить и поститься шесть недель до и шесть недель после. Если ее причащают, то славости ради» (с. Братешты, 1954 г. р., 2019), но поскольку священники не уверены, что желающие причаститься все соблюли, то прощают их вообще не



В Троицкой церкви с. Камень. 2017 г. Фото автора

причащать. Обычно липоване объясняют тот факт, что состоящих в браке не причащают до глубокой старости, традицией. Священники Русской древлеправославной церкви⁸ причащают супругов независимо от возраста, если те 40 дней до причастия и столько же после воздерживаются от супружеских отношений и, конечно, соблюдают многодневные и однодневные посты в течение всего года. Однако мало кто может выполнить все требования, поэтому в Сарикёе, где приход РДЦ самый многочисленный, причащаются в среднем 10 человек.

Старообрядцы удивляются, что у румын причащают всех желающих, которые постятся два дня и берут причастие, «и потом молоко пьют, колбас. Они говорят, что у них разрешается, но нигде у них в книгах этого нет. И это священники, чтобы не потерять их, разрешают. Но это совесть

надо <...> Это же не вода из казана, это же Тело Христово. Нельзя так» (с. Сарикёй. 2017).

Раньше в с. Камень с утра – с 8 до 10 часов – все богомольцы были в церквях. Дети приходили домой, а в 12 шли в школу. «Нам стыдно было, если не пойдешь в церковь, а таперя телефоны, едять и Богу не молятся» (с. Камень, 1955 г. р., 2019). В Климоуцах ходить молиться и первую неделю называли *ходить бухать*, потому что во время Великого поста все молитвы с земными поклонами: «И потом первую неделю ходили бухать в церковь, молиться в церковь. Целую неделю ходили бухать. Утреня была ночью в три часа. И сейчас на пост утреня на первую неделю поста ночью, а потом уже с вечера»⁹ (с. Климоуцы, 1936 г. р., 2017). Вечерня начинается в 5–6 часов и продолжается час. Те, кто ходят первую неделю в церковь, чтобы причаститься, после вечерни и до окончания службы утром следующего дня не должны есть и пить (г. Тыргу Фрумос, 1963 г. р., 2009).

Молиться ходили натощак. Для детей в Братештах матери делали тоненькие круглые постные лепешки. Их давали детям, когда те ходили Богу молиться, и их же ели в субботу после причастия: «Это лепешки. Их клали одна на другую и смазывали водой с медом. Они помянут, да такие скусные. Мама наша делала»

(1938 г. р., 2017). «Когда Богу молиться, обварушки кушали, потому что они деланы из пресного теста.



Дети на ступенях Вознесенской церкви в с. Гиндерешт. 2019 г.
Фото автора

Их обваривали и в печку. Их ничем не посыпали. В тесте не было соли, а варили в соленой воде. Вынут из кастрюли и в большие *сопры* (сковороды. – С. И.) и в печь» (с. Гиндерешт, 1944 г. р., 2019). «Мы в карманы понакладем затирку – это мука с водичкой, и понатрет и поджарит в печке. И мы хрупали. И варила: покрышит туда картошечки, целины, морковы и затирки туда, и мы ели – слаже меду, без алею. Картошку еще и холодную ели. Это до причастия так ели. Это первую неделю ешь все холодное, потому что на причастии дается теплота – тепленъкое вино с водой. А так, когда постишь, должен есть холодное. А после причастия ешь уже с алеем», – вспоминала липованка из Периправы (1957 г. р., 2017).

На первой и на седьмой неделях поста запрещено топить баню, но мыться в корыте можно: «Батюшка говорил, что мыться не грех, мыться можно, но баню, да еще на баснях (на разговорах. – С. И.) сидеть – вот это грех. Мама мыла нас в корыте и голову мыла, потому что будут причащать с распущенными волосами. Это в пятницу. До Пасхи неделю грех баню топить, и после Пасхи неделя праздника, и грех баню топить. В дүше можно помыться. Топить баню нельзя, потому что на Страшной неделе и на Светлой все время служат» (с. Камень, 1948 г. р., 2017). С вечера надо помолиться: «У нас леже причащаться хочешь, десять лестовок надо молиться. Завтра хочу причащаться, а ныне вечером надо, чтобы я помолилась: семь лестовок Иисусу Христу, и три Богородице» (с. Гиндерешт, 1948 г. р., 2019).

Наконец, «в субботу в 2 часа ночи шли в церковь, в 5 утра приходили домой, чтобы в 7 собраться для причащения и до десяти. Перед причастием не ели и даже не пили» (с. Климоуцы, 1949 г. р., 2019). Но некоторые взрослые причастники и не спали: «А как заснешь, да приснится что?! Не надо спать, молиться треба перед причастием» (с. Климоуцы, 1926 г. р., 2019). Среди молодых причастников преобладали девушки: «Девок стока было! Фора (хора. – С. И.) полная и вся церковь полная девушек, а теперь ни одной девушки нема в церкви. Первую же неделю ходишь Богу молишься. Не было места, сидели рядами. Аж на приступке места не было. Все причащалися. Такая рядка была на причастии за то, что все девушки были честные и говели» (с. Камень, 1929 г. р., 2019). «Детей сотни, – вспоминала, как было раньше, липованка из Камня. – Ставили два стола и причащали два священника» (1949 г. р., 2019).

Во время принятия причаствия старообрядцы скрещивают руки на груди и кладут пальцы, сложенные в двоеперстие, на плечи. Девочки должны причащаться с распущенной косой, без платка. На всех обязательно пояс, крестик, в одной руке лестовка. «Когда причастишься, возьмем дары, просьвирку, покушаем их, возьмем масленого хлеба,

мама даст нам пироженников. После причастия давали нам дары и масленого хлеба на разнос (поднос. – С. И.) <...> Моем руки, рот, вытираем руки и рот церковными рушниками. Пономарь ходил их полоскать в Дунае. Сейчас есть женщина, которая ходит полоскать в Дунае, потому что причастие на рушниках» (с. Гиндерешт, 1944 г. р., 2019).

Липоване, подчеркивая святость причаствия, сравнивают его с огнем и считают большим грехом, если оно капнет на пол или причастник его непривольно выплюнет. В этом случае место, куда оно упало, выжигают или вырезают, и его надо «спалить и золу на воду выкинуть» (с. Сарикёй, 1962 г. р., РДЦ, 2019). Все информанты подчеркивали, что после причащения, придя домой, обязательно ложились спать: «Причастился, должен поспать трохи, чтоб причастие пошла по теле, по твоей крови, душа чтоб напиталася. Платочек подкладывали, чтобы слюни на него тякли, если потякнуть. А потом его сполоскивали и под дерево. На Дунай не носили. Далёко. А под дерево воду, чтоб не ходили» (с. Камень, 1937 г. р., 2019). Причастника нельзя было целовать в губы. Бабушки и матери кормили детей после причащения постными пирожками. Считалось, что тогда ребенка не стонит: «Немного поешь, чтобы не блевала. А выблюешь, – грех! Спать после этого обязательно надо, или полежать. Это чтобы не блевать. Ляжь, переспи, а будешь блевать, – уже не будет грех» (с. Камень, 1955 г. р., 2019). «Уста смоешь и переспиши, и тогда без опаски будешь ходить. Нельзя ничего есть с бубочками, косточками, чтобы ничего изо рта не выплевывать» (с. Сарикёй, 1962 г. р., РДЦ, 2019). Старательно выполняя запрет плевать после принятия причаствия, в некоторых селах его продлевали до Пасхи: «Мы, ежели причастились на первой неделе поста, семечки лускат не давали аж до Пасхи, чтобы не плевали: “Вы – причастники!” И мы были такие забытые и до сих пор. Причастие надо знать, как брать. То – причастие!» (с. Гиндерешт, 1948 г. р., 2019).

Поскольку замужних и женатых не причащали, только вдовых или очень старых, то все воспоминания наших информантов об этом событии связаны в основном с их детством и юностью до замужества. Дожив до пожилого возраста, часто даже уже овдовев, липоване не причащаются, потому что болеют, пьют лекарства и не могут в течение года выдержать все однодневные и многодневные посты. Сейчас и священники признают, что причастников последнее десятилетия стало очень мало: несколько детей и две-три старушки. «Мало молодежь причащается. Они в школу ходят, это тяжело, но кто имеет искру Божию или родители их, но мало таких. Сами не идут и чадо не гонят» (с. Мануиловка, 1952 г. р., священник, 2017).

Страшная неделя

С вечера Вербного воскресенья начинается Страстная седмица, или, как говорят в народе, *Страшная неделя*, которая заканчивается Великой субботой, а далее следует Пасха. Страшная неделя такая же строгая в плане поведенческих и пищевых ограничений, как первая неделя поста: «*Страшная неделя под Пасху. Нельзя с алеем, только сухое: хлеб, сушки, холодную картошку. Алей нельзя на первой и последней неделях. Остальные недели нельзя алей только в среды и пятницы. На Страшной неделе в пятницу только воду пить, а в субботу придешь из церкви и уже можно немного поесть*» (с. Периправа, 1937 г. р., 2017). Правда, в Великий четверг можно есть с растительным маслом, и причастники ели после принятия таинства, но неко-

Страстную неделю, то рыба под запретом. Объясняют это тем, что «святая Богородица плачет, страдает за Сына» (с. Сарикёй, матушка, ПСЦР, 2017).

Чистый четверг. Великий четверг на *Страшной* неделе в народе называется *Чистым*. Такое название некоторые объясняют тем, что в этот день Христос мыл ноги ученикам. В Чистый четверг у русских России принято готовиться к Пасхе: чистить и убирать в доме, стирать, мыться, а если есть возможность, до восхода солнца стараются окунуться в речке, природном источнике, чтобы оздоровиться, особенно если есть кожные заболевания. В четверг хозяйки начинают красить яйца, печь куличи.

У старообрядцев-липован не принято убирать в доме в этот день, а тем более стирать. Красить яйца и печь *паски* (слово «кулич» не употребляют) начи-



В церкви Рождества Богородицы с. Сарикёй. 2019 г. Фото автора

торые не употребляли его до Пасхи. На Страстной неделе «строгий пост жа, чтоб язык держали в роте. Брехать нельзя, по улице не ходить, не завидовать. Всю неделю без масла, покель не запоют “Христос воскресе”. Паску пекём в субботу, яички припасаем красные» (с. Братешты, 1954 г. р., 2019). На Благовещенье разрешено есть рыбу, но если оно попадает на

нают в четверг, но это можно делать и в Великую субботу. Однако четверговой воде липоване, как и все русские, приписывают особые свойства: «Нацедить воду в Чистый четверг и ею умыться. И в течение года, если будет плохо, то умыться этой водой. Четверговая вода не такая сильная, как крещенская. Ею умываются, и не страшно, если на землю упа-

деть. Растение полить можно, но чтобы никто там не ходил. Если кошка или что, то чашку помыть святой водой» (с. Сарикёй, 1942 г. р., 2017). Эта же информант сказала, что в Чистый четверг надо сажать цветы, огурцы и прочее, и все хорошо растет. Более того, пока солнце не сядет, вода в Великий четверг везде святая, и если что-то задумать, – все исполнится. В Братештах в «Чистый четверг – идут на речку и моются в 12 ночи, и ежели коршун вперед помылся, то задурно сходила, а ежели до него помылся, то здоровье тебе Бог дает. Сама идешь, вымоешься бравенько» (с. Братешты, 1938 г. р., 2017).

Как говорят информанты, в четверг причащались те, кто не был уверен, что, причастввшись на первой неделе, сможет потом держать весь пост, и те, кто не смог почему-либо причаститься на первой неделе. В настояще время причастников в этот день бывают единицы.

Как говорилось выше, баню запрещено топить не только в первую, но и в последнюю неделю, а «если помоешься в бане да придешь на всенощенную, то не имеешь права целовать иконы, Евангелие: ты была в поганой». Говорят, что никогда нельзя святить баню <...> Днем в пятницу можно помыться. Вот Страшная неделя была. В пятницу вечером служат погребение да под икону подходят. Вот днем помылась, переспала да пошла. Сон всё, как бы ты пересынаешь. Вот сейчас нынче рано я помылась – суббота – вот сейчас я сосну, да пошла и под крест иду. А если ты не переспала сон, не можно»; можно принять душ или обмыться в корыте, хотя некоторые категоричны: «Моются, кто не знает закона» (с. Камень, 1948 г. р., 2017). На Страшной неделе верующие живут ожиданием Пасхи.

Духовные стихи

На Великий пост попадает несколько праздников, но мы не будем на них останавливаться, скажем только, что отмечены они исключительно службами в церквях. У липован с ними связано очень мало поверий и примет. Некоторым исключением являлось Вербное воскресенье, но запомнилось оно нашим информантам, особенно из сел, расположенных по Дунаю, плаванием на лодках и пением духовных стихов.

У старообрядцев-липован существует традиция исполнения духовных стихов в Великий пост, как они говорят – *постовых, постных*. По воскресеньям, после третьей недели поста и до Страстной недели разрешалось петь (светские песни *играли*) старинные духовные стихи, которые настраивали на размышления о бренности земной жизни, о необходимости жить по-божьи: ходить в церковь, молиться, каяться в грехах. *Постовых* стихов было немного, но даже в одном селе может встретиться несколько вариантов одного стиха. В другое время их

тоже могли петь дома, на завалинке, на молодежной клаке или во время других постов и на праздник Успения, но в период Богоявления пение стихов воспринималось как часть той духовной работы, которая должна совершаться в это время. Жительница Камня вспоминала: «У свякрухи соберемся – восемь невесток и свякруха со свякром – сядем за стол и пели: «Благодать от Святого Духа нас собра» (стихира «Днесъ благодать Святаго Духа нас собра».

– С. И.). По стакану вина и пели:

– Уж вы гуси мои, уж вы серья, вы куда летали?
– На расстаница, где душа с телом расставалыся,
Расставалыся ды все плакыла:
Ты прости-ка прости, тело грешное,
А еще прости, душа вечная.
А тебе-то, тело, у земле ляжать,
А мне-то душе у огне гореть.
Огонь-то горить, разгораица,
А и смола кипить, раскипаица,
А мне-то душе горько жить» (с. Камень, 1937 г. р., 2019).

Вспоминая время своей молодости, жительница Камня рассказывала, как молодежь проводила время в Великий пост: «Ни песен не пели,ничаво. Пели духовные стихи. А када мы их пели? Мы нигде не собирались. Вот посидиш около своей фортки (хвіртка – укр. калитка). Завечерело – домой. Клаки (посиделки с работой. – С. И.) были. Духовный стих пели «Как летить той змей» (1955 г. р., 2019). В Гиндереште девушки пасли овец на краю села: «две-три сойдемся и «Летает змей» (1930 г. р., 2019). В Сарикёе дома пели:

Там ходила Дева по святой горе,
Шукала Иисуса Христа.
Навстречу Деве идуть два жида.
– Вы жиды, жиды, вы неверные,
Для чаво, жиды, Христа взяли?
– Не мы, Дева, Христа взяли,
Батькины дяды наши прокляты... (1932 г. р., 2019).

Матери и бабушки ссылались на строчки духовных стихов, когда пытались воспитать в детях и внуках уважение к церкви, постам, чтению старых книг. Вдова священника из Камня вспоминала, как она объясняла своему маленькому сыну необходимость соблюдать посты. Она обратилась к широко распространенной среди липован румынской поговорке: «Каждый барашек будет висеть за свою ногу», то есть каждый на том свете будет сам отвечать за свои грехи, и спела ему духовный стих, который ей когда-то с этой же целью пела ее мама. Пересказывая сейчас, она уже не вспомнила слов, но в стихе грешная душа, оказавшись в Аду, сокрушалась, что ничего не соблюдала, будучи на земле. Ее «сын Коля дуже боялся греха, дуже боялся в Аде гореть» и благодаря поговорке и духовному стиху до 14 лет стро-

го держал все посты (1949 г. р., 2019). Липованка из Сарикёя рассказывала о своем разговоре с внучкой и маленькой правнучкой: «Пост Великий. Внучка у нас, уже правнучка, а я говорю: Марь, будете вы на тём свете, “зачем не били, не учили, в церковь к Богу не посылали, не знали ни середы, ни пятницы”. А она, тая внучка: “Бабик, я не ем. Не надо есть. Я держу пост”» (1932 г. р., 2019). Эти строки взяты из духовного стиха о последнем времени:

Летели да два голуба,
Летели да два сизова
На тую гору на расстания,
Где душа с телом расставалася.
– Тебе, тело белое, во сырь землю,
Мене, душе грешной, к самому Христу
На пришедшую (пришествие. – С. И.).
Взыде Михаил Архангел,
Взыде на гору на крутую,
Затрубит в трубу золотую:
– Вставайте живые и мертвые.
Живые встают всё от сону,
Мертвые встают всё от гробу.
– Праведные, становитесь по правый бок,
Грешные, становитесь по левый бок.
На правом боку цвяты цвятууть,
На левом боку огни горятъ.
На правом боку стоят веселяться,
На левом боку слезно плачутъ,
Отца с матерью проклинаютъ.
– Зачем нас не били, не учили,
В церкву Божию не посылали?
Достойно мы прочитать не знали,
Не знали мы ни середы, ни пятницы,
Ни праздника Богородицкого
(с. Сарикёй, 1932 г. р., 2019).

Еще один покаянный стих, который сохранился в памяти старообрядцев:

Человече, человече, что ж ты долго живешь,
Что ж ты долго живешь, не пакаешься? (2 р.)
Придеть к тебе смерть, не откажишся.
Ты пойди-ка, человече, на Сионскую гору,
Та и глянь, человече, и вниз под гору. (2 р.)
Там тело с душой расставалыся. (2 р.)
– Тибе, телу белыму, во сырь землю, (2 р.)
А мене, душе грешной, на покаяние
(с. Гиндерешт, 1944 г. р., 2019).

Самым популярным был стих о Георгии Победоносце и змее. Его пели во всех селах Добруджи, особенно молодежь, и сейчас люди старшего поколения его помнят. Популярность этого стиха, видимо, кроется в его оптимистичности: Георгий Победоносец – святой воин – побеждает змея, спасает царевну и вместо предложенной ему половины царства и царевны в придачу он просит царя построить божью церковь, куда люди будут ходить

молиться: все живы и всем дана возможность спасти свои души в построенной церкви. Георгий Победоносец был одним из любимых святых старообрядцев-липован.

В Камне, до начала 1960-х годов окруженному дунайской водой, и в Гиндереште, расположенным на берегу Дуная, парни и девушки пели этот стих, катаясь на лодках. «Это все пели, кричали. На лодке поедем в воскресенье в пост – весь Дунай поёт». Пять-шесть девок поют “Полетаить змей” (с. Гиндерешт, 1930 г. р., 2019); «На Вербное катались, к чаекону ездили, рвали, пели. Парни перекарбыкивали нам лодку» (с. Гиндерешт, 1944 г. р., 2019). В Камне особенно много лодок выходили на воду тоже в Вербное воскресенье. Кроме «Полетает змей», в Гиндереште еще пели: «“Скучно птичке жить во клетке, жаль мне воли дорогой”. А птички летают да говорят ей: “Что ж ты плачешь? Ты же в золотой клетке”. Она отвечает: “Лучше быть мне тай на воле, чем в клетке золотой”. Это тоже постовой стих. И мы на лодке кричим. Это в воскресенье. Наряжались, в чаво? Чтобы постиранная одежда была» (с. Гиндерешт, 1948 г. р., 2019). Отъехав от села, молодежь позволяла себе немного развлечься: «Девки собираются, по плавне ездили и пели. А хлопцы возьмутся хлопать бабайками (веслами. – С. И.) по воде. Они в мокрых платьях. Это только в Великий пост по воскресеньям» (с. Камень, 1934 г. р., 2017). Вариантов этого стиха много. Вот один из них:

Полетаить и змей по всем свету,
Поидайти и змей и всех людей.
Добираица змей до царя Ивана.
Хоть сам царь иди, хоть царевну вяди.
– Как я сам царь пойду, а кто будет царевать?
А царевну поведу, а кто шь будет пановать?
Скидай, моя дочь, цветная плате,
Надевай, моя дочь, мертвённыя,
Смёртвенныя, богомольныя.
Та иди-ка, моя дочь, ко синему морю,
Ко синему морю, к змею на съедение.
Там и змей выплывал, он и рот разивал
На семь сажаней, на 12 ступней.
Испугалася Аннына, спугалась царевня.
Ни аткеля взялся присвятой Георгий
На белом коню, с золотым седлу.
– Не пужайся, Аннына, не пужайся, царевня.
Развязывай шелковой пояс,
Вяжи змею на крутые роги,
Вяди змея и к отцу на двор.
– Ну, и кто шь мою дочь, дочь помиловал?
Я тому дам половину царства,
Половина царства, маво государства,
Маво государства и дочку-царевну.
– Не надо мне царства, твоё государства.
Твоё государства и дочка-царевня.



Изображение Георгия Победоносца в интерьере жилого дома в с. Сарикёй. 2010 г.
Фото автора

Сострой церковь на Сионской горе,
Поставь в церкви восковые свечи.
Пущай люди ходиуть и Богу молюца,
А еще и поют аллилуйя,
Аллилуйя, слава тебе Боже.

На людей, воспитанных в религиозной старообрядческой культуре, духовные стихи производили и до сих пор производят сильное впечатление. В одном из вариантов царь решил не отводить свою дочь на съедение змею, но потом передумал:

Хоть сам царь иди, хоть царевню вяди.
Я сам царь пойду и царевню не поведу,
Ведь дочь она, а я ее приведу.
Надевай моя дочь шелковую платю,
Да иди, моя дочь, змею на съедения (с. Камень, 1946 и 1948 г. р., 2017).

И современные исполнительницы с возмущением осудили такого безжалостного отца. Липованка из Гиндерешта прочитала широко известный стих «О двух братьях Лазарях» и настолько прониклась сочувствием к убогому Лазарю, что в одном месте заплакала. Неожиданными оказались выводы, которые она сделала, окончив стих: «Надо

отдавать, надо молиться. Надо отдавать много, надо помогать, надо уважать, надо молчать, а мы не умеем» (с. Гиндерешт, 1930 г. р., 2019).

Духовные стихи пели и в Братештах. Там негде плавать на лодках, и девушки собирались и «ходили по горе до леса и пели» (1954 г. р., 2019). Пели о святителе Николае Чудотворце и широко распространенный стих «Кому повеем печаль мою, кого призову ко рыданию».

Липоване, которые приезжали в Россию в 1990-е и 2000-е годы и посещали Рогожский поселок, привозили домой сборники духовных стихов, изданные в те годы, и этим стихам обучали детей. «Сейчас дуже красивые песни постовые поют. Их списали у Васи-дьяка. Это он дал. У него старинные книги и песенки есть. Он нашел по книгах и учит детей», – говорила жительница Камня (1948 г. р., 2017). Василий – один из обладателей такого сборника.

* * *

Основные правила молитвенной практики и проведение Великого поста выработаны Отцами христианской Церкви много веков назад, и им сле-

дуют священники и миряне, но, как всегда, в общем находится место для некоторых конфессиональных, региональных особенностей. Липоване старались выполнять указания священников, но последние – выходцы из народа – переносили некоторые народные представления в церковную практику или просто не запрещали то, что приняло характер устойчивой традиции.

Строгое соблюдение Великого поста ушло в прошлое. Сейчас мало кто соблюдает все запреты от и до, мало молящихся в церквях, но и тех, кто совершенно игнорирует пост, немного. Это в основном молодежь. Люди стараются воздерживаться хотя бы от мяса первую и последнюю неделю или даже отказываются от рыбы и яиц. И никто никогда не поставит в Великий пост на похоронно-поминальный стол скромное.

Жесткие правила соблюдения поста в условиях секуляризации религиозного сознания сделали получение самого главного христианского таинства – причастия – практически недостижимым для старообрядцев-липован. В качестве альтернативы на первый план выдвигается соборование.

Современные липоване гордятся, что соблюдают Великий пост строже, чем румыны, и стремятся превратить свое отношение к посту в маркер, отделяющий их сообщество от румынского. Они критикуют румын за то, что у тех легче причаститься, но опускают тот факт, что у них число причастников сократилось до минимума. Это стремление подчеркнуть свое превосходство в этих вопросах может свидетельствовать не только о желании приподнять липованские сообщество в собственных глазах, но и о нарастающем кризисе их идентичности.

Примечания

¹ В праздничной культуре липован не было сожжения чучела Масленицы. Священники давали епитимью за пение и караоды и не потерпели бы этот «бесовский обычай». Попытка тульчинской части руководства Общины русских старообрядцев-липован устроить проводы зимы/Масленицы в Тулче несколько лет назад не нашла продолжения.

² На картах Румынии, в переписях и прочих документах название села – «Периправа», поэтому оно сохраниено в работе.

³ *Маратура* (рум. *turate*) – маринованные овощи; бульон – томатная паста; баклажаны – помидоры.

⁴ Трудно сказать, не было грибов из-за высоких летне-осенних температур и низкой влажности или липоване не знали виды съедобных грибов и боялись их собирать.

⁵ Возможно, казаки-некрасовцы, еще в XVIII в. поселившиеся в Добрудже, принесли с собой с Дона любовь к нардеку, который был любимым лакомством донских казаков, но поскольку Добруджа до 1870-х годов была турецкой провинцией, и турки соседствовали с русскими старообрядцами, то, возможно, последние заимствовали нардек напрямую у турок.

⁶ Быть на правде – быть на том свете перед Господом.

⁷ Белокриницкие – члены Православной старообрядческой церкви в Румынии, до 2012 г. в названии которой было слово «Русской». Поскольку ее митрополия до 1944 г. находилась в монастыре в с. Белая Криница (Австрия, с 1918 г. – Румыния), куда в 1846 г. старообрядцы привезли митр. Амвросия, положившего начало белокриницкой иерархии, то принявших ее старообрядцев принято называть «белокриницкими».

⁸ Литургическое общение РДЦ и старообрядцев-беглопоповцев Румынии началось в 1990 г. В Румынии РДЦ имеет пять приходов (один без людей), напрямую подчиняющихся патриарху Александру (Москва).

⁹ Утрена в Великий пост служится ночью ближе к рассвету, а в другое время – с вечера.

Список упомянутых мест проживания старообрядцев-липован

Буковина: с. Климоуцы, с. Соколинцы.

Молдавия: г. Тыргу Фрумос, с. Братешты, с. Мануиловка.

Валахия: с. Бордушань.

Добруджа: г. Тулча, с. Черкесская Слава, с. Сарикёй, с. Гиндерешт, с. Камень, с. Журиловка, с. Периправа.

Научная литература

Салманович М. Я. Румыны // Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. Весенние праздники. М.: Наука, 1977. С. 296–312.

References

Salmanovich, M. Ya. 1977. Rumyny [Romanians]. In *Kalendarnye obychai i obryady v stranakh Zarubezhnoi Evropy*.

Vesennie prazdniki [Calendar customs and rituals in the countries of Western Europe. Spring holidays], 296–312. Moscow: Nauka.

GREAT LENT AMONG THE LIPOVAN OLD BELIEVERS OF ROMANIA

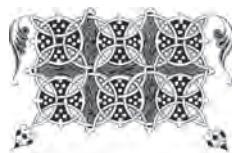
Abstract. This paper examines Lent, one of the most important events in the religious life of the Lipovan Old Believers of the clerical communities living in Romania. The article examines the believers' attitudes toward Lent, their strict adherence to all the Church-prescribed rules of conduct and dietary restrictions for this period, and popular understanding of the religious and everyday aspects of Lent, as these aspects characterize the degree of religiosity and churchgoing within the Old Believers' community. Considerable attention is given to the tradition of confession and communion exclusively during Lent, and, using Lent as an example, the changes occurring in the religious life of the Lipovans in recent decades, largely related to globalization.

Keywords: Lipovan Old Believers, Romania, Lent, norms of conduct, food, communion.

Authors Info: Inikova, Svetlana A. – Ph. D. in History, Leading Researcher, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: ovis2@yandex.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4925-8817>

For citation: Inikova, S. A. 2025. Great Lent among the Lipovan Old Believers of Romania. *Tradition and modernity (Traditsii i sovremennost)* 43: 48–65

Funding: The study was carried out as a part of the research plan of the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology.



© 2025 Т. А. Воронина
Москва, Россия



ТРАПЕЗЫ ВОЛОГОДСКИХ КРЕСТЬЯН, ПРИУРОЧЕННЫЕ К СВАДЕБНОЙ ОБРЯДНОСТИ

Аннотация. Семейная обрядность вологодских крестьян в рамках жизненного цикла была яркой и насыщенной. Праздничные трапезы, связанные с памятными датами церковного календаря, в течение года сменялись застольями, приуроченными к наиболее значимым торжественным событиям в жизни семьи (свадьба, крестины, новоселье). Среди семейных торжеств особенно богатым столом отличалась свадьба, к которой готовили множество блюд, приобретавших в отдельных случаях символическое значение. Традиционная русская свадьба представляла собой цельный комплекс, отличавшийся многообразной обрядностью, и включала несколько этапов, каждый из которых сопровождался соответствующей традиции трапезой.

Ключевые слова: русские крестьяне, пища, праздники, трапеза, Вологодская губерния, свадебное застолье, сватовство, православные традиции.

Ссылка при цитировании: Воронина Т. А. Трапезы вологодских крестьян, приуроченные к свадебной обрядности // Традиции и современность. 2025. № 43. С. 66–86

Воронина Татьяна Андреевна (Voronina Tatiana Andreevna) – доктор исторических наук.

Научный православный журнал «Традиции и современность». 2025. № 43. С. 66–86

ISSN 2687-1122; ISSN 2687-119X || <http://naukapravoslavie.ru>

УДК – 281.161; 256; ББК – 83.3(Рус)1; <https://doi.org/10.33876/2687-119X/2025-43/66-86>

Семейная обрядность вологодских крестьян в рамках жизненного цикла была яркой и насыщенной. Неслучайно многие художники черпали вдохновение из этих событий, будь то венчание или поминки, и создавали свои многочисленные произведения на бытовые сюжеты. Праздничные трапезы, связанные с памятными датами церковного календаря, в течение года сменялись застольями, приуроченными к наиболее значимым торжественным событиям в жизни семьи (свадьба, крестины, новоселье), которые объединял радостный настрой.

Среди семейных торжеств особенно богатым столом отличалась свадьба, к которой готовили множество блюд, приобретавших в отдельных случаях символическое значение. Традиционная русская свадьба представляла собой цельный комплекс, отличавшийся многообразной обрядностью, и включала несколько этапов, которые нередко менялись в зависимости от губернии, уезда и волости (Громыко 1991: 372).

В традиционном крестьянском сообществе признавался только церковный брак, то есть момент вступления в брак совпадал с венчанием, и лишь с этого времени начиналась освященная обычным правом совместная жизнь новобрачных (Зеленин 1991: 340). Связь свадьбы с церковным календарем придавала ей те особенности, которые позволяли отличать ее от свадебных церемоний других народов. Т. А. Листова справедливо отмечала, что «авторы научных исследований зачастую не учитывают тот факт, что русский свадебный ритуал, известный нам по описаниям второй половины XIX – начала XX в., – это акт общественно-религиозного санкционирования брака, сложившийся и функционировавший в среде православного крестьянства. Вследствие чего в народном ритуале нет, пожалуй, эпизода, в котором в том или ином виде не проявилось бы христианское мировоззрение его создателей и исполнителей» (Листова 1993: 93–94).

Свадьба по своей конструкции сохраняла общие черты, характерные для всех губерний, но вместе с тем имела локальные особенности, особенно в пределе нескольких сел или деревень (в основном по приходам), входивших в одну волость. Время заключения браков приходилось на разное время года. «На общее распределение браков, с одной стороны, оказывала влияние глубокая бытовая традиция, связанная с особенностями хозяйственной, трудовой жизни русского народа, с другой – церковные установления, посты» (Жирнова 1980: 26–27). По церковному уставу, венчание не совершалось накануне среды и пятницы (во вторник и четверг) в течение всего года, поскольку предстоящая ночь – постная; накануне воскресных дней (в субботу), двунадесятых, храмовых и великих праздников;

в продолжение Великого, Петрова, Успенского и Рождественского многодневных постов; в продолжение святок (с 25 декабря по 7 января по ст. ст.); в течение Сырной седмицы (масленицы) начиная с субботы мясопустной недели и в неделю сыропустную; в течение Пасхальной (Светлой) седмицы; в дни однодневных постов (и накануне их): дня Усекновения главы св. Иоанна Предтечи (29 августа/11 сентября) и Воздвижения Креста Господня (14/27 сентября). По народным понятиям, играть свадьбу в эти дни считалось греховным. Священники не венчали накануне высокоторжественных дней (дни коронации, восшествия на престол, тезоименитства императора и членов царской семьи и др.). В эти дни также не сватались.

