



400 лет со дня блаженной кончины прп. Иринарха Затворника



№19 научный православный журнал 2016

ТРАДИЦИИ *и* современность

НАУЧНЫЙ ПРАВОСЛАВНЫЙ ЖУРНАЛ

ИСТОРИЯ
ЭТНОГРАФИЯ
ЯЗЫКОЗНАНИЕ
ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ
ПЕДАГОГИКА
ИСКУССТВОВЕДЕНИЕ
КУЛЬТУРОЛОГИЯ



№ 19 (сплошная нумерация)

2016

научный православный журнал

ТРАДИЦИИ и современность

Содержание

ТЕОРИИ. КОНЦЕПЦИИ. ДИСКУССИИ

М.М.Громыко

К проблеме духовного возраста: понятие «мистика» в исторических исследованиях..... 3

О. В. Кириченко

Конвертация богатства в советскую эпоху (1950-1990-е годы). Часть 2..... 13

ИССЛЕДОВАНИЯ

Т. А. Листова

Загробный мир в контексте проблемы нравственного воспитания..... 43

Т. А. Воронина

Религиозно-нравственные аспекты соблюдения поста (XIX– начало XX в.)..... 87

С. С. Крюкова

Крестьянский «кодекс» мужской честиврусской пореформенной деревне..... 107

Ю. А. Лабынцев

Брыковский священник-стихотворец Хрисанф Сакович (1879-1886)..... 123

Л. Л. Щавинская

От Почаева до Радечницы: монашеский путь о. Христофора (Саковича)..... 135

Н.В.Шляхтина

Государственная политика и жизненная практика в отношении сиротства в СССР..... 150

НАУЧНЫЕ СООБЩЕНИЯ

Н.Н.Блохина

Братское кладбище в Москве – памятник воинам и сестрам милосердия, жертвам Первой мировой войны..... 165

Л. Л. Щавинская

Современные богородичные тексты и Интернет: на примере отображения чуда явления Богоматери в Августовских лесах осенью 1914 г..... 171

ПУБЛИКАЦИИ ИСТОЧНИКОВ И МАТЕРИАЛОВ

Вводная статья и подготовка к печати Н.Т.Энеевой. Публикация Л.А.Ромашовой

Игумен Серафим (Кузнецов) о причинах возникновения Первой мировой войны..... 175

РЕЦЕНЗИЯ. АННОТАЦИИ. СООБЩЕНИЯ

Е.И.Якубовская

Рецензия на: Народное искусство. Русская традиционная культура и православие. XVIII–XXI вв. Традиции и современность / Авт.-сост. науч. ред. М. А. Некрасова. М.: Союз Дизайн, 2013. 620 с.: ил.....

191

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

На 1 стр. обложки:

Житийная икона прп. Ириарха Затворника. Нач. XXI в. Борисоглебский на Устье мужской монастырь

На 3 стр. обложки:

Современный вид кельи-затвора прп. Ириарха в Борисоглебском на Устье монастыре. Фото 2014 г.

На 4 стр. обложки:

Верх:

Келья-затвор прп. Ириарха в Борисоглебском на Устье монастыре. Открытка нач. XX в.

Низ:

Вериги («железа») прп. Ириарха Затворника. Открытка нач. XX в.

Учредитель	
Коллектив редколлегии	Макетирование и верстка ООО «Бригг Лайн» E-mail: art-brigg@mail.ru
Редколлегия	
О. В. Кириченко, <i>доктор исторических наук</i> главный редактор Г. А. Романов, <i>кандидат исторических наук</i> заместитель главного редактора М. М. Громыко, <i>доктор исторических наук</i>	Адрес редакции 119334, Москва, Ленинский пр-т, 32а, комн. 1913 Тел.: 8 (495) 954-74-46 E-mail: : kirichenko.oleg.1961@mail.ru
Редакция	
Л. Т. Соловьева, редактор-корректор Н. В. Шляхтина, секретарь	
Эксперты	
И. И. Калиганов, <i>доктор филологических наук</i> Ю. А. Лабынцев, <i>доктор филологических наук</i> В. М. Меньшиков, <i>доктор педагогических наук</i> Г. Н. Чагин, <i>доктор исторических наук</i>	М. А. Некрасова, <i>академик РАН, доктор искусствоведческих наук</i> Н. Т. Энеева, <i>кандидат искусствоведческих наук</i>
Свидетельство о регистрации Министерства Российской Федерации по делам печати, телерадиовещания и средств массовой коммуникации ПИ № 77-17325 от 6 февраля 2004 г.	
Тираж 900 экз.	
При перепечатке ссылка на журнал «Традиции и современность» обязательна	

ТЕОРИИ. КОНЦЕПЦИИ. ДИСКУССИИ



М. М. Громыко

К проблеме духовного возраста: понятие «мистика» в исторических исследованиях

*Бог открывает Себя в природе и
истории так же, как и в слове Своем.
И они суть книги Божии для тех,
кто умеет в них читать.*

Святитель Феофан Затворник

Обращение историка к вопросу о личной религиозности тех или иных деятелей нередко сталкивается с употреблением в работах предшественников понятий «мистика», «мистик», «мистический опыт». Иногда они способствуют формированию характеристики конкретного лица, но нередко сопровождаются желанием автора отмахнуться от проблем, не подлежащих, по его мнению, научному рассмотрению. Сам по себе отказ от исследования предмета, в котором автор не разбирается, не вызывал бы возражений. Но беда в том, что при этом под одним названием «мистики» смешиваются или остаются не раскрытыми два возможных прямо противоположных состояния духовности личности: стремление своим образом жизни и сознанием приобщиться, хоть в какой-то степени, к сокровенному миру божественной благодати, и напротив, вхождение (неосознанное или сознаваемое) в тайную область зла, враждебную святости, ведущую с ней «невидимую брань».

Примечательно, что в период тоталитарного навязывания советской властью в России марксистско-ленинской идеологии, борющейся, казалось бы, с любыми проявлениями веры в существование невидимого духовного мира, деятельность масонских лож рассматривалась, тем не менее, с положительной оценкой: масон Н.И. Новиков в учебных

программах и научных исследованиях того времени — выдающийся просветитель; а о советском культе декабристов, теснейшим образом связанных с тайными ложами, и говорить не приходится. По-видимому, мистика масонства устраивала большевиков, они ее как бы не замечали в деятелях, подходящих для пропаганды революционных идей.

Сложнее обстоит дело, когда православно ориентированный автор, создавший классический труд по истории Русской Церкви, употребляет понятия мистика, мистические настроения, мистицизм, не оговаривая их содержание, т.е. не учитывая двойственность таинственного мира. И.К. Смолич в первой части своей «Истории русской церкви. 1700–1917» называет свт. Филарета (Амфитеатрова), митрополита Киевского, «аскетом и мистиком» явно в положительном смысле. Это следует из всего контекста: речь идет о тех русских иерархах, которые имели «склонность к личному подвижничеству» и были близки к настоящему монашеству, хотя не имели «собственного опыта иноческой жизни»¹. В этом же томе упоминается, что Филарет (Амфитеатров) был противником «мистицизма александровской эпохи»². Здесь имеется в виду связь с масонским мистицизмом (при смешении автором двух этапов в духовной жизни императора Александра I).

¹ Смолич И.К. История русской церкви. 1700–1917. М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996. Ч. 1. С. 310.

² Там же. С. 591.

Такое же применение терминов «мистик», «мистические» к противоположным по сути своей явлениям духовной жизни встречается и во второй части этого весьма содержательного труда. Так, И.К. Смолич пишет: «Между тем Библейское общество переживало кризис. *Мистические настроения* при дворе, в обществе и особенно в церковной иерархии пошли на убыль, а среди архиереев появилась даже открытая враждебность к межконфессиональным тенденциям в Библейском обществе». Далее речь идет о конфликте иерархии с председателем Библейского общества князем А.Н. Голицыным, который, по словам архимандрита Фотия (Спасского), стремился «смесь вер сделать и православную веру Христову утешить»³. В этом случае из контекста видно, что имеются в виду мистические настроения в масонском их понимании и практике. Но опять-таки, и в этой части работы, в связи со свт. Филаретом (Амфиатовым) термин «мистик» употребляется для характеристики «духовно-аскетического самоуглубления»⁴.

Ответ на недоумения по поводу употребления упомянутых выше терминов содержится в трудах и многочисленных письмах замечательного русского богослова XIX в. — свт. Феофана (Говорова), Затворника Вышенского. Для нашей задачи особенно существенны его «Письма о духовной жизни» по поводу писем графа М.М. Сперанского, адресованных близкому ему человеку, лютеранину Ф.И. Цейеру, и опубликованных в «Русском Архиве» в 1870 г. (были написаны графом в 1814–1818 гг.). Внимание к этим письмам свт. Феофана привлек в недавнее время П.И. Новосельский, автор-составитель «Владимирских краеведческих хроник», где опубликовано первое письмо Вышенского Затворника (всего их 22) и письма Сперанского⁵. Святитель отвечал на запрос об его отношении к письмам столь известного государственного деятеля на сугубо духовную тему. «Письма о духовной жизни» Феофана Затворника были изданы отдельной книжкой в 1872 г., после чего претерпели несколько изданий.

С первых же страниц этого своеобразного по форме богословского труда свт. Феофан говорит

о необходимости различать сокровенную «внутреннюю во Христе жизнь» и «болезненные порождения ложно направленной религиозности» мистицизма и квиэтизма, возникшие «на Западе в отпадших от Святой Церкви христианских общинах и преимущественно во время брожения умов, произведенного протестантством и Реформацией». Главной их ошибкой было то, что они надеялись своими усилиями «завладеть тем, что надлежало ожидать от милости Божией». Рекомендации Сперанского Цейеру свидетельствуют, по мнению весьма авторитетного для нас святителя, что граф не был ни квиэтистом, ни мистиком, хотя и говорит их словами, и «даже речи свои называет мистическим богословием». «Наглядное оправдание его от нареканий в квиэтизме и мистицизме представляют его молитвенное обращение к Божией Матери, к Ангелу Хранителю, его говение, исповедь и причастие, чтение слова Божия и простое его понимание, а тем паче чтение житий святых. Все это такие занятия и действия, на которые ни за что не согласится самый плохой мистик и квиэтист»⁶.

Со свойственными ему мягкостью и благожелательностью Феофан Затворник рассматривает советы Сперанского его другу (Ф.И. Цейер в конце жизни крестился в православие). Святитель радуется тому, что видный государственный деятель живет духовной жизнью, заботится о возрастании в этом. В то же время он решительно указывает на ошибки, возникавшие под влиянием работ западных теософов, когда эти отклонения не сводятся к неудачному употреблению терминов⁷.

Но главная цель этой работы Вышенского Затворника, по его собственному утверждению, не разбор опубликованных наставлений государственного деятеля (это лишь повод), а положительная, назидательная картина духовной жизни личности «в разнообразных ее оттенках»⁸. Он пишет о том, что «истинная во Христе жизнь есть жизнь сокровенная»⁹, и в течение всего изложения раскрывает, как именно верующий человек должен стремиться с помощью Церкви (при неформальном участии в жизни Церкви) обрести Божий дар приобщения к сокровенным проявлениям благодати.

³ Там же. Ч. 2. С. 8–9.

⁴ Там же. С. 41.

⁵ Владимирские краеведческие хроники. Владимир, 2015. Вып. 5. Святитель Феофан (Говоров) и его связи с Владимирской землей / Автор-сост. П.И. Новосельский. С. 200–227.

⁶ Святитель Феофан Затворник. Письма о духовной жизни. М.: Отчий дом, 2010. С. 8–9.

⁷ См., напр.: Там же. С. 29–39.

⁸ Там же. С. 3–4.

⁹ Там же. С. 10.

В заключительной части «Писем о духовной жизни» свт. Феофан четко констатирует существование «*правого мистицизма*» и «*ложного мистицизма*». Есть «правый путь восхождения к богообщению». «Уклонение в ложный мистицизм у отцов, подвижников трезвенных, называется уклонением в прелесть»¹⁰.

Свое название есть в православии и для лиц, достигших высот на правом пути — таинник¹¹. В словаре Владимира Даля — «благодатные *тайнодействия* святого Духа». В тропаре праведного Иоанна Кронштадтского сказано: «Божественных Таин благоговейный служителю». Примеры достаточно широкого применения понятия тайного-сокровенного в духовной жизни в положительном смысле могут быть продолжены.

В наши дни термин мистика применяется в положительном смысле в трудах православных богословов. Так, архимандрит Рафаил (Карелин) пишет о мистике времени и мистике иконы в однозначно положительном смысле¹². Он подчеркивает, в частности, что «в богопознании слово должно нести в себе то, что выше слова. Слово в мистическо-аскетической литературе помогает осознать то, что непосредственно воспринимается в мистическом переживании. Это чувство должно быть очищено от страстности и фантазий, от притязаний рассудка заменить его собою, от опасности смешения двух гностических пластов — душевного и духовного. В падшем состоянии человека душевное стремится захватить то, что принадлежит духу, заменить религиозные интуиции воображением или рассудочным дискурсом»¹³. (Именно такая замена происходит, по словам свт. Феофана Затворника, «на пути квакеров, иллюминатов и всех мистиков, у которых внутреннее слово заменяет внешнее Божие Откровение, совсем почти ими оставляемое»¹⁴.)

Для нашей задачи особенно существенно вернуть толкование понятия мистика, употребляемого в положительном смысле, которое делает архимандрит Рафаил (Карелин) в своей полемической работе «Вызов модернизма». «Мистическая реальность — это реальность Церкви, в которую мы включены, как клетки — в живое тело. Пере-

живания молитвы и таинств для нас не психологизм, а мистическая реальность. Создавая православие нашего сердца, Церковь дает нам возможность интуитивно отличать истину от лжи. Создавая православие нашего ума, она учит нас через творения святых отцов различать мистическую реальность от мистического иллюзионизма (состояние, называемое прелестью)»¹⁵.

Богослов указывает, что именно православие дает возможность проверить веру внутренним опытом в русле церковной аскезы и предания. «Мистика — это новые глубины и высоты бытия, которые открываются человеку в Богообщении». *Благодатный опыт* удостоверяет человека в бытии Бога и духовного мира и в истинности православия, и тогда православные догматы становятся для него не умозрительными формулировками, а источниками истины. О. Рафаил подчеркивает, что мистически одаренные люди, такие как свт. Николай Мирликийский, Василий Великий, Григорий Палама особенно чутко относились к чистоте догматов православия. Без мистики религия превращается в абстракцию, а духовная жизнь заменяется плоской морализацией. Истинно религиозным человека делают не рассудочные доказательства, а благодать, т.е. общение души с Богом¹⁶.

При этом архимандрит Рафаил (Карелин) напоминает нам, что по учению святых отцов Христос познается в Духе Святом, а в ложном духовном опыте — ложный дух. Вся жизнь человека — борьба, арена которой — человеческое сердце, поэтому каждый святой является победителем метафизического зла, и соответственно, «явлением вселенского масштаба»; поражение же делает человека «вечным рабом и данником сатаны». Ложная мистическая практика еретиков — это не неполный опыт, а соприкосновение с демоническими силами¹⁷.

Один и тот же человек может сначала двигаться по пути ложного мистицизма, а потом, пережив обращение от зла и приложив усилия к очищению своему, привлекает к себе благодать Святого Духа. Неслучайно свт. Феофан поводом для упоминаемой выше работы избрал публикацию писем

¹⁰ Там же. С. 158.

¹¹ «Таинник — тот, которому открыты священные тайны и который знает тайны; иногда — совершитель св. тайн». — Церковнославянский словарь прот. А. Смирнина. М.; Пг., 1916; М.: Дар, 2006. С. 320.

¹² Архимандрит Рафаил (Карелин). Мистика времени. О мистике и эстетизме иконы // Русь Святая, храни веру православную: Сборник статей. М., 2015. С. 262–296.

¹³ Там же. С. 293.

¹⁴ Святитель Феофан Затворник. Указ. соч. С. 46.

¹⁵ Архимандрит Рафаил (Карелин). Вызов модернизма. М.: Лествица, 1999. С. 39.

¹⁶ Там же. С. 39, 26–27, 40.

¹⁷ Там же. С. 35, 46–47.

М.М. Сперанского. Дело в том, что, по-видимому, письма к Цейеру отражают духовное состояние графа после подобного поворота.

В исторической литературе высказывалось мнение, что Сперанский во время ссылки отошел от масонства, контакты с которым довели было этого талантливого государственного деятеля до тайной переписки с Наполеоном накануне войны 1812 г. Император Александр I, как известно, до этого благожелательно относился к либеральным проектам деятельного графа. Но в 1812 г. подверг его аресту, тюрьме и ссылке¹⁸.

Опубликованные письма к Цейеру написаны в ссылке и в первые годы после нее. Оценка свт. Феофаном духовного состояния Сперанского, отраженного в назиданиях графа молодому другу, проливает свет на серьезные недоумения, стоящие перед историками этого времени. Почему Александр I (изменение в состоянии веры которого свт. Филарет, митрополит Московский, относил к 1812 г.¹⁹), запретивший в 1822 г. все тайные общества, привлек тем не менее Сперанского после ссылки к ответственной государственной деятельности? Более того, Николай I также отнесся к нему с доверием: Сперанский возглавил издание «Полного собрания законов» и составление «Свода законов», а также активно занимался юридическим образованием в России. Оба императора доверяли ему не только потому, что он отошел от масонского реформаторства. Их собственный духовный уровень позволял им убедиться в его преображении в отношении веры, в избавлении его от ложной мистики.

В русской традиции термин мистика, как правило, не употреблялся в положительном смысле, т.е. для обозначения такого уровня духовности, когда человек приобщается к потаенным проявлениям благодати. Он появился уже в качестве реакции на приток соответствующей литературы с Запада. В исторических источниках, где исследователь скорее всего может найти ответ на вопрос о религиозном состоянии личности — воспоминания,

дневники, жизнеописания, письма — определяют чаще всего как бы внешние проявления духовности. И здесь присутствует идеал смирения, и со стороны самого человека, о котором идет речь, и со стороны свидетельствующих о нем. Примечательны в этом отношении такие, например, записи в дневнике императрицы-страстотерпицы Александры Федоровны в начале XX в.: «Ближе к Богу мы бываем тогда, когда считаем себя самыми недостойными. И приятнее всего для Него мы тогда, когда смиряемся до пыли и пепла <...>. Радость спасения рождается из скорби раскаяния. Пепел великих бедствий удобряет почву жизней человеческих, и добродетели произрастают на ней в изобилии <...>. Сила обожения в том, чтобы отвергнуться себя. Самый опасный грех, в который могут впасть деятельные, думающие, приносящие много пользы христиане, — это духовная гордость <...>. Давайте поэтому не удивляться, что нам <...> после того, как мы испытали величайшую милость, посылается и испытание, чтобы мы не теряли смирения»²⁰. И как близки к этому слова о великой княгине Ольге Александровне — сестре императора Николая II, сказанные ее сыном, Тихоном Николаевичем Куликовским-Романовым: «Как и царственные Новомученики, она всей своей жизнью дала пример глубочайшей веры в Бога и безграничного доверия к нему, способствующего все в жизни принимать безропотно»²¹.

Та же строгая сдержанность при оценке уровня веры близкого человека в письме Любови Федоровны Достоевской к митрополиту Евлогию (Георгиевскому): «Очень бы мне хотелось, чтобы Вы совершили в этот день (речь идет о столетии со дня рождения писателя. — М.Г.) торжественное богослужение в русской берлинской церкви и сказали бы слово о моем отце, о его горячей вере в Бога, горячей любви ко Христу и преданности Православной Церкви»²².

Есть такие воспоминания о крупных исторических деятелях, где казалось бы чисто внешняя констатация событий в совокупности дает су-

¹⁸ Сперанский Михаил Михайлович // Святая Русь: Большая энциклопедия русского народа. Русское государство. М., 2002. С. 770.

¹⁹ Рассказы митрополита Филарета, записанные А.В. Горским // Русский Архив. 1888. № 12. С. 587. В этом случае другой авторитетный для нас святитель разрешает важный для историков вопрос, отраженный в других источниках. Сам Александр I Благословенный писал по этому поводу: «Пожар Москвы осветил мою душу и наполнил мое сердце теплотою веры, какой я не ощущал до тех пор». — Тальберг Н.Д. Умиротворитель Европы. Император Александр I // Русская быль. Очерки истории императорской России. М., 2000. С. 170. Подробнее об этом см.: Громыко М.М. Святой праведный старец Феофор Кузьмич Томский — Александр I Благословенный: Исследования и материалы к житию. М.: Паломник, 2007.

²⁰ Цит. по: Молитва Иисусова. Опыт двух тысячелетий. Учение святых отцов и подвижников благочестия от древности до наших дней / Автор-сост. Н. Новиков. М.: Отчий дом, 2004. Т. 1. С. 168.

²¹ Куликовская-Романова О.Н. Царского рода. Тихон Николаевич Куликовский-Романов. 1917–1993. СПб.: Сатис, 2004. С. 138.

²² Письма Л.Ф. Достоевской митрополиту Евлогию (Георгиевскому) / Предисл. Н.Т. Эннеевой // Проблемы истории Русского Зарубежья: Материалы и исследования. М.: Наука, 2005. Вып. 1. С. 377.

щественную информацию о духовном состоянии личности. Так, в «Воспоминаниях» генерал-фельдмаршала графа Дмитрия Алексеевича Милютина, в рассказе о поездке Александра II в Москву 17 мая – 10 июня столь знаменательного для России 1861 г. говорится: «Такие же крики «ура» неумолкаемо провожали *шествие по соборам, при звоне колоколов и церковном пении*. Момент этот *при каждом царском посещении Москвы* производит поразительное впечатление, но в этот раз, по свидетельству очевидцев, бросалось в глаза в настроении народа какое-то особенное, небывалое одушевление». На следующий день в Александрийском дворце была отслужена панихида по умершем князе М.Д. Горчакове. 20-го числа, в день именин великого князя Алексея Александровича «их Величества слушали обедню в Чудовом монастыре» (перед смотром войск Гренадерского корпуса и посещением кадетских корпусов). 21 мая, в воскресенье, был назначен прием депутации от крестьян в Александрии «немедленно по окончании обедни». 5 июня «их Величества с детьми ездили в Троицкую Лавру. Митрополит Филарет встретил их с крестом и святою водой при входе в собор и приветствовал речью. После молебствия они прикладывались к образам, потом слушали вечерню и ночевали в приготовленных для них покоев; а на другой день, 6-го числа, слушали обедню и причащали детей. *Государь сам подводил их к причастию*. После обедни Их Величества посетили митрополита в Гефсиманском ските, Вифанский монастырь, келью митрополита Платона и в 4 часа выехали из Лавры обратно в Москву»²³.

Генерал-фельдмаршал Д.А. Милютин не интересуется в своих воспоминаниях религиозными делами: его сфера – политическая и военная жизнь России этого времени. Но сама фиксация фактов (в тех случаях, когда без них нельзя обойтись) говорит о многом.

Прямое обращение к сокровенной духовной жизни конкретного лица в русской мемуаристике принято в отношении старцев, так как самый рассказ о них предпринимался в связи с их особыми духовными дарами, и авторы стремятся сообщить читателю все, что могут, именно по этому поводу.