Самым благоприятным временем для свадьбы считались осенние и зимние мясоеды. Осенний мясоед начинался с Успения (15/28 августа) и продолжался до начала Рождественского (Филиппова) поста (14/27 ноября), то есть длился в течение 13 недель. Первые недели мясоеда назывались «свадебными», так как в это время, по обычаю, совершали сватовство. Часто свадьбу начинали играть со дня Покрова Пресвятой Богородицы (1/14 октября), когда были завершены все основные сельскохозяйственные работы, собран и определен размер урожая зерновых, овощей, фруктов, сделаны запасы ягод и грибов, что играло важную роль для приготовления праздничных блюд. На тринадцатой неделе начинали готовиться к посту, поэтому свадеб уже не спровали.

Зимний мясоед начинался с Рождества Христова (25 декабря/7 января) после окончания Рождественского (Филипповского) поста и продолжался до масленицы. В этот период и старались играть свадьбы, поэтому еще в Древней Руси его нередко называли «свадебником», «свадебнecем» (Забелин 1869: 276), а в летописных источниках февраль называли «свадьбами» (Сумцов 1996: 56).

На масленицу свадьбу не играли. В народе велили, что в это время появлялось много «лихих людей» (колдунов), которые могли сглазить жениха и невесту и расстроить свадьбу. Существовала даже поговорка: «На масляну жениться – с бедой породниться» (Жирнова 1980: 27). Считалось, что такой брак будет несчастливым, к тому же на Сырной неделе нельзя было есть мясные блюда, а после масленицы начинался строгий многодневный Великий пост, предварявший Пасху.

Летом число браков заметно уменьшалось; хотя в это время начинался первый летний мясоед, но крестьяне были очень заняты на полевых работах. Случалось, что свадьбу играли и во время полевых работ, но это было продиктовано экономическими соображениями, когда в семье не хватало рабочих

рук. Поэтому свадьбы начинали справлять обычно в период межговенья – с Красной горки (первое воскресенье после Пасхи) и до дня Святой Троицы, после которой начинался Петров пост. С Петрова дня (29 июня/12 июля) и до Первого Спаса (1/14 августа) шел второй летний мясоед, во время которого опять могли справлять свадьбы. Затем наступал двухнедельный Успенский пост (1/15 августа/14/28 августа), за которым следовал осенний мясоед, вновь открывавший свадебный сезон. Таким образом, наибольшее число браков совершалось осенью – в сентябре–ноябре и зимой – в январе–феврале.

Можно согласиться с тем, что свадьба была единственным из семейных обрядов, приуроченным к земледельческому календарю (Чистов 1987: 396). Действительно, свадьбу играли в первые дни после окончания многодневных постов, большей частью осенью, когда заканчивались полевые работы, в доме имелось достаточно хлеба и продуктов нового урожая, были сделаны запасы овощей и фруктов.

Невест сватали в течение года; например, сватовство начиналось в августе, а венчание проходило осенью на Покров Пресвятой Богородицы (1/14 октября). Отсюда пошла поговорка: «Придет Покров, девке голову покроет» (Угрюмов 1992: 125; Народные песни Вологодской области 1981: 120).

Некоторым было важно устроить свадьбу в какой-либо праздник церковного календаря, поэтому нередко даже венчались в престольный праздник.

Очевидно, что время венчания влияло на дату рождения ребенка: «Сельские свадьбы тесно увязывались с циклами хозяйственной деятельности, религиозной обрядностью и традициями. Больше всего браки заключались осенью, после окончания работ, и зимой, до Великого поста. В период с октября по февраль игралось более 80% крестьянских свадеб. Исключение здесь составлял декабрь – время поста. Следующий свадебный период традиционно приходился на «Красную горку» – после Пасхи, т. е. апрель – начало мая. В период страды свадьбы были редкостью. В связи с таким годовым распределением заключения браков, а также со всем традиционным и хозяйственным укладом сельской жизни находится и динамика рождений на селе. Наибольшее число их приходится на январь, июнь, июль, август, т. е. последний период беременности крестьянок приходился на период наиболее напряженных полевых работ, когда каждая пара рук была на счету и женщина до последнего дня была занята тяжелой физической работой» (Привалова 2000: 107).

Исследователи выделяют следующие основные этапы свадьбы: сватовство – богомолье (пропой, запой) – предсвадебная неделя – девичник – день венчания – послевенчальный день (или два дня),

хотя их было больше и названия повсеместно вариировали. Так, в Рязанской губ. встречи жениха и невесты и их родственников предполагали «смотр места», то есть дома и хозяйства жениха, которое завершалось сговором или рукобитьем в доме невесты в присутствии ограниченного круга родственников (Самоделова 1993: 23). Застолья с обильным угощением предполагались начиная со сватовства и до «отпирок» после дня венчания.

На всех этапах обязательно присутствовали свахи – со стороны жениха и невесты; тысяцкий – главный распорядитель свадебного поезда и обрядов; двое бояр – шаферы, старший (женихов) и младший (невестин); дружко – второй свадебный чин со стороны жениха, общий увеселитель и затейник; полудружко – младший помощник дружки; посаженные отец и мать – ряженые или прибеседные, заступающие место родителей в свадебном поезде; повозник – правивший лошадьми в голове свадебного поезда. Особую роль отводили свахе – «посватухе», ее хорошо угощали, ставили самовар. Все вместе они составляли круг «свадебных чинов».

Традиционная русская свадьба включала трапезы в период подготовки к свадебной церемонии, на свадебном пиру после венчания и послесвадебные трапезы. Число встреч за одним столом и число блюд могли варьировать в зависимости от зажиточности семей, но в любом случае приходилось тратить на это значительные средства, и бедный крестьянин нередко залезал в долги. Например, в Кадниковском у. на свадебное торжество уходило от 15 до 50 руб. (Иваницкий 1890: 73). В Вологодском у. свадебные издержки со стороны жениха и невесты достигали от 50 до 100 руб.

А. В. Гура писал, что северорусский свадебный обряд включал пять основных церемоний, входивших в добрачный, брачный и послебрачный этапы: 1. Предбрачный сговор сторон (сватовство, осмотр невесты, осмотр имущества); 2. Подготовка к браку; 3. Последние действия, связанные с добрачной жизнью (прощание невесты с девичеством в кругу подруг и последнее предбрачное угощение у жениха); 4. Брак, или собственно свадьба (приезд за невестой, венчание, главное свадебное торжество в доме жениха по случаю совершения брака, брачная ночь); 5. Обряды по случаю совершения брака (главное свадебное торжество в доме жениха, угощение матерью невесты, совместное мытье жениха с невестой) (Гура 1978: 83, 84, 88).

Совместное застолье на всех этапах традиционной свадьбы сохраняло элементы архаики, включавшие поднесение даров на всех этапах свадьбы. Некоторые параллели между богатыми подарками, сделанными на свадьбе, и теми дарами, что подносились еще в первобытном обществе, провел

Ю. И. Семенов, подчеркнув, что это были эквивалентные дары как со стороны жениха, так и со стороны невесты, которые были в значительной степени регламентированы. Именно брачные «даропредставления» первобытного времени легли в основу тех явлений, которые в последующие столетия получили название «сговора», «свадьбы» и т. п., когда обмен материальными ценностями стал обязательным. Ю. И. Семенов усматривал в элементах дарения подарков на русской свадьбе древние корни обычая обязательного обмена материальными ценностями: «Во время свадьбы происходил обмен богатыми дарами между сторонами жениха и невесты, который был в значительной степени регламентирован»; подобные «дароплатежи» были характерны и при рождении детей, и на поминках (Семенов 1996: 78–83).

На добрачном этапе главным было сватовство, которое начиналось с того, что родители будущего жениха с его согласия приглашали в свой дом известную в селении сваху или бойкую родственницу и посыпали ее к родителям невесты. Сватовство нередко начиналось в понедельник, по известной поговорке: «С легкого денька понедельника!» (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 161. Л. 67). Когда к родителям невесты приходил сват (или сваха), то обычно ставили самовар, причем чай должна была разливать невеста. Это давало возможность свату получше разглядеть девушку. В Верховье на Кокшеньге свата угождали саломатом и вином: «Побаят да поговорят, а невеста цаем угожает» (Балаев и др. 1985: 29; Народные песни Вологодской области 1981: 120). В Пермасской вол. Никольского у. на сватанье пили чай, а через 1–2 дня назначались «смотры», и невеста вновь угождала гостей чаем – «чаушничала» (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 314. Л. 1). Таким образом, встреча жениха с невестой на сватовстве давала возможность получше ее рассмотреть, а также узнать об ее умении справляться с домашним хозяйством.

После знакомства с будущей родней поименно определялись свадебные чины, которые играли важную роль в свадебных церемониях и несли личную ответственность за жениха и невесту.

В Двинницкой вол. Кадниковского у. во времена осмотра приданого невесты («смотрец») тысяцкий читал «Отче наш». Крестьяне считали, что через молитву всем от Бога оказывалась помощь, особенно в таком ответственном деле, как свадьба. На осмотре приданого и при последующих встречах жениха с окружением невесты обязательно присутствовали хлеб и другая выпечка. При сговоре о приданом отец невесты обносил трижды невесту и жениха «по солнышку» хлебом или пирогом. В другом случае подружки девушки-невесты предлагали жениху отгадать загадку: «Уж мы загадаем тебе, до-

брый молодец, Иван свет Васильевич, загадочку, загадочку немудреную: что краше красного солнышка, что светлее светлого месяца?» Вместо ответа жених брал со стола каравай хлеба, целовал его и клал на голову (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 239. Л. 10, 19).

На всех встречах родни жениха и невесты неизменно присутствовали алкогольные напитки, даже несмотря на то, что в конце XIX – начале XX в. чай считался престижным напитком. Обычно гостям подавали «вино», этим словом в народной среде прежде обозначали водку, она считалась еще более престижным напитком, чем чай. Но главным праздничным напитком оставалось домашнее пиво.

Стаканом вина обносили всех гостей уже на сватовстве, из него отпивали по глотку все родственники с невестиной стороны, после начинали обносить всех дарами. Невеста при этом кланялась каждому, кому подавали вино. Затем сваха – «посватуха» вставала из-за стола со словами: «Замок заржавев», после чего жених просил тысяцкого налить стакан вина, которое он привез с собой, оно находилось у ног тысяцкого под лавкой. Угощение водкой сопровождалось угощением гостей особыми блюдами.

Многие свадебные блюда имели местные наименования, но зачастую готовились одинаково.

В Вологодском у. после поднесения даров подавали студень, щи, жаркое, «коровашки», плечо баранье, сдобренное маслом и начиненное пшеном и яйцами, жареную телятину. Хорошим угощением считалось *уйное*, приготовленное из рубленых вареных яиц, смешанных с молоком и пшеничной мукой. Затем шла целая серия разных пирогов (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 304. Л. 1–3 об; Д. 139. Л. 3).

В Никольском у. после раздачи даров сначала ели щи с сухарями, студень и *честь* – большой кусок говядины весом 15 фунтов. Перед каждым кушаньем выпивали вино, потом начинали пить пиво, привезенное женихом. При этом он держал в руках стеклянный графин с вином, а невеста – поднос, на котором стояли три стакана разной величины, рядом с ними стояли два дружка: один из них держал свечу, а другой – пряники на подносе. К ним по очереди подходили родственники невесты, начиная с отца, и целовались со всеми четырьмя, а жених подносил каждому стакан вина. Каждому, кто шел на такой «перепой», припевали:

Припивает меня батюшко
На винной чарочке,
На пивной чашечке,
Будто век не пиваючи
Да вина не жираючи,
Себе зятя наживаючи,
Зятя белова, лебедя белова,
Яснова сокола.

Когда перепой заканчивался, жених и невеста снова садились за стол. Все начинали есть *честь*, потом ели пироги с мясом, грибами, репой, пшенной кашей, сладкий пирог и пили молоко. После трапезы начинались танцы, потом пили чай, а после чаепития начинали собираться домой. Невеста же заранее прятала сладкий пирог, завернутый в шаль и в шапку жениха, а он должен был выкупить шапку за деньги (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 304. Л. 4-5).

После «смотров» начинались основные приготовления к свадьбе, обе стороны начинали варить пиво. Когда у жениха пиво было готово, он ехал с бочонком к невесте.

Пиво пили и на «просватки», или «пропиванье невесты». До венчания невеста приглашала к себе своих подружек, которые не раз ее навещали. Такие «двои», «трои» или даже «четверы зывашки» проходили в промежуток от «смотров» до «вечерин», или «дивишиника» – дня накануне венчания. На «дивишинике» снова «кушали чай» и обедали. На «вечеринах» обычным угощением было ведро свежеприготовленного пива, студень, щи, яичница, жареный в масле картофель, пшенная каша. Сестра невесты или кто-нибудь из ее подруг приносили пиво и угощали им девушек в кути. Невеста угощала девушек пивом со словами: «Ешьте, пейте, недовго осталось и покормить-то вас, только еще и досадить-то». Вечером приходили в гости соседи с женами и детьми. Каждый приносил *коровай* хлеба и *стегню* (кусок говядины или *рыбник* со свежей рыбой). Женщины приносили «веко» (крышку от лукошка) с пшеничными «крупнисчатыми» и непременно сладкими пирогами с изюмом, а женщины победнее – с «черницей». Когда гости собирались за столом, девушки и «вытница» начинали причитать:

Приходите, пожалуйте,
Гости полюбовные,
Сусиды приближенные
И сусиды с соседками,
С малыми недорослями
Ко родимому батюшку
На пиры почетные,
Ко родимой матушке
На столы снаряженные...

Досвадебное застолье получалось довольно многочисленным, причем оно обставлялось различными церемониями и обрядовыми действиями. Например, как только один из гостей входил в избу, он молился на иконы и здоровался, а отец невесты, как хозяин дома, подавал ему «прихожую», то есть стакан пива, и усаживал за стол по степени важности. Более важных гостей сажали в «сутки» под иконы. Два стола ставили вдоль половицы и

два-три стола – поперек половицы. За накрытыми белой скатертю столами, поставленными вдоль половицы, сидели мужчины, а за столами, расположеннымими поперек половицы, – женщины. По краям каждого стола лежали груды пирогов, а посередине стояло *веко с пирогами*.

Еда для угощения гостей называлась одним словом – *артиль*; она включала мясные щи, студень, говядину с квасом, жареный в масле картофель, пшенную кашу, яичницу. В постные дни на стол подавали соленые грузди, квашенную капусту, *обабки* (вареные грибы) и *обабки «в квасу»*, бруснику. Гостей угощал сам хозяин и кто-нибудь из гостей или одна из женщин по приглашению хозяина. Мужчин угощали пивом из общей деревянной чашки, окрашенной в красный цвет, а женщин – из стаканов.

Накануне свадьбы невеста шла в баню к родственникам или к соседям. Она влезала на полати, куда ей подавали пироги и пиво (или сусло), а ее подруги угощались за столом. Когда невеста возвращалась домой, отец встречал ее с чашкой пива, а мать – с «веком» пирогов, гороховым хворостом, гороховыми или пшеничными шаньгами (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 314. Л. 1-2 об; 8-10).

В Кадниковском у. застолье перед венчанием называлось «пропиванье невесты», после него устраивалась «образовка»: жених со своим отцом и двумя-тремя близкими родственниками ехал к невесте. Обычно он привозил сусло, пряники и другие подарки. Отец и крестная невесты благословляли невесту и жениха «образом» (иконой), после чего начиналось угощение (*Иванецкий* 1890: 75).

В Жерновской и Авнегской волостях Грязевского у. после сватанья на третий день утром, после «покладки» и «образовки», жених также приезжал к невесте с гостинцами. Вечером того же дня жених со сватом и родственниками (около 7 человек) вновь приезжали в дом к невесте с гостинцами, посыпая заранее свою сестру или крестную мать со своим пирогом, положенным на блюдо. Она становилась в задний угол избы и вручала невесте пирог со словами: «Не плачь, матушка, поешь нашего хлеба-соли!» Невеста, приняв пирог, клала на блюдо полотенце – в знак уплаты или «отдарка» за пирог. Сестра усаживала гостей за стол, а невеста сидела отдельно и причитала. Жених находился недалеко от невесты с блюдом в руках, на котором лежали подарки невесте: пряники, конфеты, орехи. Кланяясь невесте в пояс, он говорил: «Ноги с подходом, руки с подносом, голова с поклоном, язык с приговором, сердце с покорностью». В Кадниковском у. «столование» начиналось, когда жених приходил в дом невесты (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 216. Л. 6-8; Д. 229. Л. 1). В том же уезде «рукобитье» называлось «приезд к невесте по платы», при этом гостей угощали пивом

и пирогами (АРГО. Р. 7. Оп. 1. Д. 15. Л. 83 об.).

В д. Маркуша Тотемского у. на Кокшеньге приход к невесте жениха со сватом назывался «запоруки», или «пропивать невесту»; он считался началом свадьбы. Жених приезжал непременно с пивом, вином и угощал всю родню невесты и ее подружек, а ему подавали чай, вино и саломат. В Спасской вол. Тотемского у. «запоруки» назывались «рукобитьем», или «запоручиванием». Жениха и свата угощали стаканчиком водки, отчего этот этап получил также название «пропивать невесту» (Едемский 1911: 15). На Кокшеньге в день запорук обе стороны начинали варить пиво, которое было основным свадебным напитком. В некоторых случаях при варке пива на просватках, смотрах, к девичнику и в венчальный день пели песню: «Ой, дак уж благослови-ко, Ты, Христос истинный!» Водки на свадьбе пили мало: бутылки две – не больше; ею угощали из маленьких «рюмоцек», а иногда не покупали вовсе (Балашов и др. 1985: 44–45, 372; Угрюмов 1982: 127; Народные песни Вологодской области 1981: 73, 77).

В каждом уезде названия досвадебных встреч отличались, а само застолье проходило по-разному. Так, в Кадниковском у., когда жених приезжал к родителям невесты на рукобитье, его угощали чаем. После того, как все выпивали по чашке чая, жених обращался к невесте со словами: «Графена Александровна, пожалуйте с нами чаю кушать!» После чая гостей кормили «ужной». Когда пиво у жениха было готово, он с товарищами приезжал к невесте с суслом в виде лакомства и с другими гостинцами, поэтому этот день назывался «день сусла» или «сидины». Войдя в избу, жених подносил сидевшей в кути невесте пряники на тарелке, а один из его товарищей – сусло и пирог с рыбой (рыбник). За гостинцы жениха и его «свиту» угощали чаем (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 267. Л. 5–6, 10).

В Кадниковском у. после «смотрин места» у невесты и чаепития мать невесты и мать жениха делали «рукобитье»: они били небольшие белые пироги – *пряженники* друг о друга, а со стороны в это время кричали: «С попятного бочка сороковка вина!» В других уездах рукобитье называлось «запоруки». После рукобитья, пропивания невесты и «образовки» начиналось «плаканье», или девичник (Иванецкий 1890: 79). На смотринах «женихова места» воду для обмывания рук гостям всегда подавал в маленьком железном ковше сам жених, а его сестра держала полотенце (АРГО. Р. 7. Оп. 1. Д. 15. Л. 83 об.). Сказывалось желание понравиться и угодить невестиной родне. При положительной оценке хозяйства жениха и невесты будущие родственники садились за стол, пили чай и водку (Гура 1994: 42).

В Кадниковском у., как сообщал Е. Кичин, на «плаканье» (на девичнике) невеста причитала:

«Благослови-ко, Христос истинный! Мать Божия Богородица!» В переднем углу стол накрывали белой скатертью и клади хлеб-соль, ставили блюдо с пирогами и яндову с пивом перед иконой, зажигали свечку. Невеста садилась за стол и причитала:

Вы попейте, подруженьки,
Моего пива пьяного,
У меня молодешеньки
На горе горьком девишицке
И поешьте да покушайте
Яшицков, вместо пшеницков,
Пшеницников, вместо калачиков,
Калачиков, вместо преницков.
В последний раз я вас потшую,
Я душой красной девицей:
Как завтра о эту пору
Буду молодой молодицею.

Подружки пили пиво и закусывали пирогом, потом выходили из-за стола и, молясь Богу, все вместе причитали:

Слава Христу, слава Небесному!
Я поела да покушала
И напилась пива пьяного,
Со своим со прибранным
И с подружкам – голубушкам
(АРГО. Р. 7. Оп. 1. Д. 15. Л. 96–97 об.).

В Афанасьевской вол. Сольвычегодского у. к родителям девушки первоначально шел сват «с приказом»: «Согласны ли выдать ее замуж?» Потом начиналось «сватанье», на котором пили чай. Во время чаепития главной была «крестовая» (крестная). Период между «сватаньем» и венчанием носил название «неделя». Накануне венчания у жениха устраивали «парничник», на котором его друзья пили чай, а у невесты – девичник (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 316. Л. 2).

В центральных волостях Тотемского у. период от просваток до предсвадебного дня назывался «неделя», «нидиля», «срок», он тянулся недели две. В этот период устраивали «малые и большие смотры» невесты и девичник. На Кокшеньге в начале «недели» отец невесты заваривал пиво и приглашал жениха, который приезжал с «пряниками» – так называли все гостинцы вообще (Верх-Кокшеньга, д. Захаровская) (Едемский 1911: 21; Народные песни Вологодской области 1981: 120).

В низовых Кокшеньги на «неделе», которая здесь называлась «девичником», начиналась подготовка к предсвадебному застолью, а невеста начинала причитать. В особом причете она просила мать: «Собери-ко ты, матушка, на столы те дубовые много хлеба-то белово. Накорми-ко ты, мамушка,

ты сизых-то голубошок...». Девушек, приходивших к невесте готовиться к свадьбе и шить, обязательно и повсеместно кормили ужином, поскольку они сидели у невесты чуть ли не целыми днями, а кое-где еще и обедали (Балашов и др. 1985: 25, 47–48, 100; Угрюмов 1992: 128; Иванецкий 1890: 80).

В Спасской вол. Тотемского у. на девичнике невеста причитала:

Схоже красное солнышко,
Мой кормилицы ты батюшко,
Принеси-ко мне, батюшко,
Много пива-то пьяново
Да двоеворы-то хмельные,
Да не ведром не братыничкой –
А целой бочкой дубовою!

Невесте приносили пиво, она угождала им подруг (Едемский 1911: 58–59).

В конце «недели» к невесте приходили близкие родственницы, тетки, «божатка» (крестная) и приносили ей особо испеченную булочку *витушку*. Особенно благодарила невеста божатку: «Тибе спасибо, божатушка, за витушку крупивця! У тя витушка крупивця на белом мелу творена, да на сметане замешана, сладким медом намазана». Появление крестной с витушкой означало завершение одного этапа свадьбы и переход к следующему (Балашов и др. 1985: 48).

На Кокшеньге *витушкой* называли круглый сдобный хлеб, замешанный на коровьем масле, яйцах и молоке. Верх хлеба украшали разными «загогулинами» и «кривулями» из теста. Середина обычно украшалась небольшими торчащими кверху жгутиками из теста, по краю витушка обводилась волнистой каемкой из такого же круглого жгута. Узоры делали в два ряда: в первом ряду шла просто витая спираль, по краю – волнистая обводка. Затем делали много маленьких «вьюшек» и украшали ими верх, куда клади маленький колобок. Вьюшки сперва завивали, затем свертывали, а кончики загибали вверх. В Спасской вол. Тотемского у. родственницы невесты, войдя в дом, сразу же передавали витушку кому-нибудь из присутствующих, чтобы сразу броситься к невесте и тем предупредить ее традиционное «хрястанье» (Балашов и др. 1985: 373; Едемский 1911: 34). Витушки на свадьбе давали также девушкам-песенницам, подругам невесты, а на свадебном столе они лежали поверх свадебного каравая.

Свадебный день делился на довенчальную часть, венчание и послевенчальную часть. Все предварительные встречи родственников жениха и невесты подводили представителей обеих сторон к договору о дне предстоящего бракосочетания в приходской церкви.

Сроки венчания всегда обговаривались заранее в соответствии с церковным уставом. Как мы отмечали выше, венчание не совершается накануне среды и пятницы в течение всего года (вторник и четверг), воскресных дней (суббота), двунадесятых, храмовых и великих праздников; в продолжение постов Великого, Петрова, Успенского и Рождественского; в продолжение Святок с 25 декабря по 4 января; в течение Сырной седмицы (масленицы), начиная с Недели мясопустной, и в Неделю сыропустную; в течение Пасхальной (Светлой) седмицы; в дни (и накануне) Усекновения главы св. Иоанна Предтечи (29 августа) и Воздвижения Креста Господня (14 сентября). Эти положения в народе строго соблюдались. За ранее, дней за десять делалось оглашение в церкви: за обедней священник спрашивал прихожан, нет ли каких-либо препятствий к браку. Если препятствий (близкого родства или еще чего-нибудь) не было, назначался день венчания.

Перед венчанием жених и невеста обязаны были, по уставу Русской Православной Церкви, исповедаться и причаститься Святых Таин: «И никак же да не дерзнет иерей под правильною казнию и под грехом смертным венчать по обеде ниже вечери, но порану, ничтоже ярущих, ниже пивших, предуготованных и уже исповеданных» (гл. 50 Кормчей книги).

Венчание составляло одну из обычных треб священника, поэтому, когда договаривались о дне венчания, ему давали небольшую сумму денег, куличику, пиво, краиново – пряники или конфеты. В Чакульском приходе Сольвычегодского у. жених приходил к священнику с полуштофом «вина» или давал ему 40 коп. Накануне венчания священник предлагал жениху и невесте «поговеть», если они ранее не приобщались Святых Тайн, то есть соблюдать пост, воздерживаясь от скромных блюд. Жених и невеста перед венчанием соблюдали трехдневный пост: «Воздержание от пищи органично вошло в общий комплекс норм поведения жениха и невесты, в основе которых – подготовка молодых к перемене в их жизни» (Листова 1993: 117–118).

В день бракосочетания они должны были исповедоваться, а потом подходить под венец. Крестьяне всегда просили, чтобы венчание проходило в скромный день. В Вологодском у. после получения благословения жених и невеста устраивали скромное застолье, на которое приглашали священника и родственников жениха. Во время угождения подруги невесты стояли в кути или сидели и пели свадебные песни (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 161. Л. 101; Д. 327. Л. 13; Д. 161. Л. 73).

Свадебный день включал однотипные обряды, характерные для многих регионов России. Утром жених со своими родственниками приезжал в дом

невесты, где для них был приготовлен «малый», или «выводной стол», а наряженную в подвенечный наряд невесту выводили к жениху. После краткого застолья жених и невеста в сопровождении партии жениха с «поезжанами» отправлялись в приходскую церковь, где совершалось таинство венчания. Потом «свадебный поезд» направлялся в дом жениха, где их ожидал общий стол, сопровождавшийся характерными для свадебного обряда церемониальными песнями и величаниями. Молодые вместе со всеми гостями участвовали в свадебном пире, потом их отводили в клеть, а гости продолжали пировать. В течение свадебного дня предпринимались некоторые охранительные меры, направленные на то, чтобы уберечь новобрачных от сглаза (Чистов 1987: 407).

День венчания был очень торжественным для жениха и невесты и их родственников. Пока невесту убирали в подвенечный наряд, ее родня готовила застолье для встречи «поезжан» – участников свадебного поезда, которые должны были приехать вместе с женихом и повезти невесту к венцу. Для поезжан готовили непременно «сладкий стол» и легкие закуски, а для жениха и невесты на стол, покрытый красивой скатертю, ставили две тарелки, на каждой из них лежали по ломтию белого ситного хлеба, две ложки, два ножа, две вилки, а середину стола украшало глубокое блюдо со сладким пирогом. Водку привозил «дружок», который приезжал за невестой с женихом со всем свадебным поездом.

Приготовления к венчанию и свадебному пиру шли параллельно как со стороны невестиной, так и жениховой родни. Чтобы приготовить достаточное число кушаний для праздничного обеда и лучше подготовиться к торжеству, родители жениха назначали известную стряпуху – «щобы поначе умела печи али варить». Из родственников заранее отбирался умелый распорядитель на «сидинах» и свадебном столе (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 137. Л. 6).

В свадебный день отдельно устраивался стол в доме невесты и в доме жениха, после чего родственники жениха снаряжали «поезд» и ехали к невесте.

В Вологодском у. родители, а также крестные мать и отец жениха благословляли его иконой и хлебом-солью. Тысяцкий (здесь это был обычно крестный отец) брал жениха за руку, все садились за стол по старшинству. По правую руку от жениха сидел тысяцкий, брат или дядя – «большой барин», за ними сидела прочая родня, а по левую руку – две или три свахи. За столом сидели уже в верхнем платье, чтобы побыстрее отправиться к невесте. Дружка жениха угощал гостей закуской, а детям, которые залезли на полати, давал пирог – *крайное*: «Маленькие ребятки, косые заплатки, костыжные воры, репные обжоры! На полатах лежите, сопли

до полу весите!» Еще один пирог или пряники он подавал девушкам, приговаривая: «Красные девицы, пирожные мастерицы, криношные блудницы, горчечные погубницы; как бы у матери яичко сваровать да ребятишкам отдать! Примите от нашего князя крайное!» Когда все усажутся в сани, дружка три раза обходил поезд с иконой, брал с собою шкатулку с пряниками, блюдо с двумя ложками и скатерть, которая была на столе. Потом он садился в сани, и свадебный поезд отправлялся к невесте. В дороге свахи и дружка раздавали *крайное* – кулебяки, пряники и конфеты жителям деревень, через которые им приходилось ехать (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 161. Л. 92, 97, 100; Иваницкий 1890: 92, 100).

В Кадниковском у., как сообщал Е. Кичин, при «спуске жениха», то есть перед отъездом жениха за невестой, накрывали стол, ставили на него хлеб-соль, перед иконой зажигали свечку. А в доме невесты на стол клали сухой пресный сочень – *хворосток* и закрывали его полотенцем. Когда жених входил в дом невесты, он должен был изломать этот хворосток, а подруги мешали ему это сделать. Свату в это время подруги пели песню:

Дай тибе, Боже, на печь заблюдитесе,
Горячим сшам обваритесе
Киселем подавитесе
(АРГО. Р. 7. Оп. 1. Д. 15. Л. 106–109 об.).

В центральных волостях Тотемского у. накануне венчального дня в 7–8 час. вечера к невесте приезжали «сваребьяна», или «свадебники»: жених, его родители и крестный, тысяцкий, сват, сестры и другие родственники. Для них готовили жареное, шаньги, драчены (суп не подавали). Пекли *кудри* типа хвороста на масле, а невеста подносила их на тарелке гостям. Угощал гостей кто-нибудь из родни: мать, отец или невеста. Жениха и невесту кормили из одной тарелки. Последней переменой в этот «смотряной» день были *шаньги*. Их украшали сверху разными фигурками из теста и клали грудой одна на другую. «Ужной» этот день заканчивался.

На Кокшеньге приезд за невестой, венчание и пир в доме молодого занимали полтора дня. Жених приезжал под вечер первого дня, а на второй день происходило венчание и пир у молодого. В эти же дни, вернее, в ночь между ними, устраивался девичник. На Уфтуге девичник предшествовал приезду жениха.

На Кокшеньге к встрече жениха готовили стол и праздничные блюда. При свадьбе на «два стола» (вечером и утром) утром невесту водили в баню. После мытья в бане начиналось застолье для ее подруг – «для челяди», но она уже ничего не ела «до винца» (венчания) и до заключительного застолья в

доме жениха. При свадьбе на один стол отсутствовал «вывод перед столы» (Балашов и др. 1985: 106; Едемский 1911: 119). «Женихами» здесь называли весь женихов поезд, вернее, самих поезжан, а спутников жениха – «приборянами», или «прибором». Их число доходило до двенадцати, а то и больше: «Людно приборянам приезжает». В основном это были родственники и друзья жениха; отец и мать, как правило, с ними не ездили. В «прибор» входили, кроме самого жениха, «тысяцкий» – обычно это был дядя или крестный жениха, самый почетный глава поезда; «дружка» – молодой, иногда холостой парень из числа родственников (в его обязанности входило разливать вино, угождать девушек и т. д.); сватья – тетка или «божатка» жениха (но не та, что сватала); сват – родственник невесты (тот, кто ее сватал); «хряпчий», или «храпчий» (в Лохте – «хребец») – один из родственников жениха (зять, двоюродный дядя или еще кто-нибудь, но обязательно мужчина); в его обязанности входило разрезать пироги: «Хряпает, режет рыбник, курник – которые с начинкою пироги. Драчену разрежет на мелкие кусочки» (Лохта).