Однако агрессивное наступление с Запада в Россию ложного мистицизма в XIX в. и положительное отношение к нему части интеллигенции заставило принять этот термин и давать разъяс-

нения о «чисто-православной мистике». Профессор Казанского университета П.В. Знаменский писал в 1871 г. в своем «Руководстве к русской церковной истории»: «После бедствий 1812 г. французomania с вольтерьянством сменились в обществе мистическими увлечениями. Кумир Вольтера был свергнут с пьедестала, и на место его поставлены были бози инии, – разные Бэм, Эккартсгаузен, Юнг, Штилинг, г-жа Гион, Сведенборг, де-Туа, Сен-Мартен и др. Для руководства в чисто-православной мистике у православной церкви были готовые и для всех доступные книги Макария Египетского, Исаака Сирина, Иоанна Лествичника, Григория Синаита, Симеона Нового, Нила Сорского, наконец, недавно изданный (в 1793 и 1811 гг.) сборник этого рода статей “Добролюбие”; но это были книги церковные, поповские, а интеллигентным мистикам нужен был мистицизм заграничный, последней европейской моды»²⁴. Библейское общество распространяло мистическую литературу по учебным заведениям, приходам, монастырям, книжным лавкам. Новый приток мистицизма еще вышемерно относился к Православной Церкви, чем масоны. Проповедовалось непосредственное общение человека с Богом и отвергалось все «внешнее»: церковь, догматы, иерархия, обряды, таинства; признавалось только внутреннее «озарение» – якобы от Духа Божия. Отрицающие и разрушительные тенденции сопровождались контактами с мистическими направлениями протестантизма и сект. При этом отрицались одновременно и Церковь, и «лжеименной разум»²⁵.

На этом фоне антиправославная публицистика (в том числе и в форме литературной критики) зашла настолько далеко, что В.Г. Белинский, реагируя на вышедшие в 1847 г. «Выбранные места из переписки с друзьями» Н.В. Гоголя, позволил себе грубейшие выпады против Церкви: «...Церковь же явилась иерархией, стало быть поборницей неравенства, льстецом власти, врагом и гонительницей братства между людьми – чем продолжает быть и до сих пор». «Но смысл Христова слова открыт философским движением прошлого века. И вот почему какой-нибудь Вольтер, орудием насмешки погасивший в Европе костры фанатизма и невежества, конечно, более сын Христа, плоть от плоти его и кость от костей его, нежели все ваши попы, архиереи, митрополиты и патриархи восточные и

²³ Воспоминания генерал-фельдмаршала графа Дмитрия Алексеевича Милютина 1860–1862 / Под ред. Л.Г. Захаровой. М.: Российский фонд культуры; Студия «Тритэ» Никиты Михалкова; Российский архив, 1999. С. 102–106.

²⁴ Цит. по: Тальберг Н.Д. История Русской Церкви. Киев: Общество любителей православной литературы, Изд. им. святителя Льва, папы Римского, 2007. С. 826.

²⁵ Там же. С. 827–828.

западные. Неужели вы этого не знаете? А ведь это теперь не новость для всякого гимназиста...»²⁶.

Грубый выпад относился не только и не столько к Гоголю, а ко всей Русской Православной Церкви. Это была уже не «невидимая брань», а проявившая себя: после 1917 г. она воплотится в расстрелы, тюрьмы и концлагеря для духовенства и многих искренне веровавших мирян. Гоголь многие годы стремился приобщиться к истинной потаенной, внутренней духовной жизни и вполне осознавал необходимость для этого постоянного воцерковления и обретения духовного руководства. Он полагал, что путь к настоящему творчеству лежит через личный духовный подвиг писателя. Нужно на время отойти от мира, чтобы преобразиться, и тогда вернуться к творчеству²⁷. В.Г. Белинский явно преувеличивал, говоря, что каждый гимназист знает о вреде всей церковной иерархии. Но в советское время его «мечта» сбылась: каждый школьник должен был знать о письме Белинского к Гоголю и положительно трактовать его.

Н.Д. Тальберг, переживший революцию и хорошо узнавший в эмиграции религиозную жизнь Запада, обоснованно назвал последний раздел своей «Истории Русской Церкви», посвященный XIX в., – «Расцвет церковной жизни». При этом в параграфе «Влияния и явления, чуждые православию; противодействие им» он благожелательно приводит изложенные выше факты и мысли П.В. Знаменского и высказывания известных архипастырей о «порче духовной», захватывавшей все более широкие круги интеллигенции в России. Не о реформах Церкви следовало волноваться тогда, как и в наше время, а о приобщении к Божьей благодати большего числа людей с помощью существующей Церкви.

Наплыв в Россию XIX в. с Запада ложного мистицизма, как теоретического — в теософских трудах, так и практического — в многообразных формах, приводил интеллигенцию (разных сословий) к ошибочным оценкам тех деятелей, которые искренне и четко отстаивали православные монархические позиции и преуспевали в этом, поскольку обладали определенным духовным уровнем (правым мистицизмом). Их считали формалистами, очень сухими людьми и т. п.

Наиболее ярко это проявилось в отношении к К.П. Победоносцеву. «Разительным примером предвзятого мнения, — пишет в 50-х годах прошлого века в эмиграции Н.Д. Тальберг, — служат рас-

пространенные суждения о весьма выдающемся русском государственном деятеле XIX — начала XX в. статс-секретаре Константине Петровиче Победоносцеве, скончавшемся пятьдесят лет назад в Санкт-Петербурге 10 марта 1907 г. Естественно, что злобным опорочением его занимались те, кому ненавистна была Православная Самодержавная Монархия, неотрывность которой от самого бытия России Победоносцев исповедовал. Разрушительные силы знали, какого сильного врага имели они в лице этого глубоко идейного, исключительно умного и всесторонне образованного государственного мужа, способного словом, пером и делом отстаивать святую для него истину и разоблачать лживость и порочность тех, кто продолжал пагубное дело творцов великой французской революции. Ненависть к Победоносцеву грубокопателей России понятна.

Но тем непонятнее травля Победоносцева людьми, придерживающимися, казалось бы, здоровых взглядов. Многие из них не умели оценить *огромную положительную силу, какую являл этот верующий христианин*, крупный законовед, опытный и ревностный слуга четырех монархов и прямодушный советник трех из них, неустанно трудившийся на пользу и во славу Церкви и Российской Империи»²⁸.

Особого успеха достигла деятельность К.П. Победоносцева при императоре Александре III Миротворце. Их связывало глубокое сходство взглядов еще тогда, когда юный Александр Александрович был цесаревичем, а Победоносцев — его учителем в области права. Прочность их контакта определялась тем, что у обоих правильной оценке текущих дел монархии способствовал уровень собственной духовности. Константин Петрович дерзнул даже в самый день убийства Александра II, 1 марта 1881 г., написать письмо его сыну: «Бог велел нам переживать нынешний страшный день. Точно кара Божия обрушилась на несчастную Россию. Хотелось бы скрыть лицо свое, уйти под землю, чтобы не видеть, не чувствовать, не испытывать. Боже, помилуй нас. Но для Вас этот день еще страшнее, и думая об Вас в эти минуты, что кровав порог, через который Богу угодно было провести Вас в новую судьбу Вашу, вся душа моя трепещет за Вас страхом неизвестного грядущего на Вас и на Россию, страхом неизвестного несказанного бремени, которое на Вас положено. Любя Вас как человека, хотелось бы как человека спасти Вас

²⁶ Цит.: по Тальберг Н.Д. Указ. соч. С. 828–829.

²⁷ Подробнее об этом см.: Воронаев В. Гоголь Николай Васильевич // Святая Русь: Большая энциклопедия русского народа. Русская литература. М.: Институт русской цивилизации, 2004. С. 250–258.

²⁸ Тальберг Н.Д. Подлинный Победоносцев // Русская быль. Очерки истории Императорской России. М., 2000. С. 848–849.

от тяготы в привольную жизнь; но нет на то силы человеческой, ибо *так благоволил Бог*. Его была святая Воля, чтобы Вы для этой цели родились на свет и чтоб брат Ваш возлюбленный, отходя к Нему, указал Вам на земле свое место». И далее: «Вам достается Россия смятенная, расшатанная, сбита с толку, жаждущая, чтобы ее повели твердою рукою, чтобы правящая власть видела ясно и знала твердо, чего она хочет и чего не хочет и не допустит никак <...>»²⁹.

И снова — решительное письмо 6 марта, заканчивавшееся так: «Ваше Величество, один только есть верный, прямой путь — встать на ноги и начинать, не засыпая ни на минуту, борьбу самую святую, какая только бывала в России. Весь народ ждет властного на это решения, и как только почувет державную волю, все поднимется, все оживится и в воздухе посвежеет». Александр III ответил Победоносцеву: «Благодарю от всей души за душевное письмо, которое я вполне разделяю. Зайдите ко мне завтра в 3 часа, я с радостью поговорю с Вами. На Бога вся моя надежда. А.»³⁰.

Император поручил именно Победоносцеву составление знаменитого манифеста от 29 апреля 1881 г. «О незыблемости самодержавия».

«Сухарь» и «формалист» Победоносцев в течение многих лет поддерживал добрые отношения с Ф.М. Достоевским. Сам Победоносцев так писал об этом 29 января 1881 г., сообщая М.Н. Каткову о кончине писателя: «Сегодня была первая панихида. Он, кажется, как живой, с полным спокойствием на лице, как в лучшие минуты жизни. Вчера Крамской снимал портрет его в гробу. Жена в отчаянии. В комнатах не было проходу от толпы. Массу составляли молодые люди обоего пола, очевидно, студенческого звания: многие из них ходили к Федору Михайловичу <...> просить совета и разъяснения. Много писем этого рода получал он со всех концов России, *о чем часто мне рассказывал. Мы нередко с ним беседовали; для него у меня отведен был тихий час в субботу после всенощной, и он засиживался у меня за полночь в душевной беседе*»³¹ (курсив наш).

Когда они не могли встречаться, то переписывались. При этом Федор Михайлович писал и о своем тяжелом настроении, и в ответ получал успокоение, основанное на последовательной духовной позиции; именно этого он и ждал от Победоносцева. Но комментаторы публикации писем считали это «холодным наставительным ответом», «церковнической проповедью»³². Но для советского времени и за то — спасибо, опубликовали. Хуже было, когда издатели пропускали в письмах Достоевского к Победоносцеву целые абзацы и даже страницы (не поставив многоточия в угловых скобках), чтобы «отвести упреки по адресу писателя в отсталых шовинистических взглядах»³³.

К.П. Победоносцев публиковал под псевдонимами свои статьи в «Гражданине». Они появлялись почти в каждом номере с редакционными примечаниями Достоевского. «Нас сблизило время его редакторства в “Гражданине”, — сообщал Константин Петрович И.С. Аксакову в 1881 г., — тогда, из участия к его отчаянному положению, я целое лето работал с ним вместе, и мы сошлись»³⁴.

По поводу предстоящего выпуска «Дневника писателя» Победоносцев писал автору: «В добрый час и благослови Вас Боже! Лишь бы Ваша мысль стояла в вас самих ясно и твердо, в вере, а не в колебании, тогда нечего обращать внимание на то, как она отразится в разбитых зеркалах — еже есть журналы и газеты наши»³⁵.

Поражает духовное ослепление некоторых авторов последних предреволюционных лет России, рассматривавших проблемы мистицизма на конкретном историческом материале. Такова, например, книга В. Боголюбова «Н.И. Новиков и его время». Это — обстоятельное исследование не только деятельности Новикова, но и масонства XVIII в. в целом — в России и на Западе³⁶. Казалось бы, автор стремится объективно рассмотреть это явление: он отмечает особенности движения в разных странах и отдельных ложах; подчеркивает противоположность масонства рационализму вольтерьянства; критикует обращение к алхимии; обличает крупное и мелкое шарлатанство, при-

²⁹ Цит. по: Тальберг Н.Д. Указ. соч. С. 865–866.

³⁰ Там же. С. 866–867.

³¹ Литературное наследство. М.: Наука, 1973. Т. 86: Ф.М. Достоевский. Новые материалы и исследования. С. 534.

³² Литературное наследство. М.: Наука, 1971. Т. 83: Неизданный Достоевский. Записные книжки и тетради 1860–1881 гг. С. 24.

³³ См. об этом: Литературное наследство. Т. 86. С. 115.

³⁴ Литературное наследство. Т. 83. С. 334.

³⁵ Там же. С. 75. Личность и деятельность К.П. Победоносцева в качестве обер-прокурора Синода несомненно нуждается в специальном объективном исследовании православного историка. Н.Д. Тальберг успешно использовал богатый материал опубликованной переписки Победоносцева, но он как эмигрант-монархист не мог пользоваться архивами России при советской власти. Укажем здесь координаты самого крупного из личных фондов обер-прокурора: Российская государственная библиотека. Ф. 230. Победоносцев К.П. 1043 ед. хр. 1860–1900-е годы.

³⁶ Боголюбов В. Н.И. Новиков и его время. М.: Изд. М. и С. Сабашниковых, 1916.

страивающееся к масонам. Но когда дело доходит до «идейного содержания русского масонства» (этому посвящена особая глава), обнаруживается полное непонимание антихристианской сути всего направления.

Боголюбов, ссылаясь на труды Лопухина и других масонов, пишет о том, что масонство «хотело по преимуществу воспитывать членов “внутренней” церкви». Далее следуют подробные рассуждения об очищении человека и внедрении в него духа «при деятельном участии Божьей помощи». Во многом эти рассуждения совпадают с учением Православной Церкви, но излагаются так, будто ее вообще нет, а масонство развивается на пустом месте. Местами автор обращается к вопросу об отношении масонства к светской науке, а об отношении к Церкви — ни слова.³⁷ По-видимому, это уже не заблуждение, а лукавство.

Признание очень широким кругом верующих самого факта потаенного приобщения к Божией благодати конкретного лица (правый мистицизм, по выражению свт. Феофана Затворника) происходило, как мы уже отмечали выше, в связи с деятельностью старцев, если они принимали мирян. Это удивительное явление в истории России — широкое распространение старчества (оно было представлено не только монахами, но и белым духовенством и даже мирянами, но всегда в составе Православной Церкви) служит одним из существеннейших показателей духовных возможностей народа в целом. Ведь для того, чтобы к старцам обращалось много посетителей из разных мест и различных социальных слоев (а это достоверно установлено по соответствующим источникам разных периодов), для этого должен быть в народе значительный процент людей, обладающих сокровенными благодатными возможностями, способных опознать дары Божии старцев и, обращаясь к ним, направлять и других — верующих, маловеров, а подчас — и неверов³⁸. Сокровенное приобщение к божественной благодати имеет разные уровни (лестница), как и враждебная ему ложная мистика.

В «невежественном» русском народе колдунов не путали со старцами, а четко различали их. Современная западная цивилизация обрушивает на молодежь и подростков под видом художествен-

ной фантазии вполне конкретное и реальное обучение оккультной практике. Таковы, например, семь книг серии о популярном герое Гарри Поттере: семилетний опыт обучения колдовству.

Известный своим благочестием и богословскими работами американский православный иеромонах Серафим (Роуз), исходя (по его собственному утверждению) из учения свт. Игнатия (Брянчанинова) о прелести, решительно обличал распространявшиеся на Западе в 1860–1870-х годах организации, общества массовой ложной мистики. «Не имея никакой опоры в истинных источниках христианского духовного опыта и в священных таинствах Церкви, в духовном учении, передававшемся святыми отцами от Христа и Его апостолов — приверженцы “харизматического возрождения” не имеют возможности отличить Божию благодать от подделок под нее. Все “харизматические” авторы проявляют в большей или меньшей степени отсутствие осторожности и способности различать свои переживания»³⁹.

Чаще всего приверженцы «харизматического возрождения» чувствуют себя «преисполненными духа», об этом постоянно заявляют. Ознакомившись со множеством таких свидетельств по американским материалам, о. Серафим (Роуз) обличает: «Одним словом, “дух”, который внезапно осыпает своими “дарами” это поколение прелюбодеев, которое, растленное и введенное в заблуждение веками ложных верований и поддельного благочестия, жаждет только “знамений”, — это не Святой Дух Божий. Эти люди никогда не знали Святого Духа и никогда не поклонялись ему. Истинная духовность настолько недостижима для них, что на взгляд здравомыслящего наблюдателя, они только подражают ей своими психическими и эмоциональными — а подчас и бесовскими — феноменами и святотатственными высказываниями»⁴⁰.

Справедливо утверждение, что «сбитый с пути и полный гордыни искатель духовных истин более всего подвержен прелести». Весьма существенно наблюдение этого американского православного иеромонаха по поводу нередкого слияния подобных духовных исканий с индуизмом. Долгий, устойчивый успех индуизма в очень большой мере обязан ложному мистицизму. (О. Серафим привлекает, в частности, свидетельства женщины,

³⁷ Там же. С. 218–255.

³⁸ Мы имели возможность показать, как это внешне реализовалось в самый неблагоприятный для Веры и Церкви период. (Громыко М.М. Обращение к старцам в духовной жизни русских XX века. (Период гонений на веру и церковь). Историко-этнографическое исследование. М.: Паломник, 2015).

³⁹ Иером. Серафим (Роуз). Православие и религия будущего. О «духовности» экуменизма — главной ереси XX века. М.: Русский паломник; Валаамское общество Америки, 2010.

⁴⁰ Там же. С. 265.

которая училась в старших классах школы католического монастыря, затем начала изучать индуизм в самой Индии и приняла его, но через двадцать лет обратилась в православную веру.) Главное отличие индуизма от православия в том, что для христианина самый тяжелый грех — гордыня, источник всех остальных грехов; она может обратить все достоинства человека в пороки. В индуизме же превозносятся индивидуальные возможности человека, который и оказывается в результате жертвой ложного мистицизма⁴¹.

Серафим (Роуз) и другие православные авторы раскрывали опасность этого «возрождения», но услышаны были сравнительно немногими. «Перед лицом тонких невидимых врагов, которые ведут невидимую брань против рода человеческого, та наивная доверчивость, с которой большинство приверженцев “харизматического” движения относится к своим переживаниям и опытам, — это открытая дверь для духовного заблуждения»⁴².

Опасения Роуза подтвердились в короткий срок. Уже в эпилоге к пятому изданию (на английском языке) его книги иеромонах Дамаскин констатировал: «В 1975 г., когда “Православие и религия будущего” была впервые опубликована, неоязыческие культы только начинали зарождаться в западном обществе. Сегодня они приобрели более четкие очертания, проявляясь в движении, известном как Нью Эйдж (Новый век). В 1975 г. термин Нью Эйдж, будучи распространенным в масонских, эзотерических и контркультурных кругах, не использовался широко. Теперь же это — девиз для целого общественного движения — а также многомиллионный бизнес»⁴³. Нью Эйдж нарочито претендует на всеохватность: смешение всех исторических эпох, религий, национальных традиций, многообразных культур. *Смещение — для их разрушения; это — не единение.* В «Эпилоге» приводится множество фактов, свидетельствующих о сущности этого движения. В их числе — религиозные собрания участников движения Нью Эйдж и неоязыческих культов⁴⁴.

В России еще в 1860-х годах известный духовный писатель и активный церковно-общественный деятель А.Н. Муравьев бил тревогу «о спиритизме, который делает печальное опустошение в нашем высшем кругу по совершенному неведению истин православия...»⁴⁵.

О серьезных опасностях для незащищенных духовно людей от ложной мистики современного медиумического спиритизма предупредил в наши дни широкого читателя архимандрит Тихон Шевкунов (ныне — епископ Егорьевский) в автобиографическом рассказе «Начало». И экскурсы в оккультную практику преподавателя истории зарубежного искусства, и чтение трактатов некоторых ученых — все это привело молодых друзей-студентов, ищущих веры, но «не спешивших» с крещением и воцерковлением, к применению соответствующих спиритических приемов. Они преуспели в этом и вызывали духов, но милостью Божией им был показан весь ужас того, что происходило с ними⁴⁶.

Спиритический соблазн ложной мистики может коснуться не только образованной культурно-просвещенной молодежи. Автору этих строк довелось наблюдать зимой 1944–1945 гг. спиритический сеанс в удмуртско-русском селе Якшур-Бодья (районный центр), в Удмуртии. Хозяйка дома и немногочисленные участники — десятиклассники местной средней школы. Часть из них — местные, другие — эвакуированные. Вся затея не претендовала на вызывание духов, как в изложенном выше случае; ответа на волнующие вопросы ждали от вертящегося блюдца с нарисованной на нем стрелкой, которая останавливалась на разных записях. А вопросы-то были серьезные: шла война. Ближайшая действующая церковь — в 40 км от села ... Господь был милостив к этим столь юным заблудшим овечкам: они не преуспели с вертящимся блюдцем. Более того, о части из них известно, что пришли потом в разное время к истинной вере⁴⁷.

⁴¹ Там же. С. 39–79.

⁴² Там же. С. 240.

⁴³ Там же. С. 309.

⁴⁴ Там же. С. 309–335.

⁴⁵ *Муравьев А.Н. Мои воспоминания (заключительная часть)* // Православный Палестинский сборник. М.: Паломнический Центр Московского патриархата, 2005. Вып. 103. Подготовка текста и примеч. Н.А. Хохловой. С. 199–200, 215. *Муравьев А.Н. Письмо о спиритизме* // Прибавление к изданию «Творения Св. Отцев». 1862. Кн. 4; Муравьев А.Н. Два письма о спиритизме // Духовные беседы. 1863. № 15.

⁴⁶ *Архимандрит Тихон (Шевкунов). «Несвятые святые» и другие рассказы.* Изд. 4-е. М.: Изд. Сретенского монастыря, 2012. С. 12–17.

⁴⁷ А одна из них, много лет спустя, занималась профессионально маршрутом поездки Александра I в 1824 г. на Урал, с удивлением и радостью узнала, что император, желая посетить не только города, но и сельскую местность, был именно в с. Якшур-Бодья, о чем свидетельствовала до революции и серебряная дощечка на доме, в котором он останавливался.

Свт. Лука (Войно-Ясенецкий) свидетельствует в своих воспоминаниях о моменте откровения благой мистики (30-е годы XX в., Петербург): «Из клиники меня провожал в монастырь мой бывший ученик по хирургии доктор Жолондзь. Мы беседовали с ним на медицинские темы, и я был очень далек от сколько-нибудь мистических мыслей и настроений. Но вот что случилось дальше. К митрополиту⁴⁸ я приехал в субботу, незадолго до всенощной и отправился в большой монастырский храм в самом обыкновенном настроении. Служил иеромонах, а я стоял в алтаре. Когда приблизилось время чтения Евангелия, я вдруг почувствовал какое-то непонятное, очень быстро нараставшее волнение, которое достигло огромной силы, когда я услышал чтение. Это было одиннадцатое воскресное Евангелие. Слова Господа Иисуса Христа, обращенные к апостолу Петру, — Симон Ионин, любишь ли ты меня больше, нежели они?.. Паси овец Моих (Ин. 21; 17) — я воспринимал с несказанным трепетом и волнением как обращение не к Петру, а прямо ко мне. Я дрожал всем телом, не мог дожидаться конца всенощной, пошел к митрополиту Серафиму и рассказал ему о случившемся. Он с большим вниманием слушал меня и сказал, что и в его жизни бывало подобное. Еще в течение двух-трех месяцев всякий раз, когда я вспоминал о пережитом при чтении одиннадцатого Евангелия, я снова дрожал и градом лились слезы из глаз»⁴⁹.

Митрополит Вениамин (Федченков) пишет о «благодатно таинственном, мистическом» способе преодоления «рационалистической отравы». Вслед за Григорием Паламой он утверждает, что «сверхъестественный мир и познается только сверхъестественным путем, через благодатное просвещение, или — что то же — благодатное откровение»⁵⁰. В этом-то и беда всех неверов, маловеров и сомневающихся, что не достигнув еще (или даже и не начиная этого движения) внутреннего (в той или иной форме) ощущения присутствия Святого Духа (Благодати), они относятся к Церкви, как к одному из светских учреждений, и формулируют свои представления о вере на основе собственных рассуждений.

+ + + + +

Подводя итог сказанному, подчеркнем, что исследователь — историк, этнограф, социолог или

специалист другого гуманитарного направления — должен учитывать, что искренняя и истинная религиозность всегда связана с признанием существования Божественного, сверхъестественного, таинственного (мистического) мира и со стремлением приобщиться к нему. Поэтому определения типа «мистик», «мистическое увлечение», «мистическое направление», «мистицизм» не должны употребляться в научном тексте без соответствующего разъяснения: идет ли речь об углублении религиозности конкретного лица (или какой-то общности), либо, напротив, об отклонении, отходе от православия, вольном или нечаянном обращении к сверхъестественному миру зла.