Собираясь за невестой, приборяне ненадолго присаживались к столу (в том же порядке, в каком они садились за стол у невесты), но много не ели. С собой они обычно везли лагун пива и пироги, которыми угождали «домашников» невесты; за первым столом приборяне закусывали привезенным из дома. Они привозили также *кряны* – «колобки» и гороховый «хворост», их раздавали позже невестиной родне и гостям. К приезду «женихов» готовили небольшое застолье (Балашов и др. 1985: 116–117; Угрюмов 1992: 131).

В Спасской вол. Тотемского у. перед отъездом жениха к невесте дома устраивали «широкий пир», или «поезд женихов», на который приглашали всех родственников, соседей и даже жителей близлежащих деревень. Соблюдая старинный церемониал, столы накрывали большими скатертями, а на середину клади два каравая с витушкой наверху, хворостки и колобки. За столом соблюдался особый этикет: все усаживались по старшинству и значению каждого гостя. На почетном месте – в сутках под иконами – сидел тысячкой, рядом с ним жених, а по другую сторону от жениха – «божатка» (крестная мать) и сватья; дальше, от тысячного, сидела мужская часть прибора, а в сторону от крестной – женская. На скамье видное место занимал «хряпчий». В его обязанности входило разрезать кушанья и раздавать столовые приборы, пробовать прежде других каждое блюдо и заправлять по своему вкусу для всего стола маслом, солью и проч. Каждого гостя угождал сам жених, стоя, держа перед собой поднос с вином и двумя стаканами. Тысяцкий при

этом вызывал каждого гостя по очереди к столу. «Заправный», то есть зажиточный жених должен был угостить всех на славу, и потому пир тянулся довольно долго. Перед отправлением к невесте родители жениха благословляли его хлебом и иконой.

В доме невесты «поезд женихов» встречал ее отец, он угождал им пивом и приглашал в дом. В Верх-Кокшеньге и Верховые женихов при встрече «шибали» житом –сыпали зерном. В Спасской вол. «поезжан» встречали братья или дяди невесты. Тысяцкий вынимал привезенное им вино и угождал родную невесту. После того, как участники «прибора» проходили в летнюю избу и садились за стол, накрытый скатертью (без пирогов и еды), сватья угождала своим рыбником сначала отца и мать невесты, а потом других родственников. За столом пили вино и домашнее пиво (его привозили целую бочку и оставляли у родных невесты) (Едемский 1911: 60, 62).

Пройдя в дом, «женихи» садились за стол в сутках. Но обычно за столом сидели девушки, которые за освобожденные для них места просили выкуп в виде пива, сладкого сусла и пряников. За столом приборяне располагались в следующем порядке: сперва садилась сватья, оставляя место между собой и женихом для невесты; затем жених, сват, тысячкой. Хряпчий и дружка садились на приставную лавку уже с наружной стороны стола. Дружке и сватке доставались места по краям, поскольку им приходилось выходить из-за стола.

На середине стола лежали один на другом два каравая – «столовики»: внизу лежал ржаной, сверху пшеничный (реже – один каравай), а сверху – витушка. В Шуповых на нее клади маленький хлебец – *мяконький*, который давали в руки невесте. Кроме караваев-«столовиков» и витушки на стол клади и другое угождение: пироги, мучники, хворост, пресновинки, рыбники и студень (Верховые, д. Тырлининская).

В Лохте стол стоял открытым, а в Верх-Кокшеньге, Озерках, Верхнем Спасе еду на столе закрывали краями большой скатерти – «столоухи», в другом случае – «полустоловиками». Были и «довгие» (длинные) скатерти – «в три стола»: «Кто побогатее, так держали» (Верхний Спас).

Горячее на стол не ставили и ничего не ели, пока невеста не сядет за стол: это было на следующий день. Однако даже в том случае, когда начинали есть, свадебные караваи не трогали. В Верховые стол стоял до «хлибин»: «Стол до хлибин не разрушают» (д. Калугинская, д. Андреевская). В д. Маркуша приборян кормили после вывода невесты «перед столы»: «До этой поры их не кормили. Как приедут, положат невестины хлеба, коровай, на хлеб витушку и хворостков стопку, рыбник. Закроют скатертью и

концы закинут. После смотры. Когда все произведут, жених угощает невестиных родителей пивом. Пиво и вино женихово. После смотров открывают стол и нацынут носить, что наварено. Под самый конец – щи. Так хряпций закрывает щи мучником, а сват спрашивает, можно ли по дары? На смотрах главный – сват, а назавтра распоряжайтесь тысячкой, женихов «хрестной» (д. Маркуша, д. Черняково). В Спасах был обычай закусывать по приезде своими кушаньями: ели рыбник, пили пиво. В ряде мест приборяне угощали родителей невесты и других домашников: это называлось «призывать к вину». В Илезе в д. Захаровской (Верх-Кокшеньга), в д. Гора (Нижний Спас) за первым столом приборянам раздавали гостинцы – «кряяна»: «А колобки и хворост как привезли, тут и дарят». В других же волостях гостинцы дарили за вторым столом (Балашов и др. 1985: 120–121).

Свадебный день включал «здравствование», когда «приборяна» садились за стол, а дружка и сватья угощали в кути девушек. С каждой из них они «здравовались», то есть целовались. Начиная с Нижнего Спаса и вплоть до Устьянской вол. девушек пили пивом из большого поддужного колокольчика: у кого свадьба скоро, колокольчик зазвенит звонче. После дружки и сваты к девушкам приходил с вином сват, предлагая его и невесте, но она вина не пила, а только пригубливала чарку со словами: «Не вино, а отрава». Это означало, что она приняла угощение, и ее зовут показаться жениху.

«Выход невесты перед столы» – важный этап свадебного чина, когда невесту одевали в праздничную одежду. Обычно при этом ее умывали водой из братыни, а в верхних волостях – водой с вином, «шоб румянее была» (Илеза, д. Княжая). В Верховье и в Лохте в воду кидали щепоть соли и кусочек хлеба с целью предохранения невесты от глаза.

Невесту выводили две «вывожательницы», сначала угостив пивом. Ей подавали поднос с двумя стаканами, к которому «приборяна» подходили по очереди и сами угощались пивом. Под конец наливали жениху с невестой и поднос передавали в руки тысячного или одной из вывожательниц. Но после этого невеста уходила в куть, а приборян угощали. Этот обряд имел на Кокшеньге многочисленные варианты.

В Кадниковском у. один из тех «нахожих» людей (гостей), кто хотел выпить побольше вина или пива, громко кричал, обращаясь к отцу невесты: «Не ошибся, дедюшко любезный, не ошибся! Що отдает Окулину Кузминишну за нашево Фоку Ильича: парень-от ведь доб (добр), да и больно доб!» А другие гости прибавляли: «Да и больно дороден на всяющую работу!» Жених при этом кланялся, а гостю наливали пива (АРГО. Р. 7. Оп. 1. Д. 15. Л. 90 об.).

Жених и невеста до венца ничего не ели. Гостей угощали в основном скромными блюдами, включая мясной суп. За столом приборяна раздавали гостям «кряяна» – гороховый хворост и булочки. На Кокшеньге девушкам за песни давали витушки и драчену, они их ломали на части и угощали ими гостей. Невесте и жениху тоже доставалось по кусочку витушки, они их прятали за пазуху, а после венчания съедали. Однако гости много за столом не ели. Когда приносили последнее блюдо – пресное или топленое молоко, которое называли «выгон», все вставали из-за стола. Невеста тянула за собой скатерть с тем, чтобы подруги скорее вышли замуж (Иваницкий 1890; АРГО. Р. 7. Оп. 1. Д. 29. Л. 117).

Перед отъездом к венцу жених и невеста становились на расстеленную на полу скатерть, отец и мать невесты благословляли их иконой (Балашов и др. 1985: 253–254; Урюмов 1992: 134; Иваницкий 1890: 101).

В Жерновковской и Авнегской волостях Грязовецкого у. в день свадьбы у дома невесты собирались мужчины и парни. Когда жених подъезжал, они расстилали в ногах лошади дружки рогожу, требуя выкупа за невесту – «на рогозку». Им давали деньги, два ведра пива и белый пирог. Дружка обращался к отцу невесты со следующими словами: «Налей-ка мне стакан пива: ехал я, дружка, против солнышка, призасохло у меня в горлышке». В Пермасской вол. Никольского у. в свадебный день перед венчанием родители и тысячный благословляли жениха иконою и караваем хлеба, и «поезжане» ехали в дом невесты. Отец невесты встречал их и подавал дружке пиво со словами: «К чему у вас этот канун варен: к Николе али к Егорию, али ко Спасу Святителю?» Дружка отвечал: «Канун варен для князя молодова, для княгини молодыя». Отец невесты угощал всех поезжан (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 216. Л. 8; Д. 314. Л. 13–15).

После того, как невесту одевали к столу, она садилась на свое место. Полотенце, закрывавшее пироги, снимали со стола и клали жениху и невесте на колени. Тысячный угощал гостей пивом, а мать невесты подавала дружке праздничные блюда – артиль. Дружка нес их один за другим к столу с приговором: «Идет дружка княжая по полу белодубову пред свата, пред князя, пред княгиню, пред весь княжеский полк; сыплется, валится сахарная ества на столы белодубовы!» Подходя к столу, он низко кланялся и ставил блюдо на стол. Дружка также разрезал своим ножом рыбники и подавал их на стол. Последним кушаньем было молоко, закрытое хворостом, или сусло – в постные дни.

Поезжане заходили в избу невесты, молились, садились за столы и пили пиво. На переднем столе лежали один на другом три ржаных каравая, а под

ними *кроеник* – пирог удлиненной формы из крупнитчатой муки (редко – из пшеничной). Они были закрыты «платом» – длинным полотенцем, которое расстилалось во всю длину стола. Отец невесты угощал всех пивом и вином, но кушаний пока на стол не ставили. Дружка угощал девушки «княжим медом» – пивом, привезенным от жениха. Сваха брала *пряженник*, благословляла им невесту и клала его невесте за пазуху в сарафан ближе к рубашке (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 314. Л. 16–17, 19 об; Д. 211. Л. 85).

В Вельском у., отмечал корреспондент РГО П. Воронов, в свадебный день, который делился на довенчальную и послевенчальную части, перед венчанием дружка приглашал всех к столу со словами: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий». Сначала садились родители жениха, потом все остальные. Им дружка говорил: «Добро пожаловать к нам за княжной стол хлеба-соли кушать». Дружка, называемый «передовым», стучался в окошко дома невесты со словами: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий... Слуциусе ли дома хозяин?» Отец невесты спрашивал: «Що вы за люди?» Дружка отвечал: «Боговы да Господареви» (АРГО. Р. 7. Оп. 1. Д. 29. Л. 114 об. – 115).

В Двиницкой вол. Кадниковского у. до венца сваха приносила невесте пряники и пирог. Дружка подносил невесте стакан кваса, в который жених опускал спрятанную во рту серебряную монету со словами: «Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй нас! Дарит на сегодняшний белый день молодой князь княгиню дарами. Извольте принять и пить до дна, пить, не отдуваясь. У нас на дне добро и чисто серебро!» Невеста отпивала немного кваса и забирала монету, остатки кваса дружка выливал к ногам невесты: сначала к правой, а потом к левой. Часть пряников невеста клала за пазуху к голому телу, чтобы лучше любил ее «князь», а другую часть – в сундук. В Васьняновской вол. во избежание слаза жениху и невесте перед венцом клали в сапоги льняное семя (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 239. Л. 18; *Иванецкий* 1890: 105).

В Кадниковском у. по дороге в приходскую церковь, проезжая через деревни, дружка кричал: «К князю молодому, тысяцкому большому хлеба кушать!», а свахи жениха бросали «крайное» – изрезанные на мелкие части пироги, которые подхватывали ребятишки (АРГО. Р. 7. Оп. 1. Д. 15. Л. 115). В Васьняновской вол. «крайное» по дороге в церковь раздавала сваха. Перед венчанием в доме жениха мальчишки на улице сильно стучали поленьями в стены, обещая разворотить дом. Чтобы их унять, сваха выбрасывала им из окна пирог. В Кадниковском у. перед отъездом к венцу все садились за стол. Сваха жениха приносила невесте *кулебяку*, которую

та съедала после венчания (*Иванецкий* 1890: 104; АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 267. Л. 13; АРГО. Р. 7. Оп. 1. Д. 15. Л. 112).

В Афанасьевской вол. Сольвычегодского у. перед венчанием поезжане обращались к отцу невесты со словами: «Господин хозяин, если желаете нас к себе в дом, то наш князь первообрашной велел: становить столы дубовые, розстилать скатерти шелковые, нести хлеба ситные, чашки столовые, ложки дубовые, перемены цястые, осетра свежего, гуся-лебедя жареного, ложки, вилки, блюда, тарелки фарфоровые, вина целой штоф, да слатки водки полуштоф, молошной каши горшок, фунт масла, сметаны, три пасмы толокна, бочку кислого молока. Мы целые сутки не едали – вашего обеда дожидали». Затем поезжане обращались к стряпухе: «Здравствуй, стряпка! Стряпка от пеци бросилась, на курицем говне роскатилась, руками, ногами забилась, зубами о пол ухватилась. Еще ж, стряпка, не пугайсе, сама себя оберегайсе!»

По местной традиции, поезжан за столом в определенном порядке рассказывал свадебный «сторож», оберегавший жениха и невесту от колдунов. Справа от него сидел жених, тысяцкий и «сватовец», с левой – сваты жениха и невесты, дружки и «поеzzжанец». Когда все усаживались за стол, «сторож» брал хлеб со стола, разрезал его на части и раскладывал на столе со словами: «Ей, добрая хозяйка! Нет ли коровашков?» Ему подавали *коровашки* – житные (ячменные) постные пироги, которые он также разрезал и раскладывал, как и хлеб. Потом просил подать ему *сочней*. В Сольвычегодском у. их называли *газетами*. «Сторож» тоже раскладывал их на столе и просил подать щи, кашу и рыбник, если свадьбу играли в скоромный день. А в постный день ему подавали *похлебоцьку* – кашицу из сухой трески или из голов трески. Потом он просил подать восковые свечи, зажигал их на божнице и читал молитву, как и перед обедом. После молитвы все садились за стол, и угощение начиналось (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 316. Л. 30–31, 45).

Гостей угощали дружки: один подносил им вино, другой – пиво, но сначала обращались к тысяцкому: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй нас! Господин тысяцкий!» Он отвечал: «Аминь вашей молитве». Потом подносили «сватовцу», сватям и другим поезжанам. Когда все подзакусят и порядочно выпьют, «сторож» подавал знак, все вставали, и он произносил: «Благодарю Тебе, Христе Боже!» Все выходили из-за стола на улицу, но дружка оставался за столом. Когда жених выводил невесту из-за стола, она стаскивала со стола скатерть и все, что там было. Существовала примета: если она не стащит со стола скатерть, то ее подружки долго не выйдут замуж (АРЭМ. Ф. 7. Оп.

1. Д. 316. Л. 45–47).

Во время венчания молодые становились мужем и женой. Только после венчания начиналась «освященная обычным правом совместная жизнь новобрачных» (Зеленин 1991: 332, 340).

В Чакульском приходе Сольвычегодского у. в назначенный день «свадьба» приезжала на погост в 10–11 часов утра и останавливалась в доме у одного из причетников. Жених с дружкой шли к священнику с дарами: 20 аршин холста они отдавали на весь причт, полотенце и 2 руб. давали священнику за венчание. Священник давал им «обысковую» книгу, в которой они расписывались, и затем шли в церковь. В Вельском у. после совершения таинства венчания весь свадебный «прибор» уходил в трапезную, где молодые съедали «запазушный» рыбник, а тысяцкий и сваха раздавали *крайное* – пряники или *колачи* из пшеничной муки. Потом все отправлялись в дом жениха, где их встречали родители молодых и гости. После благословения родителями молодая постилала свою скатерть вместо хозяйской и уходила с молодым в особую комнату, где они ели припасенные к этому случаю коровайные горбушки; только после этого отправлялись к свадебному столу (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 14; АРГО. Р. 7. Оп. 1. Д. 29. Л. 118).

Во время венчания жениха и невесту неизменно сопровождал дружка. Он подсказывал жениху и невесте, как и что им делать в церкви, принимал от них венчальные свечи и т. д.

По сообщению корреспондента РГО протоиерея А. Шайтанова, в 1848 г. в Верховажском посаде Вельского у. после венчания молодых отводили в особую комнату, где они ели просфору, а потом ехали к брачному столу. Дома их встречал отец жениха с булкой в руке, которой он снимал с новобрачной покрывало с головы и трижды обводил булкой вокруг головы молодых, произнося шепотом: «Во имя Отца и Сына и Святаго Духа». Булку он клал на стол, а покрывало – на левое плечо молодой и целовал носоиспеченную пару (АРГО. Р. 7. Оп. 1. Д. 62. Л. 48).

В Тиксненской вол. Тотемского у. за венчание невеста дарила священнику пирог с рыбой (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 376. Л. 22–25).

В Вологодском у. после венчания тысяцкий дарил причту и всем присутствующим в храме *крайное* – пряники и крендели. В Кадниковском у. священнику давали два пирога, а прочим – по одному. После венца молодую закрывали двумя платками, и она вместе с молодым в трапезной ела пироги с рыбой. На Кокшеньге за венчание священнику платили пуд ржи (пиво привозили ему на дом), третью того же давали псаломщику (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 378. Л. 11 об.; Д. 147. Л. 24; Д. 267. Л. 16; Балашов и др. 1985: 32).

Чтобы молодые любили друг друга и хранили супружескую верность, сваха по окончании венчания отводила их в сторону и, усадив на лавку в церкви, доставала из-за пазухи молодой пряник (он был положен свахой заранее из гостинцев жениха), разламывала его на две части и давала молодым съесть (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 211. Л. 92).

Венчание происходило днем, около 12 часов. На Кокшеньге после венчания молодые съедали два небольших, величиной с ладонь «рыбника», которые им давала сватья перед отъездом к венцу; корки сватья забирала себе. В Спасской вол. Тотемского у. корки от рыбника молодая скормливала скоту в доме мужа, «чтобы скот дружнее жил» (Едемский 1911: 127).

В Вельском у. перед отъездом к венцу жених ничего не ел и не пил, а только как бы между прочим менял местами хлеб: верхний «хозяйский», который лежал на столе вместе с солью, он убирал в свою «коробью» и увозил к себе домой, а на его место клал свой, привезенный из дома. Перед этим он обрезал у обоих короваев горбушки и клал к себе за пазуху. В народе считалось, что во время венчания горбушки получали особенную силу и укрепляли брак, поэтому после венчания молодые их вместе съедали. Невеста же со своей стороны сыпала в обувь жито, а для жениха скрывала за пазухой пирог с рыбой, с той же надеждой на благополучный брак (АРГО. Р. 7. Оп. 1. Д. 29. Л. 116 об.; Воронов 1862: 4–10).

После совершения таинства венчания «княжкой» (женихов) поезд обычно направлялся в дом жениха, где начиналось основное «столованье» – свадебный пир, брачный пир, где их ожидал богатый стол и множество гостей. В отдельных уездах Вологодской губ. он еще назывался «радошным столом», потому что символизировал всеобщую радость и согласие «мира» на нерушимый союз молодых, но он также имел и другие названия, например, «веселый пир» (Зеленин 1991: 342). В разных местах Вологодчины свадебное застолье называли также «почесный стол», «большой стол», «княжой стол», «красной стол», «пирщество», просто «стол»; «хлибенный стол». Последнее устраивали на следующий день после свадьбы или через день в доме молодого.

По традиции свадьбу играли три дня: в первый день справляли свадебный пир в доме молодого, во второй день – у тестя и тещи, на третий день – гуляли по-разному.

После венчания свадебный поезд направлялся в дом жениха, реже в дом невесты. Их встречали родители «хлебом-солью»: эту роль выполнял большой и красиво украшенный коровай (белой каравай) из пшеничной муки с небольшой солонкой. Обряд встречи молодых «хлебом-солью» совершался по-всеместно. В Тотемском у. новобрачных встречала

мать молодого и бросала им в лицо зерна пшеницы – чтобы они богато жили. После благословения их иконой и «хлебом-солью» молодые садились за «княжой стол».

При встрече молодых их «шибали» (осыпали) житом и ячменем. «Жито – это жизнь», – говорили в Тотемском у. на Кокшеньге (Озерки, д. Евсеевская). В Вологодском у. пекли белый коровай с цветком наверху, но благословляли обязательно черным хлебом: «Чтобы черный-то хоть был». В Кадниковском у. тоже благословляли ржаным (ситным) короваем, чтобы, как считали в народе, молодые жили богато (Иваницкий 1890: 73).

Одни исследователи усматривали в происхождении свадебного каравая индоевропейские корни, другие считали его заимствованием у греков, но он стал обязательной принадлежностью свадебного пира у всех восточных славян. Считалось, что каравай обеспечивал изобилие и плодородие будущей семьи. В некоторых случаях было принято украшать свадебный каравай небольшим нарядным деревцем, символизировавшим расставание невесты с девичьей жизнью. Д. К. Зеленин приводит интересные данные, указывающие на самобытную историю жителей Русского Севера: «У тех севернорусских, среди которых преобладали выходцы из Владимира-Сузdalских земель, ритуальный свадебный хлеб полностью соединился с украшенным деревцем под названием *курник* (т. е. хлеб, украшенный птицами), *сады, елка, девяя красота*. Напротив, у тех севернорусских, среди которых преобладали выходцы из Новгорода, в качестве свадебного каравая берут обычный хлеб, которым благословляют жениха и невесту. Такой хлеб никогда не бывает украшен растениями». По образцу свадебных деревьев севернорусские крестьяне иногда делали такие же украшенные елочки в память о молодых мужчинах, призванных на военную службу (Зеленин 1991: 338–339).

«Следует еще указать на коллективный, общественный характер свадебного каравая, в приготовлении которого принимает участие вся деревня. Ф. Волков говорит о складчине, устраиваемой в этих случаях между всеми членами данного рода, однако наблюдениями других исследователей это в большинстве случаев не подтверждается... Севернорусские также собирают на *курник* (обрядовый хлеб с украшенным деревцем) по всей деревне (Сарапульский у. Вятской губ. и др.). Однако такой коллективный характер отнюдь не является специфической особенностью одного лишь свадебного каравая; он присущ и другим моментам как свадебного, так и некоторых других обрядов» (Зеленин 1991: 339).

Совместная выпечка свадебного каравая была более характерна, например, для Рязанской губ., где

в этом принимали совместное участие представители родни жениха и невесты накануне или в день свадьбы. Его выпечка сопровождалась определенными действиями с их стороны, составлявшими в целом законченный «каравайный обряд» (Воронина 2017).

В Тотемском у. на Кокшеньге родители жениха с караваями встречали молодых на *мосту* (в сенях). Молодые клали их себе на голову, входили в дом, а в избе клали их на *полицу*, над тем местом, где они должны были сидеть во время пира. Иногда они надкусывали каравай, но чаще клали его нетронутым. В Верховье обе родственные стороны пекли четыре каравая-столовика: два каравая лежали на столе, а два – подавали молодым.

Проходя через хозяйственный двор, молодая должна была погладить каждую корову и покормить кусочками витушки или *мяконького* либо кусками каравая (или ломтями хлеба), которые молодой подавала свекровь. В других случаях кормить коров хлебом молодая ходила со свекровью из-за свадебного стола (Нижний Спас, д. Гора).

Молодых сначала отводили в горницу и кормили, а потом уже сажали за стол «столовать» вместе с гостями. На свадебный пир приходили только «званые» гости: «приборяне», родители и родственники молодых. Те, кто приходил на свадьбу без приглашения, сидели в «подпороге». Зажиточные крестьяне на свадьбу (как и на крестьины) приглашали в качестве почетного гостя священника.

Перед молодыми ставили один прибор, один стакан, одну ложку и одну вилку. Молодой кормил жену: «Хлебнет, ее покормит» (Нижний Спас, д. Угольна). На *хлибинах* молодая сама кормила мужа с ложки (АРГО. Р. 7. Оп. 1. Д. 29. Л. 119; Балашов и др. 1985: 128).

Дружка после венчания неотлучно находился с молодоженами и сопровождал их до свадебного стола. Обязанностью «дружки» было оберегать жениха и невесту от глаза и порчи, он же являлся, по выражению Д. К. Зеленина, «церемониймейстером свадебного пира» (Зеленин 1991: 341).

Места за свадебным столом, особенно в его центре, были строго ритуализированы. В Тотемском у. за стол в переднем углу садился тысяцкий и «большой барин», возле них, с правой стороны – молодые, за ними сваха, а дальше – прочие поезжане. Первым из всех участников свадебной церемонии начинал пробовать праздничные яства тысяцкий, потом другие участники застолья. Молодые сидели отдельно во главе стола, им клали одну ложку и один кусок хлеба (Озерки, д. Евсеевская).

Гостей за столом рассаживал отец жениха. Столы всегда ставили поперек половиц. Между двумя столами оставляли промежуток примерно в аршин.

На лавку между столами всегда вдоль по половице садился жених, справа от него крестный отец, затем «большой сват», зятевья, сестры и другие родные.

К свадебному столу обычно подавали рыбник, студень, мясной суп, *сальник* (из печени и из легкого, сваренных в горшке), кашу, жаркое, яичницу, драчену из овсяной крупы. В центре стола ставили одну на другую три шаньги – мал мала меньше, сначала ели нижнюю большую шаньгу, потом среднюю и верхнюю (Балашов и др. 1985: 293–296; Народные песни Вологодской области 1981: 124).

Гости привозили гостинцы еще до венчания, в середине дня, как и на девишине, и передавали их отцу или матери жениха; мужчины привозили кардай хлеба и кусок говядины, а женщины – по полному лукошку пирогов.

Венчание чаще всего происходило вечером – от 15 до 20 часов. После венчания начиналось «столованье». Ставили опять поперек половицы 2–4 стола. Молодой сидел на углу первого стола, а молодая – дальше между столами, ей всегда приходилось тянуться, чтобы хлебнуть из какой-нибудь чашки. У зажиточных сначала угощали чаем, а потом подавали кушанья. Первым блюдом на свадебном столе всегда был студень, вторым – рыбник, пирог с треской или щучиной. Третье блюдо было из мяса, но его подавали не каждый раз (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 311. Л. 5–5 об., 7).

В Вельском у. свадебный стол назывался «радошный», или «почесный стол», он включал 15 и более перемен. Сначала подавали холодные блюда: студень («ножная» и «брюшная»), щи, жаркое из баранины, пироги с рыбой (щукой, палтусом или треской), пироги с говядиной, оладьи с горохом и картофелем, яичницу, кашу из ячной крупы, саламат, яйца и молоко с толокном. «Кратко сказать, – писал П. Воронов, – тут все бывает, чем богат наш селянин, даже яйца». Молоко с толокном – болтушику, после того как гости его отведают, выпивал дружка – в ознаменование начала брачной жизни молодых (АРГО. Р. 7. Оп. 1. Д. 29. Л. 118–119; Воронов 1862: 17–18).

В Афанасьевской вол. Сольвычегодского у. во время «столованья» невеста ничего не брала руками, а подхватывала очередное кушанье рукавами своей рубашки. Свадьба проходила очень оживленно. В Сяндемской вол. Никольского у. «большой» свадебный стол делали обычно у жениха. За столом молодая была обязана потчевать гостей. С полатей, где сидели дети, иногда слышались крики: «Ура! Мало дал сюда!» Так подростки просили «красного»: им бросали пироги. Не успокоившись на этом, они кричали снова: «Подавились!» Им давали пива, после чего они уже кричали: «Ура! Молодым добра!»

В Двиницкой вол. Кадниковского у. гостей на

«свадьбу» приветствовали так: «Ночевали здорово-ли?» – «Подико здорово!» – «Добро пожаловать! Садитесь, гости дорогие!»

В Миньковской вол. Тотемского у. с одной стороны свадебного стола сидел один «чашник», который угощал пивом, а с другой – еще один «чашник»: он угощал «вином». Постепенно оба чашника сходились, и каждому из них подавали стакан пива и стакан водки, которые они должны были выпить. Отказываться было нельзя, если же кто-либо из них не выпивал, то выливал себе за пазуху со словами: «Што пито, што лито» (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 316. Л. 47; Д. 238. Л. 22 об.; Д. 239. Л. 3; Д. 378. Л. 12).

К свадьбе начинали готовиться дня за три. «Ставили пиво», то есть варили пиво кадками. Обычно делали 10–20 ведер пива и покупали вино (водку), смотря по количеству родни. Стряпать начинали за день. Пекли десятки пирогов, причем преимущественно «круглые» пироги, которые подавали на вторую половину стола один за другим, иногда до 10 штук. Первый пирог был с яблоками, второй – с крупным изюмом, третий – с вареньем и т. д. Сверху пироги украшались разными фигурками, часто они различались только украшением. Еду брали вилкой или руками.

К свадебному застолью заготавливали достаточно большое число блюд из говядины и баранины, студней. Жаркое здесь называли «середкой», для его приготовления бараний или свиной задок начиняли целыми яйцами и пшеном. Когда такое жаркое подавали к столу, то гости выходили из-за стола на *повить* плясать. Потом тысяцкий вынимал из «середки» яйца, разрезал их на куски и на тарелке обносил ими гостей, начиная с новобрачных.

За столом гости высказывали пожелания молодым счастливой жизни и здоровья. Дьякон или священник возглашали многолетие новобрачным. Всем распоряжались и потчевали гостей отец и мать молодого, его старшие братья, дяди и другие родные, которые за стол не садились. После стола гости опять выходили на *повить* и плясали (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 272. Л. 17–18).

Еще одной особенностью свадебного стола была запеченная в печи свиная голова, это блюдо называлось *честь*. Его называл в числе свадебных блюд и Д. К. Зеленин: «В ряде русских губерний на свадебном пиру ставится на стол украшенная свиная голова – с серебряными серьгами, ожерельем и шелковыми лентами, гости встречают ее ликованием, песнями и танцами» (Зеленин 1991: 343). Такую свинью голову, испеченную целиком в ячной крупе, привозили на свадьбу гости в Никольской вол. Сольвычегодского у. Здесь из толченого картофеля, яиц и молока обязательно готовили «картофельную дрочену», обильно сдобренную сверху маслом;

«ячную дрочену» готовили из ячменной муки, яиц и масла; готовили также «селянку», сделанную исключительно из яиц с маслом. В числе других свадебных блюд были студень из бычьих и коровьих ног, мясные щи, жареная бааранина, жареный картофель. К столу подавали также пирог с малиной «в белой корке», то есть из пшеничной муки, и пирог с рубленой говядиной.

В Двиницкой вол. Кадниковского у. после венца молодые ели пироги, привозимые свахой. За свадебный стол усаживались родные молодого и сваха, потом невестина сваха, «княгиня», «князь», тысяцкий, отец и мать молодой и вся ее «порода». Дружка говорил: «Помолитесь Богу!» Все вставали, и дружка читал вслух молитву «Отче наш». К столу приносили пирог, и отец «князя» (молодого) угощал гостей. Первый стакан он подавал «князю», сын немного отпивал и подавал стакан молодой; та, отпив, подавала его обратно «князю», а он – отцу. Второй стакан подавали тысяцкому, потом отцу молодой, который передавал его своей жене, и ему вновь наливали. Он выпивал, а потом подзывал всю свою «породу» и подавал им по стакану. Также потчевала всю «породу» и его жена. Прочие гости пили, никого не угощая. Некоторые из них при этом заставляли молодых «посластить», то есть поцеловаться.

На свадьбе присутствовали и деревенские дети, которые забирались на полати и оттуда кричали: «Ура, молодым худа!» Им давали пироги, они их съедали и кричали снова: «Тысяцкий, подавились!», и им подавали ендово пива.

Кушанья несли на стол, подняв высоко над головами, приговаривая: «Охгу, охгу!» Перед пирогами две женщины с «князевой стороны» всех целовали и «роцщепывали» пироги, разделяя их на куски. После пирогов подавали блины, которые ставили перед молодыми; рядом с блинной тарелкой ставили пирожковую. «Князь» показывал деньги (рублей 100 и больше), клал их на тарелку, добавлял «серебрушку» (деньги серебром) и показывал гостям, затем передавал их матери со словами: «Возьми, мати, на блины!» (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 319. Л. 12–13; Д. 239. Л. 9–9 об.).

В некоторых деревнях Вологодского у. после венчания сначала пили чай с булками. Во время чаепития ставили на стол маленькую «елочку» (деревце), всю украшенную пряниками, орехами, лентами, и зажигали на ней свечи. Когда чаепитие заканчивалось, елочку гасили. После поднесения даров начинались «сидины», или «сидинный стол». Гостей особенно много не бывало, и застолье состояло из трех блюд, не больше. Сначала подавали студень, щи, ушиное, копровушки, жаркое, затем шли пироги разных сортов. Под конец застолья приносили *розгонное* блюдо: два пустых блюда, опрокинутых друг на друга.

Когда ехали к невесте, каждый родственник приносил каравай с солью, а поверх него клади отрез ситца. Каравай принимал отец невесты.

В Вологодском у. после венчания ехали в дом к молодому. Чтобы молодые жили богато, по приезде домой отец и мать встречали их хлебом-солью, благословляя при этом иконой и одновременно бросая в лицо новобрачным овес, ячмень или пшеницу. Иногда это делали девушки, или мать встречала молодых на крыльце с пирогом-кулебякой. Свадебный коровай пекли из ржаной (ситной) или из пшеничной муки, им родители благословляли новобрачных, чтобы они жили богато (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 138. Л. 1 об., 4 об.; Д. 211. Л. 94; Д. 139. Л. 3).

После недолгого чаепития молодые и гости садились за «княжой стол» по степени родства. Столы стояли в два ряда: один шел от божницы к полатям, другой – к кути. Каждый стол был покрыт белой скатертью. Первый стол (со свадебным караваем) покрывали двумя скатертями, чтобы с одной из них взять каравай для встречи молодых после венца. Перед каждым гостем лежали отдельная «хлебальная» деревянная ложка и ломоть хлеба. На каждые 4–6 человек подавали кулебяку, пирог и блюдо с яствами. Особенностью местного застолья было то, что сначала подавали большой желтый сладкий пряник. Потом на середину стола ставили *середку* – жареное мясо или плечо барашка, начиненное пшеном. После этого кушанья гости выходили из-за стола на поветь поплясать, потом опять садились за стол, и далее порядок подачи кушаний шел по свадебному чину с частыми криками: «Горько!»

Украшением свадебного стола были пироги. Их «басили» (украшали) ягодами – кто как «издохтурится». На стол подавали крупнитчатые (белые) и пшеничные пироги. К ним относились кулебяки четырехугольной формы с рыбой; круглые пироги с «верховой» начинкой – с яйцами, черникой, маком, изюмом. В Спасской вол. Вологодского у. прежде был обычай кормить жениха и невесту одной ложкой, но в 1890-е годы это «вышло», и вообще обряды упростились (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 161. Л. 68, 101–102; Иванецкий 1890: 73).

На свадьбе пили много пива. В Кадниковском у. его варили на поварнях родители невесты и жениха в несколько приемов: сначала ушатов тринадцать, потом еще столько же, смотря по объему «тшана» и количеству солода. Каравай, которым благословляли молодых после венчания, назывался *кровеник*.

Для гостей накрывали три стола. Молодые садились под образа, помолившись Богу. Начинали носить на столы пироги, кушанья, пиво. В Большемургинской вол. кушанья подавал дружка, закрывая каждое блюдо со словами: «Господи Иисусе Христе Сыне Божий наш, помилуй нас! Ноги с под-

ходом, руки с подносом, голова с поклоном, язык с приговором. Извольте покушать да нас послушать!» (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 139. Л. 3; Д. 227. Л. 8, 21; *Иванецкий* 1890: 105).

В другом случае дружка подходил к столу новобрачных и говорил: «Ножки с подводцем, руки с подносцем, коря (коря, корец – деревянная чаша для пива. – Т. В.) с питьем, голова с челобитьем. Милости просим, испить подносим, в чашечке побочить, в ротик помочить. В чашечке не стало, к ретиву сердцу пристало, в чесь да в славу, буйною главою, вали бы испить да мне поклон воздать!» После этого все кричали: «Горько!» Молодые выпивали из одного стакана и закусывали (одной ложкой) яичницей.

На другое утро все горшки, какие только найдут в доме, кидали в двери комнаты, где спали молодые.

В Кадниковском у., когда делали «княжий стол», мать молодого с утра пекла шаньги – блины из крупяного теста. Первый блин брал молодой и отдавал половину своей жене. Ели и пили целый день, а молодая в сопровождении свекрови ходила по дому и приучалась к хозяйству.

Обязанности дружки на свадьбе состояли в том, чтобы усадить людей за стол, подать кушанье, посолить хлеб, разрезать пироги, попробовать каждое кушанье и предложить гостям. Дружка всегда выбирался из чужих, а не из родственников. За это ему давали от жениха каравай хлеба и два пирога, а от невесты – 50 руб. деньгами и полторы сажени холста.

Когда молодых отводили в клеть, там их кормили обедом из одной ложки (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 227. Л. 21, 22; Д. 239. Л. 19; Д. 267. Л. 16–17).

В Кадниковском у. в отношении напитков соблюдали такой порядок: сначала подавали закуску, потом немного водки и пива – до 16 ушат.

На закуску подавали пирог с рыбой, у которого дружка сначала срезал ножом верхнюю корку. Запачканную рыбьей чешуей руку он сначала вытирали о свою голову, потом – о полы кафтаны, а потом разламывали пирог на части и раздавал гостям.

После закуски сразу начинался ужин (ужна), обычно подавали пирог с рыбой, щи с говядиной, жаркое, студень, пшененную кашу, жареный картофель. Овсяный кисель с суслом считался настоящим лакомством. В заключение ужина «проводили крохи», то есть запивали пивом.

За столом угощали отец и мать молодого. Мать молодой на свадьбу не приглашали, только ее отца. Он сидел в переднем углу, рядом с ним по левую руку сидела молодая, потом молодой, рядом тысяцкий и «большой хозяин» (отец жениха). Невестина родня столовала в кути.

В Жерноковской и Авнегской вол. Грязовецкого у. во время брачного пира за столом сидились по старшинству в следующем порядке. На первом по-

четном месте в углу под иконами сидели отец и мать молодой, на втором месте, возле ее родственников – сват, на третьем месте возле молодого – тысяцкий (он же крестный отец жениха), на четвертом месте, возле невесты – сваха, на пятом месте – братья и крестная мать невесты и далее – по линии родства, удаляя от почетного стола дальних родственников и вообще женщин, которых всегда рассаживали уже за задними столами.

Когда все гости садились на свои места, дружка уводил молодых в горницу, где они ели, и потом приводил обратно. Гости не ели, ожидая их. Сваха в это время расстилала чистые белые скатерти на столах и клала на них привезенные из дома невесты пироги из крупяных теста с рыбой, по одному на каждый стол. Дружка разрезал пироги на мелкие части, подсыпал вместе со свахой к столу отца и мать молодого: «Покорнейше просят покушать хлеба-соли своей молодой невестки».

В Семеновской вол. Грязовецкого у. после венчания для поезжан делали «маленький стол», молодые тоже присутствовали за столом (прямо в шубах), но не ели. Трапеза включала три блюда: пирог, холодные щи и круглый закрытый пирог, но его не разрезали, он служил только знаком выходить из-за стола. Но перед тем, как сесть за свадебный стол, молодые шли в особую комнату, где пили чай и хорошо закусывали. После этого молодая чета, приодевшись, как полагается, шла к «красному столу» и садилась под переднее окошко, для чего непременно раздвигали столовы. По правую сторону от молодого садился его крестный отец – «тысяцкий», родители молодой и священник. Место напротив молодых занимали братья с той и другой стороны. Когда все гости усаживались по местам, дружка выкрикал: «Стряпушка-поварушка, поворачивается к печке задком, ко мне передком. Что есть в печи, все на стол мечи!» Это он повторял перед каждым кушанием. Когда подавали жаркое, все кричали: «Горько!» и выпивали со словами: «Сладко!» В начале «красного стола» мальчишки с полатей кричали: «Молодой-то не хороший, молодая-то еще хуже!» Им подавали пироги, и они опять кричали: «Молодой-то хороший, молодая-то еще лучше!» Когда съедали пироги, дети продолжали кричать: «Ель да береза – то ли не дрова, каша с маслом – то ли не еда, Марья Ивану – то ли не жена!»

По окончании свадебного стола дружка «отбивал сердце у молодых»: ему подавали горшок, иногда даже с кашей, и он, предупредив заранее лежащих на полатях, кидал его туда так, что горшок разлетался на мелкие части и иногда не без неприятных последствий для находящихся вблизи (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 174. Л. 16–17, 41–41 об.).

В Тотемском у. новобрачные сидели в переднем углу, ели одной вилкой, одной ложкой из одного блюда и пили из одного стакана. В Миньковской вол. молодые тоже пили из одной рюмки или стакана, хлебали одной ложкой. Перед ними ставили отдельно графин с наливкой – «красной водкой». Молодой наливал себе в рюмку, выпивал, угощал жену и других гостей. В это время гости наслаждались разнообразными блюдами. Это были рыбники, студень, щи мясные, говяжье жаркое, жареные полосы из говядины и свинины, жареные лопатки от ягнят. На первом столе лежали две большие ковриги из ржаной муки и *столовик* – очень большой пирог около 2–2½ четвертей в длину из белой муки; сверху этот пирог был разукрашен и опоясан кашемировой лентой. Они считались символом свадьбы. Во время «девишика» ковриги и *столовик* уже лежали на столе, после свадебного стола их забирали, а на второй день (*хлибяня*) опять клади на стол, а после обеда убирали (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 216. Л. 47, 48; Д. 378. Л. 12; Д. 142. Л. 7).

В Пермской вол. Никольского у. после венчания новобрачные отправлялись в дом молодого, где его родители встречали их хлебом-солью у ворот дома и благословляли иконой. При этом мать жениха бросала из солонки соль в глаза молодым, потом клала каравай хлеба на голову молодицы, которая несла его в избу, клала на стол и садилась с мужем за стол. После этого начиналось «пиршество», или «стол». Отец подавал блюда всем гостям, но особенно щедро угощал тысяцкого и сваху. После третьего кушанья начинался «перепой», то есть поили за деньги (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 342. Л. 4; Д. 304. Л. 7; Д. 314. Л. 22–24).

Особая роль на свадебном застолье отводилась блюдам, после которого полагалось вставать из-за стола.

В Вологодском у. в качестве «разгонного блюда» на стол ставили на тарелке три булочки. В Двиницкой вол. Кадниковского у. приносили два порожних блюда и ставили на стол со словами: «Извините на малом угощении!», на что им отвечали: «Довольно, благодарим!», все вставали, молились Богу и выходили из-за стола, начинались пляски (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 239. Л. 9 об.; Д. 139. Л. 2; Народные песни Вологодской области 1981: 124). В Тотемском у. обычно подавали кисель, но в Миньковской вол. последним кушаньем считалось молоко в чашке, прикрытой сверху *хворостом* и *пряженником*. Когда подавали молоко, отец говорил: «Хлеб да соль, сватовья любезные!» В Никольской вол. Сольвычегодского у. «выходным блюдом» тоже было молоко.

Брачный пир заканчивался поздно вечером. До утра молодых никто не беспокоил. В Кадниковском у. их проводили ночью сваха и дружка, приносили им

саламат (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 378. Л. 12 об; Д. 319. Л. 12–13; Д. 239. Л. 19; Иваницкий 1890: 106). В Кулойской вол. свата в конце свадьбы отдельно ото всех угощали как почетного гостя *соломатом* из овсяной крупы, замешанной или поджаренной на масле (Боронов 1862: 4–10).

Застолье на второй день после свадебного пира чаще всего называлось *хлибины*. Но были и другие названия. Происхождение слова *хлибины* идет от выражения «хлебовать», то есть трапезничать. В. И. Даля указывал, что слово «хлибины», или «хлибины» чаще употреблялось в Архангельской, Новгородской, Олонецкой и Пермской губерниях как третий день «по свадьбе» или «прощальный стол» у родителей невесты (Даль 1994: 1195). Возможно, это название, как и «хлебить» (угощать новобрачных) – одно из архаичных словообразований.

В некоторых волостях Тотемского у. на другое утро после свадебного пира начинали «разыскивать невесту»: на свата надевали рогожку, опутывали веревками и водили по всей деревне как виновника пропажи. В каждом доме ему подавали «милостыню» в виде съестного, им он откупался в доме молодого, где уже все сидели за столом. Свату давали также две одинаковых бутылки с вином и соленой водой и предлагали угадать, в которой находится вода. Если он отгадывал правильно, то его заставляли выпить всю бутылку с соленой водой. Когда приезжал тестя, начинался «радочный стол», потом ехали к родителям невесты (АРГО. Р. 7. Оп. 1. Д. 67. Л. 31; Иваницкий 1890: 106).

В 1895–1896 гг. в Спасской вол. Тотемского у. на Кокшеньге, когда новобрачные ехали на «хлибины» в дом молодой, их встречали хлебом-солью и пивом, они заходили в избу с караваями на головах и клади их на *полицу*. С ними ехали свекор, свекровь, деверья, отданые замуж золовки (незамужние девушки не ездили), дяди, тетки, двоюродные братья. Их всех сажали за один стол, а родню молодой – за другой стол. Сначала гости пили чай, вино (водку), потом начинался «княжей стол», который сопровождался различными обрядовыми действиями.

Так, сначала на «княжей стол» подавали блины из пшеничной муки, хорошо сдобренные маслом. На верхний сухой блин теща клала полотенце – подарок зятю. Он брал полотенце, а на блин клал деньги для тещи (30 коп. – 1,5 руб.). Следующий блин съедали молодые, а остальные блины теща уносила, чтобы к концу трапезы подать их горячими. Помимо блинов в угощение входили пирог с рыбой, «вино» и другие кушанья. На «хлибины» молодая привозила «витушку», рыбник, стопу *хворостников*, 3–5 фунтов пряников. Она угощала ими сначала свекра, свекровь и других родственников мужа, потом своих родителей и родственников, соседей и подруг.

Девушкам она давала по горсти пряников и каждой из них кланялась в ноги. После «столованья» молодые уезжали домой. В других местах на Кокшеньге молодые также отправлялись в гости со всей родней мужа: «Приезжают-то все гуртом, гуртом пойдут к молодой в гости. Вот хлибины и называете. Там чашичивают. Родители да братовья наперво, а потом родня, невестины угощают» (Едемский 1911: 130–131; Балашов и др. 1985: 298–299).

В Вологодском у. на следующее утро после свадебного пира молодых кормили *олашками* и потом готовили «радошный стол» к приезду тестя. А вечером того же дня молодые и гости ехали на «гостьбу», или «перегоски» к родителям невесты, которые выставляли угощение (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 147. Л. 24; Д. 161. Л. 103–104; Иваницкий 1890: 106).

В Кадниковском у. молодые с утра тоже пили чай, а после обеда был «радошный стол», к которому приезжал отец невесты. На «пиированье» к столу подавали пирог с рыбой, «масленники-пряженники», щи с говядиной, жаркое и студень. Каждому гостю, когда тесть начинал пить водку или пиво, молодица и сваха низко кланялись в ноги. По окончании стола молодая просила гостей пожаловать к ней в дом «на хлибень», и все гости гурьбой отправлялись в дом ее родителей. Туда же приходили многие жители из ближайших селений поздравить новобрачных и выпить стакан пива. Селянкой в виде омлета теща угощала молодого зятя на второй или третий день после свадьбы на «хлибинах» у себя дома. Корреспондент РГО А. А. Шустиков тоже указывал на то, что в 1894 г. в Кадниковском у. на «хлибенах» для гостей в доме молодой готовили *селянку*. Для этого на глубокую сковороду или плошку разбивали 20 яиц, добавляли кринку молока, коровье масло, тщательно перемешивали и ставили в печь до загустения. «Хлибенью» заканчивалась вся брачная церемония (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 267. Л. 18; Иваницкий 1890: 107; АРГО. Р. 7. Оп. 1. Д. 15. Л. 118–118 об.). В Двиницкой вол. Кадниковского у. сначала ехали «на хлибяна», а на другой день были «перебаски».

Подробные сведения о том, как гуляли на второй день, имеются в описании свадебного обряда в Двиницкой вол. Здесь на следующее утро собирали на стол и кормили молодых завтраком. Часть гостей, выйдя из-за стола и нарядившись посмешнее, шла по деревне собирать масло, яйца, молоко. В тех домах, где ряженые ничего не давали, они мазали окна сажей, а тех, кто давал им продукты, они благодарили и приглашали на *селянку* (яичницу) из собранных по селу продуктов. После этого вся родня жениха ехала к родителям молодухи. «Званных» гостей «почестят», и они приезжали обратно. Молодые в нарядной одежде становились посреди избы, между ними ставили лохань. Сваха молодой

держала в руке ковш с водой, молодая – полотенце, а молодой муж стоял рядом. Гости подходили к ним по очереди, сваха поливала им на руки, а молодая подавала с поклоном «рукотерник» (полотенце). Вытерев руки, гости доставали деньги и дарили их молодым, от одной до двадцати копеек. Когда завершался этот обряд, все садились за стол и их щедро угощали. Последним блюдом была *селянка*.

Селянка была любимым блюдом в Никольском у., но особенно у молодежи. Когда хотели угостить гостей чем-то особенным, то готовили именно *селянку*. Для этого части курицы клали на сковороду, туда же выливали кринку пресного молока, разбивали яйца, клали масло, соль и долго томили в печи.

В Семеновской вол. Грязовецкого у. на другой день для молодых готовили завтрак, который был не хуже «красного стола». Вечером молодые шли на «отозмины» в гости к родителям молодой (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 174. Л. 16–17, 41–41 об.). В Жерноковской и Авнегской волостях Грязовецкого у., когда на другой день по приглашению отца молодой все отправлялись в его дом на «отозмины», угощение шло таким же порядком и с такими же церемониями.

В Никольском у. на второй день тоже продолжали пировать весь день. В Пермасской вол. Никольского у. на следующее утро после свадьбы утром молодых угощали чаем и «горячиной», а вечером устраивали «княжий стол», на который приезжал отец молодицы и привозил ящик с дарами, произнося молитву: «Господи Иисусе Христе, сыне Божий, помилуй нас!» (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 342. Л. 4; Д. 304. Л. 7; Д. 314. Л. 22–24).

В Пермасской вол. Никольского у. «хлибяна» устраивали на третий или четвертый день после свадебного пира, причем под вечер невеста «отказывала» гостям. Это происходило следующим образом. На большое «веко» (луковицу) ставили много стаканов с пивом. Невеста раздавала их гостям и падала каждому в ноги, что означало «пировство кончилось». Соседи расходились по домам, а молодые и гости отправлялись в дом родителей молодицы на «хлибяна». Во время застолья молодая уносила каравай со стола, а *кроеник* резала на части, который тут же ели (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 342. Л. 4; Д. 304. Л. 7; Д. 314. Л. 22–24).

В Вельском у. на «хлибены» ездили на следующий день или через два-три дня, а иногда и через неделю. «Хлибены» отличало радушное и богатое хлебосольство, но это и понятно: два родственных дома соперничали в гостеприимстве и угощении. Теща угощала зятя житными блинами и получала от зятя «четвертку» яичными блинами в подарок ей на сборник и деньги, которые он клал на блинную сковороду. П. Воронов считал, что название «хлибены» произошло от того, что в угощении входили блины

– хлебный продукт (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 216. Л. 53; Д. 304. Л. 8; АРГО. Р. 7. Оп. 1. Д. 29. Л. 119 об.; Воронов 1862: 21).

В Никольской вол. Сольвычегодского у. на второй день после свадьбы также ехали на «хлибины», но утро начиналось с того, что тысяцкий вел молодых за «красный стол», на котором стояли те же блюда, что были и на свадебном пиру, кроме чести. В Метлинской вол. перед столованьем гости умывались и получали рюмку водки из рук невесты, за что ее целовали. Это называлось «мыльное целование». В Палемской вол. обед начинался в два часа дня и места за столом занимали, как и на свадебном пиру – по степени родства, но на первых местах уже сидели гости со стороны новобрачной. Здесь к столу подавали честь – большой кусок хорошо зажаренного мяса весом 30–35 фунтов, по счету это было четвертым блюдом. Каждый отрезал от него небольшой кусочек и передавал дальше по столу. Когда подавали честь, то кто-то сбрасывал с полатей *пестерь* – плетеный из бересты заплечный короб, в котором лежали вещи гостей молодой со словами: «Шапки видите, двери знаете, просим о выходе!» На это никто не обижался, но интересно, что гости молодого уезжали на третий день. Вечером того же дня молодые с гостями уезжали на «хлибины» к родителям молодой. Молодому прежде всего подносили стакан пива или водки, а он потчевал тестя и потом всех гостей, при этом он и сваха низко кланялись гостям в ноги. В конце застолья молодых уводили в особую комнату, где их уготтали отдельно – «на особинку». Вернувшись к гостям, они ели со всеми. После «столованья» отец молодой приносил пестерь с шапками, кушаками и рукавицами гостей, давая понять, что им пора собираться домой (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 319. Л. 13; Иваницкий 1890: 107).

Свадьбу продолжали праздновать и на третий день, который чаще назывался «прочесье», или «процесье». В разных уездах его отмечали по-разному. В этот день все ездили к молодым «на прочесье» с блинами.

В Спасской вол. Тотемского у. на Кокшеньге «процесье» устраивали на следующий день или через день после свадьбы в доме молодого. Родители невесты ехали к молодым на угощение. Это еще называлось «перехлибины», «перегостьба», «гости», «процесье», «прочесье». Это было заключительное застолье для родителей молодой в доме ее мужа. При встрече родни молодые кланялись всем в ноги и уготтали гостей уже как хозяева. Через неделю, обычно в воскресенье, новобрачные ехали к родителям молодой – «на новую родню», где их ожидало угощение. После этого новая родня начиналаходить друг к другу в гости уже по-семейному: «Без прибора и лишних церемоний». Здесь это называлось

«гостьба» (госьба). На масленицу молодые ездили к теще на блины. То же происходило и в Вельском у. (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 227. Л. 22; Д. 304. Л. 8; Балашов и др. 1985: 300; Угрюмов 1992: 135; Воронов 1862: 21; Едемский 1911: 131–132).

В Тотемском, Кадниковском и Вельском уездах родители новобрачной отправлялись в Петров день (29 июня ст. ст.) в дом к молодым, они везли с собой блины, пироги с рыбой, сыр (творог), 50–100 печеньих яиц и другие кушанья, то есть устраивали полный обед и уготтали им близких родственников. Это называлось «сажать молодых на яйца» (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 117. Л. 4; Иваницкий 1890: 107–108; Воронов 1862: 21).

В Никольском у. к особенностям третьего дня свадьбы можно отнести интересный обычай, отмеченный корреспондентом Тенишевского бюро И. Потеминским. Здесь молодую заставляли утром «скать сочни» с целью узнать, как она умеет стряпать, после чего снова начиналась пирушка.

В Фетининской вол. Вологодского у. молодые навещали тещу каждый праздник, а теща у молодых гостила преимущественно в первую неделю Великого поста, когда в первый год по выходе замуж в доме молодой бывала «перебаска» с другими молодыми женщинами. Та, которая надевала больше других костюмов, «перебашила» всех остальных.

В Вологодском у. на третий день после свадьбы устраивали «молодишину» для девушек и парней, то же устраивали в Грязовецком у. В другом случае «молодишином» называли столованье у тестя в первое воскресенье после свадьбы; при этом он ездил с молодыми и их ближайшими родственниками по соседям и звал их к себе в гости (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 147. Л. 24; Д. 216. Л. 53; Иваницкий 1890: 107).

В Кадниковском у. молодые на третий день после свадьбы уезжали в дом родителей невесты – «в новые гости», где пировали два дня. Возвращались домой «на хлибяня» – допивать оставшееся от свадьбы пиво и доедать свадебные кушанья.

В Грязовецком у. молодые ездили в гости к невестиной родне также в первое заговенье, как говорили, «на барана», потому что в этот день специально кололи барана (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 174. Л. 16–17, 41–41 об.); в Вологодском у. родные молодой приглашали «на барана» после окончания осенью полевых работ (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 147. Л. 24).

Таким образом, мы видим, что все традиционные досвадебные, свадебные и послесвадебные действия, связанные с созданием новой семьи – сватовство, осмотр невесты, осмотр имущества; подготовка к браку; прощание невесты с девичеством в кругу подруг и последнее предбрачное угощение у жениха; собственно свадьба (приезд за невестой, венчание, главное свадебное торжество в доме

жениха по случаю совершения брака); обряды по случаю совершения брака (главное свадебное торжество в доме жениха, угощение матерью невесты, совместное мытье жениха с невестой), а также раз-

нообразные послесвадебные гостевания – сопровождались у вологодских крестьян строго регламентированными обычаями гостеприимства, застолья, угощения, трапезы.

Источники

АРГО – Архив Русского географического общества.

АРЭМ – Архив Российского этнографического музея.

Воронов 1862 – Воронов П. Вельские свадебные обряды и причеты // Этнографический сборник. Вып. 5. СПб., 1862. С. 17–18.

Едемский 1911 – Едемский М. Б. Свадьба в Кокшеньге Тотемского уезда Вологодской губернии. СПб., 1911.

Забелин 1869 – Забелин И. Домашний быт русских цариц в XVI и XVII ст. / сочинение Ивана Забелина. М.: Типография Грачева и Комп., 1869. (Домашний быт русского народа в XVI и XVII ст.; Том 2).

Иваницкий 1890 – Иваницкий Н. А. Материалы по этнографии Вологодской губернии. Сборник сведений для изучения крестьянского населения Вологодской губернии // Известия Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. Т. LXIX. Труды этнографического отдела. Т. XI. Вып. X. М., 1890.

Народные песни Вологодской области 1981 – Народные песни Вологодской области: песни средней Сухоны (По материалам студенческих фольклорных экспедиций). Л.: Советский композитор, 1981.

Сумцов 1996 – Сумцов Н. Ф. Символика славянских обрядов: Избранные труды. М., 1996.

Научная литература

Балашов Д. М., Марченко Ю. И., Калмыкова Н. М. Русская свадьба: Свадебный обряд на Верхней и Средней Кокшеньге и на Уфтиюге (Тарногский район Вологодской области). М., 1985.

Воронина Т. А. Традиции питания рязанских крестьян (XIX – начало XX в.) // Рязанский этнографический вестник. Рязань, 2017.

Громыко М. М. Мир русской деревни. М., 1991.

Гура А. В. Вологодская свадьба глазами крестьянина // Живая старина. 1994. № 2.

Гура А. В. Опыт выявления структуры севернорусского свадебного обряда (по материалам Вологодской губ.) // Русский народный свадебный обряд. Исследования и материалы / под ред. К. В. Чистова и Т. А. Бернштам. Л., 1978. С. 72–88.

Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1–4. Т. 4. М.: Издательская группа «Прогресс», «Универс», 1994.

Жирнова Г. В. Брак и свадьба русских горожан в прошлом и настоящем. М.: Наука, 1980.

Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. М., 1991.

Листова Т. А. Православные традиции русской народной свадьбы // Православие и русская народная культура / Библиотека «Российского этнографа». Кн. 2. М., 1993.

Привалова Т. В. Быт российской деревни: (Медико-санитарное состояние деревни Европейской России): 60-е гг. XIX – 20-е гг. XX в. М., 2000.

Самоделова Е. А. Рязанская свадьба // Рязанский этнографический вестник. 1993. Т. 10.

Семенов Ю. И. Пережитки первобытной престижной экономики в обычаях русских крестьян вообще, сельских жителей Рязанского края в частности // Этнография и фольклор Рязанского края. Материалы Российской научной конференции к 100-летию со дня рождения Н. И. Лебедевой (Первые Лебедевские чтения. 6–8 декабря 1994 г.) / Рязанский этнографический вестник. № 21. Рязань, 1996. С. 78–83.

Угрюмов А. А. Кокшеньга: историко-этнографические очерки. Архангельск, 1992.

Чистов К. В. (отв. ред.). Этнография восточных славян. Очерки традиционной культуры. М.: Наука, 1987.

References

- Balashov, D. M., Yu. I. Marchenko, and N. M. Kalmykova. 1985. *Russkaya svad'ba: Svadebnyi obryad na Verkhnei i Srednei Kokshen'ge i na Uftyuge (Tarnogskii raion Vologodskoi oblasti)* [Russian Wedding: Wedding Ceremony on the Upper and Middle Kokshenga Rivers and on the Uftyuga River (Tarnogsky District, Vologda Region)]. Moscow.
- Voronina, T. A. 2017. *Traditsii pitaniya ryazanskikh krest'yan (XIX – nachalo XX veka)* [Dietary Traditions of Ryazan Peasants (19th – Early 20th Century)]. Ryazan'.
- Gromyko, M. M. 1991. *Mir russkoi derevni* [The World of the Russian Village]. Moscow.
- Gura, A. V. 1994. *Vologodskaya svad'ba glazami krest'yanina* [A Vologda Wedding Through the Eyes of a Peasant]. *Zhivaya starina* 2.

- Gura, A. V. 1978. Opyt vyyavleniya struktury severnorusskogo svadebnogo obryada (po materialam Vologodskoi gub.) [An Attempt to Identify the Structure of the Northern Russian Wedding Ceremony (Based on Materials from the Vologda Province)]. In *Russkii narodnyi svadebnyi obryad. Issledovaniya i materialy* [Russian Folk Wedding Ceremony Research and Materials], ed. by K. V. Chistov and T. A. Bernshtam, 72–88. Leningrad.
- Dal', V. 1994. *Tolkovyi slovar' zhivogo velikorusskogo yazyka* [Explanatory Dictionary of the Living Great Russian Language]. Vol. 1–4. Vol. 4. Moscow: Izdatel'skaya gruppa «Progress», «Univers».
- Zhirnova, G. V. 1980. *Brak i svad'ba russkikh gorozhan v proshlom i nastoyashchem* [Marriage and Wedding of Russian City Folk: Past and Present]. Moscow: Nauka.
- Zelenin, D. K. 1991. *Vostochnoslavyanskaya etnografiya* [East Slavic Ethnography]. Moscow.
- Listova, T. A. 1993. Pravoslavnye traditsii russkoi narodnoi svad'by [Orthodox Traditions of the Russian Folk Wedding]. In *Pravoslavie i russkaya narodnaya kul'tura* [Orthodoxy and Russian Folk Culture]. Bk. 2. Moscow.
- Privalova, T. V. 2000. *Byt rossiiskoi derevni: (Mediko-sanitarnoe. sostoyanie derevni Evropeiskoi Rossii): 60-e gody XIX – 20-e gody XX veka* [Life in the Russian Village: (Health and Sanitary Conditions of the Village in European Russia): 1860s – 1920s]. Moscow.
- Samodelova, E. A. 1993. Ryazanskaya svad'ba [Ryazan Wedding]. *Ryazanskii etnograficheskii vestnik* 10.
- Semenov, Yu. I. 1996. Perezhitki pervobytnoi prestizhnoi ekonomiki v obychayakh russkikh krest'yan voobshche, sel'skikh zhitelei Ryazanskogo kraja v chastnosti [Remnants of the Primitive Prestige Economy in the Customs of Russian Peasants in General and Rural Residents of the Ryazan Region in Particular]. In *Etnografiya i fol'klor Ryazanskogo kraja. Materialy Rossiiskoi nauchnoi konferentsii k 100-letiyu so dnya rozhdeniya N. I. Lebedevoi (Pervye Lebedevskie chteniya. 6–8 dekabrya 1994 goda)* [Ethnography and Folklore of the Ryazan Region. Proceedings of the Russian Scientific Conference for the 100th Anniversary of N. I. Lebedeva's Birth (First Lebedeva Readings. December 6–8, 1994)]. *Ryazanskii etnograficheskii vestnik* 21: 78–83. Ryazan'.
- Ugryumov, A. A. 1992. *Kokshenga: istoriko-etnograficheskie ocherki* [Kokshenga: Historical and Ethnographic Essays]. Arkhangel'sk.
- Chistov K. V. (ed.). 1987. *Etnografiya vostochnykh slavyan. Ocherki traditsionnoi kul'tury* [Ethnography of the Eastern Slavs. Essays on Traditional Culture]. Moscow: Nauka.

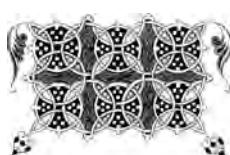
MEALS OF VOLOGDA PEASANTS CELEBRATING WEDDING CEREMONIES

Abstract. Family rituals of Vologda peasants were vibrant and rich throughout the life cycle. Festive meals associated with memorable dates on the church calendar alternated throughout the year with feasts celebrating the most significant family events (weddings, christenings, housewarmings). Among family celebrations, weddings were particularly rich in table setting, with numerous dishes prepared for them, each acquiring symbolic significance. A traditional Russian wedding was a complex affair, distinguished by its varied rituals, and included several stages, each accompanied by a traditional meal.

Keywords: Russian peasants, food, holidays, meal, Vologda Province, wedding feast, matchmaking, Orthodox traditions.

Authors Info: Voronina, Tatiana V. – Dr. of History, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation).