При этом следует учитывать, что возможности праведного приобщения к непознаваемому миру у людей различны и определяются свыше. Древний богослов, святой Афанасий Великий так пишет об этом: «... по уделению Духа, какое было каждому, каждый служит данной ему благодати, и исполняет дело свое, будет ли то пророчество, или законоположение, или историческая запись, или благодать псалмопения. Поелику же Дух один и тот же, и всем уделяется, но Сам по естеству не разделен, потому что Сам в Себе всецел, явления же и уделения Духа бывают каждому по мере разумения <...>»⁵¹. Речь идет о различии и в применении обретенных духовных свойств в разных сферах мирской жизни, и в самом уровне духовности.

Распространение в современном мире массовой ложной мистики требует особого внимания исследователей к данному кругу проблем, а отнюдь не отказа от их рассмотрения. Мистика зла тоже имеет различные формы и уровни: виды деятельности заблудившегося философа, так называемого экстрасенса и колдуна (мага) многообразны, и степень воздействия каждого из них или целых организаций на конкретного человека и социальные общности различна. Вот почему особенно необходимым в наше время контакт Церкви и науки, а не их противостояние.

В конкретном анализе необходимо иметь в виду возможность преобразования одной и той же личности: перехода от ложной к праведной мистике, а иногда, увы, и противоположного изменения.

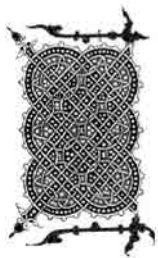
В нашей заметке — лишь первые шаги по рассмотрению названных вопросов, попытка привлечь к ним внимание исследователей.

⁴⁸ Петроградский митрополит, сщмч. Серафим (Чичагов).

⁴⁹ *Святитель Лука Крымский (Войно-Ясенецкий)*. «Я полюбил страдание...»: Автобиография. М.: Приход храма св. Духа сошествия на Лазаревском кладбище, 2011. С. 105–106.

⁵⁰ *Митрополит Вениамин (Федченков)*. О вере, неверии и сомнении. М.: Отчий дом, 2011. С. 167, 269, 275, 291, 340–347.

⁵¹ *Св. Афанасий Великий*. Толкование псалмов. Репринтное воспроизведение с издания Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. Минск: Свиткос, 1995. С. 8.



О. В. Кириченко

Конвертация богатства в советскую эпоху (1950-е — 1990-е годы)¹

часть 2.

Церковный опыт конвертации богатства

В простом народе совершенно ясным было осознание самого факта преобразования добрых дел на земле в небесные сокровища. Понимала это и интеллигенция². Люди знали причину того, почему в определенных случаях такого преобразования не происходит. Деньги, нажитые нечестным путем, не могли получить дороги на небо, как считали в народной среде. Своими особенностями отличались и богатства, полученные не совсем корректно. Например, как рассказывал нам в беседе архимандрит Авель (Македонов), его дедушка, человек благочестивый, очень любил трудиться, даже в воскресенье не мог себя заставить не работать. Но в этом случае он на вырученные от воскресной работы деньги покупал кожу, шил обувь для бедняков и раздавал ее бесплатно³.

Важно отметить, что у Церкви в этот период появляется некоторый шанс возобновить возможность конвертировать материальные средства верующих, пусть и в скромных размерах и при тщательном досмотре и ограничениях со стороны государства, в идеальное, небесное богатство. Пока государство в 1930–1940-е годы осуществляло свой проект конвертации богатства, оно со всей возможной жесткостью и жестокостью отсекало и Церковь, и общество от традиционного участия их в конвертации богатства. Поэтому тогда у Церкви и верующей части общества оставался почти единственный путь вложения своего капитала в жизнь вечную, это — исповедничество и мученичество. Собственная жизнь оставалась для них

последней ценностью, которой они могли расплатиться за то, чтобы остаться со Христом. Отсюда сталинский период с его упором на создание новой — «экономической женщины», *отдававшей всю себя* для страны, которую грозился покорить фашизм — не может не иметь второго плана — церковного (мученического и исповеднического). И если бы этого второго плана не было, то у «экономической женщины», возможно, и не было бы шансов выполнить свое историческое предназначение, и ее подвиг и не был бы поднят на такую высоту. Только в единстве того и другого мы вправе рассматривать этот процесс конвертации богатства, который совершался в сталинский период. Ценою мученичества (кровного и бескровного) одних и ценою огромных трудов других достигалась общая цель спасения Отечества. Столь огромная цена, которую платило советское правительство и лично Сталин, не была следствием каких-то дурных или наоборот — гениальных качеств вождя. Цена эта вырастала и из цены революции 1917 г., которую в числе прочих активных большевиков долгие годы готовил, а потом защищал Сталин. Революция насильственно упразднила монархию и разрушила традиционный уклад жизни в стране. Об этом надо помнить всем сталинистам, — что «победоносный Сталин» начинался не с 1945 г., а с 1914 и 1917 годов, — с крови, террора, предательства Отечества и проч. С этим кровавым прошлым вождь и его партия пришли к 1941 г., навязав русской женщине неразрешимое противоречие: или

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

² М.М. Пришвин, например, пишет о своем литературном герое: «Требуется в истории жизни Волкова объяснить, как он провел 20 лет от пулемета до канала и как (в труде) он вложил свою веру в вечность рубля» — Пришвин М.М. Дневники. 1948—1949. С. 271; В другом месте: «Реальной валютой народа в то время была только церковь, революция и чувство родины...» — Там же. С. 361.

³ Экспедиция ИЭА РАН 1996 г. Беседа с архимандритом Авелем (Македоновым). Архив О.В. Кириченко.

остаться в традиции, или, став свободной от нее, защитить страну от врага.

Что такое сфера конвертации богатства с точки зрения понимания (осознания) ее церковными людьми? Конвертация земных богатств, разных по своей природе, напрямую связана с *будущим* человека, народа и страны. Отталкиваясь от этого смысла, можно увидеть, с каких разных позиций подходят к будущему отдельный человек, народ и государство. Будущее *отдельного человека* обязательно решается в рамках конвертации богатства *церковными средствами*, через церковные формы конвертации богатства. *Народ* (общество) решает эту проблему через форму *социальной помощи*, про что Евангелие говорит: «милости хочу, а не жертвы». Для государства конвертация как автономное действие не предусмотрена. Но оно организует конвертацию, а может и узурпировать власть церковную и народную (как это было в советское время), чтобы попытаться самому начать «организовывать» будущее.

Все чудом сохранившиеся церковные формы конвертации богатства в послевоенное время могли существовать только благодаря особым обстоятельствам (Великой Отечественной войне), заставившим сталинское государство развернуть реальный механизм конвертации богатства для решения проблемы обороноспособности в кратчайший срок. Но как показало послевоенное время, это был лишь тактический маневр советского партийного руководства, стратегия же строительства утопического общества продолжала оставаться прежней. Та небольшая свобода, которую общество и Церковь получили в предвоенный и военный период, оказывалась лишь крохотным минимумом по сравнению с государственной конвертацией. Но и этот минимум разрешенных государством для верующих денежных вложений в церковные и благотворительные дела постоянно секвестировался: деньги, полученные Церковью, изымались в виде налогов, отчислений в фонд мира, фонд охраны памятников и др., церковные вещи (машины, стройматериалы и т.д.) конфисковывались под видом нарушения церковными общинами каких-то мифических законов и т.д. Масса примеров, когда верующие, собрав деньги на ремонт отданного им храма, не получали его после ремонта под надуманными предложениями. В конце 1950-х — начале 1960-х годов, когда гонения на Церковь опять стали масштабными, изъятие церковных доходов стало одной из эффективных форм удушения при-

ходов. Отчеты сельского духовенства и правящих архиереев в эти годы повсеместно говорят об одном: почти все доходы съедают расходы, у храмов не хватает средств на содержание хора, на членов церковного совета, так что те были вынуждены трудиться бесплатно. Вот что пишет Воронежский архиерей в 1962 г.: «актив работает безвозмездно, духовенство бедствует, приходы самоликвидируются. Уже 4 прихода закрылись за крайней маломощностью»⁴. Но и в эти годы Церковь живет и действует. Вот, например, как обстояло дело в одном из глухих рязанских приходов, когда туда пришел священник-подвижник. Речь идет о восстановлении сельского храма во имя Воскресения Христова в 1962 г. о Иоанном (Крестьянкиным) в с. Борец Рязанской обл. «Ко времени назначения туда о. Иоанна все пришло в запустение. Содержать такой храм силами оставшихся в селе старушек не представлялось возможным, молодежи в округе не было. И вот пришел новый священник, без средств, без помощи, с одним только указом и с горячим желанием сделать все возможное, чтобы ожил дом Божий. И опять со всех приходов, где служил раньше отец Иоанн, потекли в Борец люди-умельцы. Облачения шили труженицы в Рязани, в Москве, в Питере, готовое везли, собирая церковь в Борце к службе, как невесту Христову. Не было богослужебных книг, но молитва, усердие и любовь многих людей не оставались у Господа безответными. Сохраненные кем-то и когда-то книги из разрушенных церквей пришли в храм Воскресения Христова»⁵. Уполномоченный («упал намоченный», как говорили верующие в ту пору тихо про себя), видя, что на глазах происходит преображение храма, приходская жизнь кипит, срочно переводит отца Иоанна туда, куда мирянам было трудно добраться без транспорта, в с. Некрасовку Ермишевского р-на. В приходской жизни о. Иоанна был интересный эпизод, который по-своему очень показателен. Находясь на приходе в Троицком храме в с. Троице-Пеленице Рязанской обл., по обоюдной договоренности с настоятелем храма о. Дорофеем, они отказались от платы за требы и совсем упразднили церковный ящик. Прихожане, конечно, воодушевились, им это понравилось, приход стал увеличиваться, в церкви появилась молодежь, по всей епархии их стали превозносить за такой поступок, но ближе к духовенству обратилось к ним с просьбой пересмотреть свое решение, т.е. без платы за требы духовенству не на что было растить своих детей.

⁴ Государственный архив Воронежской обл. (далее — ГАВО). Ф. 967. Оп. 1. Д. 82. Л. 55–56.

⁵ Смирнова Т.С. Память сердца. Свято-Успенский Псково-Печерский монастырь, 2006. С. 191.

Заволновался и уполномоченный. Архимандрит Иоанн впоследствии приводил этот пример из своей жизни как образец «ревности не по разуму и верха безрассудства»⁶. Принимая это объяснение старца, нельзя, однако, не видеть, что сама по себе проблема жесткой денежной оценки церковных треб, выполняемых духовенством, все же существовала. Денежная регламентация как бы съедала саму идею жертвенности и в то же время являлась поводом для произвола со стороны отдельных представителей духовенства, которые могли манипулировать цифрами, чтобы увеличить свой доход.

Монастырское поминование

Сохранение сложной культуры церковного поминования усопших в послевоенный период связано с открытием в стране нескольких мужских монастырей: Глинской пустыни, Псково-Печерского монастыря, Троице-Сергиевой, Киево-Печерской и Почаевской лавр. Здесь собрались опытные монахи, имелись старцы, сохранилась старая традиция монастырского поминования живых и усопших. И хотя период свободы для этих обитателей не был длительным, и уже в начале 1960-х начался новый этап гонений на Церковь, в том числе и на монастыри, но все же здесь успел сложиться опыт возрождения старой традиции, которую новое, более молодое поколение монахов успело увидеть и усвоить. Так, нам известно, что служившие в Воронежской епархии в 1960—1980-е годы несколько настоятелей приходских храмов, известных в качестве подвижников-монахов, прошли такую школу в Почаеве. Схиархимандрит Серафим (Мирчук) из с. Ожога был послушником в Почаеве, вплоть до закрытия почаевского скита. Приходской храм, где он был настоятелем, стал со временем Благовещенским женским монастырем. Иеросхимонах Тихон (Золотухин) имел тайный монашеский постриг в пору своего служения в приходском храме во имя Архангела Михаила в с. Большие Ясырки. Он также прошел почаевскую школу послушания. Со старцами Киево-Печерской лавры был связан другой подвижник воронежской земли схиигумен Митрофан (Мякинин), много почерпнувший у прп. Кукши Одесского. Эти монахи, а также еще несколько человек, прошедших послушание в скиту Почаевской лавры, потом были тесно связаны с глинскими старцами, перебравшимися после закрытия Глинской пустыни в Грузию, в том числе в абхазские горные скиты.

По воспоминаниям нескольких духовных детей воронежских подвижников, именно в абхазские скиты, к монахам-отшельникам отправлялись в 1960—1980-е годы основные поминальные заказы. Речь шла о «вечном помине» за здоровье и за упокой. Стоил он 100 руб. «новыми деньгами». Схимонахиня Антония (Казакова), с которой мы беседовали, говорила так: «А на вечный помин мы отправляли на Кавказ к пустынножителям через митрополита Зиновия, так как он духовно окормлял кавказских пустынножителей»⁷. Деньги, которые передавали прихожане кому-то из старцев (схиигумену Митрофану, схимонахине Михаиле), отправлялись в Воронеж и оттуда посылались с надежным человеком далее. Или же деньги отдавали одной из келейниц схимонахини Михайлы, и та сама везла их в Тбилиси. Форма «вечного помина» в условиях существования нестабильности, в какой пребывали абхазские скиты, может показаться странной. Русские монастыри в прошлом, до революции знали такое поминование как «вечный помин», но в новых условиях как вообще такое явление могло существовать, если ежедневно над скитскими подвижниками висела угроза ареста? Тем не менее старцы, которые благословляли принимать такую требу, полагали, что она возможна. Мы лишь косвенно можем говорить о том, почему это происходило. Не раз в рассказах тех, кто посылал на Кавказ вечный помин, звучало понятие «Золотая книга», но никто не мог пояснить, что это такое. Ясно, что это было условное, народное название той книги, которая на небесах, и куда человек записывался в вечное поминование. Обязанности *вечно поминать* брали на себя подвижники, обязавшиеся «молиться вечно», точно зная, что они выполняют это обещание, молясь как на земле, так и в будущем — на небе. Схимонахиня Михайла (Сарычева) так объясняла своим келейницам значение «Золотой книги»: «Вечный помин написан на небесах золотыми буквами»⁸.

Схимонахиня Антония (Казакова) рассказывала нам, что свои записки и пожертвования она посылала в 1960—1970-е годы во многие монастыри: в Троице-Сергиеву лавру, в Псково-Печерский монастырь, в Пюхтицы, много записок на Украину, на Кавказ, в скиты. Посылала записки и деньги почтой по известным почтовым адресам и получала потом ответы, что деньги и записки были получены. «Пришлют в письме иконочку какую-нибудь бумажную. Сорокоуст везде по-разному стоил, где

⁶ Смирнова Т. С. Указ. соч. С. 172—173.

⁷ Экспедиция ИЭА РАН 2001 г. Архив О. В. Кириченко.

⁸ Экспедиция ИЭА РАН 2001 г. Беседа с А. И. Шитовой. Архив О. В. Кириченко.

20 руб., а где и 5. Присылают бумагу: заказали 6 сорокоустов, потому что я послала 30 руб.». Также она отмечала, что в ее семье вся родня, вплоть до прадедушек записана на вечное поминовение. Туда же записаны здравствующие. Когда кто-то из них умирает, то пишется письмо в конкретный монастырь и сообщается, что такого-то человека надо поминать «за упокой». Вечный помин посылали не сами, но через батюшку схиигумена Митрофана (Мякинина), который отправлял их по своим каналам, собрав у нескольких человек записки и деньги.

Монастыри, хотя и было их немного, в глазах церковных людей и в этот период продолжали быть духовными маяками. В обителях было немало духовно опытных монахов, переживших тяжелые годы гонений, тюрем и ссылок, воспитанных молитвой в неволе. Во всех монастырях процветало старчество, что также привлекало сюда тысячи паломников. Сегодня трудно собрать всю информацию о пожертвованиях богомольцев, поскольку кроме официальных денег — оплаты за требы, свечи, просфоры и т.д. были и неофициальные пожертвования. Например, такой активный паломнический центр, каким являлась Глинская пустынь, имел такие приношения в самой разной форме: посылки, денежные переводы, передачи пожертвований в самой обители. «Только за апрель 1953 г. Глинская пустынь получила более 700 посылок из разных городов страны (Москвы, Курска, Куйбышева, Фрунзе, Мурманска, Архангельска, Алма-Аты, Самарканда, Сухуми, Севастополя, Армавира, Челябинска и других городов, а за 11 месяцев 1953 года в Глинскую пустынь поступило более 200 денежных переводов из 119 городов на общую сумму 52 330 рублей»⁹. Автор отмечает, что «доходы Глинской пустыни во второй половине 1950-х годов быстро возрастали, — в основном за счет пожертвований богомольцев, которые составляли примерно две трети от общего объема поступлений. Только за 1955 г. доходы Глинской пустыни выросли на 40% по сравнению с 1954 г.¹⁰ В 1959 г. пожертвования богомольцев составили более 66% всех доходов обители, церковный сбор — 32%, около 2% было

получено за счет продажи скота и прочих поступлений¹¹. Остальную часть доходов обитель получала за счет церковного сбора. Доход от сельского хозяйства был минимальным (менее 1%)¹². Конечно, «большие доходы» обители были таковыми относительно ее прежних, мизерных доходов. Так, в 1953 г., когда уполномоченный велел монастырю заплатить налог на доходы монастыря за три года в размере 63 тыс. руб. (старыми деньгами), то обители оказалось это не под силу, и ей пришлось прибегать к помощи патриархии, откуда и была получена эта сумма¹³.

Имея большие доходы, Глинская пустынь сама начала помогать богомольцам: в 1955 г. было создано нуждающимся богомольцам около 16 тыс. руб. Для богомольцев предоставлялась монастырская библиотека. «В монастырь приходили многочисленные письма богомольцев. Отец настоятель избирал из среды братии духовно опытного инока на должность письмоноса для ответов на письма богомольцев... Нередко, получив письмо из Глинской пустыни, человек изменял свою жизнь и устремлялся к духовному совершенствованию, поскольку к душеполезному наставлению иноки обители присоединяли и свою горячую молитву о просившем у них помощи и совета»¹⁴. Обитель посещало множество богомольцев, «иногда более 700 человек в день». Всем им предоставлялись и ночлег, и пища. Братия не отказалась от того, чтобы кормить богомольцев даже тогда, когда им грозили закрыть обитель, а епархиальное управление издало указ, запрещающий предоставлять паломникам гостиницу и кормить их¹⁵.

В 1970–1980-е годы передача заказов в монастыри на «вечный помин» совершалась и напрямую самими богомольцами, приезжавшими в открытые монастыри с паломническими целями. В основном ездили монахини из закрытых монастырей и чернички, чтицы Псалтири по усопшим. Именно от чтиц мы получили такую информацию, имеющую не единичный характер. Елена Васильевна Сидорова (1916 г.р.) из г. Михайлова Рязанской обл. посещала Почаев, Киев, Жировицы с паломническими целями. В Жировицком монастыре она была записана на вечный помин¹⁶. Обычным делом для

⁹ *Схиархимандрит Иоанн (Маслов)*. Глинская пустынь: История обители и ее духовно-просветительская деятельность в XVI—XX веках. М., 1994. С. 506.

¹⁰ Там же. С. 568.

¹¹ Там же. С. 534.

¹² Там же. С. 506.

¹³ Там же. С. 510.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же. С. 535.

¹⁶ Экспедиция ИЭА РАН 1996 г. Беседа с Е.В. Сидоровой. Архив О.В. Кириченко.

многих церковных людей послевоенного времени стало проведение отпуска в стенах любимой обители, или на приходе, где служил их духовник-старец. Днем, в будни, такие богомольцы трудились на монастырских послушаниях: на огородах, на скотном дворе, на монастырской стройке, а утром и вечером и в праздники посещали храм. Время, проведенное рядом со старцем-духовником, считалось важным не только с точки зрения духовного очищения и душевного здоровья, но и как важный молитвенный труд, совершенный ради усопших предков. Ради этого же сюда привозился помин — деньги, какие-то продукты и вещи.

Поминовение на приходе

Приходская жизнь в послевоенной церкви отличалась от дореволюционной. Быть верующим в эти годы — это был уже подвиг исповедничества. Внесение денежной лепты в церковную жизнь также было делом не рядовым, поскольку люди в послевоенный период в основном жили небогато, каждая копейка была на счету, но все же верующие старались и на церковь выделить какую-то часть. Несомненно, в условиях почти повсеместного уничтожения монастырей в стране приходские храмы взяли на себя некоторые дополнительные функции, связанные с поминовением живых и усопших, и особенно последних. Церковные доходы в послевоенный период служат самым ярким показателем конвертационной активности верующих мирян, поскольку пожертвования на церковь (покупка свечей, заказ поминаний, молебнов, помощь церкви и другие виды пожертвований) для многих были единственной возможностью напрямую внести свою лепту в Дом Божий.

Церковное поминовение (усопших) за Богослужением включает в себя молитвы и таинства, которые произносятся и совершаются в определенные периоды суточного и недельного Богослужения. Таинства и молитвы совершаются за Божественной литургией, а молитвы без таинств на панихидах и литиях. Суббота считается сугубым днем для поминаний усопших, за субботней всенощной (в пятницу вечером) и за литургией в субботний день. Кроме того, в годовом круге, как известно, есть отдельные дни поминовения усопших.

Поминовение за Божественной литургией включает в себя поминание на проскомидии (на часах перед началом литургии), которое в прежнее время исполнялось в совместной молитве священника, вынимающего частицы из просфор, и прихожан, стоявших у северных дьяконских дверей и читающих родовые синодики. Сейчас нередко

частицы вынимаются вечером за всенощной, отчего проскомидия становится чем-то подвижным. Для мирян проскомидия является важной и ответственной частью Богослужения, предваряющей литургию. Вынутые частицы из небогослужебных просфор в конце литургии ссыпались священником в общую Чашу с причастием и тогда каждая упомянутая покойная душа (имя), омытая святыми Дарами (Кровью и Телом), получала свою долю Божественной благодати.

На приходах было немало монахинь из разоренных монастырей, которые учили важности правильного поминовения. Они ввели практику составления прихожанами личных синодиков, которые хранились отдельно в притворе храма (или возле кануна) как в сельских храмах, так и в городских. Для книжечек малого формата с вписанными туда именами усопших родственников шились специальные мешочки, а все это вместе лежало в отдельной деревянной коробке. Данные книжечки использовались начиная с проскомидии. Верующие, придя утром в храм, покупали просфору (или приносили свою), если был день памяти кого-то из синодика, и тогда просфору (или просфоры) передавали вместе с запиской в алтарь¹⁷. Централизованно записки с положенными сверху просфорами уносил на отдельном подносе алтарник или пономарь. Книжечки оставались у прихожан. Когда начиналась проскомидия, священник открывал дьяконские двери и начинал вынимать частички из присланных в алтарь просфор. А в это время все алтарники становились напротив алтаря и вместе с прихожанами, которые также здесь собирались, начинали читать синодики. Так шла совместная молитва-прошение и молитва перед таинством священника и прихожан. Потом уже в конце литургии, после причастия, священник ссыпал все вынутые из приходских просфор частички в общую Чашу с Телом и Кровью и произносил слова о прощении грехов всех, кто здесь поминался.

С книжечками прихожане молились и за литургией, когда начиналось поминовение усопших. Те, у кого были духовниками опытные люди, нередко иеромонахи (которых было немало на приходах), знали о смысле происходящего и важности литургической молитвы за усопших. В послевоенные годы, как нам кажется, многие простые прихожане получили серьезный опыт осмысленной молитвы за богослужением, они были научены не только молиться, но и понимать контекст происходящего. В г. Борисоглебске Воронежской обл., где нам много приходилось работать, многие вспо-

¹⁷ Такая практика сохранилась в отдельных, в том числе московских, храмах.