For citation: Voronina, T. A. 2025. Meals of Vologda Peasants Celebrating Wedding Ceremonies. *Tradition and modernity (Traditsii i sovremennost)* 43: 66–86



© 2025 Т. А. Листова
Москва, Россия



ПРАВОСЛАВИЕ В ОБРЯДАХ ПЕРЕХОДА: РИТУАЛИЗИРОВАННЫЕ АКТЫ УСЫНОВЛЕНИЯ В РУССКОЙ ТРАДИЦИИ

Аннотация. Статья посвящена вопросу усыновления детей-сирот, а также детей из семей, не выполняющих родительские обязанности, в крестьянской среде. На основании этнографических материалов показано, как и каким образом традиционная культура решала проблему необратимости акта усыновления. В фокусе исследования – православный контекст ритуалистических действий, оформляющих и легитимизирующих факт усыновления.

Ключевые слова: усыновление, православие, семья, родители, ритуалы и обряды, русские крестьяне.

Ссылка при цитировании: Листова Т. А. Православие в обрядах перехода: ритуализированные акты усыновления в русской традиции // Традиции и современность. 2025. № 43. С. 87–94

Публикуется в соответствии с планом НИР ИЭА РАН, тема «Динамика идентичностей и культур наследия России: академические и прикладные социально-антропологические исследования»

Листова Татьяна Александровна (Listova Tatjana Alexandrovna) – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН, эл. почта: listova.ta@mail.ru

Научный православный журнал «Традиции и современность». 2025. № 43. С. 87–94

ISSN 2687-1122; ISSN 2687-119X || <http://naukapravoslavie.ru>

УДК- 248.158; ББК- 86.372; <https://doi.org/10.33876/2687-119X/2025-43/87-94>

Любая цивилизация может существовать лишь при достаточном восполнении ее населения, причем восполнении не только численном (демографическом), но и культурном. В силу этого у каждого народа формировалась культура деторождения и одновременно вырабатывались традиции целенаправленной социализации каждого следующего поколения, предусматривающие успешность вхождения ребенка в жизнь того социума, в котором ему предстояло жить. Специфика содержания воспитательных и образовательных направлений зависела от ряда факторов. Поскольку речь в статье пойдет о дореволюционном времени, то к таковым прежде всего следует отнести фактор сословной принадлежности. При едином культурном фонде русских, идеологической основой которого было православие, каждое сословие имело свои воспитательные доминанты, свою систему ценностей и, соответственно, свои ориентиры в организации жизни детей.

Настоящая статья имеет целью показать один из аспектов культуры детства в крестьянской среде. При написании статьи в основном использованы следующие материалы: этнографические данные, записанные С. Пономаревым во второй половине XIX в., они хранятся в фондах Русского Географического общества (АРГО. Ф. 12), материалы фонда В. Н. Тенишева (АРЭМ. Ф. 7), информация о традиционной культуре детства, собранная Г. М. Науменко во второй половине XX в. (Науменко 1998). Различные аспекты причин и условий усыновления в крестьянской среде подробно рассмотрены в работах И. В. Власовой (Власова 2001), С. В. Голиковой (Голикова 1996), С. В. Кузнецова (Кузнецов 2008). Из последних работ следует отметить исследование Н. В. Шляхтиной о положении детей-сирот в России, в котором она характеризует различные конкретные формы жизнеустройства сирот, отмечая и роль общины, и влияние православных норм на поведение крестьянского общества в заботе о детях (Шляхтина 2018).

Жизнь крестьянской семьи и, соответственно, социализация детей во многом регламентировалась и контролировались общиной. Однако основной процесс социализации происходил именно в семье, где ребенок с малолетства познавал специфику крестьянской жизни и включался в трудовой ритм взрослых. Таков был традиционный порядок, обеспечивающий стабильность существования каждого домохозяйства и всей общины. Однако в этой упорядоченной структуре жизнеустройства существовали девиантные варианты, требующие вмешательства крестьянского общества.

Проблемной категорией были дети-сироты или дети в семьях, не способных обеспечить ребенку

должный уход, что включало как заботу о здоровье, так и подготовку к будущей жизни. Тяжелая участь таких детей – один из постоянных сюжетов дореволюционных описаний крестьянства. При этом община была заинтересована в сохранении их жизни и социализации, что было важно с точки зрения ее успешного функционирования. Одной из возможностей разрешения проблемы жизнеустройства сирот было их усыновление. Некоторые причины данной институциональной акции и особенности актов усыновления будут рассмотрены ниже.

Обращение к данной теме вызвано существующей в наше время проблемой, связанной не столько с самим актом усыновления, сколько со сложностями дальнейшей адаптации обеих сторон к совместному существованию, что нередко кончается возвратом усыновленного в детский дом и трагедией для ребенка. Эта проблема активно обсуждается специалистами, но оптимального варианта ее разрешения пока не найдено.

Есть предложения активизировать психологическую службу, в задачу которой входит определение подготовленности взрослых к приему чужого ребенка и степени их эмоционально-психологической совместимости с усыновляемым, но чувствуется явная нехватка высокопрофессиональных психологов. Данные в интернете о числе возвращенных детей могут существенно отличаться в зависимости от того, идет ли речь только об усыновленных или о детях, находящихся под опекой. Приведу цифры одного из специальных исследований «Российское сиротство в цифрах исследования»: в 2021 г. в России на 100 решений о передаче ребенка в семью приходилось 7 отмен. По мнению авторов статьи, есть признаки негативной динамики; в 2014 г. на 100 решений о передаче детей было только 5 отмен. В 2021 г. 5272 ребенка имели опыт вторичного сиротства: вернулись в учреждение для детей-сирот из новой семьи (Пития и др. 2022). Причем по данным тех же авторов 59% отказов происходит по инициативе новой семьи. Указанная ситуация заставляет обратиться к традиционной практике усыновления в крестьянской среде, известной нам по материалам второй половины – конца XIX в. Практика усыновления и ее последствия находились и находятся в основном в поле зрения юристов, рассматривающих права и обязанности родителей и детей. Нас больше интересует не правовой момент, а культурные традиции, исключающие возможность возвратных действий. Как показывают этнографические материалы, в признании полной и неоспоримой легитимности усыновления в глазах семьи и общины определяющим фактором зачастую были определенные ритуальные действия. Особый, не подлежащий пересмотру статус получали акции,

репрезентирующие соучастие в них православной святости. Именно такие акции представляют для нас особый интерес как показатель вариативности православной культуры русских, в любых вариантах, воздействующих на акции общественного характера.

Феномен усыновления существовал еще в Древней Руси, причем именно Церковь была правомочна узаконивать совершившийся акт через особое чинопоследование. Вся акция усыновления номинировалась церковным языком как «сынотворение». На наш взгляд, церковные акты оказали влияние на формирование народной практики, что будет очевидно из приведенных в статье материалов. Но прежде приведу описание ритуального действия, представленное в «последовании о сыноположении» в Большом Требнике: «Стоит хотяй паки родитися сын или дщерь от внутрь дверей святаго жертвенника и приемник от вне, оба свещи держащем вожженныя. Священник, нося священническую одежду, творит молитвы: Трисвятое, Пресвятая Троица, Отче наш, и другая». Затем священник прочитывает две особые, на этот случай установленные молитвы. «И приемлет отец сына от жертвенника, сын же падает к ногам отца и попирает его отец в выю, глаголя: днесъ сын мой еси ты, аз днесъ родихъ тя. И возставляет его. Также целуют друг друга. Священник творит отпуст, и благословляет я, и чит я» (Григоровский 2008). В XVIII в. чин церковный сынотворения ушел из практики, усыновление перешло в ведение светских властей и в течение XVIII в. не имело четких законодательных установок. В XIX в. закон достаточно подробно разработал правила усыновления в среде дворянства. В крестьянском же обществе усыновление подчинялось, в основном, обычному праву, регулирующему имущественные отношения и обязательства сторон, без каких-либо письменных договоров, но с выполнением обрядово-ритуальных актов, имеющих легитимизирующе значение. Поскольку русский человек постоянно ощущал себя в православном пространстве, то ритуализация актов, определяющих характер будущих взаимоотношений, должна была быть закреплена соучасием святого мира.

Основной состав усыновителей – бедетные пары. Историки семьи и семейных отношений, как дореволюционные, так и современные, основную причину усыновлений видят в хозяйственно-экономических обстоятельствах: семье нужны были рабочие руки. Не опровергая это утверждение, обратим внимание на причины иной природы, которыми руководствовались русские крестьяне. Кроме жалости к обездоленному ребенку, к мотивам усыновления примешивалась и уверенность в совершении тем самым богоугодного дела, в следовании

христианским заветам. Исследователи культуры русских Урала фиксировали, что, «когда супруги убеждались в невозможности иметь своих детей, они старались усыновить чужого ребенка, чаще всего малолетнего сироту. Иногда “прием в дети” совершался при живых родителях ребенка. Взятый “в прокормление” ребенок заменял “родное детище и звался по имени и фамилии своего воспитателя”. Приемные дети имели те же права и обязанности в семье, что и родные (в частности, право на наследование). От детей не скрывали историю их попадания в приемную семью. Как правило, прием “в дети” регулировался обычным правом и не сопровождался заключением письменных договоров. Исключением были случаи, когда крестьянского ребенка брали на воспитание люди иного социального сословия» (Головкова 1966: 126).

Православное законодательство (50-я глава Кормчей книги 1-й части о тайне супружества) запрещало браки с усыновленными, приравнивая их к единокровным, имея в виду, по-видимому, совершение усыновления либо через церковное чинопоследование – сынотворение, либо юридически узаконенное государством (Красножен 1906: 224). Однако в крестьянской среде вопрос о правах приемных детей и наделении их статусом единокровных, то есть допустимости последующих брачных связей внутри семьи, решался локально в соответствии с местными обычаями. Большое значение в процедуре усыновления и в построении внутрисемейных отношений играл возраст приемных детей. Как сообщали исследователи культуры Нижегородского края, «охотнее всего крестьяне брали сирот, которым родители не оставляли никакого имущества. В этом был свой расчет: таких сирот, особенно мужского пола, обыкновенно брали к себе бездетные или малосемейные, приписывая впоследствии к своему семейству и нередко отдавая за них замуж своих дочерей. По выводу исследователя семейного права С. В. Кузнецова, этот порядок относился к приемышам, взятым в отроческом и юношеском возрасте; что касается приемышей младенческого возраста, то они воспитывались с родными детьми и считались равными им, из-за чего не могли вступать в брак с детьми лиц, принявших их (Кузнецов 2008: 242).

При решении вопросов об усыновлении крестьяне руководствовались обычноправовыми нормами и практическими соображениями. Приведу пример из материалов, собранных известным исследователем крестьянских обычая С. Пономаревым: «В Пензенском у. прежде брали в приёмыши девочку и мальчика, потом их венчали и давали все свое хозяйство, приучая ко всему доброму, порядку, чтобы хозяйство не рушилось потом» (АРГО.

Ф. 12. Оп. 1. Д. 3. Л. 55). Об аналогичном подходе к допустимости браков усыновленных детей свидетельствуют и материалы из других губерний. «С маленьками приёмыши расписки не делают. Если сыновей нет, то часто женят на дочерях. Если есть сыновья – женят и выделяют» (АРГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 3. Л. 55; с. Лосиная Лука Липецкого у. Тамбовской губ.); «Побратимство не считается родством, а также и усыновление совершенно чужих по крови детей, а поэтому и препятствием для вступления в брак не служит» (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 147. Л. 19; д. Калинкино Вологодского у. Вологодской губ.).

Заинтересованная в сохранении жизнеспособности каждого домохозяйства, община поощряла, в том числе и экономическими мерами, практику усыновления бездетнымиарами. Например, если у крестьянина «дети все девочки», то сход принимал решение «наделить его на будущего приемыша на ½ души» (Кузнецов 2008: 116). По мнению исследователей семейных отношений на Урале, подобный поступок со стороны приемных отца и матери расценивался «как благодеяние по отношению к усыновленному (удочеренной) и его родителям». В описании одного из случаев усыновления С. В. Голикова приводит комментарий брата приемного родителя по поводу совершенного акта: «Брат мой считал его за своего родного сына и был ему, одно слово, благодетель». При этом приемная мать добавила, что появление у них в доме приемного сына лишь укрепило царящий в нем мир: «Жизнь ему (приемышу. – Т. Л.) была хорошая, всем он был доволен от моего мужа, и никакой разорки у нас в семействе не было» (Голикова 1966: 125). В обоснованиях усыновления сказывалось отношение к деторождению как к соблюдению Божьего закона, кроме того, народная религиозная этика рождение детей рассматривала как легализацию греховых интимных отношений. В таких случаях, при отсутствии собственных детей, приемный ребенок становился оправданием супружества. «Дети – благодать Божья. У кого нет детей, тот во грехе живет. Чтобы Бог простил, приемыша берут» (Науменко 1998: 13; Лешуконский р-н Архангельской обл.). Причины усыновления православный человек часто видел в плоскости сoteriology – желании спасти свою душу: «У нас говорили: “для душеньки взять” – это значит сироту взять и как родного ребенка воспитать. И брали, как узнавали, где сирота какой объявлялся. Чаще эти приемыши в бедных семьях жили, чем в богатых» (Науменко 1998: 115; г. Шенкурск Шенкурского р-на Архангельской обл.); «Бывало, что какая непутевая девка родит тайком и подбрасывает ребенка кому-то на порог под дверь. Тогда подкидыша обязательно в семью брали, считалось это делом добрым, хорошим – для спасения души» (Науменко

1998: 115; Уральский р-н Свердловской обл., яицкие казаки). Раздумья о посмертной участи можно считать одной из доминантных характеристик русской религиозности. Спасение души, облегчение ее пребывания в ином мире связывали с неустанным поминанием умерших живыми, прежде всего детьми. И это обстоятельство также играло роль в практике усыновления. В приведенной ниже цитате из материалов фонда С. Пономарева интерес представляет характерное для крестьянской ментальности соединение прагматики, точнее, бережного отношения к хозяйству, и мысли о посмертном будущем. «Приемных и “подкидущ” принимают в дом бездетные, чтобы они приняли их имущество и поминали их: грешно имуществу пустовать и без помина душе быть» (АРГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 3. Л. 63. Задонский у. Воронежской губ.).

Сам акт усыновления нередко включал ряд действий, которые можно рассматривать как сугубо народные практики. Суть распространенных актов – путем имитации придать реальность появлению нового ребенка, утвердив тем самым его легитимный статус члена семьи. Один из вариантов заставляет вспомнить церковное сыноворование, правда, в данном случае имитация рождения максимально приближена к реальному акту. «Приёмыши в 1,5 года баба перераживала, при муже, бабка приняла на руки – повитуха. Это вместо “кумов”» (АРГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 4. Л. 29. Епифанский у. Тульской губ.). Ритуальный акт усыновления через имитацию родов мог одновременно включать и импровизированные крестины, что полностью вписывалось в последовательность действий с новорожденным в православной семье: ребенок признавался обществом и церковью полноценным только после крещения. «Тётка взяла в дом племянницу, собрали народу, как для крестин. Баба легла в постель и около её дочь, ей 8 лет. И на зубки все носили. И кашу варили» (АРГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 4. Л. 38. Богоодицкий у.).

Ритуально-имитационные действия, легитимизирующие новый статус ребенка, нередко включали еще одну процедуру, имеющую в народной культуре не только практическое, но и свято-сакральное значение. Это кормление грудью усыновляемого ребенка. «К груди прикладывают, хотя бы не было молока, если усыновят. А большого на пороге садят, отец с матерью садятся на пороге лицом к избе и к правой груди приголубят» (АРГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 4. Л. 43. Землянский у. Воронежской губ., с. Колыбелка). В данном случае есть смысл сказать несколько слов о том, что у русских кормление грудью чужого ребенка занимало особое место в системе религиозно-коммуникативных связей. Приведу (несколько отрывочных, поскольку услышаны от разных собеседников)

седников, но информативные) данные из материалов С. Пономарева о дальнейшей степени близости, вплоть до статуса кровных, отношений ребенка и кормилицы, фактически давшей ему возможность жить. «По молоку есть братья и сестры. Берут безденежно, особенно сирот. Потом отцу возвращают. Ничего не платят. Мальчишка зовет матерью. Свою dochь отдать за него нельзя: "однокровный", закон не позволяет. "Не та мать, которая родила, а та мать, которая вскормила". До сих пор пишут письма "мамаша". Много берут таким образом» (АРГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 14. Л. 92. Землянский у. Воронежской губ.).

Ритуальные акты, легитимизирующие факт передачи ребенка (не сироты) в новую семью, могли иметь форму, обычную для товарообменных операций, что может шокировать современного человека. Но нужно обратить внимание на то, что в любом варианте акции тем или иным способом подчеркивается обращение за Божьей помощью, и все действия сопровождаются традиционным для православного уклада жизни молитвенным сопровождением. «[Берут] преимущественно мальчиков. При усыновлении ребенок передается своей родной матерью или лицом, заменяющим ее, новому названному отцу, из полы в полу, как делается обычно при покупке и других сделках. При этом мать говорит обыкновенно: "С Богом", "Подавай Бог счастье", – отвечает усыновляющий. Затем, поставив ребенка на пол или передав его жене, отец берет мать ребенка за руку и сажает ее рядом с собой на передней лавке. В это время кто-либо из домашних засвечивает перед образом свечку-восковку или лампадку. Все находящиеся в избе должны присесть ненадолго на лавки, затем поднимаются и молятся Богу. Этим акт усыновления кончается. Имущественные права у приемного, как у сына» (Якушин 1896: 218). Иногда процедура усыновления путем передачи ребенка от неимущей, по-видимому, матери в новую семью могла включать символическую продажу с установлением «родственной» связи между новыми и старыми родителями, причем богоугодность действия подчеркивалась религиозными актами. «При приеме детей молятся, служат молебен, ребёнка садят в передний угол, новая мать даёт ломоть хлеба посолёный, а родной его матери даёт двугривенный "я покупаю его". Приёмная мать – благословляет иконой, и тогда обе женщины зовутся святыми» (АРГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 3. Л. 54. Чернский у. Тульской губ., с. Троицкое). Напомню, что акт благословения – это один из наиболее распространенных элементов православной культуры русских, при котором собственное одобрение происходящего подразумевает и поддержку мира святости (Листова 2010: 326–327). Поэтому использование религиозной традиции в ритуале усыновления закономерно. «При-

емышей благословляет прежде родная мать, а приемная мать после» (АРГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 4. Л. 45. Шенкурский у. Архангельской губ.).

Из приведенных примеров можно сделать вывод: ритуализированные акции могли имитировать состоявшиеся роды или иметь форму товарно-денежных отношений, то есть имели место реальные акты, но православное оформление, обращение к святым возводило смоделированное усыновление в другую – сакрально-святую плоскость и придавало особое звучание его легитимности.

Еще более сакрально-святую значимость в понимании верующих людей приобретало усыновление, процесс совершения которого включал святых персонажей как посредников в совершающемся акте. Приведу пример из Симбирской губ.: «В Промзине Симбирской губ. существует особое место и день, к которым приурочиваются случаи усыновления. В этом селе находится чудотворная икона св. Николая чудотворца. В день празднования, 9 мая, бездетные крестьяне собираются в церкви и ставятся в определенном месте. Решившийся отдать своего ребенка в чужую семью передает его в толпу, которая подносит ребенка к иконе и затем, направляясь к боковым дверям, где ждут крестьяне, ищащие возможности кого-либо усыновить. Выходя из церкви по окончании обряда, получившие нового члена семьи говорят: "Это нам дал Николай угодник"» (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1859. Л. 3.).

С праздником и иконой Николая Чудотворца связан и обычай усыновления, существовавший в Пензенской губ. «В с. Гром (возможно, с. Громок Башмаковского у. Пензенской губ. – Т. Л.) на богослужение приносят ребят и подкидывают больше на вешнего Николу, так как там явленная икона и много народа. Поп благословляет и берет кто-нибудь в дети» (АРГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 3). Выбор святителя Николая в качестве посредника объясняется, видимо, не только уверенностью в постоянном соприсутствии святителя в жизни верующих и его скорой помощи, но и преданием о спасении чудотворцем утопающего младенца. Соучастие любимого святого в акте усыновления утверждало его институциональность. Отказаться от полученного через Божье благословение и посредничество святого Николая ребенка становилось невозможным, так как противоречило бы православной ментальности русского крестьянина.

Приведенные выше примеры касались, в основном, усыновления малолетних детей. Более ритуально сложным и религиозно символичным выглядит вариант усыновления взрослого молодого человека (см. ниже), причем речь идет не о сироте, а о «передаче» усыновляемого от биологических родителей усыновителем. К сожалению, автор при-

веденного описания не указывает причину приобретения новых родителей молодым человеком, тем более уже имеющим свою семью. Есть смысл привести целиком описание всего развернутого действия, поскольку в нем очевидно характерное для крестьянской ментальности значение православно-общественного оформления происходящего. Содержание всего ритуала опять заставляет вспомнить церковный акт сыноворения (см. выше), фиксировавший переход в новый социально-родовой статус.

В роли основных действующих лиц фигурируют молодой человек Павел и отцы – настоящий и воспринимающий.

В начале церемонии настоящий отец выступает с обращением к новым родителям, декларируя окончательный и необратимый переход сына к новым родителям. Причем в данном случае переходный характер действия требует, по мнению исполнителей, радикальных акций: отречение настоящего отца от сына и, более того, угрозу проклятия в случае его недостойного отношения к новым родителям. «Отец дает заверения: “Не буду переманивать его обратно к себе. Если он будет плохо обращаться с новыми родителями, то я прокляну его. А если будет хорошо обходиться с новыми родителями, то благословляю его отныне и до века. Теперь Павел не мой сын, а Григорьев. Перед Богом и добрыми людьми отрекаюсь” (Три раза)¹. Сделал три земных поклона перед иконами и поцеловал ту икону, которой благословляет Павла. Потом до трех раз поклонился в пояс в сторону народа. Народ также ему поклонился. После этого Федор подошел к Павлу и сказал ему: “Стань предо мной на колени, я тебе дам последнее благословение и последний совет”. Павел встал перед ним на колени. Федор возложил ему на голову свою правую руку и сказал: “даю тебе свое благословение, на веки нерушимое, которое от огня спасает, из ада вынимает. Даю на добрые дела. Будь кроток, послужен, не таись от новых родителей. Страйся им угодить и успокоить их старость”. После этого поцеловал его и сказал: “Теперь все готово. Можно идти с Богом”. Как только Федор это выговорил, все родные заголосили, провожая его из дома, как покойника. Впереди пошел сельский староста с ковригой под мышкой, за ним Федор с иконой благословения, около него шел Павел с обнаженной головой. За Павлом шла его жена с родными, а за ними весь народ. Все шли тихо в глубоком молчании. Григорий, увидев идущих, взял в руки ковригу, а Евдокия солонку и с поспешностью вышли к ним навстречу. Как только староста и Федор с Павлом подошли к ним, Григорий поклонился и сказал: “Милости просим, дорогой сынок. Встречает тебя с хлебом и солью и со своей любо-

вью”. Григорий пошел в хату, а за ним и староста, Федор, Павел и родные. Подойдя к дверям хаты, Павел остановился. Федор, подавая Григорию икону, сказал: “Отдаю тебе святое благословение Павлово. А вместе с благословением и своего возлюбленного сына Павла”. Взяв икону из руки Федора, Григорий положил ее на столе и поцеловал. Федор взял Павла за правую руку и положил ее в руку Григория, но не бросая Павловой руки. И сказал старосте: “разлучи мою руку с рукой моего родного сына”. Староста взял Федорову руку и отдернул ее от руки Павла. Григорий подвел Павла к иконам и сказал: “Перед всеми святыми иконами и перед добрыми людьми клянуся я относиться к Павлу справедливо и любить его как родного сына. Если я буду его обижать, то не дай мне, Господи, умереть христианской смертью”. После этой клятвы Григорий приложился к иконам и поклонился народу. То же самое сделала и Евдокия. Тогда Павел встал на колени перед иконами и сказал: “Клянусь перед Богом и перед народом, что буду почитать новых родителей так же, как почитал родных”. Григорий и Евдокия взяли в руки иконы и благословили ими Павла. Павел поклонился им в ноги. Григорий взял с божницы крест, надевая его на шею Павла, сказал: “Благослови, Господи, моего сына любимого, ставшего мне родным”. Евдокия сняла с божницы пояс, подпоясала им Павла и сказала: “Как этот пояс красен, так чтобы красна была и наша жизнь”. После этого Павла посадили у вышки на рушник под благословение. Выдали ему на тарелке три рубля и сказали: “Это мы тебе как новому хозяину даем денег на разживу. Не прогневайся, что мало”. Павел взял деньги и подавая по рублю Григорию и Евдокии, сказал: “Я из малого желаю поделиться с Вами так же, как и из большего. Как разделить между Вами деньги на равные части, так желаю разделить с Вами горе с радостью”. Григорий и Евдокия поклонились ему и сказали: “Помогай нам Господи”. После этого Григорий объявил при всех: “Все имение, как движимое, так и недвижимое, после моей и моей жены смерти поступает в полное владение нашего сына Павла. При нашей жизни Павел должен нас почитать и слушаться, а после нашей смерти похоронить и поминать. Было бы это Вам, старички, известно”. Потом всех посадили за стол и Павел, как новый хозяин, угощал всех водкой. После угощения все поблагодарили Григория и Павла и ушли домой. На третий день житья Павла в новом доме призвали священника и отслужили в доме молебен. Священник благословил Григория, Евдокию, Павла с женой и приказал им жить мирно. С этого времени и живет». Автор информации добавляет, что данный обычай существует «везде в нашей местности в однодворческих деревнях, а иногда и в крестьянских».

Столь же ритуализировано оформляется и усыновление малолетних детей. Для нас представляет особый интерес заключение автора сообщения относительно того, какие элементы совершающегося ритуала усыновления имеют в общественном сознании крестьян наиболее легитимизирующее значение. В информации подчеркивается, что это не какие-либо записи юридического характера, а акты, играющие большую роль в религиозной культуре, в специфике коммуникаций православного общества: «Самым главным действием для усыновления, по-народному мнению, считается благословение, отречение и клятвы как отдающего своего сына для усыновления, так и усыновителя» (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1112. Л. 11–12).

Заключение. В фокусе исследования был один из вариантов «обрядов перехода» – усыновление, точнее, традиции его оформления у русского крестьянства. Обычай усыновления детей-сирот (а также тех, чьи родители не способны были выполнять родительские обязанности) существовал и существует у всех народов, эта практика сохраняется и в настоящее время. Общество и государство поощряют подобные инициативы, поскольку усыновление данной категории детей – это оптимальный вариант дать ребенку возможность полноценной жизни, исключить формирование у него чувства ущербности, обеспечить прохождение всех этапов социализации, необходимой для будущей жизни. Однако статистика современного общества показывает наличие и даже увеличение числа отказов от приемных детей, что происходит в силу разных причин, но неизбежно оборачивается травмой для вновь лишенного семьи ребенка. Неизбежно встает вопрос: какие меры могут повысить ответствен-

ность приемных родителей, способствовать сохранению чувства любви и эмпатии по отношению к приемным детям, а главное, сделать сам акт усыновления необратимым? В крестьянском обществе в подобных случаях действовали в соответствии с обычным правом, имеющим локальные отличия, без юридического оформления. Проблема усыновления и формирования дальнейших отношений в семье решалась в плоскости православной этики и религиозных представлений, что соответствовало общей роли православия в формировании общественных отношений крестьян. Можно с уверенностью предположить, что малочисленность описаний ритуализованного процесса усыновления с приведением акций православного характера свидетельствует не об их отсутствии, а об их закономерности, обязательности, в силу чего авторы описаний не считали нужным их фиксировать как специфику. Учитывая православное сознание крестьянства, отказ от полученного по благословению и посредничеству святого мира ребенка воспринимался бы как греховный акт. Более того, имеющиеся этнографические материалы позволяют допустить, что включение православного элемента в акт усыновления влияло на особый характер внутренних взаимосвязей. Приведу небольшую характеристику семейных отношений из фонда С. Пономарева: «Что всего страннее, с приёмными детьми не судятся. С родными и зятьями судьбища идут, но с приёмными не судятся» (АРГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 4. Л. 47. Шенкурский у. Архангельской губ.). Таким образом, традиционная, основанная на православии культура заботилась о сохранении и постоянном восполнении своего социума и этноса в целом.

Примечание

¹По-видимому, ритуальные акты, имеющие в виду разрывание связей с прежней семьей, могли присутствовать в разных, менее радикальных вариантах, когда дело касалось малолетних детей: «При усыновлении, чтобы жила и не тосковала, берут от усыновляемой лапотки и оставляют у родителей» (АРГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 4. Л. 39. Нижнеломовский у.).

Источники и материалы

АРГО – Архив Русского Географического общества. Ф. 12. Фонд С. Пономарева.

АРЭМ – Архив Российского этнографического музея. Фонд В. Н. Тенишева.

Красножен 1906 – Красножен М. Церковное право. Юрьев, 1906.

Науменко 1998 – Науменко Г. М. Этнография детства. М.: Беловодье, 1998.

Пития, Кокоурова, Ширманова 2022 – Пития К., Кокоурова А., Ширманова И. Российское сиротство в цифрах исследования // 20.06.2022. Сайт Института развития семейного устройства <https://irsu.info/2022/06/20/stat/?ysclid=mb5admun8m48263622>

Шмелев 2013 – Шмелев А. Процент возврата усыновленных детей сильно преувеличен // 02.12.2013. Сайт «Правмир» [https://www.pravmir.ru/alexandr-shmelevprocent-vozvrata-usynovlennyx-detej-silno-preuveichen/](https://www.pravmir.ru/alexandr-shmelevprocent-vozvrata-usynovlennyx-detej-silno-preuvelichen/)

Шустиков 1899 – Шустиков А. А. На мирском переделе земли: очерк из северорусской жизни // Северный край. 1899. № 32, 35, 36.

Якушкин 1896 – Якушкин Е. И. Обычное право. Материалы для библиографии обычного права. Вып. 2. Ярославль, 1896.

Научная литература

- Власова И. В. Брак и семья у северорусского крестьянского населения // Русский Север: этническая история и народная культура. XII–XX века / отв. ред. И. В. Власова. М.: Наука, 2001. С. 425–472.
- Голикова С. В. Традиционная культура русского крестьянства Урала XVIII–XIX вв. / отв. ред. Н. А. Миненко. Екатеринбург: УрО РАН, 1996.
- Григоровский С. П. Препятствия к венчанию и восприемничеству при крещении. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2008. <https://azbyka.ru/otechnik/pravila/prepyatstviya-k-venchaniyu-i-vospriemnichestvu-pri-kreshenii/> (Дата обращения 24.07.2025).
- Кузнецов С. В. Хозяйственные, религиозные и правовые традиции русских. XIX – начало XX в. М.: ИЭА РАН, 2008.
- Листова Т. А. Мир святости в народном понимании // Святыни и святость в жизни русского народа: этнографическое исследование / отв. ред. О. В. Кириченко. М.: Наука, 2010. С. 285–337.
- Шляхтина Н. В. Традиция призрения сиротства у русских // Идеалы и паллиативы в русской традиции и культуре / отв. ред. О. В. Кириченко. СПб.: Алетейя, 2018. С. 445–522.

References

- Vlasova, I. V. 2001. Brak i sem'ya u severnorusskogo krest'yanskogo naseleniya [Marriage and Family Among the Northern Russian Peasants]. In *Russkii Sever: etnicheskaya istoriya i narodnaya kul'tura. XII–XX veka* [The Russian North: Ethnic History and Folk Culture. 12th – 20th Centuries], ed. by I. V. Vlasova, 425–472. Moscow: Nauka.
- Golikova, S. V. 1996. *Traditsionnaya kul'tura russkogo krest'yanstva Urala XVIII–XIX vv.* [Traditional Culture of the Russian Peasantry in the Urals, 18th – 19th Centuries], ed. by N. A. Minenko. Ekaterinburg: Uro RAN.
- Grigorovskii, S. P. 2008. *Prepyatstviya k venchaniyu i vospriemnichestvu pri kreshchenii* [Obstacles to Marriage and Godparenting at Baptism]. Moscow: Izdateľskii Sovet Russkoi Pravoslavnnoi Tserkvi.
- Kuznetsov, S. V. 2008. *Khozyaistvennye, religioznye i pravovye traditsii russkikh. XIX – nachalo XX veka* [Economic, Religious, and Legal Traditions of Russians. 19th – Early 20th Centuries]. Moscow: IEA RAN.
- Listova, T. A. 2010. Mir svyatosti v narodnom ponimanii [The World of Holiness in Popular Understanding]. In *Svyatyni i svyatost' v zhizni russkogo naroda: etnograficheskoe issledovanie* [Sacred Places and Holiness in the Life of the Russian People: An Ethnographic Study], ed. by O. V. Kirichenko, 285–337. Moscow: Nauka.
- Shlyakhtina, N. V. 2018. Traditsiya prizreniya sirotstva u russkikh [The Tradition of Caring for Orphans among Russians]. In *Idealy i palliativy v russkoi traditsii i kul'ture* [Ideals and Palliatives in Russian Tradition and Culture], ed. by O. V. Kirichenko, 445–522. Saint Petersburg: Aleteiya.