минают служившего здесь, в Знаменской церкви (единственной открытой в советские годы), прот. Андрея Учамприна, священника, свято чтившего церковные каноны, благочестивого и молитвенного пастыря. Близких ему прихожан он учил, как надо правильно молиться за литургией, как правильно поминать усопших. Раиса Владимировна Лычагина (1914 г.р.) так передает его слова: «После “Достойно есть” начинай поминать за здравие. Потом за упокой. А когда “Тебе поем”, то сначала молись за упокой, а потом за здравие. А когда скажут “Тебе молимся”, тут запиши в книгу жизни, то есть в помянник. Вся литургия — с понятием!»¹⁸ Многие, приобретя понимание сугубой молитвы за усопших дома, брали на себя труд читать Псалтирь по усопшему родственнику.

Тесное общение с монашествующими, со священниками-подвижниками для огромного числа простых мирян по-настоящему открыло «небо»; они узнали о пути души после земной кончины человека, о трудностях прохождения через «воздушные мытарства». Среди воронежских подвижников советского (особенно послевоенного) времени имя схимонахини Михайлы (Сарычевой) выделяется тем, что эта старица, кроме дара прозорливости, обладала еще одним уникальным даром — видеть судьбы умерших. Рассказы об этой уникальной особенности матушки от людей, близко ее знавших, открывают мир поминовения усопших как особый сложный мир, который и в советское время продолжал существовать в рамках традиционной церковной культуры, хотя и со своими особенностями. Собирать подобный материал современному исследователю не так легко. Нам удалось получить эти сведения лишь потому, что мы общались с ближайшим кругом лиц, знавших схимонахиню Михайлу непосредственно. Такие сведения не попадают в жизнеописания подвижников, так как могут бросить ненужную тень (как считают издатели и цензура) на светлый облик подвижника или подвижницы благочестия. Этот опыт видения судеб людей, находящихся в загробном мире, конечно, по-своему уникален и единичен. Другое дело, что распространенным был опыт поминания усопших через сугубые молитвы и принесение в качестве пожертвований каких-то вещей и средств. Здесь важно отметить, что старчество, столь широко представленное в церковной жизни страны в советский послевоенный период, имело особое значение в деле создания приемле-

мых для данного времени норм практики поминовения. Старцы пребывали не только в монастырях, но и на приходах, и в общем-то в какой-то мере заменяли ту обычную монастырскую практику церковного поминовения, что существовала прежде в дореволюционных монастырях.

Новым здесь было, возможно, то, что можно отнести к области духовных прозрений, на что и опирается, в числе прочей духовной базы, такой человек, как старец. Потусторонняя сфера, молитвенная помощь усопшим становятся важной стороной деятельности старцев. Только прозорливый старец, которому Бог открывал информацию о происходящем с душой конкретного человека после смерти, мог правильно выстроить правильную «стратегию и тактику» поминания за усопшего. Приведем несколько таких рассказов, раскрывающих механизм получения сведений о загробном мире. Данные события происходили в Воронежской и Тамбовской областях, где жила старица схимонахиня Михайла (Сарычева)¹⁹.

Со слов нашей собеседницы, схимонахини Антонии (Казаковой), ныне жительницы г. Воронежа: «Однажды ей (схимонахине Михайле. — О.К.) явилась сестра Анна и сказала: “А в Золотую книжку, в которую ты сейчас записала (на вечный помин. — О.К.), от нас сразу берут и переводят в другое, более высокое место”. «Обычно всех, кто ей являлся, матушка записывала в Золотую книгу, но если человеку и так было хорошо за гробом, она не делала этого». Об одном из таковых, купце Карцове, был отдельный рассказ. Этот купец при жизни торговал хлебом и не скупился, каждому покупателю сверх нормы насыпал обязательно еще горочку — «и корец сверху». В видении схимонахиня Антония видела, как с почетом вели по небу ангелы Карцова и отовсюду слышались голоса: «Карцова ведут!». В жизнеописаниях подвижников (как и в житиях святых, и в Евангелии) нередко звучит мысль о прямой связи добрых дел и загробной участи человека. Например, в житии прп. Корнилия Комельского есть яркий эпизод о ночном видении святому после того, как днем он раздал щедрую милостыню нищим. Видение ему показывал древний «великий отшельник египетский»: «Он вывел Корнилия на широкое место, на котором лежали груды на одной стороне просфоры, а на другой калачи и сказал ему: “вот твое подаяние нищим, собери его к себе в полы одежды”, — Корнилий

¹⁸ Экспедиция ИЭА РАН 2000 г. Беседа с Р.В. Лычагиной. Архив О.В. Кириченко.

¹⁹ Рассказы приводим со слов схимонахини Антонии (Казаковой), жительницы Воронежа. Запись 2001 г. — Экспедиция ИЭА РАН 2001г. Архив О.В. Кириченко.

набрал столько, что милостыни стали сыпаться вон из полы»²⁰.

В рассказах монахинь из разоренных монастырей, как передавали нам общавшиеся с ними люди, было и немало случаев о непростой загробной судьбе тех, кто испытывал нужду в молитве или церковном пожертвовании, хотя родственники были уверены, что у человека «там» сложилось все хорошо: он и в храм ходил, и в поведении был примерным. Приводился такой характерный случай. Некая Клавдия, чтица Псалтири по усопшим, сумела накопить 100 руб. для подачи записки на вечный помин (ей платили по 3 руб. за каждый полный цикл чтения о новопреставленном), но матушка Михаила сказала, что ей явилась ее ранее умершая дочь и попросила схимонахиню Михаилу вписать на вечный помин не Клавдию, а ее, так как ей плохо. Выяснилось, что между матерью и дочерью в свое время была серьезная, хотя и краткая размолвка, и в этом грехе дочь не покаялась. Матушка давала близким ей людям такие духовные советы: «Ты дорогие платья не покупай, а подешевле, а то тебе милостыню нечем будет давать». Игумен Власий (Болотов), к которому обращалась схимонахиня Антония (в 1960-е годы еще мирянка, молодая девушка), говорил ей по поводу молитв и пожертвований о ее новопреставленном отце: «Я видел отца вашего Андрея, бежит, бежит, а все мертвые вокруг ему завидуют: За тобой как хорошо ухаживают родные».

Со слов схимонахини Михаилы, в день поминовения душа присутствует там, где ее церковно за литургией поминают. Так, на 40-й день кончины (у обоих — 25 декабря) двух ее близких людей — схиигумена Митрофана (Мякинина) и схиигумена Кукши (Величко) они оба явились ей, в бестелесном виде: «Матушка Михаила сказала келейнице, что приходил гость — о. Кукша и сказал: “Сейчас мы спешим, слишком много по нас трапез заупокойных заказано, надо спешить, мы полетим”, и улетели». Вот другой рассказ о близости ее с загробным миром: «Ты знаешь, я сидела, молилась по четкам и вот на каждой бусинке, три раза поминала матушку Домну, и вдруг она села птичкой и со мной заговорила (40 дней в этот день прошло со дня ее кончины): “Матушка, я прилетела к вам”. А матушка ее спрашивает: “Ну как тебе, матушка Домна, там?” И та все мне рассказала». Очень поучителен был рассказ схимонахини Михаилы

о явлении ей на сороковой день «тетки Варвары» — матери схимонахини Антонии. Матушка говорит дочери: «Я по ней молилась все 40 дней. Я ей говорю: “Тетка Варвара, это — ты?” Она мне поклонилась: “Матушка — это я пришла”. “Ну, расскажи, как тебе в загробной жизни?” Она говорит: “Да мне неплохо, за вашими святыми с батюшкой молитвами. А еще хорошо, потому что я пускала людей на ночлег, когда они приезжали из других сел в нашу церковь и им негде было переночевать. Если б знала тогда, какая награда за это бывает, то выходила бы на дорогу и сама бы двумя руками зазывала к себе”».

Очень важны эти отдельные свидетельства загробных судеб и влияния на них внесенных в церковь пожертвований и молитв за них. В той старческой среде, в которой духовно воспитывались опрашиваемые нами люди, было принято не только милостиво, но и внимательно относиться к проблеме упокоения души человека после его смерти. Особенно это касалось тех, кто входил в круг духовных детей данных старцев. Схимонахиня Антония (Казакова) описывает судьбу одной такой женщины. У нее были некоторые нравственные недостатки: излишнее любопытство, разговорчивость, умение передразнить человека. После ее кончины за нее сугубо молились, подавали много сорокоустов, «барахла всякого пораздавали много по ней», Псалтирь читали в течение всех 40 дней. А та стала снится и говорить: «Шура, плохо мне здесь, в аду я, помогите». За нее стали снова молиться и подавать милостыню²¹. Матушка Антония приводила нам несколько примеров того, как шла духовная борьба за душу новопреставленного, которого останавливали на мытарствах бесы. Один случай с женой священника Андрея Акилиной, которая не могла пройти мытарства (это духовно видела схимонахиня Михаилы) и нуждалась в помощи. Муж ее, священник Андрей, сразу дал в пожертвование нуждающимся «три хорошие вещи»: пуд муки, валенки новые и новый полушубок. И хотя «весы выровнялись», но схимонахиня сказала послушницам, чтобы было еще одно пожертвование.

Интересен и следующий рассказ о загробной участи певчей Анастасии. Незадолго до кончины у нее случился пожар. Во время хлопот об устройстве нового дома она внезапно умерла. При жизни хорошо зная матушку Михаилу, она явилась ей во время молитвы той и попросила о помощи;

²⁰ Исторические сказания о жизни святых, подвизавшихся в Вологодской епархии, прославляемых всею церковью и месточтимых. Вологда, 1880. С. 419.

²¹ Экспедиция ИЭА РАН 2001 г. Архив О.В. Кириченко.

чтобы матушка записала ее в Золотую книгу, но та отказалась, сказав, что у нее нет денег. Анастасия попросила матушку обратиться к людям, знакомым Анастасии и попросить их пожертвовать, кто сколько может. Деньги действительно собрали, и Анастасия была записана на вечный помин. После этих событий Анастасия явилась матушке уже радостная и сказала, что ее перевели в хорошее место. Матушка Михаила так объяснила келейницам причину скорби Анастасии: хотя та и была певчей, но не получила за это на небе никакого утешения, ведь она пела на клиросе за деньги и потому она здесь, на земле свое уже получила²². Со слов монахини Феодориты (Шитовой), матушка Михаила говорила ей, что имея дар от Бога молиться за умерших и видеть их посмертные судьбы, она со стороны потустороннего мира все время имела множество обращений от усопших, с просьбами о помощи. «Шли к ней, прямо в очередь становились, просили святых молитв. Рассказывала, как к ней приходили монахи из Троице-Сергиевой лавры и просили: “Матушка, мы к тебе пришли, Господь нам сказал, ищите на земле молитвенников, способных отмолить вас, за ваши грехи блуда”. И матушка за них молилась, и они были прощены». Порой умершие корректировали действия матушки. Так, одна из таковых, учительница, попросила у матушки помощи. Причем сказала, что ее вещи раздавать нищим не следует, так как «я в них ходила развлекаться, в клуб, в кино, плясала, играла, потешала бесов. Матушка, ты попроси деньги на вечный помин у моей свекрови, я ей зарплату отдавала”. И действительно, свекровь прислала необходимую сумму, и матушка отослала эти деньги в Тбилиси митрополиту Зиновию²³.

Священник, схиигумен Митрофан (Мякинин), который тоже, со слов духовных его детей, много делал для поминовения усопших, служил по ним заупокойные литургии, особенно в первые сорок дней со дня кончины²⁴. Отец Митрофан постоянно, как только представлялся случай, поминал людей, записанных в синодик. «Он даже когда шел на вызов к уполномоченному, то брал за пазуху все синодики, чтобы помянуть. Он верил, что он молится за усопших, и они за него молятся. На проскомидии он поминал людей не менее 2-3

часов²⁵. При кончине самого старца схиигумена Серафима присутствовала старица схимонахиня Серафима (Белоусова). Как только он скончался, она сразу же благословила раздавать его вещи и поминания, кому что²⁶. В родном селе, где батюшка завещал себя похоронить, родственники поминали его по-своему, раздавая на похоронах белые коленкорные платочки²⁷. Находившаяся рядом с о. Митрофаном блаженная Маша Усманская по благословению старца молилась за усопших, кладя поклоны перед Богом. «Я когда приезжала к ней, — рассказывала нам схимонахиня Антония, — она говорила мне, как она воюет с бесами. Она молилась сначала по 500 поклонов за умершего, потом стала делать по 1000 поклонов»²⁸.

Беседуя с монахинями, постриженными воронежских старцев, зримо ощущаешь иную церковную культуру поминовения усопших, которую они узнали от старцев и усвоили на всю жизнь. Монахиня Феодорита (Шитова), человек замечательной души и памяти, говорит, что ее не раз люди спрашивала, как церковного человека, о смысле поминания: «Меня порой спрашивают: зачем эти записки, имена, деньги? Зарыли человека в землю и всё! Не знают они, эти люди, ничего о будущей жизни». Ей игумен Власий (Болотов) так говорил о специфике церковного поминовения: «Когда начинаешь помянуть: Помяни, Господи, души усопших рабов твоих, моих сродников по плоти, подаждь во оставление грехов всем в вере, надежде скончавшихся. Когда скажешь: “В вере и надежде скончавшихся”, то какие веровали Господу, все к престолу теснятся, а какие не веровали, уходят в сторону и исчезают»²⁹. Те же реалии «живого поминовения» мы встречаем в биографии архимандрита Иоанна (Крестьянкина), написанной с его слов: «Утром, если не было праздника, после братского молебна батюшка вставал к жертвеннику, и, по его свидетельству, толпы людей, старые и молодые, юные и младенцы, тесня друг друга, проходили перед ним. Шли семьями, соединяясь в большие группы по городам и весям, шли и те, кто только вчера попросил его молитвенной помощи в своих скорбях, и те, с кем не прерывалось общение многие годы. Батюшке не нужны были записки,

²² Там же.

²³ Там же.

²⁴ Там же. Беседа с Марией Григорьевной Фурсовой (1919 г.р.). Воронежская обл., пос. Мордово.

²⁵ Там же. Беседа с Марией Филипповной Кузнецовой. С. Большие Ясырки, Воронежская обл. Архив О.В. Кириченко.

²⁶ Там же.

²⁷ Там же. Беседа с Ниной Петровной Мякининой. С. Михайловка, Воронежская обл. Архив О.В. Кириченко.

²⁸ Там же. Рассказ схимонахини Антонии (Казаковой). Архив О.В. Кириченко.

²⁹ Там же. Беседа со схимонахиней Феодоритой (Шитовой). Архив О. В. Кириченко.

он воочию видел тех, о ком воссылал свои моления и прошения Богу, вынимал частички о всех. Он поспешал, как и проходящие перед ним, чтобы всех помянуть до Херувимской песни, омыть их грехи в Чаше Жизни и тем помочь, облегчить тяготы и скорби»³⁰.

О том же рассказывал иеросхимонах Сампсон (Сивер) своим близким духовным чадам: «Часто во время проскомидии, когда вынимаю частичку за усопшего, вижу человека, за кого я вынимаю. В тот момент, когда вынимаю частичку, покойник мне делает поясной поклон и отходит. Одного забыл имя, тогда сам покойник сказал: “Меня зовут Владимир”. Бывает очередь на весь храм, ожидают своего помина. Ведь покойники ждут и нуждаются в помине»³¹. Отец Сампсон имел много синодиков и любил совершать проскомидию, это поминание занимало у него не менее трех часов³². В Елоховском соборе, где он служил, живя в Москве, его обязанностью было совершение проскомидии. Потом его благословили совершать домашние службы на переносном антиминсе, и старец Сампсон часто служил заупокойные литургии в память о близких людях и духовных чадах. Он так писал об этом: «“Во время болезни что же мне делать? Я лежу, да лежу, а мой синодик плачет. Может быть, мне в келии поминать моих любимых покойничков?” Батюшка только так подумал, и через два дня его келейник видит сон: по всей улице (конца не видно) выстроилась очередь, и вся очередь шла в Батюшкину келию. Все люди незнакомые. Он кричит: “Что вы идете, куда идете? Ведь батюшка болен, он не в состоянии принимать людей!” А они все идут, идут, идут мимо него»³³.

Приведем еще один пример, взятый из воспоминаний «старого священника», который сохранился в архиве дочери самарского священномученика Н. Самуиловой. Речь идет о воспоминаниях священника, который был знаком со священномучеником митрополитом Серафимом (Чичаговым) и от него слышал эту историю. Рассказ идет от лица священномученика Серафима. Однажды он, собирая материал для жизнеописания прп. Серафима Саровского, посетил двух пожилых монахинь, одна из которых была слепая. «Слепая постоянно молилась за усопших, причем души их являлись ей и она видела их духовными очами. Кое-что они могли сообщить и о преподобном (речь идет о прп.

Серафиме Саровском. — О.К.). Перед поездкой в Саров о. Серафиму (тогда священнику) одним лицом были переданы деньги — 5 руб. с просьбой найти человека, который бы согласился келейно молиться за самоубийцу. Слепая монахиня согласилась помолиться и за того человека, и за матушку священника и просила прийти через три дня. Вот что она сказала потом: «“Была, была у меня Ваша матушка, она такая маленькая-маленькая, а с ней приходил ангелочек”. Я вспомнил, что моя младшая сестра скончалась трех лет. “А вот другой человек, за которого молились, то высокий такой, громадный, но он меня боится, все убежал. Ой, смотрите, не самоубийца ли он?” Мне пришлось сознаться, что он действительно самоубийца»³⁴.

Чтицам Псалтири по усопшим загробный мир был также весьма близок и реален. Среди чтиц Псалтири по усопшим этнографу можно собрать много ценной информации о народном (в реалиях конкретных событий) понимании поминовения усопших, влиянии молитвы на загробную участь новопреставленного и в целом о народном понимании (т.е. состоящем из конкретного опыта) конвертации богатства. Домашняя молитвенная поминальная практика (по синодикам) была характерна для многочисленного слоя монахинь, проживающих большей частью в сельской местности после массового закрытия монастырей в начале 1930-х годов. В дореволюционный период многие монастыри принимали от богомольцев многочисленные заказы на поминание во время чтения «неусыпаемой Псалтири». Также для некоторых женских монастырей была характерна услуга чтения Псалтири по усопшим на месте. Для этого выделялись пожилые сестры, читающие Псалтирь и шли по приглашению сельчан в те дома, где находился покойник. Крестьяне отдавали предпочтение подобному молитвенному труду монахинь перед чтением Псалтири черническими, также весьма распространенному в сельской народной среде. В советский период монахини и чернички настолько сблизились, что люди порой даже не различали их и обозначали одним и тем же понятием «монашки». Чернички в этот период в большинстве своем вошли в послушание монахиням и стали вести более строгую уставную жизнь, выполнять монашеское правило и даже стремиться к пострижению. Немало черничек в тяжелые 1930-е годы приняли вместе с монахинями активное участие в противодействии

³⁰ Смирнова Т.С. Указ. соч. С. 224.

³¹ Жизнеописание старца иеросхимонаха Сампсона. М., 1995. Т. 1. С. 84.

³² Там же.

³³ Там же. С. 199.

³⁴ Самуилова Н. Рассказы старого священника // Благовест. Самара, 1993. № 8. С. 6.

церковному обновленчеству, широко распространившемуся в провинции, в том числе в селах, на приходах³⁵. Соответственно, изменился и распорядок жизни черничей, они также стали пользоваться синодиками, участвовать не только в единоразовом поминовении, но и в долгосрочном, и не всегда за фиксированную плату.

Замечается еще некоторая особенность жизни черничей послевоенного советского периода. Немало из них идет в черничество не из-за физических недостатков, а из желания принести духовное облегчение своим усопшим или погибшим сродникам. Начальный путь их в черничество во многих случаях был отмечен чудесными событиями: или знамениями (вещий сон и что-то иное), указывающими на правильность избранного решения; или же небесной помощью при обучении церковно-славянской грамоте. Вот рассказы нескольких черничей. «Я неграмотная, у меня с детства был туберкулез костей, даже хотели делать операцию. Вышла замуж, мальчик болел, потом умер, я по нём очень кричала. И одна бабушка дала Псалтирь, сказав: “Будешь по нём читать, а когда я умру, меня будешь помянуть”. Мария ее звали. Когда она умерла, я не умела еще читать. Встала я на колени рядом с гробом и начала молиться: “Господи, научи меня читать, я никогда не буду брать плату за чтение”. К утру я уже могла читать Псалтирь. Деньги, которые мне давали, я потом отдавала бедным людям. Читаю ночью по три часа, с 12 до 3 часов ночи. У нас в Михайлове 60 человек черничей читает по покойникам»³⁶. Другая пожилая чтица Псалтири из г. Михайлова (1916 г.р.) Александра Егоровна Зарайкина, осталась вдовой в 25 лет, муж погиб на фронте, много плакала о нем. Горе позвало чаще ходить в храм, быть ближе к Богу. Александра Егоровна также была неграмотной, но была тяга к чтению Псалтири. «Мне нравилось, как читают Псалтирь, захотелось и мне обучиться. Подойду к Божьей Матери “Вратарнице” и стараюсь прочесть надписи на иконе, спрашиваю, как правильно. Во сне привиделась девушка, одетая монахиней. Она сказала: “Хочешь научиться читать? Я научу тебя, давай твою руку”. И стала моим пальцем водить по строчкам Псалтири и произносить слова первого псалма. Раз три она мне снилась и всякий раз учила читать». А дальше с правилами чтения

Псалтири по усопшим Александру Егоровну узнакомили «монашки», одна Ольга, «живущая возле храма», другая Василиса. «По Оле я уже читала, она написала свою родню и сказала: “Поминай за Псалтирь”»³⁷.

Приведем воспоминание чтицы Псалтири Анастасии Тихоновны Гусевой 1909 г.р., которую воспитала ее бабушка, поскольку в полтора года девочка осталась сиротой. «Бабушка читала Псалтирь по покойникам, читала утром и вечером. Поминала так: “помяни, Господи, всех знаемых и незнаемых, отныне и до века новопреставленных, с запада и до востока и помяни, Господи, на поле брани убиенных, без вести пропавших, безымянных деток, помяни, Господи, кого некому помянуть”. И я так читаю»³⁸.

Интересной и важной нам показалась беседа с жительницей с. Горшечное Курской обл. Хайниновой Александрой Григорьевной (1929 г.р.), церковницей и чтицей Псалтири³⁹, человеком глубоко церковным. Она подробно рассказала о предсмертном и посмертном времени, связанным с ее матерью. Та также была чтица Псалтири, клирошанка, хорошо знавшая богослужебный круг. «А ей Господь и смертушку предсказал. Проснулась как-то и говорит она мне: “Ты далеко собираешься?” — “На работу”, — отвечаю. А она болела, уже год как *мощевала*. Сначала чуть ходила по стеночке, а потом слегла. “Иди, но скорее приходи, я сегодня буду умирать”. Дочь уже по пути с работы думает в первую очередь о скорых хлопотах и мыслями переключается на них. Где купить спирт для оплаты за рытье могил и т.п., сколько нужно рыбы на поминки. Так что сыну ее пришлось даже поторопить: “да какая тебе рыба, там бабушка ждет тебя, умирает”. После кончины и похорон дочь все время поминала мать, читая Псалтирь, также разослала деньги по церквям и монастырям. Поехала в Старый Оскол, отвезла в церковь, где служил почитаемый священник, мешок муки для печения просфор. На 40-й день заказала обедню, сходила на могилку, потом пришла и легла отдохнуть. И здесь ей было своего рода видение. Когда она очнулась, то видела — только облака ходят по комнате: голубые и синие. Она не сразу вспомнила, что она видела во сне и вспомнила не всё. «Будто мама находится на втором этаже, а этаж высокий! Лестница стоит. Дай, ду-

³⁵ Кириченко О.В. Монахини и чернички как организаторы народного противодействия церковному обновленчеству в 1930-е годы // Традиции и современность: Научный православный журнал. 2006. № 4. С. 3—26. ³⁶ Экспедиция ИЭА РАН 1996 г. Беседа с Е.В. Сидоровой (1916 г.р.). Архив О.В. Кириченко.

³⁷ Там же. Беседа с А.Е. Зарайкиной. Архив О.В. Кириченко.

³⁸ Экспедиция ИЭА РАН 2001 г. Беседа с А.Т. Гусевой. Воронежская обл. Архив О.В. Кириченко.

³⁹ Экспедиция ИЭА РАН 2003 г. Архив О.В. Кириченко.

маю, взойду по этой лестнице. Обращаюсь к ней: “Мам, да как же мне с тобой поговорить?” Она: “Проси Господа, он тебя вознесет”. Подошла я к лестнице, заглянула на нее, а там какой-то согнутый, сгорбленный лежит в каком-то комбинезоне. Я говорю: “Господи, унеси меня от него, Христа ради”. Побежала к стене и очутилась возле мамы. Когда мы обряжали дома маму, мне не очень понравилось ее платье, коротковато показалось, и рукав прожжен свечой, думала даже сшить ей новое. Спрашиваю: “Мама, ты одна живешь, как ты живешь?” Она: “Хорошо, садись” А потом: “Нет, подожди, ты мне платье помнешь” Встала она, а платье у нее точно подрясник, длинное, рукава с широкими складками, как у священника. Шерсть сияет. Встала она, поправила складки, чтобы я на них не села и говорит: “вот теперь садись”. Спрашиваю у нее: “Как ты живешь?” “Хорошо”. “А что ты тут ешь?” “А знаешь, все, что люблю: и картошку, и молоко, и хлебушко есть у меня” И подняла руку над полом, показывая, как много у нее здесь хлеба. “Всем, всем раздаю”. А я понимаю, что этот хлеб — моя мука, переданная на печение просфор. “Ох, Шурка, как я стала умирать, увидела издали сатану, как я испугалась, а потом невидимые силы куда-то его дели, так что больше уже не видела этой страсти”. И пробыла я с мамой с 6 вечера до 6 утра, проснулась без пятнадцати шесть утром. Она меня водила, много показывала, но что именно, я не запомнила: какие-то сады, дети⁴⁰.

Со слов Александры Григорьевны, ей нередко приходится объяснять людям, что важно не только заказать помин, но и самому помолиться за душу усопшего. «Если не успели помолиться, то дома положите 40 поклонов за него». Зная, что она ездит в Старый Оскол к духовнику, многие ее знакомые в Горшечном передают Александре Григорьевне записки в церковную лавку: обедни, панихиды, сорокоусты. По целому часу она потом оформляет эти записки в церкви. Рассказала нам еще случай о поминовении усопшей соседки. Муж соседки не позаботился о ее церковном поминовении, и тогда Александра Григорьевна сама настояла, чтобы он дал 10 руб. на сорокоуст по жене Валентине. На эти деньги она заказала в храме обедню, панихиду и сорокоуст. Через некоторое время сосед встречает ее и с благодарностью рассказывает свой сон. «Видел Вальку во сне, она говорит: ”Юрк, не обижай Шуру, она нам знаешь,

как помогает, она нам очень нужна”. Говорю ему: “Вот! А ты, небось, думал, что я для себя деньги выпрашиваю? Ты поживи теперь для своей жены. Она тебе оставила дом, времяночку, всю обстановку, ишь ты какой. Продай холодильник и подавай в храм на ее помин”⁴¹.

Помин, считает Александра Григорьевна, помогает установить своего рода контакт с душой умершего, он обязательно поблагодарит, или о чем-то предупредит, или простится. Так у нее было, когда она поминала своего духовника о. Владимира Отта. После заказной обедни и панихиды она увидела его во сне, где батюшка настоятельно советует ей больше читать акафист Спасителю⁴². Духовник при жизни много наставлял Александру Григорьевну, как ей правильно относиться к денежным подношениям, получаемым за чтение Псалтири. Например, ее волновало, что порой люди дают больше, чем у нее такса за помин (10 руб.). Священник посоветовал брать то, что дают, не более и не менее того. Посчитав, что переданный ей отрез материи за помин не нужен, она передала его в дар Коренной пустыни. Как чтица Псалтири, Александра Григорьевна остро ощущает, что пожертвованные ей за чтение деньги не простые доходы, и потому с большим трепетом и страхом относится к ним. Так, она стала просить духовника вообще отказаться от чтения Псалтири: у нее есть огород, есть работа в церкви, а здесь слишком много волнений. Кто-то даст больше, чем нужно, а она этого не учла, кто-то из усопших оказался атеистом и молиться за него сердечно так тяжело, что после «три дня в лежку лежу», как говорит чтица.

Монахиня в миру М.Т. Дьячкова говорила нам, что по покойнику нужно три поминовения: заказная обедня, чтение Псалтири и милостыня, включая поминальный обед⁴³. «Сейчас так нигде не поминают. У нас поминали так: заказывается полностью заказная обедня. С двух просфор вынимаются частицы, за здоровье и за упокой. Сорокоуст тоже совершаем полностью с просфорами и свечами... И на панихиде опять поминаем. Потом выношу, даю каждому, кто заказывал, в руки его просфору»⁴⁴. Конечно, было военное время, когда из-за малочисленности храмов и малочисленности духовенства церкви были переполнены, количество записок исчислялось тысячами и, соответственно, ни о каких отдельных заказных литурги-

⁴⁰ Там же.

⁴¹ Там же.

⁴² Там же.

⁴³ Экспедиция ИЭА РАН 2001 г. Беседа с М.Т. Дьячковой. Архив О.В. Кириченко.

⁴⁴ Экспедиция ИЭА РАН 2000 г. Беседа с прот. Александром Долгушевым. Архив О.В. Кириченко.

ях не было и речи. Приходские записки за здравие и за упокой, подаваемые на проскомидию, были основным средством церковного поминовения для большей части народа. В беседе, проходившей 29 августа 1996 г. с архимандритом Авелем (Македоновым), настоятелем Иоанно-Богословского мужского монастыря в Рязанской епархии, им было отмечено, что единственный в Рязани храм, куда он ходил еще мальчиком в военные и послевоенные годы, собирал огромное число людей, не вмещавшихся в церковь. Однажды он, стоя в плотном окружении на службе, заметил, что в алтарь все время передают «верхом» корзины с записками и просфорами. Корзинок было много, и мальчик задумался: как может священник один, совершая богослужения, успевать прочесть такое количество записок и вынуть за каждое имя частичку? В ответ на его мысленное недоумение «сзади слышу голос, такой голос старческий: „Пока их, — говорит, — донесут от ящика до алтаря, Ангел всех перечитает“. Вот. Я не стал оглядываться, только понял, что это мне ответ на мои мысли»⁴⁵. Но уже в последующие мирные годы многое поменялось. Выше приводимый нами перечень церковных услуг в Покровском соборном храме г. Воронежа (1946 г.) свидетельствует в пользу этого.

Многие наши сельские респонденты отмечали в беседах, что раньше (до 1990-х) они записочки не писали, а «заказывали только обедни». «Раньше у нас обедни заказывали, а сейчас стали записочки за душу, ничего не пойму, где правильно, где нет. По покойнику чаще всего заказывают обедню и панихиду»⁴⁶. Речь идет о том, что существовала широкая народная практика заказывать поминовение в приходской церкви только на памятные дни — годовщины, в дни скорбей и болезней и т.п. В этом случае литургия получалась действительно заказной и служилась по одному человеку. М.Т. Дьячкова рассказывала, что ее духовник иеросхимонах Тихон (Золотухин), почтаевский воспитанник, так и служил по одному человеку. «А служба такая, как под родительскую субботу: на всенощной и 17 кафизму читаем и канон заупокойный, все полностью и после всего панихида. На литургии на следующий день опять поминается один только человек»⁴⁷.

Доходы приходских храмов

Доход храма состоял из учета нескольких приходных статей: 1) денег от молебнов и треб; 2) помина годового за упокой; 3) помина годового за здравие; 4) сорокоуста за упокой; 5) сорокоуста за здравие; 6) за причастия; 7) за соборования; 8) денег за просфоры; 9) денег за свечи; 10) денег за продажу крестиков, иконок и т.д. 11) добровольных пожертвований. Основной доход приходским храмам приносили продажа свечей (эта статья приносила доход в три раза больше, чем продажа просфор), просфор и оплата молебнов и треб. В небольших сельских храмах реальный список услуг был меньше. Например, в численно небольшой слободе Бароновка в список входили: 1) продажа свечей; 2) просфор; 3) крестиков и др.; 4) тарелочно-кружечный сбор; 5) исполнение треб⁴⁸.

Покровский собор г. Воронежа в 1962 г. предлагал прихожанам и верующим следующий перечень услуг: крещение и молитва (для роженицы) — 3 руб.; молебен — 2 руб.; молебен с акафистом — 3 руб.; молебен с акафистом и водосвятием — 4 руб.; отпевание в храме — 2 руб.; светлая панихида (очевидно, на светлой седмице. — О.К.) — 3 руб.; панихида — 3 руб.; сорокоуст заупокойный — 10 руб.; сорокоуст заздравный — 5 руб.; помин годовой заупокойный — 30 руб.; помин годовой заздравный — 20 руб.; заупокойная всенощная — 5 руб.; соборование в храме и на дому — 5 руб.; причащение на дому — 2 руб.; венчание — 10 руб.; проскомидия — 10 коп.; обеденное поминовение — 1 руб.; помин и исповедь — кто сколько может⁴⁹.

Цены на церковную утварь в храмах г. Воронежа (Казанская церковь г. Воронежа, р-н Отрожка) от 13 сентября 1961 г. были следующие:⁵⁰ (новые цены, установившиеся в 1961 г., они снижены по сравнению с предыдущими на сумму от 15 до 50 коп.) Свечи: «сотка» — 20 коп.; «восьмидесятка» — 25 коп.; «сороковка» — 35 коп. венчальные — 1 руб.; паникадильные — 1 руб.; просфоры — 20 коп.; рукописание при погребении — 50 коп.; венчики — 50 коп.; крестики погребальные — 50 коп.; крестики натальные — 25 коп.; иконки: 15х8 — 50 коп.; Сретения — 30 коп.; Умиления — 1 руб.; 45х35 — 2 руб. 50 коп.; поминания — 60 коп.; лампы на кронштейне — 2 руб.; лампы на цепочке — 4 руб.; покрывало — 2 руб. 50 коп.

⁴⁵ Экспедиция ИЭА РАН 1996 г. Беседа с архимандритом Авелем (Македоновым) О.В. Кириченко и Х.В. Поплавской. Архив О.В. Кириченко.

⁴⁶ Экспедиция ИЭА РАН 2001 г.

⁴⁷ Там же. Беседа с М.Т. Дьячковой. Архив О.В. Кириченко.

⁴⁸ ГАВО. Ф. 967. Оп. 3. Д. 9. Л. 232.

⁴⁹ ГАВО. Ф. 967. Оп. 3. Д. 1. Л. 240.

⁵⁰ ГАВО. Ф. 967. Оп. 3. Д. 12. Л. 265.

Большинство верующих заказывали обеденное поминовение (1 руб. 10 коп.), покупая (или принося свою) просфору и передавая ее в алтарь. Цена церковной просфоры — 30 коп. (в сельских храмах просфора стоила 20 коп.)⁵¹. Некоторые настоятели пытались устанавливать свои индивидуальные расценки, более высокие, чем в целом в области, но верующие крайне болезненно на это реагировали, писали епархиальному архиерею письма с возмущением. Также бывало, что устоявшиеся обычаи мешали священнику свободно действовать, прибавляя цену. Так, настоятель Липецкого Христорождественского собора пишет в отчете епархиальному владыке: «просфоры дают причту самый незначительный доход, т.к. для сорокоустов и наемных обеден просфоры выдаются бесплатно, а на проскомидию подают обычно 1 руб. на просфору, а частенько бывает так: подают две просфоры и 1 руб. Иногда — 40 просфор с 3 или 5 рублями»⁵².

Чрезвычайно популярным у верующих в послевоенный период был заказ молебнов с акафистами. Каждое воскресное богослужение заканчивалось литией и длинным молебном, во время которого читалось несколько акафистов почитаемым святым. Акафисты читались в большинстве своем не священниками, а алтарниками перед соответствующими иконами в храме. На канун обычно клались простые приношения: хлеб, сахар, конфеты, масло. Кроме того, в храм в качестве пожертвований прихожане приносили кусками тюль, белую бязь, полотенца, шторы, штапельное полотно, капрон, платки⁵³. Среди верующих Воронежской епархии в 1940-е — 1950-е годы была распространена практика покупать лампадное масло для почитаемых храмовых икон, а также для лампад у себя дома. Уполномоченный, однако, заставил руководство епархии отказаться от торговли в храмах лампадным маслом⁵⁴.

Попробуем определить средний доход Церкви, получаемый от приходских храмов в разные годы послевоенного времени. Подробные данные о доходах, получаемых приходскими храмами Во-

ронезской епархии, позволяют получить некие средние цифры, характерные для всей Русской Православной Церкви в этот период. Зная число приходов, действующих в конкретный год, можно получить и общую сумму: 1) всех доходов, получаемых приходскими храмами в тот или иной послевоенный год в СССР; 2) общую сумму дохода приходских храмов с 1945 по 1985 г.

Доход любого храма исчислялся суммарно из доходов 1) от продажи свечей; 2) просфор; 3) крестиков, венчиков, разрешительных молитв, лампадного масла; 4) от отдельных жертвователей; 5) тарелочно-кружечного сбора; 6) прочих поступлений. Основной доход храма был от продажи свечей и продажи просфор, в то время как священники имели основные поступления от «доброхотных подаяний за совершение треб»⁵⁵.

Послевоенный период, судя по всему, распадается на два периода: 1) 1945—1955 гг., когда доходы приходских храмов росли неравномерно, то падая, то поднимаясь, при весьма небольшом темпе роста; 2) 1955—1985 гг. Рост доходов; достижение в середине 1970-х годов наиболее высокого уровня. При этом надо учитывать, что в конце 1950-х — начале 1960-х годов огромное число храмов (особенно сельских) было закрыто и даже уничтожено, т.е. возрастание доходности происходило в условиях жесткого дефицита в стране храмового пространства. Имеющийся у нас в распоряжении статистический материал попытаемся представить в средних цифрах общесоюзных доходов городских и сельских храмов за 1945—1955 гг. и за 1955—1985 гг.

По первому периоду у нас имеются следующие данные. В Тамбовской епархии в первое послевоенное двадцатилетие ситуация с доходами была следующая⁵⁶: в 1948 г. городские храмы епархии (их было 7) имели средний доход (один храм) 399 096 руб. (39 909 руб. новыми — *после 1961 г.*⁵⁷ — деньгами); сельские в 1948 г. (их было 48) имели средний доход (на 1 храм) — 63 907 руб. (6 390 руб.). Всего 55 храмов за 1948 г. имели доход 5 861 208 руб., т.е. в среднем на каж-

⁵¹ Там же. Д. 9. Л. 353.

⁵² Там же. Оп. 1. Д. 27. Л. 62.

⁵³ Там же. Л. 310—311.

⁵⁴ Там же. Оп. 1. Д. 67. Л. 70.

⁵⁵ Там же. Ф. 967. Оп. 1. Д. 56. Л. 32.

⁵⁶ Чеботарев С. А. Тамбовская епархия в 40—60 гг. XX века. Тамбов, 2004. С. 377.

⁵⁷ «Старыми деньгами» мы будем обозначать деньги до 1961 г., до обнуления. После войны было две денежные реформы: 1947 г., когда была уменьшена денежная масса и сами банкноты защищены от подделок; и 1961 г., когда произошло обнуление денег (убрали один ноль и десять рублей превратились в один рубль). Конечно, реальная стоимость денег все время менялась, они дешевели вследствие девальвации, но этот процесс не сопровождался индексацией зарплат. Поэтому в целом можно говорить о замороженном состоянии (весь советский послевоенный период) денежных накоплений и даже стоимости денег. Деньги были все время искусственно дорогими, а продукты искусственно дешевыми.

дый храм приходилось 106 567 руб. (старыми деньгами). Затем доходы понижались до 1953 г. при том же количестве храмов. Особенно низкими они были в 1949 и 1950 г. В 1949 г. городские храмы (один храм) имели средний доход 36 050 руб. (новыми деньгами), а сельские (один храм) — 5 913 руб. (новыми деньгами). В Воронежской епархии, в отличие от Тамбовской, в 1948 г. было 133 храма, при годовом доходе за 1949 г. 10 464 268 руб.⁵⁸ Общие доходы двух епархий, пропорционально имеющимся храмам, приблизительно одинаковые. Дополнительные данные по отдельным сельским храмам позволяют сделать вывод, что среди сельских храмов было две категории по своей доходности: бедные и близкие к бедным⁵⁹ и другие — тяготеющие к средним и богатым⁶⁰. Большинство сельских храмов имело средний доход около 2000 руб. в год (новыми деньгами). Средние — от 5 тыс. руб. и выше. Общесредняя же цифра по Воронежской обл. на 1949 г. — 78 679 руб. (7 867 руб. новыми деньгами). Средняя цифра по Тамбовской обл. за тот же год — 106 567 руб. (10 656 руб.), т.е. ненамного выше.

Итак, в первый период (1945—1955) динамика доходности⁶¹ будет следующей: 1948 г. — 111 791 руб. (11 179 руб. новыми деньгами); 1949 г. — 10 308 руб.; 1950 — 10 374 руб.; 1951 г. — 10 875 руб.; 1952 г. — 10 993 руб.; 1953 г. — 10 904 руб.

Нельзя не учитывать и доходы незарегистрированных молитвенных домов. Например, в Липецкой обл. уполномоченный в 1957 г. составил список таковых из 38 храмов. Как отмечают уполномоченные в своих отчетах, доходы в ле-

гальных молитвенных домах были самые низкие по епархии, значит, и нелегальные молитвенные дома не имели высоких доходов в 1940—1950-е годы: — от 500 до 1500 руб. в год. В сумме 38 нелегальных молитвенных домов могли приносить от 19 000 до 57 000 руб. в год.

Во второй период (1955—1985) наблюдался динамичный рост доходности храмов. В Тамбовской епархии в 1962 г. средний доход одного городского храма (их сохранялось 7) был 86 461 руб., а средний доход одного сельского храма — 13 045 руб. При этом доля отчислений городских храмов в епархию понемногу повышалась и дошла в 1962 г. до 57 % (в 1948 г. — 51 %). Перекалывание бремени отчислений на богатые городские храмы не преследовало цели облегчить возможности сельских храмов повышать планку своих доходов, а скорее всего было направлено усилиями уполномоченного на приостановление резкого роста доходности городских храмов. В 1963 г. средний доход городского храма (их было 7) равен 101 297 руб., а в 1964 г. (их стало 6) — 125 572 руб. Также быстро росли доходы сельских храмов. В 1963 г. средний доход сельского храма был равен 14 671 руб., а в 1964 г. — 28 525 руб.⁶² Общие цифры доходности «среднего храма» в Тамбовской епархии в эти годы будут такие: 1962 г. — 22 389 руб.; 1963 г. — 25 696 руб.; 1964 г. — 39 308 руб.

Привлечем еще данные по Липецкой обл., входившей в Воронежскую епархию. Храм в крупном поселке Кантемировка Воронежской обл. в 1960 г. имел годовой доход 161 588 руб. (16 158 руб. новыми деньгами)⁶³. Но в другом крупном селе, где проживало немало сектантов — Михайловке Михайловского р-на в 1960 г. доход был всего

⁵⁸ Там же. Оп. 1. Д. 55. Л. 116.

⁵⁹ В некропном сельском храме Воронежской обл. — Рождества Богородицы в с. Копанка Ольховатского р-на (ГАВО. Ф. 967. Оп. 1. Д. 131. Л. 7.) в 1950-е годы наблюдался определенный небольшой, но постоянный рост доходов: 1952 г. — 8000 руб. (800 руб. новыми деньгами); 1953 г. — 7900 руб.; 1954 г. 12 000 руб.; 1956 г. — 19 000 руб.; 1957 г. — 15 000 руб.; 1958 г. — 15 000 руб.; 69,1017 унции. — 20 000 руб. (Там же Л. 104). В крупном селе Малая Грибановка Воронежской епархии Покровский храм имел в 1956 г. доход 34 227 руб. (3422 руб. новыми деньгами) (Там же. Оп. 3. Д. 23. Л. 138). В эти же годы в молитвенном доме (Троицкая церковь) в с. Марьевка Ольховатского р-на доходы были просто мизерные: в 1949 г. — 5000 руб. (500 руб. новыми); в 1954 г. — 2600 руб. (260 руб.); в 1958 г. — 5900 (590) руб.; в 1959 г. — 1400 (140) руб. (Там же. Д. 127. Л. 1113) Средней годовой суммой дохода сельского храма в 1940-е — начале 1950-х годов в Воронежской епархии следует считать сумму 1840—2000 руб.

⁶⁰ Один из самых богатых сельских приходов Рязанской епархии — Казанский храм в с. Ферюлевка Рязанской обл. имел доход: в 1951 г. 73 тыс. руб., а в 1955 г. — 96 тыс. руб. (7,3 тыс. руб. и 9,6 тыс. руб. новыми деньгами).

⁶¹ Почему нами учитывается только статья доходности, без расходов храма? Потому что доход храма показывает реальную сумму пожертвований, формальную сумму, отданную Церкви для конвертации. Кто и как отдал, это другой вопрос, но здесь важен формальный момент. О фактическом — сколько денег конвертировалось — нам знать не дано. Дальше начинается другой путь денег, связанный с другими процессами. Деньги уходили на нужды Церкви (ремонт, оплату труда тех, кто здесь трудился, в том числе священникам, отчисления в епархию, и, наконец, — в государственный карман (фонд мира и т.д.). Священники, монахи, епископы были не только «людьми Церкви», участвующими с Божьей помощью в ее организации, но частными лицами, которые использовали часть своих денег также на добрые дела, как через Церковь, так и в рамках дел милосердия и благотворительности. Но в целом при подсчете церковных доходов надо отталкиваться от совокупной суммы пожертвований, полученных каждой приходской церковью и монастырем за год. Мы допускаем (зная реальность советского времени), что какая-то небольшая часть дохода давала заниженные данные по доходности, но эта небольшая погрешность не меняет общей картины.

⁶² Там же.

⁶³ Там же. Оп. 1. Д. 27. Л. 69.

1505 руб. (новыми); 1961 г. — 1982 руб.; 1962 г. — 1400 руб.⁶⁴ Крупное с. Бурдино Липецкой обл. с храмом Вознесения Господня. Ежегодные доходы были следующие: 1967 г. — 14 262 руб. 1968 г. — 10 948 руб.; 1969 г. — 19 362 руб.; 1975 г. — 32 586 руб.; 1976 г. — 25 199 руб.⁶⁵ Средняя цифра доходности за 1967—1976 гг. будет 21 767 руб.

В 1960 г. в Липецкой обл. действовало 30 храмов. В этот же год с 30 храмов был получен доход в сумме 6 548 853 руб.⁶⁶, что позволяет получить средний показатель доходности в этот год — 21 829 руб. В 1965 г. общий доход 25 храмов области равнялся 949 705 руб.⁶⁷, т.е. среднестатистический доход одного храма — 37 988 руб. Конечно, существовали храмы с большим или меньшим доходом, но доходность во многом зависела от того, что власти, ведя политику закрытия храмов, перекладывали на незакрытые дополнительную нагрузку. Например, в 1965 г. на весь Лебедянский р-н действовала только одна церковь. Доходы ее были следующие: 1963 г. — 50 692 руб.; 1964 г. — 75 526 руб.; 1965 г. — 59 379 руб.⁶⁸ Средний показатель — 61 866 руб.

В Липецкой обл., входившей в Воронежскую епархию, в 1969 и 1970 гг. было 8 городских и 25 сельских храмов. Приведем их доходы.