ORTHODOXY IN THE RITES OF PASSAGE: ADOPTION IN THE RUSSIAN TRADITION

Abstract. The article is devoted to the issue of adoption of orphans, as well as children from families that do not fulfill their parental duties, in the peasant environment. Based on ethnographic materials, it shows how and in what way the traditional culture solved the problem of the irreversibility of the act of adoption. The focus of the study is on the Orthodox context of ritualistic actions that formalize and legitimize the act of adoption.

Keywords: Adoption, Orthodoxy, family, parents, rituals and ceremonies.

Authors Info: Listova, Tatjana A. – Ph. D. in History, Leading Researcher, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation), E-mail: listova_ta@mail.ru

For citation: Listova, T. A. 2025. Orthodoxy in the Rites of Passage: Adoption in the Russian Tradition. *Tradition and modernity (Traditsii i sovremennost)* 43: 87–94

Funding: The study was carried out as a part of the research plan of the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology.

© 2025 М. А. Жигунова
Новосибирск, Россия



РОЛЬ ПРАВОСЛАВНОГО ФАКТОРА В САМОСОЗНАНИИ И КУЛЬТУРЕ СОВРЕМЕННОГО НАСЕЛЕНИЯ ЗАПАДНОЙ СИБИРИ

Аннотация. Публикация основана на историко-этнографических и этносоциологических исследованиях автора 1985–2025 гг., проведенных в различных регионах Сибири. В ней анализируются вариативность религиозной идентичности, православные аспекты в традиционно-бытовой и современной культуре, а также в научно-образовательном, общественном, информационном пространстве.

Ключевые слова: православные верования и обряды, религиозная самоидентификация, традиции и современность, взаимодействие народов и культур, восточнославянские народы, Западная Сибирь.

Ссылка при цитировании: Жигунова М. А. Роль православного фактора в самосознании и культуре современного населения Западной Сибири // Традиции и современность. 2025. № 43. С. 95–103

Исследование выполнено в рамках Государственного задания Института археологии и этнографии СО РАН «Население юга Западно-Сибирской равнины: социокультурная динамика и культурное наследие» (№ FWZG-2025-0014)

Жигунова Марина Александровна (Zhigunova Marina Alexandrovna) – кандидат исторических наук, доцент, старший научный сотрудник Института археологии и этнографии Сибирского отделения Российской академии наук, эл. почта: marizh.omsk@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9719-2525>

Научный православный журнал «Традиции и современность». 2025. № 43. С. 95–103
ISSN 2687-1122; ISSN 2687-119X || <http://naukapravoslavie.ru>
УДК – 394.91; 316.7; ББК – 63.3; <https://doi.org/10.33876/2687-119X/2025-43/95-103>

Представленная работа базируется на историко-этнографических и этносоциологических исследованиях, проводившихся под руководством автора в 1985–2025 гг. экспедициями Омского государственного университета имени Ф. М. Достоевского (ОмГУ), Омского филиала Института археологии и этнографии СО РАН, Сибирского филиала Российского института культурологии, Сибирского культурного центра во всех административно-территориальных регионах Западной Сибири. Дополнительными источниками послужили материалы, собранные в результате преподавательской деятельности в различных университетах, на курсах повышения квалификации работников культуры и образования, в Школе молодого политика («История мировой культуры», «История мировых религий», «Культура и идентичность населения Западной Сибири», «Православная жизнь русских сибиряков: история и современность», «Социокультурная специфика Сибири» и др.), а также музеиные коллекции (Вибе, Жигунова 2020), данные Всесоюзных и Всероссийских переписей населения, похозяйственных книг сельских и городских Советов, отделов Записей актов гражданского состояния (ЗАГС) и паспортных столов милиции, Министерства юстиции.

К изучению общих и частных аспектов православия (включая старообрядчество) в Сибири обращались многие современные историки и этнографы, среди них: Ф. Ф. Болонев, В. Б. Богомолов, М. Л. Бережнова, М. М. Громыко, М. А. Жигунова, Т. Н. Золотова, Г. В. Любимова, А. Ю. Майничева, Р. Ю. Фёдоров, Е. Ф. Фурсова, Т. К. Щеглова и др. (Багаев, Фёдоров 2013; Болонев 2002; Громыко, Буганов 2000; Жигунова 2022; Любимова 2011; Фурсова 2002; Фурсова и др. 2003). Представлена эта тематика на различных научных и научно-практических конференциях, в сборниках статей и коллективных монографиях (Ислам на краю света 2015; Православная жизнь русских крестьян 2001; Православные традиции в народной культуре 2006). При Институте этнологии и антропологии РАН на базе выходившего более 10 лет ежегодника «Православие и русская народная культура» издается научный православный журнал «Традиции и современность» (с 2002 г.). С 2022 г. выходит международный двуязычный научный журнал «Теология: теория и практика» и др.

Религия сопровождает человечество с древнейших времен и выполняет в обществе множество различных функций. Именно религиозные представления и обряды во многом обуславливают культурную специфику каждого этноса, а также обладают характерными интегрирующими и дифференцирующими свойствами. В бланках Первой Всеобщей переписи населения Российской империи



Икона храмовая «Господь Вседержитель». Тобольск, 1800 г. Холст, масло, 22 × 216 см. Омский государственный историко-краеведческий музей

1897 г. фиксировалось вероисповедание и родной язык. После Февральской и Октябрьской революций 1917 г. и установления советской власти указание на религиозную принадлежность граждан с 1918 г. в официальных документах было упразднено (Декреты Советской власти 1957: 373–374). Атеизм стал государственной идеологией в Советском Союзе.

Новый этап официальных отношений между церковью и государством в России начался с «пестройки» 1986–1991 гг. и характеризовался массовым переходом от «воинствующего атеизма» к «повсеместной религиозности». Вскоре в Российской Федерации был принят Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях». В нем подчеркивалась особая роль православия: «Федеральное Собрание Российской Федерации, подтверждая право каждого на свободу совести и свободу вероисповедания, а также на равенство перед законом независимо от отношения к религии и убеждений, основываясь на том, что Российской Федерации является светским государством, признавая особую роль православия в истории России, в становлении и развитии ее духовности и культуры, уважая христианство, ислам, буддизм, иудаизм и другие религии, составляющие неотъемлемую часть исторического наследия народов России, считая важным содействовать достижению взаимного понимания, терпимости и уважения в вопросах свободы совести и свободы вероисповедания, принимает настоящий Федеральный закон» (Федеральный закон 1997). В 2010 г. в Российской Федерации

законодательно была установлена государственная памятная дата – День крещения Руси, который отмечается ежегодно 28 июля в день памяти равноапостольного князя Владимира Святославовича, принявшего христианство в 988 г. в качестве государственной религии.

Современная территория Западной Сибири включает Ямало-Ненецкий и Ханты-Мансийский автономные округа, Тюменскую, Томскую, Омскую, Новосибирскую и Кемеровскую области, Алтайский край и Республику Алтай. Здесь проживают почти 15 млн человек, представляющих около 250 различных народов (как коренных, так и разновременных переселенцев из различных регионов России и других стран мира). Среди них более 90% приходится на славян (среди которых явно доминируют русские), за ними следуют тюркские народы.

Конфессиональное самоопределение занимает второе место по частоте использования (после национального). С конца 1980-х – начала 1990-х годов отмечается рост религиозного сознания. Вопрос о количестве верующих в современной России относится к дискуссионным, поскольку не существует единого критерия религиозной идентичности. В качестве такового выступают: этническая и национальная принадлежность, язык и культура, образ жизни, территория проживания, участие в религиозных обрядах, социальное окружение и т. д. Подавляющее большинство населения Западной Сибири считают себя верующими, среди них наиболее многочисленны представители христианства и ислама. Атеистами назвали себя около 7–10% опрошенных (преимущественно мужчины среднего и старшего возраста). Также встречаются двоеверцы, приверженцы неорелигиозных направлений, «частично верующие», «по-своему верующие в Бога», «не верующие и не атеисты» и др.

Заселение Сибири переселенцами из Европейской России началось с конца XVI в. после походов казачьего атамана Ермака Тимофеевича. Довольно активно проводилась здесь политика христианизации. Так, уже к концу XIX в. православные составляли основную массу не только среди восточных славян – 94%, но и среди цыган – 99%, чувашей – 97%, мордвы – 97% и большинства коренных народов Западной Сибири; из тюркских коренных народов христианство приняли чулымцы, обские татары, северные алтайцы и часть телеутов (Карих 2004: 51). Согласно данным наших исследований, среди современного населения Западной Сибири, кроме русского православного большинства, встречаются православные абхазы, арабы, армяне, белорусы, болгары, буряты, греки, грузины, евреи, калмыки, коми (коми-зыряне, коми-пермяки), латыши, литовцы, манси, марийцы, молдаване, немцы, ненцы, осетины, поляки,

румыны, селькупы (остяки-самоеды), сербы, тубалары, тувинцы, удмурты, украинцы, ульчи, финны и финны-ингерманландцы, хакасы, ханты, хорваты, челканцы, шорцы, эвенки (тунгусы), эстонцы (включая сету), якуты (саха) и др. Около 80% опрошенных нами в 2000-е годы русских называли себя православными. При этом 35% из них не принимали обряд крещения, 50% не носят нательный крест, не знают молитв и всех тонкостей поведения в церкви (куда ходят нерегулярно), не отмечают все религиозные праздники (за исключением Рождества и Пасхи), не соблюдают религиозные посты и т. д. Принадлежность к православию многими воспринимается как некая данность: «Я – русская, родилась и живу в России, значит, я – православная», «Я – частично верующий христианин, так как это вера наших предков», «Я был крещен, согласно культурной традиции», «Я – православный, так сам себя ощущаю». В целом, количество воцерковленных русских, постоянно живущих по церковным канонам, не превышает 10%. Примерно столько же приходится на атеистов и представителей других конфессий.

Территория Сибири относится к зонам активных межэтнических и межрелигиозных взаимодействий. Согласно данным архивов отделов ЗАГС, в 1950-е – 1970-е годы в отдельных ее регионах межнациональные браки составляли до 73% от всех зарегистрированных. По итогам наших этносоциологических опросов 1985–2025 гг., у 80% русских встречаются близкие родственники других национальностей. Нередки браки между представителями православия (русские, белорусы, украинцы, казаки и др.) и мусульманами (азербайджанцы, казахи, киргизы, таджики, татары, узбеки, чеченцы и др.). Заключаются семейные союзы и с представителями стран Дальнего Зарубежья: арабами, албанцами, египтянами, турками, нигерийцами и др. В результате активных межэтнических брачных контактов у многих респондентов возникают определенные трудности при своем самоопределении: «Не знаю, кто я, родители разной веры», «Я – религиозный гибрид» и др. В начале XXI в. все чаще фиксируются варианты смешанной и множественной идентичности: «русский/российский мусульманин», «православный мусульманин», «православная казашка», «крещеная язычница», «крещеный/православный атеист» и др.

Женщина средних лет, родившаяся в казахской семье, называет себя русской. Сказала, что приняла православие еще перед замужеством. Своих детей, рожденных от русского мужа, покрестила в православной церкви. В их семье отмечают как мусульманские, так и православные праздники, с уважением относясь к вере родственников и по ма-

теринской, и по отцовской линии («Чтобы никого не обижать»). В другой национально-смешанной семье русская бабушка подарила своей маленькой внучке православный крестик, а казахская бабушка – мусульманский полумесяц. Теперь уже девушка так и носит на груди одну серебряную цепочку с двумя различными религиозными символами. В городских муниципальных автобусах и маршрутных такси работают водителями представители различных религий. Зачастую в одном автомобильном салоне соседствуют и православные иконы, и мусульманские молитвы, чётки. В настоящее время люди разного вероисповедания совместно отмечают не только общегосударственные, календарные, но и традиционные религиозные праздники, рождение детей, свадьбы, ходят на похороны друг к другу и совместно поминают умерших. На современных кладбищах Сибири можно встретить захоронения православных и мусульман за одной общей оградой и общим рвом (иногда – в разных концах кладбища, иногда – вперемежку). На мусульманских кладбищах встречаются могилы русских, принявших мусульманство, а также – православных женщин, похороненных рядом со своими мужьями.

Религиозное самоопределение большинства респондентов свидетельствует не столько об их приверженности к конкретной религии и соответствующему образу жизни, сколько к исторически сложившейся народной традиции. Подобная ситуация фиксируется в различных регионах России. Подчеркивают это и зарубежные исследователи: «Похоже, что в религиозности русских развивается определенный догматизм. Они больше обращаются к внешней символике, а внутренней духовности уделяют меньшее внимание... простым людям присущ взгляд на религию, опосредованное восприятие религиозных переживаний через искусство и музыку, стремление к соблюдению формы, нежели к соблюдению внутренних отношений с Богом» (Дэвид Льюис 2001: 117). Повсеместно встречается мнение, что соблюдение всех внешних церковных постулатов не обязательно, «Главное – верить в душе». В существование души и потустороннего мира верят около 90% опрошенных. Многие респонденты полагают, что душа покидает тело человека в момент его физической смерти, следующие варианты: на 40-й и 3-й дни после наступления смерти, а также – в момент захоронения тела (Жигунова 2022: 113).

Большинство опрошенных признавались, что обращались к религии вследствие каких-то сильных потрясений, изменений, в трудные и переломные моменты своей жизни, когда не были уверены в собственных силах и пытались прибегнуть к помощи сил сверхъестественных. Православная вера помогала обрести спокойствие, равновесие, ориен-

тир в дальнейших действиях и поступках. Зачастую различные религиозные действия совершаются по принципу: «На всякий случай, вдруг поможет». Таким образом, посещение церкви и чтение молитв прослеживается среди студентов и школьников (особенно – девушек) накануне сдачи экзаменов, среди больных перед ответственной операцией, среди некоторых научных сотрудников – после отправки конкурсных заявок на получение грантов различных фондов.

Свообразным «мерилом религиозности» является участие людей в религиозных праздниках, проведении обрядовых действий. В большинстве семей их отмечание лишено религиозно-магической окраски и объясняется «сохранением исконных дедовских традиций». Практически повсеместно в Сибири на Святки гадают, на Крещение Господне ставят крестики над входной дверью и набирают «святую воду» (освященную в православных храмах или открытых водных источниках, в некоторых случаях – в кранах), в Вербное воскресенье освящают в храмах вербу, нередко украшенную ленточками или цветами, на Пасху – варят и красят яйца, пекут куличи, готовят сырные/творожные пасхи. Дети и молодежь на Ивана Купалу обливаются водой, на Покров Бого诞ицы некоторые девушки ходят в церковь, чтобы поставить свечку и попросить: «Матушка Бого诞ица, покрай землю снежком, а меня – женишком». Ежегодно растет количество окунавшихся в Крещенскую прорубь. Но многие совершают это действие не с религиозной целью, а для проверки и демонстрации своих способностей, нередко в состоянии алкогольного опьянения. Обряды и обычаи светского Нового года смешиваются с Рождеством, празднование которого стало гораздо значительнее после объявления его государственным праздником.

Значимую роль играет религиозный фактор в обрядах жизненного цикла. Еще в начале XX в. все основные события (рождение, свадьба, похороны) отмечались соответствующим православным обрядом. В настоящее время нередко совершаются и гражданский, и церковный ритуалы. Крестик, надетый при крещении в храме, взрослые люди чаще хранят дома, завещают одеть его при захоронении или положить в гроб. При жизни повсеместно носят нательные православные крестики и подвески с изображением святых лиц, икон из латуни, меди, серебра, золота, украшенные драгоценными камнями (используя не только в качестве оберега и символа религиозной принадлежности, но и в качестве украшения). Сегодня многие поздравляют своих друзей и родственников с именами в их день рождения. Но именины – это день ангела, небесного покровителя, день памяти святого, в честь



Пасхальное богослужение в Успенском кафедральном соборе. Омск, 2019 г. Фото автора

которого новорожденного нарекли при крещении, а не день рождения человека. Среди молодоженов наряду с регистрацией брака в ЗАГСе проводится церковный обряд венчания (в один день или после официальной регистрации).

Характерным явлением для конца XX – начала XXI в. стало возрождение и строительство новых культовых сооружений (храмов, монастырей, часовен и др.). Примерно половина опрошенных признались, что хотя бы иногда их посещают. Чаще всего это происходит во время религиозных праздников и обрядов, а также – «из любопытства», «из интереса», «помолиться о ком-либо или о чем-либо», «помянуть умерших», «поставить свечки за здравие родных и близких людей». Один из недавних примеров. Из Свято-Знаменского Абалакского мужского монастыря Тобольско-Тюменской епархии 26 июля 2025 г. привезли в Омск Абалакскую икону Богоматери «Знамение», которая является особо почитаемой в Сибири. Она была выставлена в Успенском кафедральном соборе 27 июля, в честь ее состоялся Крестный ход, в котором приняли участие более 7 тысяч человек. Один мужчина средних лет рассказал, что у них с женой не было детей, им посоветовали съездить в Абалакский монастырь, помолиться этой иконе. И случилось чудо: после поездки жена забеременела, и теперь у них есть дети.

Нередко люди, считающие себя атеистами, неизвестно употребляют в своей речи выражения:

«Слава Богу!», «Не дай Бог!», «Господи, Боже мой!», «О, Господи!», а также – «Адская жара», «Адский труд», «Ангельский вид», «Райское блаженство», «Чертовщина какая-то», «Чёрт знает, что это такое», «Чёрт побери!» и др. Повсеместно распространены выражения и фразеологизмы: «От всей души поздравляю, желаю...», «Душа болит», «Душевная рана», «Выбил из душевного равновесия», «Он является душой компании», «Ощущаю всеми фибрами души», «Ни одна душа не узнает», «Наплевал мне в душу», «Не лезьте ко мне в душу», «На душе кошки скребут», «Надеяться в глубине души», «От страха душа ушла в пятки» и др. В литературе, философии, искусстве употребляются мифологемы: «Русская душа» и «Русский дух». В 2024 г. у современных эстрадных исполнителей Глеба Матвейчука и Анны Калашниковой появились песни «Русская душа».

Патриарх Московский и Всея Руси Алексий II в 1993 г. посетил Омский государственный университет, где ему был вручен диплом почетного профессора ОмГУ. Архиепископ Омский и Тарский Феодосий в своем Рождественском послании высказал мысль о создании богословского отделения, и 30 декабря 1993 г. Госкомвуз Российской Федерации подписал образовательный стандарт на преподавание теологии на историческом факультете университета. В 1994 г. ОмГУ стал первым в России высшим учебным заведением, где начали обучать студентов-теологов. В мае 2000 г. из состава исторического



В православной церкви. Омск, 2009 г. Фото автора

факультета выделился факультет теологии и мировых культур в составе двух кафедр: теории и истории мировой культуры, истории и теории религии. В 2022 г. вновь произошло слияние исторического факультета с факультетом теологии, философии и мировой культуры, где сегодня преподают православный блок дисциплин в рамках специализации «Государственно-конфессиональные отношения». Также действует аспирантура по подготовке научных и педагогических кадров в сфере философии религии и религиоведения, в программу которой входит изучение происхождения, развития, структуры и сущностных характеристик религии, ее роли в культуре и обществе.

С Омским государственным университетом имени Ф. М. Достоевского тесно связана деятельность Омского епархиального училища (было создано в 1838 г. в качестве религиозного образовательного учреждения, в 1991 г. восстановило свою деятельность после перерыва). В 2016 г. училище было преобразовано в Омскую духовную семинарию Русской Православной Церкви. В 2014/2015 учебном году здесь открылось регентское отделение, благодаря чему появилась возможность получения духовно-музыкального образования девушками, а в следующем учебном году – иконописное отделение (Омская епархия 2025). Начиная с 2005 г. Омский областной Институт повышения квалификации работников образования осуществляет

подготовку преподавателей по предмету «Основы Православной культуры».

Православная тематика стала значимой в информационном и общественном пространстве, в различных средствах массовой информации и социальных сетях. Так, с 2005 г. начал свое вещание федеральный телеканал «СПАС» – самый крупный миссионерский проект Русской Православной Церкви (Телеканал «СПАС» 2025). В 2016 г. Омской епархией Русской Православной Церкви учрежден журнал «Вестник Омской Православной Духовной Семинарии», который издается два раза в год, и др.

11–17 февраля 2025 г. в Омске состоялась XVIII Международная православная выставка-ярмарка «Сильвестр Омский – свет земли Сибирской», в которой приняли участие храмы и монастыри из России, Белоруссии, Болгарии, Греции, Молдовы, Сербии, Украины, Черногории (Омская епархия 2025). На ней были представлены иконы, церковная утварь, духовная литература, греческий ладан, ювелирные изделия, подарки, монастырский мед и другая продукция православной тематики. Особое место занимала экспозиция «Русская Православная Церковь в годы Великой Отечественной войны».

Верующие люди, просыпаясь утром, все свои дальнейшие действия предваряют молитвой. В современных научных исследованиях имеются интересные данные о позитивном влиянии молитвы на психосоматическое состояние человека. Наиболее

известными и распространенными молитвами являются «Отче наш» и «Богородице Дево, радуйся». Определенной популярностью пользуется и «Молитва Оптинских старцев»: «Господи, дай мне с душевным спокойствием встретить все, что принесет мне наступающий день. Дай мне всецело предаться воле Твоей святой. На всякий час сего дня во всем наставь и поддержи меня. Какие бы я ни получал известия в течение дня, научи меня принять их со спокойной душою и твердым убеждением, что на все святая воля Твоя. Во всех словах и делах моих руководи моими мыслями и чувствами. Во всех неизвестных случаях не дай мне забыть, что все ниспослано Тобой. Научи меня прямо и разумно действовать с каждым членом семьи моей, никого не смущая и не огорчая. Господи, дай мне силу перенести утомление наступающего дня и все события в течение дня. Руководи мою волею и научи меня молиться, верить, надеяться, терпеть, прощать, благодарить и любить. Аминь». Также многие информанты говорят: «Молюсь своими словами, как чувствую».

Частично сохраняется известный с давних пор обычай носить при себе листочек с написанной или напечатанной молитвой-оберегом. В настоящее время особой популярностью такие молитвы пользуются у призывников и военных, служащих в горячих точках, включая Специальную военную операцию (СВО). Также перед отправкой в зону военных действий совершаются обряды освящения и благословления военной техники, походных переносных иконостасов и др. Наряду с молитвами активно бытуют и различные заговоры, которые демонстрируют продуктивность функционально-поэтической системы и используются даже в работе людей с медицинским образованием (Москвина 2005: 3, 202).

В целом, с конца 1980-х – начала 1990-х годов отмечается рост религиозного сознания и влияния православного фактора практически во всех сферах жизни российского общества. Несмотря на то, что подавляющее большинство современных жителей Западной Сибири считают себя верующими, количество людей, хорошо знающих особенности православной веры и постоянно живущих религиозными практиками, не столь значительно. Современные религиозные представления отличаются значительным многообразием и аморфностью, зачастую не совпадают самоидентификация и реальная ситуация. Сегодня люди разных вероисповеданий совместно отмечают не только общегосударственные, календарные, но и традиционные религиозные праздники, рождение детей и свадьбы, ходят на похороны к представителям иной конфессии и совместно поминают умерших. Это является одним из существенных факторов, влияющих на формирование толерантности и способствующих этнокультурной компетенции, взаимопроникновению различных культур. Следует отметить, что позитивные установки на межрелигиозное общение демонстрируют преимущественно представители старшего поколения. Молодежь отличается меньшей терпимостью, большей категоричностью и предвзятостью по отношению к отдельным народам и религиям. Это свидетельствует о необходимости активизации просветительской и научно-образовательной деятельности в сфере межрелигиозных отношений. Несмотря на существующее религиозно-этническое многообразие в Западной Сибири, все более четко фиксируются общесибирские черты (включая менталитет и национальность «сибиряк»), формирующиеся на основе православия, русского языка и культуры.

Источники и материалы

- Декреты Советской власти 1957 – Декреты Советской власти. Т. I. 25 октября 1917 – 16 марта 1918 г. / Ин-т марксизма-ленинизма при ЦК КПСС; Ин-т истории Акад. наук СССР. М.: Политиздат, 1957.
- Омская епархия 2025 – Омская епархия Русской Православной Церкви. Официальный сайт // <https://omsk-eparhiya.ru/eparhialnyie-uchrezhdeniya/uchebnyie-zavedeniya/> (дата обращения: 22.07.2025).
- Омский государственный университет им. Ф. М. Достоевского. Факультет истории, теологии и международных отношений. Официальный сайт // <https://omsu.ru/about/structure/study/fit/> (дата обращения: 22.07.2025).
- Телеканал «СПАС» 2025 – Телеканал «СПАС». Официальный сайт // <https://spastv.ru/> (дата обращения: 22.07.2025).
- Федеральный закон 1997 – Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» от 26 сентября 1997 г. № 125-ФЗ // Сайт «Президент России». Раздел «Документы». <http://kremlin.ru/acts/bank/11523> (дата обращения: 22.07.2025).

Научная литература

- Багашев А. Н., Фёдоров Р. Ю. Народные православные традиции белорусских крестьян-переселенцев в Зауралье // Уральский исторический вестник. 2013. № 2 (39). С. 56–63.
- Болонев Ф. Ф. Русские православные посты. Новосибирск: МГП Репринт, 2002.

- Вибе П. П., Жигунова М. А. (авт.-сост.). Этническая панорама Сибири: альбом-путеводитель по экспозиции и этнографической коллекции Омского государственного историко-краеведческого музея / авт. и сост. П. П. Вибе, М. А. Жигунова. Омск: ОГИК музей; СПб.: Любович, 2020.
- Громыко М. М., Буганов А. В. О воззрениях русского народа. М.: Паломник, 2000.
- Дэвид Льюис. После эпохи атеизма: Религии и народы России и Средней Азии / пер. с англ. С. Сапронова. СПб.: Шандал, 2001.
- Жигунова М. А. Русское население города Омска: идентичность, культура, традиции: монография / Институт археологии и этнографии СО РАН / отв. ред. П. П. Вибе, Н. А. Томилов. Омск; Екатеринбург: Уральский рабочий, 2022.
- Ислам на краю света. История ислама в Западной Сибири: [в 3 т.]. Т. 3: Трансформация уммы в XIX–XXI вв. [коллективная монография] / А. П. Ярков (ред.), И. Б. Гарифуллин и др. М., 2015.
- Карих Е. В. Межэтнические отношения в Западной Сибири в процессе ее хозяйственного освоения. XIX – начало XX в. Томск, 2004.
- Любимова Г. В. Природа в религиозных воззрениях сельского населения Сибири. Народное православие. Старообрядчество. Новые религиозные движения и культуры (XX – начало XXI в.). Saarbrücken: LAP Lambert Academic Publishing, 2011.
- Москвина В. А. Русские заговоры в Западной Сибири (XIX – начало XXI в.). Омск: Изд-во ОмГПУ, 2005.
- Православная жизнь русских крестьян XIX–XX веков: Итоги этнографических исследований / отв. ред. Т. А. Листова. М.: Наука, 2001.
- Православные традиции в народной культуре восточных славян Сибири и массовые формы религиозного сознания XIX–XX вв.: коллективная монография / под ред. Е. Ф. Фурсовой. Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2006.
- Фурсова Е. Ф. Пасхальные обычай крестьян Новосибирского Приобья, Барабы и Кулунды // Моя Сибирь. Вопросы региональной истории и исторического образования. Новосибирск: Изд-во НГПУ, 2002. С. 112–122.
- Фурсова Е. Ф., Голомянов А. И., Фурсова М. В. Старообрядцы Васюганья: опыт исследования межкультурных взаимодействий конфессионально-этнографической группы. Новосибирск: АГРО-СИБИРЬ, 2003.

References

- Bagashev, A. N., and R. Yu. Fedorov. 2013. Narodnye pravoslavnnye traditsii beloruskikh krest'yan-pereselentsev v Zaurale [Folk Orthodox Traditions of Belarusian Peasant Settlers in the Trans-Urals]. *Ural'skii istoricheskii vestnik* 2 (39): 56–63.
- Bolonev, F. F. 2002. *Russkie pravoslavnnye posty* [Russian Orthodox Fasts]. Novosibirsk: MGP Reprint.
- Gromyko, M. M., and A. V. Buganov. 2000. *O vozzreniyakh russkogo Naroda* [On the Views of the Russian People]. Moscow: Palomnik.
- L'yuis, Deivid. 2001. *Posle epokhi ateizma: Religii i narody Rossii i Srednei Azii* [After the Age of Atheism: Religions and Peoples of Russia and Central Asia]. Saint Petersburg: Shandal.
- Zhigunova, M. A. 2022. *Russkoe naselenie goroda Omska: identichnost', kul'tura, traditsii* [Russian Population of the City of Omsk: Identity, Culture, Traditions]. Omsk; Ekaterinburg: Ural'skii rabochii.
- Yarkov, A. P. (ed.). 2015. *Islam na krayu sveta. Istoryya islamu v Zapadnoi Sibiri*: [v trekh tomakh] [Islam at the Edge of the World. History of Islam in Western Siberia: [in 3 volumes]]. Vol. 3: Transformatsiya ummy v XIX–XXI vekakh [Transformation of the Ummah in the 19th – 21st Centuries]. Moscow.
- Karikh, E. V. 2004. *Mezhetnicheskie otnosheniya v Zapadnoi Sibiri v protsesse ee khozyaistvennogo osvoeniya. XIX – nachalo XX veka* [Interethnic relations in Western Siberia in the process of its economic development. XIX – early XX centuries]. Tomsk.
- Lyubimova, G. V. 2011. *Priroda v religioznykh vozzreniyakh sel'skogo naseleniya Sibiri. Narodnoe pravoslavie. Staroobryadchestvo. Novye religioznye dvizheniya i kul'ty* (XX – nachalo XXI veka) [Nature in the religious views of the rural population of Siberia. Folk Orthodoxy. Old Believers. New religious movements and cults (20th – early 21st centuries)]. Saarbrücken: LAP Lambert Academic Publishing.
- Moskvina, V. A. 2005. *Russkie zagovory v Zapadnoi Sibiri* (XIX – nachalo XXI veka) [Russian spell in Western Siberia (19th – early 21st centuries)]. Omsk: Izd-vo OmGPU.
- Listova, T. A. (ed.). 2001. *Pravoslavnaya zhizn' russkikh krest'yan XIX–XX vekov: Itogi etnograficheskikh issledovanii* [Orthodox life of Russian peasants in the 19th–20th centuries: Results of ethnographic research]. Moscow: Nauka.
- Fursova, E. F. (ed.). 2006. *Pravoslavnnye traditsii v narodnoi kul'ture vostochnykh slavyan Sibiri i massovye formy religioznogo soznaniya XIX–XX vv.* [Orthodox traditions in the folk culture of the Eastern Slavs of Siberia and

- mass forms of religious consciousness in the 19th–20th centuries]. Novosibirsk: Izdatel'stvo Instituta arkheologii i etnografii SO RAN.
- Fursova, E. F. 2002. Paskhal'nye obychai krest'yan Novosibirskogo Priob'ya, Baraby i Kulundy [Easter customs of peasants of the Novosibirsk Ob region, Baraba and Kulunda], 112–122. In *Moya Sibir'. Voprosy regional'noi istorii i istoricheskogo obrazovaniya* [My Siberia. Issues of regional history and historical education]. Novosibirsk: Izd-vo NGPU.
- Fursova, E. F., A. I. Golomyanov, and M. V. Fursova. 2003. *Staroobryadtsy Vasyugan'ya: opyt issledovaniya mezhkul'turnykh vzaimodeistvii konfessional'no-etnograficheskoi gruppy* [Old Believers of Vasyugan: an experience of studying intercultural interactions of a confessional-ethnographic group]. Novosibirsk: AGRO-SIBIR.
- Vibe, P. P., and M. A. Zhigunova (ed.). 2020. *Etnicheskaya panorama Sibiri: al'bom-putevoditel' po ekspositsii i etnograficheskoi kolleksii Omskogo gosudarstvennogo istoriko-kraevedcheskogo muzeya* [Ethnic panorama of Siberia: an album-guide to the exposition and ethnographic collection of the Omsk State Museum of History and Local Lore]. Omsk: OGK muzei; Saint Petersburg: Lyubavich.