1. Рождества Христова в г. Липецке: в 1969 г. — 142 506 руб.; в 1970 г. — 185 467
2. Преображения Господня в г. Липецке: 155 401 руб.; 156 875 руб.
3. Воскресения Христова в г. Ельце: 191 072 руб.; 202 298 руб.
4. Казанской Божией Матери в г. Ельце: 81 694 руб.; 57 895 руб.
5. Храм в г. Данкове: 100 063 руб.; 103 387 руб.
6. Храм в г. Лебедяни: 85 643 руб.; 104 859 руб.
7. Храм в Задонске: 64 931 руб.; 67 639 руб.
8. Храм в г. Усмани: 105 416 руб.; 116 581 руб. Сельские храмы Липецкой обл.
9. с. Кузьминки Липецкого р-на: 15 624 руб.; 15 407 руб.
10. с. Лубна Липецкого р-на: 15 271 руб.; 18 303 руб.
11. с. Каменное Грязинского р-на: 35 431 руб.; 37 540 руб.
12. с. Княжье Байгора Грязинского р-на: 20 707 руб.; 21 659 руб.

13. с. Двуречки Грязинского р-на: 17268 руб.; 18 711 руб.

14. с. Боровое Усманского р-на: 12 323 руб.; 14 604 руб.

15. с. Красная Байгора Усманского р-на: 19 263 руб.; 22 583 руб.

16. с. Павловка Добринского р-на: 19 022 руб.; 20 555 руб.

17. с. Панино Добринского р-на: 41 923 руб.; 41 493 руб.

18. с. Порой Добринского р-на: 15 417 руб.; 16 581 руб.

19. с. Путятино Добровского р-на: 25 206 руб.; 25 549 руб.

20. с. Острый Камень Л. Толстовского р-на: 31 118 руб.; 31 071 руб.

21. с. Бурдино: 16 649 руб.; 11 786 руб.

22. с. Покровское: 15 061 руб.; 15 013 руб.

23. с. Воловчик: 19 043 руб.; 21 209 руб.

24. с. Ожога: 10 292 руб.; 16 076 руб.

25. с. Кривополянное: 133 763 руб.; 130 146 руб.

Средняя цифра доходов в городских храмах за 1969 г. будет равняться 128 002 руб. Доход очень высокий. Средняя цифра доходов в сельских храмах (без учета храма в с. Кривополянное) — 26 108 руб. Общая средняя цифра доходности одного «среднего храма» за 1969 г. — 58 404 руб. Таковая же цифра в 1970 г. составит 58 931 руб. Разница доходов городских и сельских храмов существенная — в 5 раз (среднестатистически) городские имели большие доходы. Разница внутри группы городских храмов — от 64 931 руб. (в Задонске) до 191 072 руб. в Ельце — также существенна, в 3 раза самый богатый городской храм отличался от бедного. Внутри группы сельских храмов эта разница между 10 292 руб. (Ожога) и 41 923 руб. (Панино), т.е. в 4 раза. Эти показатели указывают на нестабильность внутри этих групп, а также на отсутствие неких общих условий их развития, подчинение их каким своим, индивидуальным законам.

Теперь 1970-е—1980-е годы. Покровский храм в с. Бароновка Терновского р-на Воронежской обл. (небольшое по численности село и небольшой деревянный храм) имел следующие доходы, начиная с 1967 г.: 1967 г. — 6278 руб.⁶⁹; 1969 г. — 18 093 руб.; 1970 — 15 372 руб.; 1971

⁶⁴ Там же. Оп. 1. Д. 168. Л. 57.

⁶⁵ Государственный архив Липецкой обл. (далее — ГАЛО). Ф. 72. Оп. 1. Д. 77. Л. 98.

⁶⁶ Там же. Ф. 2184. Оп. 1. Д. 8. Л. 102.

⁶⁷ Там же. Д. 14. Л. 74.

⁶⁸ Там же. Ф. Р. 2184. Оп. 1. Д. 14. Л. 63.

⁶⁹ ГАВО. Ф. 967. Оп. 3 Д. 9. Л. 332.

— 19 161 руб.; 1972 — 23 737 руб.; 1973 — 10 666 руб.; 1974 — 17 363 руб.; 1975 — 19 711 руб.⁷⁰; 1977 — 20 226 руб.; 1982 — 30 548 руб.; 1983 г. — 22 698 руб.⁷¹ Средняя цифра (за период с 1967 по 1983 г.) по данному храму будет 18 413 руб. У нас имеются данные на 1967 г. о числе прихожан храма. В воскресные дни храм посещали от 30 до 100, т.е. в среднем 63 человека⁷². На большие праздники приходили от 300 до 800 человек, т.е. в среднем 550 чел. Если доход церкви в 1967 г. был равен 6274 руб., то на посещающих воскресные службы (основа прихода) приходилось на каждого в среднем 100 руб. Если же учитывать ходящих только по большим праздникам, то средняя сумма на одного человека будет 11 руб.

Село Троицкое Воронежской обл. с церковью Покрова Божией Матери. Отмечена как наиболее малоодоходная из числа всей епархии. Общий доход: 1975 г. — 8289 руб.; 1976 — 8100 руб.; 1977 — 8408 руб.; 1979 — 8971 руб.; 1980 — 3499 руб.; 1981 — 6526 руб.; 1982 — 7636 руб.; 1983 — 7640 руб.⁷³ Средняя цифра доходности — 6235 руб. за период с 1975 по 1983 г.

Крупное село Малые Ясырки Щученского р-на. Храм Михаила Архангела. 1975 г. — 33 326 руб.; 1977 — 26 875 руб.; 1979 — 28 962 руб.⁷⁴; 1981 — 13 034 руб.; 1982 — 20 023 руб.; 1983 г. — 26 812 руб.⁷⁵ Средняя цифра доходности — 23 180 руб. за период с 1975 по 1983 г. Крупное село Никольское с одним действующим Никольским храмом. Доход церкви в 1975 г. составлял 35 300 руб.; 1979 — 38 625 руб.; 1980 — 40 208 руб.; 1982 г. — 33 394 руб.⁷⁶ Средняя цифра — 36 801 руб. (за период с 1975 по 1982 г.). Покровская церковь в с. Пузево Бутурлиновского р-на в 1977 г. получила 25 499 руб.⁷⁷ В 1976 г. Пятницкая церковь с. Боева Каширского р-на получила 30 458 руб.⁷⁸ Христо-

рожденный храм в г. Анна в 1975 г. получил доход 60 345 руб.⁷⁹ Афанасьевская церковь в с. Солдатское Острогожского р-на в 1975 г. имела доход 13 895 руб.⁸⁰ В храме Рождества Христова в с. Кирсановка Грибановского р-на в 1976 г. получено 25 339 руб.⁸¹ Храм Вознесения в с. Новая Чигла в 1975 г. имел 31 253 руб.⁸² Казанский храм в с. Ново-Толучеево Воробьевского р-на в 1975 г. получил дохода 33 767 руб.⁸³ Троицкая церковь в с. Старая Ольшанка Семилукского р-на в 1975 г. имела доход 17 752 руб.⁸⁴ Церковь Вознесения в с. Березовка Аннинского р-на в 1975 г. имела доход — 15 118 руб.⁸⁵ Церковь Рождества Богородицы в Самодуровка Поворинского р-на в 1975 г. имела доход 47 507 руб.⁸⁶ Михаило-Архангельская церковь в с. Девица Семилукского р-на в 1976 г. получила доход 54 263 руб.⁸⁷

Соберем все средние показатели по годам. По Тамбовской епархии: 1962 г. — 22 389 руб.; 1963 — 25 696 руб.; 1964 г. — 39 308 руб. Липецкая обл., Воронежская епархия: 1969 г. — 58 404 руб.; 1970 г. — 58 931 руб. Средние показатели по отдельным храмам Воронежской епархии — общая цифра с 1962 по 1970 г. (по епархиям) — 40 946 руб.

По отдельным храмам: 1967—1976 гг. — 21 767 руб.; за период с 1967 по 1983 г. — 18 413 руб.; с 1975 по 1983 г. — 6235 руб. (малоодоходный храм); 23 180 руб. за период с 1975 по 1983 г.; 36 801 руб. (за период с 1975 по 1982 г.). Общая средняя цифра, обобщая данные некоторых сельских храмов здесь за период с 1967 по 1983 г. — 21 079 руб. Учитывая разницу в доходах сельских и городских храмов — в 5 раз в среднем городские имели больше доходов, чем сельские. Значит, средняя цифра доходов городских храмов с 1967 по 1983 г. будет 105 395 руб., а общая средняя цифра — 63 237 руб.

⁷⁰ Там же. Л. 288.

⁷¹ Там же. Л. 427.

⁷² Там же. Оп. 1. Д. 194. Л. 2.

⁷³ Там же. Оп. 3. Д. 30. Л. 232.

⁷⁴ Там же. Оп. 3. Д. 11. Л. 269, 287.

⁷⁵ Там же.

⁷⁶ Там же. Оп. 3. Д. 14. Л. 265, 290, 306.

⁷⁷ Там же. Ф. 967. Оп. 3. Д. 2. Л. 381.

⁷⁸ Там же. Д. 4. Л. 330.

⁷⁹ Там же. Д. 13. Л. 285.

⁸⁰ Там же. Д. 6. Л. 192.

⁸¹ Там же. Д. 22. Л. 294.

⁸² Там же. Д. 8. Л. 148.

⁸³ Там же. Д. 19. Л. 260.

⁸⁴ Там же. Д. 10. Л. 291.

⁸⁵ Там же. Д. 53. Л. 146.

⁸⁶ Там же. Д. 38. Л. 222.

⁸⁷ Там же. Д. 44. Л. 247.

Итак, по годам рост доходов среднестатистического храма: 1962 — 22 389 руб.; 1963 г. — 25 696 руб.; 1964 г. — 39 308 руб.; с 1962 по 1970 г. (по епархиям) — 40 946 руб.; с 1967 по 1983 г. — 63 237 руб. Зная общее число действующих приходов на каждый год, можно вычислить общую среднюю сумму доходов всех «средних храмов» на конкретный год. 1962 г. — 10 149 православных приходов в СССР умножаем на 22 389 руб. и получаем сумму 227 225 961 руб.; 1963 г. — 8 314 приходов и 25 696 руб. — 213 636 544 руб. (2093 приходов в РФ — 53 781 728 руб.)⁸⁸; 1966 г. — 7523 приходов⁸⁹ умножаем на 40 946 руб. и получаем 308 036 758 руб. дохода. 1976 г. — 7038 приходов⁹⁰ умножаем на 63 237 руб. и получаем 445 062 006 руб.; 1981 г. — 7007 приходов умножаем на 63 237 руб. и получаем 443 101 659 руб. (для приходов РФ — около 110 775 415 руб.). Рост доходов происходил на фоне постоянно сокращающегося числа приходов сразу с послевоенного времени (в среднем по 50 приходов в год).

Учитывая число активных верующих (30—40 млн чел.), можно получить ту сумму, которая будет средней цифрой, которой обозначается подача денег в храм на одного человека. Разделив 443 101 659 руб. на 40 млн, получаем округленную цифру 11 руб. (в год). Она полностью совпадает с той суммой, которую мы имеем по храму в Бароновка за 1967 г. Там эта сумма получилась от числа всех верующих, ходящих только на самые значительные праздники. Для постоянно посещающих храм (каждую субботу и воскресенье) эта сумма равнялась 100 руб. А средней суммой на одного человека будет 55 руб. в год. Возьмем ее за основу. Это будет сумма, которую в среднем платил верующий христианин, посещающий храм как постоянно, так и редко.

Еще одна статья вложений верующими средств в дела Церкви связана с восстановлением вновь отданных храмов, их капитальным ремонтом. Это восстановление, по нашим подсчетам, обходилось одному приходу в среднюю сумму — 150 000 руб. (старыми деньгами), в целом же по стране на восстановление и ремонт храмов за период с 1949 по 1957 г. было затрачено верующими порядка 82,4 млн руб.⁹¹

Милосердие и благотворительность

Государственный взгляд на дела благотворительности

Как мы отмечали в предыдущей статье о советской эпохе 1920-х—1930-х годов, советская власть вообще не замахивалась на духовное преобразование социальной сферы в целом, не пыталась ее духовно опекать, конвертировать ее, она словно вывела дела милосердия и благотворительности за рамки своего существования как буржуазный пережиток. Постепенно Церковь была полностью лишена возможности легально заниматься благотворительностью. В постановлении ВЦИК и СНК РСФСР «О религиозных объединениях» от 8 апреля 1929 г. говорилось, что религиозные организации не вправе заниматься какой-либо деятельностью, кроме как удовлетворение религиозных потребностей верующих. Впервые исключение из правила было допущено властью, когда Церкви разрешили в годы Великой Отечественной войны вести патриотическую работу, в том числе по сбору помощи средств для армии (такие сборы велись до 1947 г.)⁹². За годы войны была собрана немалая сумма — более 200 млн руб.⁹³ Тем не менее эта цифра, хотя и значительная, не может передать те чувства и настроения, с которыми передавались в общую копилку эти деньги. Они шли от монахов и монахинь из разоренных монастырей, из еле живящих приходов, от верующих, на которых советская власть с самого начала повесила клеймо врага. Старые петербуржцы в годы блокады приносили все свои денежные пожертвования: Князь-Владимирский собор в первый год войны собрал 700 000 руб., во второй — 1 067 000 руб. К 1943 г. Ленинградская епархия, находящаяся в огненном кольце, собрала в Фонд обороны 3,5 млн руб.⁹⁴ В Ленинграде был случай, когда в одном из храмов у иконы свт. Николая были обнаружены в пакете 150 золотых десятирублевых монет дореволюционной чеканки⁹⁵. И это после стольких обид, нанесенных Церкви, когда насильственно изымались церковные ценности, осквернялись мощи, разорялись храмы, уничтожалось духовенство и монашество, экспроприировались богатства неугодных власти, в том числе церковных людей!

⁸⁸ Там же. С. 397.

⁸⁹ Там же. С. 417.

⁹⁰ Там же. С. 446.

⁹¹ Научно-информационный журнал Биофайл — biofaile.ru/his/24667.html

⁹² Чеботарев С.А. Указ. соч. С. 72.

⁹³ Якунин В. За веру и Отечество. Самара, 1995. С. 24.

⁹⁴ Там же. С. 37.

⁹⁵ Там же. С. 32.

Власти не ожидали, что Церковь (и не только церковные иерархи, а вся Церковь!) так ответит ей на то зло, которое она ей причинила в предвоенные годы. Патриотическая деятельная Церковь стала первой легальной формой ее благотворительности в советский период. Помощь страждущему Отечеству, ее народу была христианской потребностью Русской Православной Церкви. Столь открытый общецерковный порыв не мог, хотя бы на время не быть замечен властью и не мог не быть поощрен. Известна встреча церковных со Сталиным в 1943 г., принесшая Церкви определенные послабления. Позже, в 1945 г. новая ситуация была законодательно закреплена в «Положении об управлении Русской Православной Церковью». Одна из глав документа была посвящена имущественным правам, просветительской и благотворительной деятельности Церкви. Согласно Положению, Церкви разрешалась ограниченная коммерческая деятельность, верующие могли легально покупать в храмах просфоры и свечи. Также важна была легализация пожертвований внутри церкви, необходимых для поддержания самой разной церковной деятельности: учебной, управленческой и т.д. Документ узаконивал и патриотические начинания Церкви, в связи с чем было разрешено помещать церковные деньги в банки или сберкассы. Правда, уже к 1947 г. сбор церковных средств на патриотические нужды централизованно прекратился, а перед Церковью поставлена задача помогать государству отчислениями в Фонд мира.

Нельзя забывать того, что власти, разрешив Церкви сбор средств на патриотические цели, жестко пресекали все иные — внепатриотические формы благотворительности. Так, Тамбовский епископ Лука (Войно-Ясенецкий), пользуясь возможностью собирать средства для помощи людям, большую часть их передавал сиротам и бедным. Тамбовский уполномоченный докладывал в Москву, что епископ с «неохотой собирает на патриотические нужды», но весьма охотно — на дела благотворительности⁹⁶. В результате давления уполномоченного новый архиерей Иоасаф вынужден был отказаться от этой деятельности. На дела благотворительности в это время уходила большая часть епархиальных средств⁹⁷. При этом, как отмечалось в отчетах с мест в Тамбовской

епархии, «многие приходы продолжали оказывать благотворительную помощь»⁹⁸. Добрые дела стали делать нецентрализованно, чтобы нельзя было придраться к конкретному священнику. Власть продолжала собирать информацию о конкретных проявлениях и о людях, «не соблюдающих закон». Но дело в том, что добрые дела, которые верующие пытались делать, были сопряжены тоже с законом, но духовным. Например, помощь заключенным всегда считалась важным христианских делом, поэтому люди продолжали этим заниматься. Просфорница Н.И. Ромашкина из г. Моршанска собирала в Родительскую субботу блины для заключенных (за что была уволена); настоятель храма в с. Мордово собирал подарки для слепых детей интерната, за что получил строгое предупреждение от уполномоченного⁹⁹.

С 1945 по 1957 г. ситуация с благотворительностью была более-менее стабильной, хотя благотворительность и запрещалась, но контроль был не строгий. За период с 1949 по 1957 г. централизованно Церковь потратила на дела благотворительности (т.е. то, что было получено от верующих, вернулось к людям на добрые дела) около 75,2 млн руб., т.е. 11,3% ее дохода¹⁰⁰.

Война, как когда-то революция, принесла много нищеты, социальной неустроенности, полуголодного существования, но советский государственный аппарат находился уже в другом состоянии. После войны у государства были несоразмерные и репрессивные и идеологические возможности. Власть активно использовала средства массовой информации — газеты, радио — для создания более благостной картины, чем она была на самом деле. Епископ Варнава (Беляев) пишет в своем послевоенном дневнике, что не раз ему приходилось убеждаться в лживости информации. Например, газеты и радио вещали о восстановлении в большом объеме Сталинграда. Когда же оттуда вернулись знакомые люди, то оказалось, что город почти весь лежит в руинах, люди живут в полуземлянках и т.д.¹⁰¹ Так же было со столичными нищими, которых поначалу было очень много в Москве, но очень скоро, в одночасье они все исчезли куда-то. Нищие рассматривались не просто как нарушение гармонии социалистической столицы (хотя большинство нищих было бывшими солдатами-калеками), но как клеймо старого строя. Опыт выселения

⁹⁶ Чеботарев С.А. Указ. соч. С. 54.

⁹⁷ Там же. С. 59.

⁹⁸ Там же. С. 72.

⁹⁹ Там же. С. 72.

¹⁰⁰ Научно-информационный журнал Биофайл biofaile.ru/his/24667.html

¹⁰¹ «Дядя Коля против...». Записные книжки епископа Варнавы (Беляева). 1950—1960. Нижний Новгород, 2010. С. 297.

нищих из столицы был приобретен большевиками еще в довоенное время, когда с подачи Е. Ярославского — тогда члена комиссии партийного контроля при ЦК ВКПб — Сталин распорядился выслать из столицы весь контингент нищих в ссылку на спецпоселения в Казахстан. Ярославский пишет (23 февраля 1935 г.): «За последнее время можно заметить в ряде районов Москвы увеличение числа нищенствующих. Как живущий давно в Москве, я могу констатировать, что это увеличение в значительной степени сезонного характера: оно наблюдается весною с потеплением. Но с каждым годом это появление на улицах Москвы нищенствующих становится все более и более нетерпимым для нашей социалистической столицы... Они, несомненно, являются носителями антисоветской пропаганды. Мне кажется, что пора и можно с этим злом покончить. Мое предложение сводится к тому, чтобы для решения вопроса о том, как поступить с ними, произвести однодневную облаву, выяснить точно, сколько их в Москве, кто они, как долго занимаются нищенством, где они живут, — чтобы получить совершенно ясную картину этого явления. Только после этого можно будет принять конкретное решение. С коммунистическим приветом Ем. Ярославский»¹⁰². Подключившийся к решению этой проблемы Ягода предложил решить вопрос радикально: «Я прошу разрешить изъятых нищих направлять под конвоем в спецпоселки Казахстана. Вопрос об отпуске средств для устройства нищих в спецпоселки мною поставлен перед Совнаркомом Союза 20 января сего года за № 55439. Народный комиссар внутренних дел Союза ССР Ягода 3 марта 1935 г. № 55517»¹⁰³. Подобная же спецоперация проводилась и после войны, когда появились кроме обычных нищих — людей без крова, больных и престарелых — инвалиды войны. Чтобы люди с обезображенным войной телом не появлялись на улицах столицы и не просили подаяния, их решено было собрать и отправить в специальные учреждения далеко за пределы города. Наиболее известным и самым крупным местом этой ссылки стал закрытый тогда Валаамский Преображенский мужской монастырь. Решение было быстро приведено в исполнение еще до того, как были подготовлены помещения бывшей обители, создана вся необходимая инфраструктура, и поэтому социализация новых поселенцев продли-

лась на несколько лет. Как отмечает автор очерка «Ветераны Валаама», общая динамика собирания нищих с улиц центральных городов и прежде всего столицы выглядела, по сводкам НКВД, так: «Во втором полугодии 1951 года в городах задержано 107 766 нищих, в 1952 году — 156 817 человек, а в 1953 году — 182 342 человека»¹⁰⁴. Среди них 70% были инвалидами войны, в том числе немало женщин¹⁰⁵. Лица некоторых ветеранов — мужчин и женщин — попали потом на полотна известного художника Геннадия Доброва.

Это не значит, что советская власть и советское общество были во всем безжалостны и вообще не оказывали социальной помощи, не имели социальных программ. Социальная политика проводилась, социальный пакет постепенно складывался и к началу 1970-х, когда всесоюзная государственная пенсия появилась и у колхозников, сложился окончательно. Советский человек имел в рамках советского строя свой круг прав и гарантий: на бесплатное образование, медицину, пенсию, отдых и др. Однако все эти нормы и гарантии действовали в рамках советского онтологического пространства. Там, где оно прерывалось иным бытием (пусть не агрессивным, без активно выраженной антисоветской направленности), там начинались исключения людей из возможности пользоваться услугами «народной медицины», «народного образования» и т.д. Нищие, казалось бы, должны были быть родными советскому строю, ведь сама революция совершалась ради угнетенных и отверженных. Советская власть, очевидно, считала, что «тем» нищим она уже помогла, а это нищие ее — советские, которые лишь позорят советский строй, показывая его несовершенство. Значит, надо сделать вид, что их нет, не замечать их, убрать с глаз подальше. Так и с другими неблагополучными категориями. Это или пассивные враги советской власти («враги народа»), или пасынки, которых она не хочет знать. Последних, надо сказать, было немало, если считать, что Великая Отечественная война прошла по каждой семье; репрессии затронули также огромное число людей; голод и болезни, старость без опеки детей и сиротство выбросили на дороги нищенских странствий тысячи и тысячи нищих. Нет социологических данных о численности всех категорий неблагополучных, но тот факт, что у современников они были на виду, говорит об их многочисленности. Мы не ошибемся, если скажем, что в этот период

¹⁰² Центральный архив ФСБ. Ф. 3. Оп. 2. Д. 816. Л. 1—6.

¹⁰³ Там же.

¹⁰⁴ Ветераны Валаама // <http://www.rg.ru/2011/07/19/valaam.html>

¹⁰⁵ Там же.

каждая семья, каждая социальная ячейка были в той или иной степени сдвинуты со своего твердого основания и нуждались в той или иной помощи. Взаимная помощь друг другу и была в этот период единственной доминирующей, массовой формой конвертации. Но массовой лишь в численном порядке, потому что и здесь, как и в церковной области, государство проявляло бдительность и не позволяло разгуливаться милосердию, из-за чего оно могло носить только точечный характер, максимально скрытый от глаз окружающих, таких нуждающихся или таких же помогающих другим. Несомненно, что взаимопомощь, милосердие носили массовый характер, о чем говорят многие и многие факты (прямые и косвенные), но люди делали и боялись, помогали и скрывали. И конечно, среди этого сонма взаимных добрых дел выделялись своими поступками те, кто помогал вопреки боязни, помогал не разово, а постоянно, делая это сознательно, ради Христа, видя в этом смысл своей жизни. На этих отдельных примерах мы и остановимся.

Социальная деятельность, если она оторвана от церковной, если она не носит мотивации «ради Христа», в общем-то, становится неконвертируемой. Тогда она лишь «хорошее, доброе дело», но не милостыня ради Бога, и последствия ее будут так же приземленны, как и ее мотивация. Только действуя в одной связке с церковной составляющей, социальная помощь способна преодолеть барьер конвертации. Преодоление же возможно только на уровне личной жертвенности, личного подвига, когда человек преодолевает субстанциональный разрыв между собой и действительностью. В той действительности, в которой русский народ существовал в советское послевоенное время, всё христианское было, условно говоря, помечено необходимыми знаками времени: «это не наше, не советское, это враждебное — христианское, православное». Негласно этими знаками были помечены нищие, убогие, калеки, люди, связанные с церковью, вдовы, имеющие много детей, люди, свободные от идеологических догм и установок, так называемые враги народа и др. По этой причине живая, активная помощь всем этим людям, помеченным печатью отверженности, и носила в объективном смысле характер подлинного милосердия. Человек, помогающий им, выделялся среди общества, как выделялся в евангельской притче милосердный самарянин среди местных людей, оказавшихся равнодушными к судьбе отдельного человека, попавшего в беду. Так на практике оказывалось, что «ближних», в евангельском

смысле, у помеченных печатью отверженности не так много. Во всяком случае, чтобы стать таковым, нужно было переступить определенную черту и помочь человеку, зная, что за это тебя могут наказать или взять на карандаш, как неблагонадежного. В этой парадигме, на наш взгляд, и следует рассматривать всю систему социальной опеки, которая имела место в послевоенное время и которая целиком зависела от индивидуального поступка каждого конкретного «милосердного самарянина».

Только в Церкви люди могли получить правильное понимание милосердия и благотворительности. Известен следующий факт, связанный с великим князем Московским Иоанном Даниловичем Калитой. В исторических сочинениях — он рачительный, даже скупой хозяин, собиратель русских земель, порой с характеристиками евангельского мытаря, поскольку ему приходилось собирать и возить в Золотую Орду дань с Руси. А вот житийный текст (из жития прп. Пафнутия Боровского) указывает на его глубокое, каждодневное нищелюбие, которое открыло ему дорогу в Царство Небесное. Преподобный Пафнутий рассказывал своим ученикам, что одна инокиня после хождения по мытарствам рассказывала ему о встрече в раю с Иваном Калитой. И дальше святой Пафнутий так пояснял этот рассказ: «Он был очень милостивым и носил на поясе кошелек (калиту), всегда полный серебряных монет, и куда бы ни шел, давал нищим, сколько зачерпнется из калиты. Один нищий, взяв у него милостыню, скорее опять подошел, он второй раз дал ему. И опять нищий ушел и снова пришел, прося, и в третий раз Калита дал ему, говоря: “Возьми, ненасытные твои очи”. И отвечая ему, сказал тот нищий: “Это ты очи ненасытные: и здесь царствуешь, и там на том свете хочешь царствовать”»¹⁰⁶.

Из Евангелия и житий святых верующие узнавали об евангельском постулате милосердия: сделанное для ближнего (нуждающегося) — сделано для Христа. Иеросхимонах Сампсон (Сиверс) учил своих духовных детей: «Ищи настоящих нищих, которые на самом деле, ради Господа Иисуса Христа, просят и ждут — и некому подать. А мы виноваты в том, что не ищем таких людей, о них не заботимся. А есть милостыня духовная. Можно же подавать не только деньгами и материально, но советом, сочувствием, слезой, своей слезой, или своей радостью с радующимися, или отдать свое собственное, себе нужное. По правилу: никому никогда не отказывать. Бывает, что ничего нет. Отдай носовой платок, если он

¹⁰⁶ Преподобный Пафнутий игумен и чудотворец Боровский и его обитель. Калуга, 1999. С. 28.

чистый. Отдай. У тебя тросточка есть — отдай тросточку свою. Иди домой без палки, без тросточки». Священник рассказал о необыкновенном священнике, с которым ему пришлось служить, отце Иоанне Кононове: «Мы шли по улице с отцом Иоанном Кононовым¹⁰⁷, он просил нищего: “подожди минуточку, я зайду за уголок и тебе принесу сейчас”. Оказывается, он шел за уголок, снимал свою рясу, свой подрясник, снимал свою единственную последнюю рубашку и приносил: “Вот, возьми, пожалуйста”»¹⁰⁸. Старец Сампсон отмечает особенности служения этого священника, напоминающие литургическое служение св. прав. Иоанна Кронштадтского: «Когда он служил обедню, около него невозможно было стоять. Это огненное предстояние Богу был какой-то огонь. Он требовал у Бога, не просил, а требовал: “Дай, Ты должен дать!”... Какая у него была чистота и дерзновение! И страшно плакал!»¹⁰⁹.

Народное понимание конвертации

Народ понимал конвертацию богатства хотя и просто, но, по сути своей, вполне определенно. Дашь подаяние нищему, — даешь Самому Богу. Вот как, например, говорил архимандрит Павел (Груздев) о своем отце: «Тятю вся нищета поминает и молится за него. Душа его во благих водворится. Если бы мы, его дети, были такими, каким был тятя»¹¹⁰. Будучи арестантом в 1949 г., сосланным в Киргизию на поселение, о. Павел так говорил о своем человеческом статусе: «А уж мы не то чтобы нищие были, а какая есть последняя ступенька нищих — вот мы были на этой ступеньке». Он вспоминает случай, когда в ответ на подаяние старухи-украинки один арестант так ответил: «Взял этот старичок буханку хлеба — поляницу, перекрестил, поцеловал и говорит: “Спасибо вам, добрые люди! Вы нас, несчастных, на земле накормили, а вас Господь на небе накормит”»¹¹¹. Заключение, по сути, цитирует евангельский текст: «Тогда скажет Царь тем, которые по правую сторону Его: приидите, благословенные Отца Моего, наследуйте Царство, уготованное вам от создания мира, ибо алкал Я, и вы дали Мне есть; жаждал, и вы напоили Меня; был странником, и вы приняли Меня; был наг, и вы одели Меня; был болен, и вы посетили Меня; в темнице был, и вы пришли ко

Мне. Тогда праведники скажут Ему в ответ: Господи! когда мы видели Тебя алчущим, и накормили? или жаждущим, и напоили? когда мы видели Тебя странником, и приняли? или нагим, и одели? когда мы видели Тебя больным, или в темнице, и пришли к Тебе? И Царь скажет им в ответ: истинно говорю вам: так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне» (Мф 25; 34-40).

У того же о. Павла Груздева есть в дневнике важные слова о конвертируемости милостыни: «Самая мудрая милостыня — это когда человек принимает на свое постоянное иждивение какого-нибудь беспомощного человека — будь то убогий, лишенный возможности трудиться, старик или семья беспомощных сирот»¹¹². В этой связи сразу вспомнились многочисленные свидетельства образования в XIX — начале XX в. многочисленных женских общежительных монастырей подвижнического духа. Большинство их начиналось именно с этого — с богаделен, где будущие монахини ухаживали за больными и убогими, старушками и бездомными. Так же вспомнилось, что те современные сельские пастыри, которые прошли школу старческого руководства в поздний советский период, на этих же принципах устраивали у себя в приходе церковную жизнь. Строили новый храм, а рядом — богадельня для нуждающихся в помощи. На месте одного такого прихода (с. Ожога Липецкой обл.) во второй половине 1990 г. вырос женский Благовещенский монастырь, поскольку здесь призревались еще в 1970—1980-е годы многие из пострижениц Воронежских старцев¹¹³. Больные и немощные телом, они жили высокой духовной жизнью, что и позволило родиться на этом месте монастырю.

Среди доли конвертируемого богатства находились и те приношения, которые миряне подавали в качестве пожертвований на канун. За жертвователей молились на трапезе священник и клир, все те, к кому попадали на стол продукты с кануна. За жертвователей молились блаженные, посещаемые мирянами с какими-то духовными целями. Вот как описывает Г.П. Дурасов практику такого приношения блаженной Марии (Леонтьевой): «К матушкиной кровати подошли

¹⁰⁷ Речь идет о священномученике прот. Иоанне Кононове, родом из Ставрополя, служившем в с. Ржавец Тамбовской (ныне Воронежской) епархии. Священник был арестован в 1938 г. и расстрелян сотрудниками НКВД в привокзальном подвале г. Борисоглебска.

¹⁰⁸ Беседы и поучения старца иеросхимонаха Сампсона Сиверса. М., 1995. Т. 2. С. 132—133.

¹⁰⁹ Там же. С. 133—134.

¹¹⁰ Черных Н.А. Последний старец. Ярославль, 2004. С. 176.

¹¹¹ Там же. С. 270.

¹¹² Там же. С. 369.

¹¹³ Кириченко О.В. Женское подвижничество в России. XIX — середина XX в. Свято-Алексиевская пустынь, 2010. С.

по очереди мои спутники, а затем, получив благословение, пошли к машине за привезенными гостинцами. Муку и крупу, сахар, печенье и конфеты, — всю нашу милостыню, матушка распорядилась положить на ее кровать, “перед Господом”, как она сказала. Затем стала молиться, чтобы Господь принял наши приношения. (Голос ее был чистым и, казалось, прозрачным, как у ребенка.) И уже после этого приняла наше подношение “как из рук Христа”»¹¹⁴.

Широко распространено в народе и понимание своей всегдашней духовной нищеты, которое позволяет обращаться в случае крайней нужды (если уж нет сил терпеть) к Богу за помощью. И этому также есть объяснение в текстах Священного Писания. Например, в Псалтири не раз говорится о Боге как источнике богатства и его распорядителе. Народная память изобилует примерами конкретной, особенно «помощи вдовкам», и хотя эти истории просты и бесхитростны и порой кажутся фантастическими, но все же они часть народной религиозной жизни. Приведем один небольшой пример. Со слов Евдокии Кондратьевны Едапиной, жительницы с. Мордово Воронежской обл., она слышала рассказ женщины о военном времени. У той было четверо детей, в войну они голодали. Было так плохо, что дальше некуда. Мать плакала и молилась Божьей Матери и просила о помощи. Богородица к ней обратилась в образе обычной женщины, которая сказала: «О чем скорбишь раба Божия?» Та рассказал, что детям совсем нечего есть. Женщина посоветовала сходить в такое-то место, в лесок и там взять кусок каменной соли. Страдалица-мать действительно нашла на том месте соль и обменяла ее на заводе на 9 пудов зерна. Так она и выжила в военные годы¹¹⁵. Со слов Е.К. Едапиной, был и другой случай в этом селе оказания небесной помощи другой женщине, также крайне нуждающейся.

В послевоенный период в стране оказалось много людей, по-настоящему обездоленных: *вдов* с малолетними еще детьми, *нищих*, в большом числе кочующих по сельским проселкам в поисках куска хлеба и крова над головой, *сирот*, для которых не хватало детских домов. Вдовы не попадали в категорию лиц, получающих помощь от государства, и потому они могли рассчитывать только на милосердие ближних. Для всех социально нуждающихся категорий лиц наступили непростые времена. В 1960-е годы к ним стали добавляться *быв-*

шие лагерники, материальной судьбой которой государство также мало интересовалось, словно предоставляя простым людям проявить свои христианские, истинно человеческие чувства, если они не побоятся это сделать.

Поле для сеяния милосердия было огромно, но особенность его возделывания состояла в том, что народ, собиравшийся советским государством в одно целое для своих — идеологических, советских, целей, должен был проявлять *христианское милосердие* не как народ, а как отдельный человек, отвечающий только за себя. В этом смысле каждый из проявляющих милосердие являл собой не образ советского народа, а другого — до-революционного, русского православного народа, выросшего на такой аксиоме, как милосердие и взаимопомощь. Советская власть умела, когда надо, не замечать людские бедствия, относясь к ним не как к порождению собственного строя, но как к порождению прошлого или же как к такому настоящему, которое не нуждается в публичных комментариях. Это есть, но этого как будто нет. Поэтому дела милосердия, помощь всем терпящим бедствия после военного лихолетья негласно доверялись не советскому, а русскому православному народу, и эта помощь не могла не восприниматься большинством русских людей как важнейшее богоугодное дело.

Стоит, наверное, отметить, что зоркое видение немилосердного лица не только советского строя, но и типичного советского человека было характерно не для всех категорий лиц, критически (хотя и тайно) относящихся к советской власти. Особенно острые характеристики эпохи и лиц можно найти в мемуарах церковной интеллигенции. Нам приходилось общаться с Мариной Иосифовной Стародубцевой, представительницей дворянского рода, идущего от светлейшего князя Александра Даниловича Меншикова, а также ознакомиться с ее замечательными воспоминаниями¹¹⁶. В ее повествовании большей частью заключены своего рода объективные свидетельства современницы трудностей, которые переживала страна после революции 1917 г. Но есть и эмоциональные всплески, касающиеся вещей, с которыми автор не могла примириться в их советском варианте. Вот, например, одна из таких нелюбимых оценок предвоенной эпохи — Финской войны: «Очень скоро ее (Мариинскую больницу. — О.К.) заполнили жертвы войны. Сестра мамы, Любовь Ана-

¹¹⁴ Дурасов Г.П. «Как жить, чтобы святу быть». О подвижнице народного благочестия Марии Павловне Леонтьевой (1906–1998) // Традиции и современность: Научный православный журнал. № 10. 2010. С.

¹¹⁵ Экспедиция ИЭА РАН 2001 г. Беседа с Е.К. Едапиной. Архив О.В. Кириченко.

¹¹⁶ Стародубцева М. Круговорот (Времена и судьбы). М., 1999.

тольевна, там работала, и мы знали о тамошнем кошмаре, о лютых страданиях раненых и обмороженных людей. Там горами лежали почерневшие ампутированные руки и ноги. Тогда мы впервые узнали о том, что жены стали отказываться от своих мужей-калек, а дети от родителей, оставляя их на поруки государству. Пожалуй, тогда впервые показала свое звериное лицо новая человеческая формация, уже лишенная нравственности, духовности и того, что всегда называли совестью»¹¹⁷. Конечно, речь идет не о повсеместных отказах, но и то, что такие случаи были, говорило о многом. Потом была еще более страшная война, автор пережила ленинградскую блокаду, была свидетелем и участницей многих событий, но не могла не видеть и не мучиться свидетельствами равнодушия, бессердечия людей, поставленных государством туда, где они должны были проявлять свои не только врачебные профессиональные качества, но и человеческие. Горько ей было видеть отношения государства к нищим и калекам, недавним солдатам, которых после войны постарались побыстрее убрать с улиц и отправить подальше от людских глаз. Автору, через маму-врача и других родственников, немало было известно о работе госпиталей. На этом человеколюбивом поприще особенно уродливо выглядели все проявления формализма и бездушия, вызванные боязнью быть инициативными, выходить за рамки отведенной нормы и своих компетенций.

Александра Анатольевна Агафонова — мать автора мемуаров, будучи врачом, многое претерпела за то, что везде старалась поступать в соответствии со своей христианской совестью. Ей не раз приходилось лицом к лицу сталкиваться «с почти непреодолимыми преградами того времени, с безразличием и даже жестокостью людей, распоряжающихся судьбами себе подобных»¹¹⁸. М.И. Стародубцева приводит два ярких примера проявления христианского равнодушия своей матери, которая помогла освободиться двум бывшим воинам, один из которых попал в психушку по ошибке, выбираясь из плена, а другой — потому что был морально сломан тяжелыми ранениями, будучи еще молодым человеком. И она выиграла эту битву за людей, хотя ее участие не раз грозило ей многими тяжелыми последствиями. Один из ее подопечных потом стал поэтом, членом ленинградской писательской организации.

Многие мемуаристы-интеллигенты отмечают, что безнравственность, равнодушие к судьбе другого, немилосердие, грубость, душевная нечистота проявлялись большей частью тогда, когда советские люди собирались вместе под присмотром хоть маленьких, но официальных лиц. Причем, если это была официальная обстановка (трудовая деятельность или официальное мероприятие), то их отступление от человеческих норм проявлялось в равнодушии и формализме, а если обстановка упрощалась до неофициальной, то были позволительны сквернословие, легкое поведение, пренебрежение многими социальными и нравственными нормами. Как отмечает Наталья Николаевна Соколова, с этим она сталкивалась как в студенческой среде, так и в роддоме, где ей приходилось выслушивать много грязного и неприятного. Причем отмечается, что у самих инициаторов таких разговоров была еще задача «охватить всех» таким «просвещением». Почему мы относим эти качества к советским (т.е. таким гражданским характеристикам человека, которые подчеркивают его внерелигиозность, социальную особость, гражданскую исключительность) чертам характера? Потому что здесь налицо выход за традиционные рамки, типичные для советской действительности. Подруга Натальи Николаевны с ужасом рассказывала ей о ночном дежурстве: «студентки поглядывали на нас с ехидной улыбочкой, говоря: “Теперь одна Наташка осталась у нас непросвещенная, но доберемся и до нее”»¹¹⁹.

Отвлекаясь на общие суждения по этому поводу, отметим, что именно *внерелигиозность* и особость, *избранность* придавали советской личности в официальном контексте ее существования ореол «правильности», следования одному общему шаблону, исключающему все другие варианты (буржуазное, религиозное) как враждебные. Теневой стороной внерелигиозности, особости, избранности были аморальность, распушенность, некое негласное право на отступление от принятых нравственных норм. Однако не надо забывать, что при всем желании большевиков создать общество, состоящее сплошь из таких людей, эта задача в России была невыполнима, поскольку у многих русских людей сохранялись понятия о традиции, православной вере и Церкви, о христианских нормах поведения. Поэтому правильнее было бы определить советского человека как человека, хотя и усвоившего внешние нормы должного со-

¹¹⁷ Там же. С. 475.

¹¹⁸ Там же. С. 392.

¹¹⁹ Соколова Н.Н. Под кровом Всевышнего. М., 2000. С. 63.

ветского поведения, но продолжающего хранить в сердце «заветное», связанное с верой и Церковью. Из-за существования «заветного» советский человек не может и не должен сегодня восприниматься однозначно отрицательно, как некий слепой и покорный винтик в системе советской машины, «ватник», как его уничижительно называют современные либералы. Русский народ понимал, что советское — это нечто новое, молодое, реальность, с которой необходимо считаться, но не торопиться отдавать ей все свое существо. С советскостью русский народ так и не слился в одно целое. С советскостью легко срастались лишь те, кто сознательно отказывался от веры и Церкви, в этом случае советскость требовала от такого человека жить по ее канону, где есть официальная и неофициальная (теневая) сторона жизнедеятельности.

Родной брат Н.Н. Соколовой Николай Пестов писал о том же своему отцу, когда находился в учебной части. «Грубость и распушенность», «в обстановке полного одиночества для духа и аморальности среды — грубости и эгоизма». При этом, если это были сельские юноши, то с ними был еще возможен какой-то разговор, они ценили благородство и культуру, исправлялись¹²⁰, но пришедшие им на смену горожане вообще не поддавались моральному воздействию. При этом силы самого Николая Пестова тоже истощаются: «Я совершенно ясно чувствую, что порядочно отупел, разучился рассуждать, правильно излагать свои мысли, говорить литературным языком и т.д., чувствую потребность выругаться, так как не нахожу другого способа для выражения своих чувств... Конечно, я сдерживаюсь. Но можешь ли ты представить себе такой ужас»¹²¹. Много писал об этой стороне советской действительности епископ Варнава в своих записных книжках 1950-х–1960-х годов¹²².

Но отмечается и другое. Там, где люди оставались наедине друг с другом (душа в душу), или наедине с самими собой, в тяжелых обстоятельствах, там нередко те же самые грубые и эгоистичные натуры могли поступить прямо противоположно: проявить милосердие, участие, порой с риском для себя. В этом случае одни не стыдились или же не боялись быть собой и проявлять человеческое участие. Это отмечают все упомянутые мемуаристы. Например, Н.Н. Соколова описывает ситуацию, когда ее мама в конце 1942 г. добиралась из Москвы до Углича в военном эшелоне к умирающему отцу. Кочегар, который спрятал ее

в паровозе, рисковал жизнью, хотя встреча этих двух людей была случайной, они не были не родственниками, не знакомыми. Но кочегар и его жена были глубоко верующими людьми, они видели веру и молитву обратившейся за помощью к ним женщины. Кочегар даже сумел остановить у нужного места эшелон на несколько секунд, а она сумела спрыгнуть, и всё обошлось¹²³.

В советское время встречались удивительные личности, в основном из интеллигентской верующей среды, которые трезво оценивали происходящее (в том числе — сознательное обрушение большевиками всей системы частной и церковной благотворительности и опеки) и понимали, что отныне только каждый на своем месте может в меру своих сил осуществлять дела милосердия. К ним принадлежал вышеупомянутый Николай Евграфович Пестов и его семья. После смерти сына Николая на фронте он перестал (будучи профессором) скрывать свою веру и церковность, но по-прежнему занимался делами духовного просвещения и оказания помощи нуждающимся православным христианам. В круг близких друзей Н.Е. Пестова входила Ольга Николаевна Вышеславцева, которая тоже потеряла в войну единственного горячо любимого сына Вадима. После извещения о его смерти они с мужем дали обет «помогать и служить людям». Ее намерение поддержали глиньские старцы, к которым она ездила. У себя в московском доме Ольга Николаевна стала принимать людей, помогая — кому участием, кому материальной помощью, кому — прививая основы православной веры. Тысячи людей побывали в ее доме. Опубликованные материалы ее жизнеописания состоят из множества случаев конкретной помощи этого человека людям, попавшим в беду. Кроме того, она воспитала девочку, оставшуюся сиротой, оказывала материнскую помощь и другим девочкам-подросткам, лишенным материнского тепла. Делу духовного просвещения служила также ее богатейшая библиотека с огромным фондом православной литературы. Духовная чуткость, молитвенность, привычка к строгой аскетике делали для нее понятие «промысла Божия» неким важным барометром ее жизни. Это позволяло ей совершать подлинно высокие поступки. Например, она спасает от отчаяния и гибели целую крестьянскую семью, занесенную в Москву и не могу-

¹²⁰ Жизнь для вечности / Сост. Н.Е. Пестов. Новосибирск, 1995. С. 108.

¹²¹ Там же. С. 110.

¹²² «Дядя Коля против...».

¹²³ Жизнь для Вечности. С. 50.

шую вырваться отсюда без пропуска¹²⁴. Или же, буквально по наитию, она по дороге домой на поезде выходит на одном полустанке, не доезжая Москвы, и здесь спасает от самоубийства женщину, бывшую учительницу, которая никак не могла добраться до дома после возвращения из северных лагерей. Она успела только передать ей свою зарплату за полмесяца, яблоко, на которое та смотрела (три дня ничего не ела) и сесть в свой отходящий поезд. Из окна своего вагона она лишь услышала: «Сестра... Вы не знаете, что сделали, ... ведь я уже решилась»¹²⁵. По отношению к советской власти у О.Н. Выше-славцевой была твердая позиция: «ничего “антисоветского” Ольга Николаевна не допускала в своем доме, и это не было “осторожностью, а выстраданным убеждением, твердой позицией. Никакого зубоскальства, насмешек не допускала, ибо нельзя хулить своего отца и мать, как бы глубоко они не пали»¹²⁶.