THE ROLE OF THE ORTHODOX FACTOR IN THE SELF-AWARENESS AND CULTURE OF THE MODERN POPULATION OF WESTERN SIBERIA

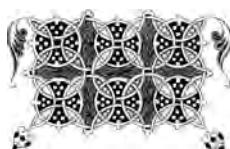
Abstract. The publication is based on the author's historical, ethnographic and ethno-sociological research from 1985 to 2025, conducted in various regions of Siberia. It analyzes the variability of religious identity, Orthodox aspects in traditional and modern culture, as well as in the scientific, educational, public, and information space.

Keywords: Orthodox beliefs and rituals, religious self-identification, traditions and modernity, interaction of peoples and cultures, East Slavic peoples, Western Siberia.

Authors Info: Zhigunova, Marina A. – Ph. D. in History, Associate Professor, Senior Researcher at the Institute of Archaeology and Ethnography of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences (Novosibirsk, Russian Federation), E-mail: marizh.omsk@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9719-2525>

For citation: Zhigunova, M.A. The Role of the Orthodox Factor in the Self-Awareness and Culture of the Modern Population of Western Siberia. *Traditsii i sovremennost'* (Traditsii i sovremennost') 43: 95–103

Funding: The study was carried out as a part of the research plan of the Institute of Archaeology and Ethnography of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences.



ПУБЛИКАЦИИ ИСТОЧНИКОВ И МАТЕРИАЛОВ

© 2025 Н. В. Шляхтина
Москва, Россия



ПИСЬМА К ПРОТОИЕРЕЮ МИХАИЛУ ТРУХАНОВУ. ЧАСТЬ 5: ОТ МИРЯН И МОНАШЕСТВУЮЩИХ

Аннотация. Мы продолжаем работу с архивом богослова, духовного писателя и мыслителя протоиерея Михаила Труханова. Публикуется подборка писем о. Михаилу от его духовных детей. Время написания 1990-е – начало 2000-х – период возрождения православной жизни в России. Тексты содержат интересные сведения и размышления, относящиеся к внутренней жизни русского православного человека. Авторы – православные женщины, духовные чада о. Михаила. Всех их характеризует старание помочь Церкви. Из первых рук мы узнаем о духовных стремлениях простых верующих женщин, видим, какую роль в их жизни играет молитва. Авторы писем сообщают интересные сведения о жизни приходов и монастырей России. Письма 1990-х – начала 2000-х годов отличаются гораздо большей открытостью, подробностью, чем корреспонденция 1950-х – 1960-х, когда над верующими людьми довлела опасность слежки и репрессий. Это отчасти видно на примере публикуемых нами писем преподавателя Московской Духовной Академии Михаила Агафонгеловича Старокадомского. В целом, сегодня читателю предлагается интересный и «дышащий временем» материал о православной жизни России.

Ключевые слова: протоиерей Михаил Труханов, христиане в советском государстве, православие, христианская вера, приходская жизнь, монастырские будни, М. А. Старокадомский.

Ссылка при цитировании: Шляхтина Н. В. Письма к протоиерою Михаилу Труханову. Часть 5: От мирян и монашествующих // Традиции и современность. 2025. № 43. С. 104–118

Публикуется в соответствии с планом НИР ИЭА РАН, тема «Динамика идентичностей и культур наследия России: академические и прикладные социально-антропологические исследования»

Шляхтина Наталья Валерьевна (Shlyakhtina Natalya Valerjevna) – младший научный сотрудник Института этнологии и антропологии Российской академии наук, эл. почта: natalja.25.256@mail.ru ORCID ID <https://orcid.org/0000-0002-9321-8863>

Научный православный журнал «Традиции и современность». 2025. № 43. С. 104–118

ISSN 2687-1122; ISSN 2687-119X || <http://naukapravoslavie.ru>
УДК – 82.941; ББК – 86.372; <https://doi.org/10.33876/2687-119X/2025-43/104-118>

Мы продолжаем работу с архивом богослова, духовного писателя и мыслителя протоиерея Михаила Труханова¹. Публикуется подборка писем о. Михаилу от его духовных чад. Время написания – 1990-е – начало 2000-х. Тексты содержат интересные сведения и размышления, относящиеся к внутренней жизни русского православного человека.

Авторы – православные женщины, духовные чада о. Михаила. Как видим, их всех характеризует старание помочь Церкви. Свою веру они реализуют не только в молитвах, но и через активное участие в приходской жизни: организуют паломнические поездки, работают в монастырской гостинице, оказывают медицинскую помощь паломникам, поют на клиросе, шьют облачения, покупают необходимое для проведения служб, в качестве безмездных репетиторов помогают в освоении семинарской программы сельскому священнику, преподают в воскресных школах, кадетских корпусах, техникумах Закон Божий и другие православные дисциплины, участвуют в организации Рождественских чтений.

Из первых рук мы узнаем о духовных стремлениях простых верующих женщин: сожалении, что храм находится далеко, желании чаще бывать на службах, слышать звон колоколов. На примерах монахини Марии и послушницы Надежды видим, как эти желания неожиданно для них самих, по воле Божией, реализуются в форме прихода в монастырь и выполнении тех или иных послушаний.

Рассказ монахини Марии о желании поехать на Святую Землю раскрывает мир духовных переживаний евангельских событий, ощущение близости Бога.

Из писем видно, какую роль в жизни авторов играет молитва. Это и ежедневное чтение Евангелия, Псалтири, канонов, акафистов, поклоны и частое причащение у монашествующих, и молитвенная радость при посещении святых мест, участии во встрече мощей, и опыт молитвы и помощи со стороны святых.

Интересно, что просят в том числе об устроении собственного внутреннего мира, так, чтобы были силы достойно пройти жизненные испытания: «Батюшка, помолитесь Господу Иисусу Христу, чтобы дал силы, смирения, терпения, радости духовной, духа ревности, духа бодрости, духа радости и страха Божия, избавил от уныния. Иногда падаю духом».

Обсуждается таинство исповеди, отмечается роль духовника, способного и исповедовать, и наставить, подсказать правильное решение. Авторитет о. Михаила в этом отношении для авторов не-пререкаем: «Больше всего жалею о том, что мало бывала у Вас, мало слушала, ибо главное направление в принятии окружающего, его оценке, поведении – все заложено Вами. Спаси Вас, Господи!».

Авторы писем сообщают интересные сведения о жизни разных приходов и монастырей России. Надежда из д. Вышка рассказывает о трудах многодетного молодого священника о. Алексия. Лидия из с. Бегоша Курской обл. пишет о местном священнике Владимире, его вдохновенных и ревностных службах, о постоянном потоке людей из Москвы, Волгограда, Воронежа и других мест, «не считающих за труд» приехать за духовным советом в такую «глухомань», просит о. Михаила молитвенно поддержать и этот православных приход: «И вообще, когда в полузамерзшей церкви (присутствует) предстоит «малое стадо» и служит прекрасный пастырь, то особенно ощущается близость Господа. Поэтому, батюшка, очень прошу Вас помолиться за всех нас, чтобы Господь дал силы перенести немощи и укрепил бы духовно». Из Дивеева, монастыря, возрожденного в 1990-е годы и готовящегося к празднованию 300-летия прославления преподобного Серафима Саровского, приходит о. Михаилу информация: «Местные батюшки очень заняты, едут тысячами все новые и новые люди. Едут со всех концов России, бывшей России, из-за границы. Каждая жажда, какая вера, надежда. Поток увеличивается с каждым месяцем. Сердце радуется! Сколько инвалидов, убогих едут с такими трудностями издалека и повторно».

Православные женщины обращаются к о. Михаилу с просьбой молиться об их детях, сообщают о их проблемах, хотя, чтобы над детьми был духовный покров, чтобы Бог наставил их: «Дочь моя Людмила однажды мне сказала, что церковь это просто обряд. Этими словами меня очень огорчила. Вообще-то верила она в Бога, учила молитвы, советовала обращаться к Богу людям. Наверно, кто-то ее убедил, что она стала сомневаться. Молюсь я за нее. Вразуми ее, Господи».

Просьбы касаются и проблем со здоровьем, работой, имуществом. Некоторые звучат очень просто: «Деда Миша, я болею, меня положили в больницу, помолитесь за меня, чтобы побыстрее меня выписали отсюда»; «Прошу вас, вспомните в молитвах про меня и работу. Без нее нашей семье и не прожить». И за этой простотой чувствуется доверие духовнику и надежда на Бога.

Особенности эпистолярного материала как источника по духовной личной, приходской, монастырской православной жизни состоят в том, что нет систематического описания, нет анализа, нет приглашения проблем. Открыто высказанные личное мнение, позиция позволяют почувствовать, так сказать, нерв религиозной жизни. Это компенсирует недостатки данного источника – обрывистость, фрагментарность, однозначную субъективность информации.

Письма 1990-х – начала 2000-х годов отличаются гораздо большей открытостью, подробностью, разнообразием сведений о религиозной жизни, чем корреспонденция 1950-х – 1960-х, когда над верующими людьми довлела опасность слежки и репрессий.

Это отчасти видно на примере публикуемых нами писем преподавателя Московской Духовной Академии Михаила Агафангеловича Старокадомского. В них лишь вскользь указываются волнующие его проблемы духовного образования, акцент делается на личные, бытовые вопросы, и в каждом письме обозначается необходимость личной встречи для обсуждения насущных проблем: «Я слышал, что Ваш жизненный путь проходит не так ровно. Большие события произошли и в церковной жизни, о всем этом хотелось бы побеседовать».

В целом, сегодня читателю предлагается интересный и «дышащий временем» материал о православной жизни России.

Письмо 1

Село Бегоша Курской губ.
23.01–05.02.1990

[в рукописном оглавлении к письмам автор названа Лидия Анатольевна (преподаватель языков)]

Молитвами св. Отец наших, Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй нас!

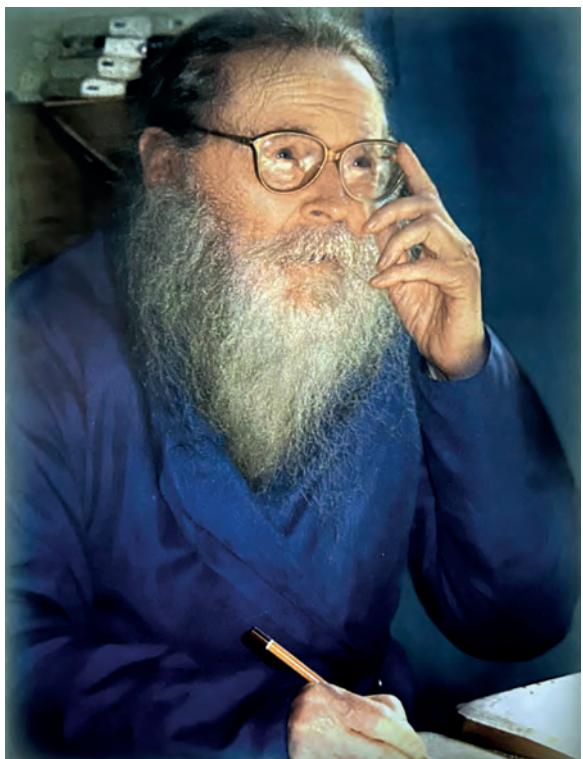
Дорогой батюшка!

Вот уже почти две недели покорная Ваша слуга, Лидия Анатольевна, находится в совершенно глухоманской деревне, на 7 км отторгнутой от проезжей дороги. Эти семь км сейчас покрыты тонким слоем мокрого снега вперемешку с грязью и черноземом. Живу у батюшки, старого своего знакомого, возле самой церкви. Церковь благолепнейшая во имя Знамения, но в ней нет отопления. Батюшка Владимир очень больной, но учится в семинарии на заочном, и в ближайшую сессию надо сдавать греческий. У батюшки большая паства, и многие его чада не почитают за труд катать в эту глухомань. У батюшки чудная дочка, отроковица Селевтина, которая читает молитвы и дома «на всякое время и на всякий час», и кое-что в церкви. Так что, вопреки всему, мы с батюшкой по-немногудвигаем семинарский курс греческого языка. День оканчивается чтением житий. Еще учебной работы минимум недели на две. Откровенно говоря, хочется уже домой, но помочь о. Владимиру крайне необходимо. Чувствую я себя неважно: по-прежнему преследует утомляемость, а здесь вечно народ, толкучка, текучий состав и несколько непрерывно резвящихся детей. Но слава за все Господу! На двух воскресных службах, на которых была здесь, удалось причаститься. И вообще, когда в полузамерзшей

церкви (присутствует) предстоит «малое стадо» и служит прекрасный пастырь, то особенно ощущается близость Господа. Поэтому, батюшка, очень прошу Вас помолиться за всех нас, чтобы Господь дал силы перенести немощи и укрепил бы духовно.

Вы болели гриппом? Я пыталась поздравить Вас с Богоявлением, но Вера Александровна сказала, что Вы очень болеете как-то сейчас. Несмотря на то, что здесь за мной очень ухаживают, тянет к обычным московским делам, и особенно хотелось бы Вас посетить. Поклон-привет Вере Александровне, Валентине и рабе Божией Елене.

У Вас же прошу благословения. Ваша Лидия Анатольевна.



Протоиерей Михаил Труханов. Источник: Беседы о духовной радости / протоиерей Михаил Труханов. М.: Кириллица, 2019. С. 44

Письмо 2

Село Бегоша Курской губ.
10–23.09.1991

[в рукописном оглавлении к письмам автор названа Лидия Анатольевна (преподаватель языков)]

Дорогой батюшка!

Поздравляю Вас с великими прошедшими августовскими праздниками, с только что прошедшим Рождеством Богородицы, грядущим Воздвижением, наипаче же с дорогой именинницей Верой Александровной, хотя письмо это наверняка опоздает.

Вот уже больше месяца живу я в глухой вышеозначенной деревне, где готовлю к сессии, точнее, к экзамену по латинскому языку местного иерея, о. Владимира. Дом его стоит в церковной ограде. С одной стороны возле дома цветут чудесные алые и нежно-розовые розы, с другой из глубины оврага вздымаются огромные ивы, которые, словно изгородью, отделяют нас от мирской деревни, по внешнему виду довольно скучной, лесом телевизорных антенн. Говорят, что за деревней открываются места необыкновенно красивые, но дойти до них у меня нет сил.

Иерей занимается лениво, от случая к случаю, какой будет результат, сказать трудно. Однако предоставляется довольно большое время для чтения, так что здесь неожиданно нашла для себя то, за чем долго уже охотилась: «Христа ради юродивые», «Откровенные рассказы странника» и «Луг духовный» Иоанна Мосха. И все же уже страшно хочется домой! Привыкла я бывать, хоть редко, но регулярно, у Вас, батюшка, не хватает мне Вас, Веры Александровны и вашего милого окружения.

Здесь у батюшки (он происходит из Москвы, у него там родня, он часто там бывает) постоянно проживает огромное число духовных чад, преимущественно из столицы, но есть из Волгограда, Борисоглебска и т. п. Переживать все это людское течение, всю мимоидущу очень тяжело. Вот потому и мечтаю о доме.

Собрала немного материала для статьи, которую обещала Марине Михайловне, но пока еще все-рэз все это оформлять не удосужилась.

Самое же примечательное в настоящем моем путешествии – это вскрывшийся здесь клубок, или, точнее сказать, нарыв во внутрицерковных отношениях, причем сведения довольно огорчительного свойства.

Но есть и еще у меня вечно больное место – это о. Федор. От него месяц назад я получила телеграмму (в ответ на свою, поздравительную), которая заключалась словами: «существуем трудно, подробности письмом». И вот до сих пор ни строчки! Что такое у них – ума не приложу.

Утешают здесь, хоть и не ежедневные, но регулярные службы (о. Владимир служит вдохновенно и ревностно!). Каждое воскресенье бывает акафист храмовой иконе «Знамение» с водосвятым молебном; на клиросе полторы бабушки постоянно получают пополнение из приезжих, так что хор звучит очень прилично. Наш пастырь был на прошлой неделе в Курске и Белгороде, где встречали мощи святителя Иоасафа Белгородского. Рассказывал, что торжества были необыкновенно пышные, особенно в Белгороде, где навстречу своему небесному покровителю вышел буквально весь город. Об остальном и некоторых подробностях думаю, ба-

тушка, рассказать Вам по приезде, который состоится, надеюсь, в октябре.

Пока же прощаюсь с Вами, прошу благословения и святых молитв. Веру Александровну целую. Еще привет Валентине, Марине Михайловне с Юрием Борисовичем и нашей Леночке. Да, и Роману.

Душевно преданная Вам Лидия Анатольевна.

Письмо 3

[без места]
[без даты]

[в рукописном оглавлении к письмам автор названа: Валентина (Тульская), теперь Орудьево – то есть жила в Тульской обл., а затем переехала в с. Орудьево Московской обл.]

Мир Вам! Благословите!

Дорогой отец Михаил, матушка Вера, матушка Валентина, кланяюсь Вам в ножки. Спаси вас всех, Господи, подай Вам здоровья, духовной силы, терпения, радости духовной и душ спасения. Приимите Христа ради жертвы для храма Господня облачения, на престол покрывало, если надо, то напишите, на царские двери сошью, какой размер?

Батюшка, я целый год болею: давление, сердце, глаукома, радикулит, слабая, а дел много в одни руки, две козы. Службы не пропускаю с Божией помощью и вашими молитвами. Петь приходится вдвоем с матушкой. Она первым голосом, я вторым, читать мне, больше некому, учительница приходит редко, вечером не приходит, а какая сложная вечерня.

Только прошу, дай, Боже, силы, давление подымается от напряжения, домой приду, коз накормлю и ложусь.

Простите Христа ради. А отец Ростислав и матушка Наталия держатся, не бросают нас, все терплю Христа ради, а силы мало стало. Батюшка, помолитесь Господу Иисусу Христу, чтобы дал силы, смирения, терпения, радости духовной, духа ревности, духа бодрости, духа радости и страха Божия, избавил от уныния. Иногда падаю духом. Все в одни руки. У детей свои работы, заботы, дети. У Володи три孙女. Я их не тревожу. Только Господа прошу, дай здоровья, силы и сердечного покаяния мне и детям, и внукам, и правнукам. Три правнука: младенец Илья пять лет, младенец Иулиян три года, младенец Дарья. У Володи внучке два годика.

Батюшка, я обещала Валентине приехать, но не смогу. Белое облачение дошила, два еще купила, все – запаковала. Может, кто из Москвы поедет к Вам на машине или на поезде, я бы до Москвы довезла и передала, и вам привезут. А если бы на машине было бы место, я бы сама приехала, повидаться, может, последний раз. Простите, напишите весточку, буду рада.

Целую. До свидания. Духовно всех обнимаю.
Прошу святых молитв.

Батюшка, приемите Христа ради свитер, не
синтетика, из ангорки. Простите за все.

Ленты на закладки в св. книги на клирос.

2 облачения купила, а белое сама постаралась
пошить, с Божией помощью.

Валентина

Письмо 4

[без места]

[без даты]

[в рукописном оглавлении к письмам автор названа: Валентина (Тульская), теперь Орудьево]

Дорогой Батюшка, благословите.

Христос Воскресе!

Воистину Воскресе!

Батюшка, простите! Каюсь. Пасха Христова, а радости на сердце нет. Сама болею, сын Александр и Владимир были в больнице. Александру делали операцию. Одни скорби. На работе нет успеха. Сидят в долгах, унывают, и я с ними. Нет сердечной слезной молитвы, вся разбитая.

Батюшка, помолитесь за нас, чтоб Господь снял с нас тяготу душевную и телесную, грешная Валентина.

Второй месяц висят объявления 6 штук везде, продаю коз, и никто не пришел. Они меня замучили. Зима затяжная, травки нет, сено уж как месяц кончилось. Хожу, покупаю, а двум надо много, у самой силы нет. Болею, самой да себе никого нет помочь, некому. Простите, ропщу, нервничаю, искушение.

Письмо 5

[без места]

[без даты]

[в рукописном оглавлении к письмам автор названа: Валентина (Тульская), теперь Орудьево]

Отец Михаил, прошу святых Ваших молитв.

Помолитися особенно о внучках

За отроковицу Елену, 16 лет, Людмилы – Анну, 14 лет, Екатерину, 17 лет.

Не молятся, в церковь не идут, не слушают отца, сына моего Владимира. После операции здоровья хорошего нет. Не причащается 3 года, говорю, обличаю, не слушает и девочек не учит, и жена не молится, Людмила. И сын Александр.

Я очень болею, радикулит отдает в ногу, нагинаюсь с трудом, боли, никто не помогает, ни дети, ни внучки. Ропщу, что сюда приехала, с насиженного гнездышка, а тут работы не под силу. Что делать? Продать дом, купить маленький и огород 6–5 соток. Батюшка, помолитесь. Как поступить? Яблоки обрывают подростки, заградку ломают, ветки ломают, вишню оборвали, поломали. Нет сил смотреть на все. А дети, внуки не едут.

Сын Владимир говорит, у тебя только одна церковь, больше ни о чем не поговоришь. Говорю, без Бога – ад вечный, знайте. Я в Туле сидела, лучше ездила по монастырям, молилась, их редко видела, редко ездила к ним, а они не ездили. И легче было. Там работы меньше было, а тут еще коза мучает. Сколько сена заготовила, вся изорвалась, 100 потов, и радикулит обострился у меня хронический от тяжелого подъема, впадаю в уныние, все стало безразлично, никакого стремления, и молюсь рассеянно, умрюсь.

Батюшка, благословите яблоки есть, все гниет, падают, козу кормлю, а у самой силы нет. (Здесь, вероятно, речь идет о запрете есть яблоки до Яблочного Спаса; этот запрет иногда вводился духовником как епитимия за какие-то грехи. – Н. Ш.)

Простите Христа ради, грешная Валентина.

Письмо 6

[без места]

25.06.1989

[Марина]

Деда Миша, я болею, меня положили в больницу, помолитесь за меня, чтоб быстрее меня выпилисили отсюда. Передай поклон Верочки.

Крепко целую вас всех. – Марина.

Письмо 7

[без места]

[без даты]

[в рукописном оглавлении к письмам авторы названы: Нина, Ирина, Люба (мурдовки), Калининград]

Отец Михаил, помолитесь за нас, за Нину, Ирину, Бориса.

С Ирочкой все слава Богу.

Дай Вам, Господи, доброе здоровье на долгие-долгие годы.

Простите Вы меня грешную.

Вы наш Спаситель.

Письмо 8

[без места]

[без даты]

[в рукописном оглавлении к письмам автор названа: Наташа (Веры Семеновны)]

Господи, благослови!

Дорогой наш батюшка! Простите меня грешную за беспокойство.

Если можно, помолитесь. У Сережи 5 числа аттестация. Многие его сотрудники уже провалили свою аттестацию.

А у меня до последнего времени была дополнительная работа. И договоренность на новую тоже была.

Да вот с этими событиями, новыми, вся пропала. Прошу вас, вспомните в молитвах про меня и работу.

Без нее нашей семьи и не прожить.

У девочек пока все хорошо, у Коли тоже. Все у меня. Все дома.

Простите меня.

Наташа

Письмо 9

г. Серпухов

[2005 г.]

[монахиня Мария]

Мир вашему дому! Возлюбленные о Господе о. Михаил, м. Вера, Валентина Андреевна! С радостью в сердце пишу вам письмо-просьбу о молитвах, письмо-отчет, письмо-исповедь! Так не хватало мне все эти долгие месяцы сиротства без вас мудрого и окончательного слова о. Михаила: «Бог благословит» на мои дела. Одно упование было на Бога, помолюсь и жду в душе ответ, так и жила. От нашего Спасского храма организовывала поездки на автобусе: 10–15.V – в Киево-Печерскую и Почаевскую Лавры, очень всем понравилось. 13–18.08 – ездили на Валдай–Новгород–Псков. Незабываемое впечатление от мощи русских крепостей на Северо-Западе: вообще, Русь X–14 вв. должна называться «Новгородско-Киевской», я бы вам рассказала новые исторические факты (Великий Новгород был еще 2500 лет до н. э. как Великий Словенск), но не в письме, а при встрече, очень на нее надеюсь, готова к вам приехать хоть на 2–3 дня, ни разу не была в Минске у братьев-славян, если, конечно, позволите. 17.XII едем к прп. Иосифу Волоцкому, разгромившему ересь жидовствующих в 15 в. Я ведь в Воскресной школе преподаю историю в православном ключе. А в июле 2006 г. повезу 50 человек на Урал через всю Россию на Царские дни, будем покаянные молитвы читать на могилах страстотерпцев-мучеников Николая II с семьей, Елизаветы Федоровны с кн. Романовыми; поедем и на поклонение праведному Симеону Верхотурскому в Верхотурье. Я жила в Екатеринбурге, везде сама побывала, хочу и своих созвать. Благословите, если Богу угодна эта поездка. Была няней двухлетнего Георгия – крестника моего, заработала деньги на поездку во Святую Землю. О. Михаил, когда-то (я собиралась) сказал, что его духовные чада три раза ему путевку предлагали, но он не поехал, что там много соблазна, что Бог везде.

Я тогда не поехала, хотя он не запретил, сказал, сами решите. А вот сейчас все складывается так, что на Голгофе, на могиле моего любимого Господа нашего Иисуса Христа я пролью слезы о своей многогрешной жизни, если будет Господу угодно.

Я искала вас все лето – безуспешно, все ба-

тюшки (в поездках, в Серпухове, в Екатеринбурге) благословляли, но мне важно благословение моего о. Михаила. Поэтому, когда я позвоню – скажите мне, если не будет благословения, я откажусь, не поеду. Моя матушка Света в феврале ждет пятого ребенка, помолитесь о ней. Мой внук Алексей (от старшей дочери Ксении) учится в Коломенской семинарии на I курсе.

21.XI была помолвка с Аней. Благословит ли о. Михаил??

О. Павел и Света получили трехкомнатную квартиру, а взамен хотят забрать ту, в которой я живу, так как она оформлена на них, все 6 здесь прописаны, а я в квартире, где теперь Ксения живет с четырьмя детьми, прописана. Помолитесь, может, Господь чудесным образом оставит мне мою келью, где я в тишине молюсь: ежедневно прочитываю одно Евангелие и всю Псалтирь, каноны на день недели, покаянные три канона, Ветхий Завет 2–5 глав, Послания апостолов. Вообще, для меня день в чтении – любимое занятие, но в дни службы, праздников, 4–5 дней я в церкви, причащаюсь 4–5 раз в неделю, без Причастия не мыслю жизни, иначе как победить свои грехи, которых море, каюсь и согреваю снова: многоглаголю, осуждаю, ропщу, оправдываюсь, обижаюсь, тщеславлюсь и пр., пр. Молитесь за меня многогрешную, а за вас я тоже молюсь, вы самые мои родные и любимые! Может, и письмо напишите? Это был бы царский подарок. Книги о. Михаила читаю, дай Бог ему еще многих лета, и матушке Вере, и вам, дорогая Валентина Андреевна. Вчера было пять лет пострига.

До встречи! Раба Божия Мария. 8.XII, г. Серпухов.

Письмо 10

г. Серпухов

[2006 г.]

[монахиня Мария]

Здравствуйте, мои дорогие, любимые о. Михаил, Вера Александровна, Валентина Андреевна!

По телефону все не скажешь, а приехать в ближайшее время не получится, моя матушка Светлана вот-вот родит (снова дома, не в роддоме), а с 30.01 Рождественские чтения. Мне очень важно, чтобы вы, батюшка, дали мне свое благословение на поездку в Святую Землю. Я и не собиралась, но так все так закрутилось, как бы помимо моей воли. В 2005 г. я, как всегда, ездила в Великий Пост в Коломенский монастырь на неделю, а там одна монахиня в Иерусалим собралась на Пасху, она Плащаницы двум батюшкам украсила, сказала мне по телефону: «На хлеб и воду сяду, но еще раз поеду, словами не передать, что там чувствуешь». Я тогда подумала: «Значит, она достойная побывать на Голгофе своего

Небесного Жениха, а я недостойна». А дальше и пошло: из Екатеринбурга дочь моей умершей подруги (с рождения я ее знаю, ей 34 года) по телефону просит меня с ее сыном – моим крестником посидеть до двух лет (4 месяца), чтобы в ясли не отдавать, по 3 тыс. в месяц зарплата, я в шоке, а мысль: как раз на поездку в Иерусалим. Я долго металась, дети меня уговаривали, что ты так мечтала, где ты еще деньги возьмешь тысячу долларов, что они тут спрятатся. А ваших координат не было, я искала, Володю просила у брата Валентины Андреевны узнать – не узнали. Все батюшки наставляли, благословляли, один даже сказал: «Не воспользуешься этой возможностью, не поймешь, что это воля Божья, бесы тебя потом замучают мыслями, что могла бы, но не захотела». Результат: все есть у меня теперь: загранпаспорт, тысяча долларов, надо оформлять визу и т.д. Но без благословения моего духовного отца Михаила я не решаюсь идти дальше, хотя всю жизнь мечтаю пройти по всем святым местам, где был Любимый Иисус Христос. Я просмотрела не один раз все видеофильмы о Вифлееме, Галилее, Гефсиманском молении о чаще, о путях по Вии Долороза, о Судных вратах, о Голгофе, о храме Воскресенья Господня, каждую пятницу я со слезами или читаю Дмитрия Ростовского, или акафист о страстях Христовых. Мне кажется, что когда я буду идти по крестному пути, где падал Иисус Христос, где Его пинали и подымали за волосы, чтобы встал и шел дальше, или буду на месте, где на кресте прибивали Его гвоздями, а иудеи шли мимо, плевали на Него, били (лежачего) так, что кровь текла из носа, ушей, изо рта, выбили Ему два передних зуба (думаю, куда же Он выплюнул...). Так хочу пострадать хоть мысленно, когда смотрю видео – на этой улице, где Он нес крест, ходят, смеются, магазинчики сплошь, мне больно, я хочу идти и плакать. Мне в Причастии два, а то и четыре–пять раз в неделю Благодати и здесь хватает, я хочу поехать и поплакать, походить по «Его стопам», взять земельку с могилы моего Любимого Небесного Жениха не для того, чтобы потом говорить, что я побывала на Святой Земле.

Письмо 11

г. Серпухов
[2006 г.]

[монахиня Мария]

Мой любимый батюшка о. Михаил!

Пишет вам недостойная и многогрешная монахиня Мария из Серпухова, ваша духовная дочь!

Напишите (или скажите дочери моей Ксении, она все знает) ответы – ваше благословение на следующие вопросы.

1) Подпишите на память мне ваш трехтомник, посылаю II том. Пожалуйста, хоть два слова.

2) Благословите и помолитесь, чтобы Господь помог мне преподавать Закон Божий в кадетском корпусе, в средней школе № 2 и № 12 и в техникуме.

3) Храм Всех Святых, где служит мой зять о. Павел, куда мы приводим детей (семь лет, четыре года, два года, девять месяцев – четверых детей) на Причастие, где я в воскресной школе преподаю, где пою на клиросе. Когда-то я вам объясняла ситуацию на клиросе, там регент Феодора и еще двое – все знают ноты, а я пою по слуху, но среди недели некому служить, я хожу. Феодора по характеру человек сложный, всегда можно убийственные слова, или жест, или взгляд уничижающий получить заслужено или по ее настроению – я не молюсь, а только жду очередного «втыка». Вы тогда сказали, что молиться надо там, где душа молится. Недавно она вообще сказала: «А вы не пойте». Я молчала всю службу, роптала, давление поднялось, я на исповеди о. Виктору покаялась, что не могу с Феодорой, он сказал: «Я не могу выше сил вас заставить». А Феодора ему: «Я ей не запрещала петь, а она молчала», – то есть ложь, о. Виктор ей поверил, а мне выговор, что его ввела в заблуждение. Вы мне говорили, что надо из Серпухова уехать, а я из храма не могу уйти, когда четверо детей приходят, надо помогать в другом храме, куда я иногда на клирос хожу, меня всегда ждут, и там спокойно. Как мне быть, на что решиться: совсем туда перейти или и там, и тут. Благословите, дважды я не выполнила ваше благословение, на третий раз сделаю, как скажете. Раба Божия Мария

Письмо 12

[без места]

[без даты]

[Валентина]

Дочь моя Людмила однажды мне сказала, что церковь это просто обряд. Этими словами меня очень огорчила.

Вообще-то верила она в Бога, учила молитвы, советовала обращаться к Богу людям.

Наверно, кто-то ее убедил, что она стала сомневаться.

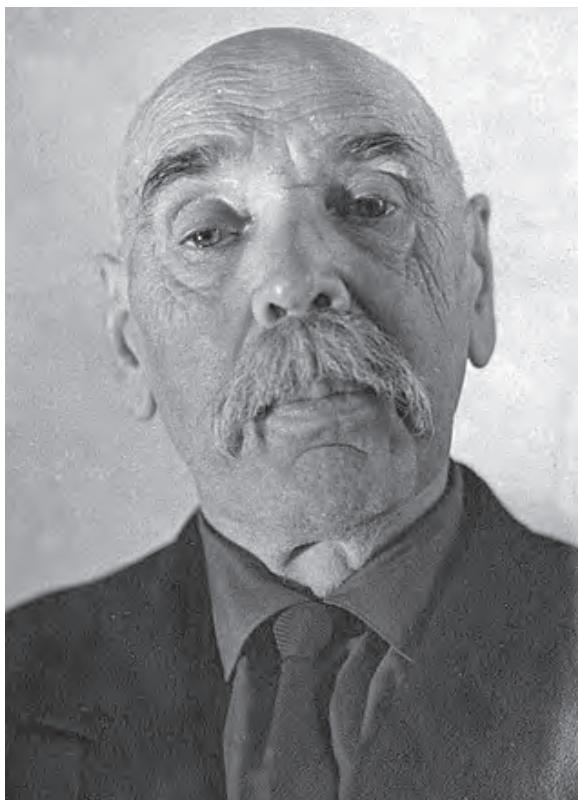
Молюсь я за нее.

Вразуми ее, Господи.

Валентина

Письма 13–21 отправлены Михаилом Агафонгеловичем Старокадомским

М. А. Старокадомский родился в 1889 г. в селе Устье Тамбовской губернии в семье священника Агафонгела Михайловича и его жены Татьяны Яковлевны Старокадомских. В семье вместе с Михаилом росли семеро детей: сёстры Мария и Александра и пять братьев – Григорий, Георгий, Василий и Александр. В 1910 г. с отличием окончил Екатери-



Михаил Агафонгелович Старокадомский (1889–1973). Фото сер. XX в. из фотоархива Церковно-археологического кабинета Московской Духовной Академии. Фото из открытых источников

нославскую духовную семинарию, а в 1914 г. – Киевскую духовную академию со степенью кандидата богословия. В 1942 г. заочно окончил географический факультет Московского государственного педагогического института. Кандидат географических наук (1948). Магистр богословия (1962, тема диссертации: «Вера и разум как пути богоопознания по творениям церковных писателей первых трех веков христианства»). Доктор богословия (1969, тема диссертации: «Опыт умозрительного обоснования теизма в трудах профессоров Московской духовной академии»). Преподавал догматическое богословие и греческий язык в духовно-учебных заведениях Тифлиса, Чернигова, Тамбова. С 1918 г. – учитель в средних учебных заведениях г. Шацка Рязанской губ., с 1921 г. – Москвы и Подмосковья. Преподавал географию, историю, астрономию. В 1930–1931 гг. – научный сотрудник Государственного океанографического института, работал в составе экспедиции на Мурманском побережье. В 1948–1951 гг. преподавал физическое страноведение на географическом факультете Государственного заочного педагогического института. В 1950–1951 гг. – за-

ведущий кафедрой географии Московского института усовершенствования учителей. В течение многих лет был членом Российского Палестинского общества АН СССР. С 1952 г. – член редакционной коллегии «Журнала Московской Патриархии». С 1957 г. – преподаватель Московской духовной академии по кафедре патрологии. С 1962 г. – профессор. Был членом Учебного комитета при Святейшем Синоде. Член редакционной коллегии сборника «Богословские труды». Награждён орденами Ленина, Трудового Красного Знамени, церковным орденом св. Владимира II степени. Свободно владел немецким, английским, итальянским языками, в подлиннике читал труды основных мировых философов. Был человеком православным и церковным.

Письмо 13

[без места]

[01.07.1968]

[М. А. Старокадомский]

Дорогой о. Михаил!

Я на Вас в обиде – Вы не исполнили своего обещания навестить меня. Теперь уже исполнились «дни Пятидесятницы», и, полагаю, свободного времени у Вас больше. Я был бы очень рад, если бы Вы все-таки выбрались в Ухтомскую для беседы «о всех сих приключившихся». Заставить меня удобнее к вечеру, т. к. утром приходится частенько выезжать по тем или иным делам.

Учебный год у нас кончился, но для меня остались еще Учебный Комитет (в среду выезжаю туда) и Редколлегия «Богословских трудов». Хотя и там и тут высказываются хорошие мысли, но на деле все сводится к толчению воды в ступе. Грустно, но неустранимо.

Желаю Вам здоровья и успехов в пастырской деятельности.

С любовью, М. Старокадомский.

1-VII-68.

Письмо 14

[станция Ухтомская, ул. Розы Люксембург, 91]

[03.08.1968]

[М. А. Старокадомский]

Дорогой о. Михаил!

Многократно пытался связаться с Вами по телефону: АД6-34-64, но ничего не получилось. Может быть, изменили номер?

Вашему посещению я всегда буду рад. Приезжайте, когда Вам будет удобно, – продолжим наши беседы.

С любовью, М. Старокадомский.

Ухтомская, Р. Люксембург, 91.

Тел. АЖ3-12-34

3-VIII-68

Письмо 15

[станица Ухтомская]

[20.12.1968]

[M. A. Старокадомский]

Дорогой о. Михаил!

Ваши самообвинения в значительной степени должны быть отнесены и к моей персоне, потому что плохое знание мною церковного устава вызвало то, что Вас, редкого гостя, мы отпустили голодным.

Что касается адреса, то очень просто запомнить Ухтомскую и Розу Люксембург, фамилию же Вы, надеюсь, сохраняете в памяти.

Великая скорбь охватывает меня, когда я наблюдаю приемы отбора нашей преподавательской смены. Но тайна сия велика есть, и мой ограниченный ум не в состоянии ее постигнуть. Я радуюсь, по крайней мере, тому, что Вы нашли хотя частичное применение своим богатым ресурсам.

Я с большим интересом ознакомился бы с Вашей рецензией на новую для нас книгу и надеюсь, Вы исполните свое обещание навестить Ухтомскую, как говорят дипломаты, «в удобное для Вас время». Об этом можно договориться по телефону. Наш домашний: АЖЗ-12-34. К Вам пытался звонить несколько раз, но разговора с Вами не получалось.

Учебных часов у меня немного, но письменными засыпан, и хотелось бы от них отдохнуть.

Желаю всего наилучшего.

С искреннею любовию, М. Старокадомский.

20-XII-68

Надеюсь, в непродолжительном времени встретимся.

Письмо 16

[без места]

[написано на открытке 1970 г. выпуска]

[M. A. Старокадомский]

Воистину воскресе Христос!

Шлю дорогому о. Михаилу взаимное пасхальное целование с пожеланиями здоровья, мира и радости о Господе Воскресшем.

Давно собирался написать Вам, но не уверен был в устойчивости Вашего адреса.

Посещению Вашему буду очень рад, хотелось бы обменяться мнениями по некоторым вопросам. Надежнее застать меня к вечеру – часам к 4-5.

С любовию М. Старокадомский

Письмо 17

[без места]

[без даты]

[M. A. Старокадомский]

Воистину воскресе Христос!

Сердечно благодарю дорогого о. Михаила за праздничное приветствие и взаимно вместе с пас-

хальным лобзанием шлю ему пожелания здоровья и светлой радости о Воскресшем Христе.

Не знаю, когда мое послание попадет в Ваши руки, но, во всяком случае, я очень рад был бы Вашему посещению, и о многом хотелось бы переговорить лично.

Прошу и меня не забывать в молитвенных возношениях у престола Божия.

С любовию, М. Старокадомский

Письмо 18

[без места]

[27.11.1972]

[M. A. Старокадомский]

Дорогой о. Михаил Васильевич!

Не уверен, что письмо мое попадет в Ваши руки, но мне очень хотелось бы обменяться с Вами мыслями, и лучше всего, конечно, в личной беседе. Я продолжаю посещать Загорск по средам, а в остальные дни, если и выезжаю куда-то к вечеру, часам к 4-5 всегда стараюсь быть дома.

Я слышал, что Ваш жизненный путь проходит не так ровно. Большие события произошли и в церковной жизни, о всем этом хотелось бы побеседовать.

Желаю Вам всяких благ от Милосердного Бога.

С любовию, М. Старокадомский

27-11-72.

Письмо 19

[без места]

[без даты]

[M. A. Старокадомский]

Христос воскресе!

Сердечно поздравляю дорогого о. Михаила Васильевича с Светлым Праздником Воскресения Христова и от души желаю встретить и провести его в здравии, мире и радости о Господе Воскресшем.

Вероятно, Вы слышали о тех переменах, которые произошли в Академии.

Был бы рад, если бы Вы выбрались навестить нас для дружеской беседы.

С любовию, М. Старокадомский

Письмо 20

[без места]

[23.12.1972]

[M. A. Старокадомский]

Дорогой о. Михаил!

Поздравляю Вас с наступающим Новолетием и близкими Великими Праздниками, от души желаю здоровья и жизненного благоустройства.

Давно мы не встречались с Вами, а хотелось бы о многом побеседовать. Скоро у нас наступят каникулы, может быть, выберетесь побывать у нас.

В Академии значительные перемены. Симон теперь епископ Рязанский, сменили и инспектора, и старшего помощника, и секретаря. Каков смысл этих перестановок – мне неясно. Отошел в вечность И. Н. Шабатин, серьезно больны Александра Владимировна и о. Андрей. Я пока еще тяну лямку, а там – что Бог даст. Богословская наука переходит в руки юношей, кругозор которых во многих случаях, к сожалению, нуждается в значительном расширении.

Еще раз пожелаю Вам всего наилучшего.

С любовью, М. Старокадомский

23-XII-72

Письмо 21

[без места]

[07.01.1973]

[М. А. Старокадомский]

Дорогой о. Михаил Васильевич!

Я получил Ваше письмо, с уведомлением о Вашем намерении посетить меня 11.01, в четверг. К сожалению, несколько дней спустя я получил вызов из Академии на этот же день. Пытался неоднократно переговорить с Вами по телефону, но ничего не получилось. А мне очень хотелось бы переговорить с Вами «о всех сих приключившихся».

Поэтому прошу Вас избрать другой день, о котором уведомить меня по телефону, или простой открыткой. Мои первые занятия после каникул должны состояться в среду 24-1-73. Мой телефон 173-12-34.

С любовию, М. Старокадомский.

7-1-73 г.

Письмо 22

[деревня Вышка]

[08.02.1995]

[Надежда Петровна, будущая послушница Надежда из монастыря в Дивеево, от которой это и 5 следующих писем]

Прошу молитвы.

Здравствуйте, дорогой отец Михаил!

Пишет Вам раба Божия Надежда (Надежда Петровна) из далекой деревни. Февральский ветер рвет крышу, льет дождь, подтекает крыша, а в душе – не дай Бог кончиться этой деревенской «идиллии».

Как Ваше самочувствие?

Все также много бывает у Вас по воскресениям счастливых чад? Как здоровье матушки Веры? Закончились ли ее муки после повторных травм?

Я часто думаю о Вас. Хочется посидеть в вашей уютной квартирке, послушать Вас, пообщаться. Летом от огорода не уедешь, а зимой 2 раза в день хотят есть куры, несколько кроликов, собака и кошки, а картошка может замерзнуть, нужно топить. Вот и сижу без «отпуска» и даже без «отгулов».

Все, казалось бы, хорошо. Но храм далеко. 25 км на рейсовом автобусе. Как будто и не далеко, но каждую субботу и воскресение не поедешь (и дорого, и большие временные потери, автобус ходит 4 раза, время не всегда удобное).

Господь дал мне время пожить одной, почтить, подумать. Теперь душа тянет регулярно в храм. Хочу слышать колокольный звон у себя дома. Вот, скажите, маниловские мечты. Но это еще не всё. Говорят, где-то люди живут общинами православными. Я, правда, не очень одинока (кормлю пять человек: 2 Алексея и семья дочери – они же переехали из Литвы в Москву).

Батюшка! Что делать?

Жена Алеша Анна ушла от нас, уже родила себе ребеночка от другого мужа. Алеша один. Дома у нас трудности – не ладят дочь Ирина с Алексеем. Снова подавай размен квартиры. Это проблема серьезная, но будет, вероятно, решаться со временем. Как Бог даст.

А вот другая проблема повисает над нами. Ведь Алексей не служил в армии. Он забракован для мирного времени. Если будет переосвидетельствование, то его могут взять, ему 12 марта будет 25 лет. Теперь его никто не защитит. Здоровье у него несколько лучше, но большая печень и повторные сотрясения мозга, а главное – не праведная бойня.

Прошу Вас, дорогой отец Михаил, усилить молитву об Алексее. При возможности попросите еще людей молиться о нем. У меня другой надежды нет.

Надо бы послать в монастыри, но их теперь много, нет точных адресов: да и цены для меня не ведомые.

Общение у меня только с семьей священника о. Алексея (что в 25 км от нас). Ему лет 37–38. Хороший. Ортодоксальный, православный, бескомпромиссный, имеет четверых детей, ждет пятого. Все соседи храма не посещают, вера на уровне бытовом, все карелы.

Простите меня, батюшка.

С любовью о Господе, молитвенно с Вами, раба Божия Надежда.

Кланяюсь Валентине и всем Вашим чадам.

Помоги, Господи! Только что слышала по радио о готовящемся указа о заборе в армию без ограничений и увеличении срока службы до трех лет в сухопутных войсках и до четырех – в морских.

Деревня Вышка, 26/8 февраля 1995 г.

Письмо 23

[Дивеево. Монастырь]

[07.09.2000]

[Послушница Надежда]

Во имя Отца и Сына и Святаго Духа!

Дорогой Батюшка!

Благословите!

Уже пятый месяц живу в монастыре. Была на послушании в качестве врача в гостинице. Там же выполняла все послушания (огород, уборка, заготовка на зиму овощей и фруктов). Было тяжело физически, но поучительно духовно. Старшая сестра-послушница много дала. Ежедневная общая молитва 2 часа 30 мин утром, днем 150 поклонов, вечерние молитвы. Службы в монастыре по воскресеньям и праздникам. До монастыря полчаса пешком.

Совсем недавно меня сделали старшей сестрой другой гостиницы. Как-то странно, ибо старшие как минимум одетые послушницы. Думаю, это не заслуженно. Но благословение матушки. Помолитесь, Батюшка, понести мне это послушание, не огорчить своими поступками Господа и матушку Сергию. Жизнь здесь ежесекундно – ходьба по лезвию ножа, оступиться, упасть легко, подняться трудно. Со стороны все благолепно, а внутри такие сложности, что передать трудно, а результат (хочется думать) – спасение души.

Господи, помоги устоять, дай терпения и силы подняться, если оступаюсь!

Вас, дорогой мой Отец, вспоминаю ежедневно. Ваши наставления – поддержка и компас. Жалею, что мало Вас слушала, редко у Вас бывала. Часто хочется спросить, посоветоваться – далеко, ответа ждать долго. К счастью, есть Батюшка Серафим, он и разрешает все сомнения, он помогает во всех трудностях. Счастье-то какое!

А Вы, Батюшка, так похожи на Батюшку Серафима. Я смотрю на его икону и вижу Ваше лицо. Вот радость!

Местные батюшки очень заняты, едут тысячиами все новые и новые люди. Едут со всех концов России, бывшей России, из-за границы. Какая жажда, какая вера, надежда. Поток увеличивается с каждым месяцем. Сердце радуется!

Сколько инвалидов, убогих едут с такими трудностями издалека и повторно.

Что будет со мной завтра, не знаю, тем более дальше. Все в воле Господа. Слава Богу за все! И сама не знаю, за что он меня пригрел грешную.

Валентина сказала, что у Вас здоровье приличное. Да продлит Господь ваше здравие нас ради погибающих. Долгие лета Вам!

Помолитесь обо мне и чадах моих заблудших Ирине, Алексее, внучке Ксении. Да просветит Господь их своею Божественною силою, да продлит мне дни, чтобы сделать для них молитвенно все, что даст мне Господь.

Они слепы, глухи. Несутся совсем в другую сторону, к погибели. Господи, помилуй их, не остави их!

Низкий поклон всем моим духовным братьям и сестрам: Вере, Марине Михайловне, Лене, отцу

Владимиру, отцу Никандру (часто вспоминаю его такого уютного и любящего), всем психиатрам Олегу Николаевичу, Андрею, Геннадию, Игорю (военному), Екатерине и всем, всем, и дорогой нашей Верочки Александровне.

Простите за каракули, очень устала и спешу.

Если бы Вы знали, как я счастлива, что Вы есть!

Здесь это ощущается очень остро.

Всегда молитвенно с Вами.

Надежда

7 сентября 2000 г.

Письмо 24

[Дивеево. Монастырь]

[06.03.2001]

[Послушница Надежда]

Дорогой Батюшка!

Благословите.

Низкий поклон Вам, Вере Александровне и всем моим братьям и сестрам в Христе из Дивеева.

Как важно в моей теперешней жизни, что вы все есть, чувствовать вашу поддержку. Я молюсь о всех своей немощной молитвою. «Пошли, Господи, благословение на все ваши дела и дай вам невидимую помощь».

Благодарна, Батюшка, Вам за молитвенную помощь во время скорби, случившейся со мной. Наши отношения с названной инокиней изменились до неизнаваемости.

Сейчас в монастыре основная проблема – прием ИИН. Через 2 дня должен приехать Владыка, который якобы настаивает на принятии. Весь монастырь не согласен. Как решит матушка-игумения, никто не знает. Молимся. Я за «не принимать». Вообще думаю, не нужно высовываться, в Москве не появляться. Всё утрясется, может быть. Трудности могут возникнуть только с обменом квартиры с сыном (ему мою большую, а мне – на всякий случай – маленькую, его). С пенсионеров ведь налоги не берут.

Мое положение в монастыре прежнее – кандидатка. Выполняю обязанности врача и старшей сестры в гостинице для батюшек. Но последние бывают только по большим праздникам. Постоянно живут сестры с соседних послушаний. Гостиница находится на северной окраине Дивеева в 30 минутах ходьбы от монастыря.

Слава Богу за все! Милость Его ко мне грешной безгранична. За что? Не знаю.

Бесконечно идут искушения, сомнения, как поступить? Реакции с моей стороны бывают самые неожиданные. Кажется, что становлюсь хуже (холоднее, любовь к окружающим как будто становится меньше – Господи, помоги!). Просоветоваться из людей не с кем. Со всеми вопросами только к Батюшке Серафиму. Это чудо из чудес!

После прославления преподобных Александры, Марфы и Елены ощущение того, что покров над монастырем укрепился. Он ведь и был, но молились им, наверное, меньше.

Где-то вычитала: «Когда научишься быть монахиней – позовут в монастырь». Очень трудно стать монахиней внутри. Чем дальше, тем больше дистанция. Не получается «не выходить мысленно за пределы монастыря». Мысли витают, воспоминания наплывают, помыслы совершенно никчемные одолевают – как мухи противные. В душе тревога – могу не успеть. Время бежит немилостиво.

Батюшка, ведь пригласили меня в монастырь заниматься богадельней. Но ее еще нет. А вдруг мне не доверят (не доросла духовно) заниматься престарелыми монахинями и схимонахинями? Помолитесь обо мне и о богадельне. Просочилась, может быть, недостоверная информация, что появился дом рядом с источником Батюшки Серафима, т. е. под стенами г. Сарова, планируемый под богадельню. Всё в воле Божией! Вы учите: «Сиди и молчи. Нужно будет, Господь пересадит». Спаси Вас, Господи! Как мне это помогает.

Еще, Батюшка, помолитесь о чадах моих:

Алексей, 31 год. Заканчивает в этом году ВГИК (кинооператор). Был неуправляемый. Говорят, был у священника, собирается продолжить общение. Да будет это началом его воцерковления!

Ирина – дочь. Имеет маленькую, как теперь говорят, «фирму» – отдых в Литве. И муж ея Иосиф (по происхождению католик, по взглядам, наверное, протестант – хотят рая на земле). И дочь их, единственная моя внучка, Ксения – 15 лет. Маленькой ездила со мной по монастырям. Родителям сказала тогда: «Не хочу в школу – хочу в монастырь». С тех пор все кончилось. Живут они у метро Баррикадная. Жизнь в вихре успехов мира. Помоги, Господи, им спастися вашими молитвами. Как я их оставлю?!

Передайте, пожалуйста, поклон Вере Ивановне. От нее мне поклон передали. Спаси ея, Господи! Всегда помню, молюсь.

Пока я в гостинице (здесь все быстро и неожиданно может измениться), пусть приезжают желающие. Благочестивая матушка Екатерина всех моих знакомых размещает у нас. Можно пожить долго. Наша гостиница называется Мухтоловский дом (построен сруб в Мухтолово, обложен белым кирпичом), спросить врача Надежду.

Батюшка, дай Бог Вам долгих лет, здоровья ради. Простите меня недостойную, многогрешную Надежду. Благословите!

Дивеево, 6 марта 2001 г.



Воскресная встреча с духовными чадами
на квартире о. Михаила. 1995.
Фото из архива О. В. Кириченко

Письмо 25

[Дивеево. Монастырь]

[29.08.2001]

[Послушница Надежда]

Дорогой Батюшка Михаил!

Милость Божия да будет с Вами!

Больше всего жалею о том, что мало бывала у Вас, мало слушала, ибо главное направление в принятии окружающего, его оценке, поведении – все заложено Вами. Спаси Вас, Господи!

Вот уже год, как приезжали в монастырь Валентина, Татьяна и иже с ними. За это время ничего внешне нового со мной не произошло.

Послушание мое – старшая сестра одной из гостиниц («Мухтоловский дом») и «земский» врач.

Помолитесь, Батюшка, чтобы Господь дал мне дар правильно видеть причину болезни и лечить ее правильно. Бесконечно была бы Вам благодарна за Ваши советы и рекомендации. Сколько возможно!

Достаточно давно Вы молились обо мне и сказали, что меня ждет «проповедничество».

Помоги, Господи, не попасть под чье-либо влияние, не примкнуть к какому-нибудь «мнению». Духовника у меня нет. Исповедуюсь у наших батюшек или приезжих. По принципу: «куда попадешь». Дашь перечень грехов, их отпускают. Вот тебе и покаяние! И исповедь. Ни единого раза не разговаривала ни с одним батюшкой.

Все свои нужды, сомнения, недоумения, искушения несем к Батюшке Серафиму. «Дивен Бог во Святых Своих...»

Все чаще я вспоминаю сказанное Вами (ранее мне негде и некому было говорить).

Встреча с больными мирскими (я лечу паломников в гостиницах) или монашествующими заставляет раскрывать (я делаю это робко) духовную сущность заболевания и называть истинного врача.

Поклон всем вашим духовным чадам, отцу Никандру, Марине Михайловне, Олегу, Вере Ивановне, Елене (окулисту), отцу Владимиру, Христине, Андрею, Павлу и всем-всем. О всех молюсь.

Низкий поклон Верочек Александровне. Помоги ей, Господи, в самый трудный период ее жизни.

Несколько ваших книжечек «О Писании, умудряющем во спасение». Низкий поклон и благодарность от тех (и от меня), кто прочел.

У нас сейчас живут дети (четыре девочки 11–15 лет) матушки Татианы. Уже больше месяца, трудолюбивые, послушные, но, к сожалению, все! заболели тяжелой (аденовирусной) инфекцией. Сейчас поправляются.

Простите, Батюшка, меня за все мои согрешения, доставившие Вам когда-либо неустройства. Возникает множество проблем, взаимоотношений, искушений. Казалось бы, тут же побежал к Вам, но жизнь разрешает, Батюшка Серафим помогает.

Сейчас несколько тревожно будущее монастыря, но все идет по воле Божией, а потому мое дело думать только о своем спасении.

Скорблю о том, что нет у меня (у нас!) времени на достойную монастырского пребывания молитву. Да и никто ее объем мне не определил. Ибо нет никакого руководства. Что Вы думаете по этому поводу? Может быть, Вы благословите, что читать обязательно?

Отъезд в Москву не благословляется, да и у меня нет ни малейшего желания покидать стены монастыря даже на время. Боюсь, не хочу!

Простите. Благословите. Да хранит Вас благодать Господня.

Многогрешная Надежда
Дивеево. Монастырь.
29.08.01.

Письмо 26

[Дивеево. Монастырь]

[27.12.2001]

[Послушница Надежда]

Дорогой Батюшка!

Низкий Вам поклон из Дивеева!

Каждый день меня переполняет чувство благодарности к Господу нашему и Батюшке Серафиму.

Не знаю, за что все это дано мне. Я нахожусь на нижней ступеньке монастырской жизни. Но если до конца жизни останусь на ней, и то счастье какое!

К большому сожалению моему, уже второй год живу и несус послушание в гостинице, которая далеко (относительно) отстоит от монастыря. На службы мы ходим только на праздничные, включая воскресные.

Наставника у меня нет, старшей по послушанию тоже нет. С благочинной и опытными монахинями вижусь очень коротко и редко. Т. е. духовные проблемы чаще решаются сами по себе со временем, или бегу к Батюшке Серафиму. Вероятно, оттого, мне кажется, медленно я возрастаю. Систематизировано и регулярно читать нет возможности, послушание (обеспечение жизни гостиницы со всеми проблемами ее, плюс нерегулируемая врачебная работа. Объем последней день на день не приходится. Слава Богу за все!).

Священники заняты до предела. Трудно исповедовать ежедневно стольких. А потому общение крайне коротко, только называешь грехи и разрешение.

Монастырь, как улей пчелиный, обсуждает события. Внешне не слышно и не видно, вопрос об ИНН и новых паспортах. Есть сомневающиеся, а в основном – «не возьмем!»

Мне крайне важна Ваша, Батюшка, позиция. Хочется положиться на Господа: что будет, то будет, а пока сидеть и молчать. Но трудно представить, что эти вопросы обойдут нас. Тогда – как поступить? В паспортном столе одному брату сказали: «будем собирать всех (у кого не в порядке паспортные дела) и вывозить. Матушка вдруг объявила, что все в течение месяца должны ехать за новыми паспортами по месту прописки. Потом все затихло. Никто никуда не едет. Все молчат (канцелярия).

Прочитав Паисия Афонского, становится понятным глубокий духовный смысл творимого, но без Вашего благословения можно поддаться каким-либо досужим убеждениям.

Здесь враг работает над нашим сознанием настолько очевидно, что без руководства боишься где-то не устоять.

Письмо получается слишком длинным. Простите.

Несколько слов о своих детях. Сын защищает в марте диплом (напомню, заканчивает оператор-

ский факультет ВГИКа). Кроме того, не причащается, еще и иногда выпивает «в кругу коллег». Батюшка! Если он преодолеет себя, разрешите прийти в Вам. Ему будет 32 года, гордыни, самости в нем через край. Он пропадет без руководства. Его водили мои друзья к одному священнику, но его это не может выдержать толпы женщин, стремящейся к наставнику. Страданиям моим нет конца...

Когда-то он ездил по монастырям, с Евангелием не расставался, а теперь разочаровался, говорит: «Вы все хлюпки, надеяться на вас нельзя, ни на что вы не способны и т. д.». То есть он не встретил на своем пути нормальных верующих мужчин...

Дочь приезжала в Дивеево. Когда-то отрицавшая всё и вся, теперь тронул ее сердце Батюшка Серафим, но она не воцерковлена, Ирина. Внучка Ксении, 16 лет, полулитовочка. Как бы я хотела, чтобы они обе оказались в конце концов в монастыре.

Помоги, Господи! Ведь и никому в голову не приходило, что и я буду в Дивеево... Богу все возможно. Батюшка, наверное, они где-нибудь давно записаны у Вас.

Помолитесь о них. Души у них не православные, но относительно чистые и не лишены ощущения Всевышнего. Но совершенно не подготовлены к воцерковлению. Богу все возможно.

Батюшка, пожалуйста, ответьте мне хоть очень коротко.

Спаси Вас, Господи!

Да укрепит Господь всех Вами пасомых моих духовных братьев и сестер. Всегда молюсь о всех, кого знаю по именам.

Низкий поклон Олегу Николаевичу, Марине Михайловне с супругом, Елене-окулисту, Павлу, Андрею, иерею Владимиру. Всегда поминаю архимандрита Никандра с братией.

Да укрепит Господь и даст силы перенести тяготы возраста нашу Верочку Александровну.

Часто вспоминаю Веру Ивановну. Дай ей, Господи, душевный мир и телесное здравие. Пользуюсь ее советами. Теперь я земский врач, все надо знать, больные самые разные.

Вот бы поговорить с Вами, Батюшкой, о монастырской медицине.

Низкий поклон Валентине нашей, помоги, Господи, ей в ее большом и трудном послушании.

Не хочется и расставаться с вами. Помоги, Господи, Вам, Батюшкой, во всех Ваших подвигах, дай, Господи, Вам здоровья.

Если у кого есть возможность, пусть приезжают. Я понимаю, Батюшкой Серафим никогда не кончится, но радость-то какая от общения с ним в Дивеево.

Ваша Надежда
Дивеево. 27.12.01

Письмо 27

[Дивеево. Монастырь]

[10.05.2003]

[Послушница Надежда]

Христос Воскресе!

Дорогой Батюшка!

Спаси Вас, Господи, за все, что дали мне в те немногочисленные (к сожалению) беседы с наставлениями. Редкий день проходит без воспоминаний. Духовных наставников нет. Батюшка Серафим и Батюшка Михаил. Слава Богу!

Жизнь у меня без особых перемен. Ритм ее идет по быстро нарастающей. Готовимся к 100-летию прославления. Монастырь становится все более и более посещаемым, особенно туристами. На все воля Божия. Нужно терпеть.

Рада неожиданной встрече с Людмилой.

Низкий поклон Vere Александровне. Помоги ей, Господи! Валентине и всем моим духовным братиям и сестрам. Какое счастье их иметь. Простите меня за молчание. Каждый день я вспоминаю о всех вас.

Прошу, Батюшка, ваших молитв. Время приближается испытаний нашей преданности Господу.

Спаси и сохрани Вас, Батюшка.

Всегда молитвенно с Вами, многогрешная послушница Надежда

Дивеево. 10.05.03.

Примечание

¹ Шляхтина Н. В. Письма к протоиерею Михаилу Труханову. Часть 1: Письма доктора П. К. Лукошевичуса // Традиции и современность. 2023. № 32. С. 97–105 <https://doi.org/10.33876/2687-119X/2023-32/97-105>
Шляхтина Н. В. Письма к протоиерею Михаилу Труханову. Часть 2: Письма священника Георгия Ивановича Радецкого // Традиции и современность. 2023. № 33. С. 89–94 <https://doi.org/10.33876/2687-119X/2023-33/89-94>

Шляхтина Н. В. Письма к протоиерею Михаилу Труханову. Часть 3: Письма священника Василия Корнеевича Мисечко // Традиции и современность. 2023. № 34. С. 118–126 <https://doi.org/10.33876/2687-119X/2023-34/118-126>

Шляхтина Н. В. Письма к протоиерею Михаилу Труханову. Часть 4: Письма духовенства // Традиции и современность. 2024. № 39. С. 82–90 <https://doi.org/10.33876/2687-119X/2024-39/82-90>

LETTERS TO ARCHPRIEST MIKHAIL TRUKHANOV.
PART 5: FROM LAYMEN AND MONASTICS

Abstract. We continue our work with the archives of theologian, spiritual writer, and thinker Archpriest Mikhail Trukhanov. We publish a selection of letters to Fr. Mikhail from his spiritual children. Written between the 1990s and early 2000s, the texts contain interesting information and reflections on the inner life of a Russian Orthodox person. The authors are Orthodox women, spiritual children of Fr. Mikhail. All of them are characterized by a desire to help the Church. We learn firsthand about the spiritual aspirations of ordinary believing women and see the role prayer plays in their lives. The authors of the letters provide interesting insights into the life of parishes and monasteries in Russia. Letters from the 1990s and early 2000s are distinguished by a much greater openness and detail than correspondence from the 1950s and 1960s, when believers were threatened by surveillance and repression. This is partly evident in the letters we are publishing from Mikhail Agafangelovich Starokadomsky, a teacher at the Moscow Theological Academy. Overall, today's readers are offered interesting and timeless material about Orthodox life in Russia.

Keywords: Archpriest Mikhail Trukhanov, Christians in the Soviet state, Orthodoxy, Christian faith, parish life, monastic life, M. A. Starokadomsky.

Authors Info: Shlyakhtina, Natalya V. – Researcher, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: natalja.25.256@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9321-8863>

For citation: Shlyakhtina, N. V. 2025. Letters to Archpriest Mikhail Trukhanov. Part 5: From Laymen and Monastics. *Traditsii i sovremennost* 43: 104–118

Funding: The study was carried out as a part of the research plan of the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology.