Духовенство нередко выступало тайным координатором помощи вдовам, милосердия к странникам-нищим, не только зная обо всех нуждающихся, но и подсказывая прихожанам, а кого-то и подталкивая к доброму делу. Там, где приходским священником был человек подвижнических устремлений, эта деятельность носила целенаправленный характер и охватывала большую территорию. Например, приходской священник из с. Ячейка Воронежской обл. схиигумен Митрофан (Мякинин) особое внимание уделял многодетным вдовам, нищим странникам и тем, кто был инвалидом с детства и нуждался в опеке. «Тут много странников ходило, по 10-15 человек ночевало при храме, и всех батюшка привечал, и о каждом знал, кто он такой», — рассказывала нам местная жительница Раиса Алексеевна Сотникова¹²⁷. Она рассказала такую историю: в соседнем селе осталась вдова с семьей детьми. Жили очень скудно, даже еды не хватало. А тут еще дом сгорел. И решила она руки на себя наложить. Отец Митрофан ее с веревкой уже поймал: «Эй, девка, чей-то ты тут задумала? Что ты делаешь? Детей совсем сиротами оставишь и душу погубишь». Он привел ее в дом и вскоре люди стали приносить ей помощь, кто что может. А потом и посылки начали приходить от духовных чад батюшки из Челя-

бинска, Мичуринска. Так потихоньку и поднял всю семью, никому не дал погибнуть. И на селе люди как будто очнулись, стали помогать. Другая наша собеседница, Анастасия Васильевна Бычуткина, добавляет: «Отец Митрофан им помогал во всем, даже щи носил туда. Один из детей стал его крестником. Как умерла эта женщина, с молитвой и слезами проводил ее. И нашей семье (говорит Анастасия Васильевна) тоже помогал. Мама вдовствовала, жить было сложно. Нас четверо девок, у мамы грыжа. И когда бы ни шел, — всё к нам забежит: “девки, как вы тут?” Научил безграмотную маму читать Псалтирь, петь на клиросе. Потом, когда батюшку стали переводить с места на место, она везде у него бывала, а как умер, хоронила, голосила по нем, всю его жизнь, всю рассказала»¹²⁸.

Сельский батюшка, сам прошедший испытания и тяготы арестов и ссылок, как рассказывала нам жительница с. Малые Ясырки Воронежской обл., к страданиям других относился с особой чуткостью. «У нас был батюшка, — повествует она, — Царство ему Небесное, отец Николай, он с нашей семьей дружил. В советское время он пострадал за веру (плачет). Его сажали в мешок и тыкали шилом, а сами спрашивали: “Прореки, кто тебя шилом ткнул?” Так он и умер потом от этих болячек. Он отца нашего хоронил. Служит, служит, останавливается: “Устинья, ты не кричи, я твоим деткам корову куплю”. Мы в колхоз не пошли, у нас все отобрали; и дом и скотину (плачет) У матери нас было пятеро. И еще свекор. Дом наш разобрали по кирпичику, оставили один фундамент»¹²⁹. Памятным, наверное, останется всем читателям книги воспоминаний Н.Н. Соколовой образ сельского протоиерея Василия Аникина, когда-то простого рабочего, потерявшего двух своих малолетних детей. Оптинский старец благословил ему опекать семью с восемью детьми, оставшуюся без отца-кормильца. Весь свой заработок он стал отдавать вдове, чтобы она имела возможность посещать храм, приучать к службе детей, молиться за своего благодетеля. Все дети выросли и стали достойными людьми, твердыми в вере, а их благодетель поступил в семинарию, а потом стал священником¹³⁰.

В воспоминаниях Таисии Степановны Олейниковой, жительницы Воронежской обл., отмечены

¹²⁴ Три встречи / Сост. А. Трофимов. М., 1997. С. 302–305.

¹²⁵ Там же. С. 329.

¹²⁶ Там же. С. 247.

¹²⁷ Экспедиция ИЭА РАН ноября 2000 г. Архив О.В. Кириченко.

¹²⁸ Экспедиция ИЭА РАН 2000 г. Беседа с Р.А. Сотниковой и А.В. Бычуткиной (1934 г.р.). Архив О.В. Кириченко.

¹²⁹ Экспедиция ИЭА РАН 2001 г. Беседа с Анной Сергеевной Лукиной (1928 г.р.). Архив О.В. Кириченко.

¹³⁰ Соколова Н.Н. Указ соч. С. 134—136.

дела сельского русского милосердия как нечто духовно важное, запомнившееся навсегда ее детскому сердцу¹³¹. Здесь и нищие, просившие подать хоть что-то «ради Христа», и вдовы, которым помогали сами односельчане, в том числе ее отец. Нищие еще назывались «странниками» и «побирушками». Семья девочки не только подавала им, но и принимала их в дом на ночлег. Вот как описывает она один такой случай: «Однажды, когда мы сидели кушать за наш “знаменитый” столик, пришел к нам один мужчина. Он был примерно в возрасте моего отца. Его посадили кушать вместе со всеми нами, дали ему, так же, как и нам, ложку и кусок хлеба. Был какой-то суп. Он вместе с нами ел неторопливо из общей миски. Когда он съел свой кусочек хлеба (мы тоже уже съели хлеб), он протянул руку и стал как бы щупать папин кусок хлеба. Папа, заметив, сказал: Бери, бери!.. Папа снова сказал ему, чтоб он взял его хлеб, но странник не взял. Он сказал: Нет, это твой хлеб, съешь сам»¹³².

Описанная сцена напоминает ту, которую каждый христианин видит в воскресный или праздничный день за литургическим богослужением. После молитвы все верующие, как будто за одним столом, как один народ (а в масштабах совершающегося в этот день во всей церкви так оно и есть) подходят в Чаше и приобщаются к небесной пище — Телу и Крови Христовой. Здесь нет никаких различий в социальном положении, возрасте и поле. И у каждого есть свой кусочек «хлеба» и все не только «насыщаются» им, но и объединяются в одно целое.

Отец девочки Степан Васильевич, ветеран Первой мировой войны, хотя больной и немощный, но все же был помощником многим женщинам в своей деревне, оставшимся без кормильца. *«И к папе частенько шли односельчане. Шли, конечно, же, при крайних своих обстоятельствах с просьбой. Эти просьбы, насколько я помню, были в основном со слезами. Шли за советом, с просьбой написать куда-то какую-то бумагу. У какой-то бедной, отчаявшейся вдовы или ее детей совершенно развалились последние валенки, в них уже невозможно ходить, как бы ни обматывая ноги тряпками; иная женщина просила сделать грабли, так как в крестьянской семье без них не обойтись, а взять их негде... И папа брал у бедной вдовы ее развалившиеся валенки, делал дратву, то есть крутил нитки, спряденные моей мамой из конопли для*

домотканого полотна, смолил их смолой; из старых голенищ валенок вырезал подошвы и, орудуя шилом и дратвой, вдетой в большую самодельную иголку, подшивал валенки. А если валенки расползались выше подошвы, то он зашивал эти места кусочками кожи, оставшимися от пошива сапог своим детям. И ноги бедной вдовы были снова в тепле». Импульсы человечности и милосердия, идущие от таких поступков, расходились по многим людям. Село продолжало, как и в прежнее время, оставаться единым в делах добра. Все односельчане, по описанию автора, страдают одинокому старику, у которого вернулся с фронта больной сын, а вскоре был увезен «черным вороном» за какие-то слова против советской власти. «Как вас ни гоняли, — пишет автор, обращаясь к землякам, — ни притесняли, ни стращали — вы остались добрыми, открытыми, поистине с христианской душой людьми»¹³³.

Конечно, надо понимать, что только люди с глубокой верой и большим сердцем особенно старались осознанно воплотить в жизнь евангельские слова о помощи нищим как о помощи самому Христу. Расспрашивая в 2000 г. в г. Эртиле Воронежской обл. Марию Степановну Юрову (1927 г.р.) о днях ее молодости, мы знали, что и она и ее мама были духовными чадами схиигумена Митрофана (Мякина). «Мама была очень нищелюбива, — рассказывала нам она. — Тогда очень много ходило нищих, и всех она приглашала домой. Соберет их одежду со вшами, прожарит ее в печи, искупает их самих и накормит. А мы видим, как вши клубками в печи выются от жара. У нас в Троицком так и говорили: “Ночевать? Да идите вон к Косякиным, там бабка всех пускает”». Уже после смерти мамы узнали, что она монахиня и в монашеской одежде ее и положили в гроб»¹³⁴. Семью Косякиных, где у вдовы мужа, погибшего на войне, было семь детей, о. Митрофан особенно опекал и особенно их любил. Он заботился о каждом из детей, а потом и о их детях. Так, у М.С. Юровой родилось восемь детей, каждого батюшка сам крестил, у некоторых был крестным. В целом же более 13 сел в округе опекал о. Митрофан, и в каждом селе не оставлял без сердечного внимания ни вдов, ни нищих. В беседе с монахиней Сергией (Чернышевой), жительницей г. Борисоглебска Воронежской обл., выяснилось, что мама ее была нищелюбива. Жили они тогда в с. Малая Грибановка, недалеко от города. Были здесь и

¹³¹ Олейникова Т.С. Путь православной женщины: От первых пятилеток до наших дней. М., 2004.

¹³² Там же. С. 30.

¹³³ Там же. С. 49.

¹³⁴ Экспедиция ИЭА РАН 2000 г. Архив О.В. Кириченко.

другие люди, принимавшие нищих: Елена Петровна — «все странники у нее пребывали»; Мария Ивановна из Борисоглебска: «У ней двери в дом не закрывались. Любому страннику откроет, хоть он хороший, хоть плохой, Сколько лет она их принимала! Благословили ее на это. Омывала всех. Она никогда за чистотой не гналась, была девой, жила с матерью. Всякие у них жили, а она не боялась»¹³⁵.

Жительница г. Воронежа Людмила Степановна Матицына (1926 г.р.), вспоминая свое детство и юность, своих родителей в родном с. Коломенском Каширского р-на Воронежской обл. «В деревне к нам обычно люди присылали нищих, мама была угодница Божия, широкая душа, бывало, полная изба набьется, спят на соломе страннички»¹³⁶. Моя тетя Валентина Денисовна Орехова (1934 г.р.), рассказывая о своей маме, моей бабушке Анне Васильевне Кириченко, упоминала, что не все тогда (в годы войны и после) нищих принимали, но ее мама принимала (Саратовская обл.), нищих было много.

Священник о. Александр Долгушев, клирик Воронежской епархии, родился и воспитывался в г. Кузнецке Пензенской обл. С детских лет ему привычно было видеть у себя в доме нищих, которых принимала его бабушка. «“Тетка Анна, — бывало кричат нищие, — мы идем кваску, браги попить”. (“Брага — это тот же квас, только по-другому заправлен”, поясняет он нам) А бабушка: “Идемте, идемте, у меня есть свеженький, сейчас принесу”. И посылает меня в погреб за квасом. Я беру глиняный кувшин с двумя ручками и спускаюсь в погреб. Окрошки поедят, квасу попьют, потом она им еще пирогов отрежет по куску»¹³⁷. Позже одна из нищих, блаженная, спасла его, когда подросток на реке чуть не утонул.

Воспитание сирот, которых после войны было в стране немало, также с церковной точки зрения рассматривалось как великое, богоугодное дело. Порой старцы не благословляли человеку идти в монастырь, но только чтобы он оставался в миру воспитывать сирот. В с. Битюг Матреновка Воронежской обл. нам встретилась слепая монахиня, у которой отец был замечательным чтецом Псалтири по покойным. Он рано лишился жены, остался вдовцом с четырьмя малолетними детьми. Сестра его Мария еще до того, как у брата умерла жена,

собралась в монастырь, но там прозорливые старцы ее не благословили, а отправили домой «воспитывать сирот». Так она и стала детям брата новой матерью. Дети все выросли добрые, совестливые, честные — настоящие христиане¹³⁸.

Вокруг монахинь из разоренных монастырей группировались в советские годы не только сельские чернички, видя в них духовную опору себе, но и немало лиц, выпавших из строгого и жесткого к человеку советского социума. Выше мы уже упоминали, что нищелюбцами на селе были только отдельные лица, к таковым остальные и отправляли нищих. Этого не было в дореволюционной деревне, в массе своей принимавшей участие в помощи нищим. Сирот также дореволюционная деревня практически не знала, имея эффективно работающий сельский механизм определения сирот в приемные семьи¹³⁹. И лишь в советское время, когда понятие «классовый враг» стало определять многие реалии повседневной жизни, люди стали жить более отстраненно друга от друга и замкнуто. Стала бытовать пословица «лучше горсть земли съешь, но не бери сироту»¹⁴⁰, хотя раньше появление сироты рассматривалось как благословение Божие.

Конечно, примеры проявления милосердия можно множить и множить. Одно очевидно: именно милосердие в послевоенное время и вплоть до окончания советской власти стало той единственной общенародной формой добродетели, которую в той или иной степени и мере исповедовал весь русский народ. Душевная щедрость, сострадание, сочувствие, жертвенность стали единственным легальным капиталом, которым могло делиться в той или иной мере все общество.

Выводы по статье:

Послевоенный период советской истории ясно обозначил кризисное состояние советской конвертационной модели. Для советской власти идея традиционной, т.е. реальной конвертации богатства имела частный характер и была связана с военным временем и задачами победы в войне. Как только эта задача была выполнена, власть большевиков опять вернулась (еще при Сталине) к прежней идее (ленинской) утопической конвертации богатства. Женщина, выбранная главным объектом конвертации (словно она была неким

¹³⁵ Экспедиция ИЭА РАН 2000 г. Беседа с монахиней Сергией (Чернышевой). Архив О.В. Кириченко.

¹³⁶ Экспедиция ИЭА РАН 2000 г. Беседа с Л.С. Матицыной. Воронеж. Архив О.В. Кириченко.

¹³⁷ Экспедиция ИЭА РАН 2000 г. Беседа с прот. Александром Долгушевым. Архив О.В. Кириченко.

¹³⁸ Экспедиция ИЭА РАН 2011 г. Архив О.В. Кириченко.

¹³⁹ Шляхтина Н.В. Традиционный народный опыт заботы о детях-сиротах в крестьянской среде дореволюционной России конца XIX в. // Традиции и современность: Научный православный журнал. 2015. № 17. С. 99—112.

¹⁴⁰ Экспедиция ИЭА РАН 2001 г. Беседа с Анастасией Тихоновной Гусевой. Воронежская обл. Архив О.В. Кириченко.

денежным капиталом)¹⁴¹, опять была поставлена в условия первенства и обязательности ее партийного воспитания. Власть не смущали ни отступление от прежней — военной — модели, ни очевидно искусственный, безжизненный характер новой модели. Между тем, если в 1920-е годы было возможно увлечь часть женщин партийным строительством, поскольку тогда в воздухе еще витала послереволюционная романтика строительства новой жизни, то в послевоенный период характер романтизма в обществе стал уже другим. Для многих женщин «новая жизнь» стала связываться с устроенным домашним бытом, семьей и т.п. Вот почему власть, по сути, начинает идти наперекор всему общественному настроению, что не могло не означать появления внутреннего длительного, глубокого и неразрешимого в условиях советской действительности конфликта. И делом времени стало падение этой власти.

С другой стороны, предвоенный и военный период создали не только феномен позитивной формы советской конвертационной модели, но и на этой волне дали некоторую свободу Церкви и обществу. Для последних эта свобода означала включение традиционного механизма конвертации, хотя бы при минимальных возможностях. Но церковная модель конвертации, конечно, не могла развернуться в полную силу, тем более, что сразу после войны началось сворачивание советской позитивной модели конвертации и возвращение к утопической модели. В этих условиях советская власть начинает постепенно, а со времени правления Хрущева и весьма активно, отбирать у Церкви те немногие достижения в области церковной конвертации, которые последней удалось отвоевать в годы войны. Все это еще более отрывало большевистскую власть от реальности, лишало ее «кислорода» и «почвы». Не выполняя сама никакой реальной конвертационной работы и не давая Церкви и обществу ее совершать, советская власть не давала, по сути, богатству оплодотворяться (что и происходит в конвертации), приносить плоды социализации, культуры, духовной жизни. Без оплодотворения богатству оставалось пассивно двигаться в сторону одного из двух направлений: *безкачественного накопления* (модели скупого

рыцаря, увеличения комфорта, «мещанства») или же — собрания его для решения мировых глобальных проектов. В любом случае создавалась форма не просто утопической конвертации, но конвертации со знаком минус. Если в традиционной конвертации (со знаком плюс) сам процесс конвертации зависел от вложения в доброе дело (церковное, социальное) и сама конвертация совершалась «на небесах» (собирайте богатство не на земле, а на небе, — гласит Евангелие), то в данной модели: 1) в одном случае люди сами призывались конвертировать богатство (комфорт, мещанство); 2) в другом случае это (пассивно, или же активно — сознательно) предлагалось сделать духовному злу.

Советский послевоенный опыт строился вслепую: в условиях приоритета утопической конвертации дело личного обогащения проходило в условиях мягкой критики со стороны государства; в то время как дело государственного макронакопления, для решения задач поддержания расширения социалистической системы в мире, приобрело активный характер. Советскую власть изнутри разрушали, с одной стороны, те силы, которым она не давала развернуться в рамках «достижения комфорта» (хотя бы такого, как на Западе), с другой стороны — традиционные силы, против которых она неустанно боролась. Ее союзниками оставались лишь официальные структуры: государственный аппарат, массовые средства информации. Со стороны — огромная сила, но в реальности вся пронизанная симпатиями к «достижениям комфорта» и потому сама внутри себя не сплоченная. Вот почему, у советской власти в ее старых формах не было шансов для выживания, как и для реформации и модернизации.

Безусловно, советская модель конвертации богатства, в тех ее чертах, которые нам удалось описать, требует особого осмысления и объяснения. Советское конвертируемое богатство всё целиком было связано с военными приготовлениями страны и с самой Великой Отечественной войной 1941—1945 гг. При том, что это была настолько измененная форма конвертации, что увидеть ее наличие нынешнему исследователю оказалось совсем непросто, она все же имела позитивное, с точки зрения духовности (и законов конверта-

¹⁴¹ Истоком появления советской модели конвертации следует, наверное, считать ту особую ситуацию, в которую себя ставило советское государство, сделав Церковь и верующих своими врагами и узурпировав все денежные ресурсы страны. Верующие были поставлены в условия, когда их жизнь становится единственной платой за право оставаться с Богом и быть христианином. Учитывая то, что само государство никогда не было субъектом конвертации, в отличие от Церкви и общества, можно понять и дальнейшую логику с появлением модели советской конвертации. Государство само оставило безденежный вариант конвертации (жизнь верующего как последний его «капитал») и не могло уже воспользоваться никаким иным образом. Отсюда оно берет человека как необходимый материал для конвертации и, выбирая из многих вариантов, останавливается на женщине.

ции), содержание, она действительно служила преобразению части материального богатства в духовное достояние, нетленное как в земном понимании, так и в небесном смысле. Русская женщина ради спасения России, своей Родины и Отечества, пошла в 1920-е— 1940-е годы на невиданные жертвы, массовым порядком придя на производство, не считаясь с тем, что советская власть разрушала православную веру, уничтожала Церковь и отрывала ее (женщину) от традиции. Формально защищая советскую власть в годы войны, женщины наравне с мужчинами отстаивали исконные и великие понятия, которые советская власть сначала отрицала, но на время войны вынуждена была признать в качестве приоритетных: «Родина», «земля и память отцов», «русская православная традиция» и др. Уже одно это (и самое главное) не позволяет сегодня ставить знак равенства между советской и фашистской стороной, считая и ту и другую сторону «агрессором» и не более того. Не отрицая тоталитарного характера сталинского режима, мы все же должны различать те черты, которые не давали ему становится «агрессором» по определению. На это указывает его ориентация на создание социалистической системы, которая отличалась от фашистского агрессивно воинственного Третьего Рейха, — социально-политического и идеологического продукта не только Италии, Германии, Испании, Португалии и др., но всей Западной Европы. Потому и создание социалистической системы проходило в послевоенный период *на волне освобождения* данных стран от фашизма, а не через революции и насильственное насаждение чуждой Европе советской идеологии. Социализм — это тоже европейский продукт, хотя и связанный более с экономическими доктринами и практиками, чем с политикой. СССР лишь возвращал Европе то, что было у нее заимствовано большевиками, но возвращал не через агрессию, а через отстаивание своей свободы и права на существование.

Вот почему, несмотря на то, что суть советской конвертации богатства сводится к войне (к работе на войну), нельзя рассматривать эту проблему вне того общеевропейского и глобального процесса, который начал свое существование с начала XX в., со времени Первой мировой войны. Тогда это явление было навязано всему миру как объективная реальность, как данность. Навязано — невиданными по размаху процессами секуляризации, созданием новой экономической модели, в которой отсутствовало традиционное понимание конвертации богатства, а деньги могли становиться какими угодно большими и их можно было не ограничивать церковными социальными проекта-

ми, а напротив — вкладывать их в антиконвертационную деятельность: разрушение традиционной морали, правовых норм, духовно-религиозных устоев и ценностей, наконец, — в разрушение совести человека, всех его человеческих качеств. В свете этого понимания мировая война будет выглядеть не противостоянием добра и зла как борьба двух (или более) противоборствующих сторон, а как братоубийственная война человечества друг против друга. Это хаос, захватывающий в одночасье в свой вихрь все человечество, все его ресурсы и жизни. Но это во многом рукотворный хаос, задачей которого является геополитическая «игра в выживание». Для западной экономической модели, где конкуренция является двигателем буржуазной (а потом рыночной) экономики, угасание работы «двигателя» является таким же непреложным законом, как и сама конкуренция. Но чем более западный мир распространял свое влияние, тем более масштабными должны были быть войны, которые являлись тем единственным средством, которое помогало заново запускать маховик конкуренции. Так мир пришел к этапу мировых войн. Но и Первая мировая, и Вторая были для России войнами защитными, поскольку не она выступала их организатором, не она провоцировала их, она была лишь их невольной участницей, участницей страшного хаоса и бессмысленного разрушения. В этом была и ее вина, и трагедия, которые она разделяла со всем человечеством.

При этом такая война позволяла решать и важные *политические задачи*, а не только помогать рыночной экономике выживать. Это впервые продемонстрировал Наполеон Бонапарт, когда в общеевропейской войне начал с успехом проводить в жизнь ту программу, которую не удалось выполнить в ходе Великой французской революции. Это была программа, связанная с тотальным разрушением традиционных основ жизнедеятельности, с внедрением унифицированных, так называемых общечеловеческих норм бытия, позволяющих создавать общество, лишенное корней, послушное и легко управляемое извне. Вот почему современный мир, в его политической и экономической основе, где традиционные нормы уже во многом выхолощены, ориентирован не на мирное существование, а на ведение глобальной войны — войны на выживание сильнейших.

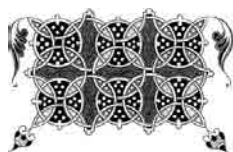
В этом контексте Российская империя видится тем обществом, которое не просто *не смогло* выжить в период Первой мировой войны, но которое *не захотело* выживать, настолько грязным и циничным выглядела та человеческая бойня, с которой столкнулась российская армия и все российское общество. Страну и народ тог-

да психологически подкосили не экономические трудности и военные неудачи, а именно размах и ужасы братоубийства на фронтах войны, и — духовная опустошенность как следствие всего увиденного и пережитого. И власть взяли те, кто готов был по-другому в будущем организовывать солдат на войну, по-другому их воспитывать и наказывать. Большевики это доказали уже на фронтах Гражданской войны, когда впервые ввели заградительные отряды и расстрелы каждого десятого в отступившем подразделении. Потом были страшные пословные чистки, массовые преследования духовенства и монашества вместе с активом верующих; затем сквозь большевистское сито прошли крестьяне и все верующие, было удалено партийное разномыслие. К началу Второй мировой войны большевики все сделали, чтобы научиться действовать так, чтобы не только сами они, но и солдаты готовы были действовать на войне по-новому. И все же, как показывает история, одной коммунистической идеологией, одним советским патриотизмом им не удалось объединить солдат и одержать победу, но понадобилось обращение к исторической памяти, к именам великих русских полководцев, понадобилась помощь Церкви и верующих. Конечно, абсолютное большинство солдат пошло на войну уже с обожженной душой (после Первой Великой войны 1914 г. и всех революционных событий 1920—1930-х годов), и этим они отличались от русских солдат 1914 г. Но и им была принципиально важна апелляция к православной духовности и русской исторической памяти со стороны государства, важна даже еще больше, чем их собратьям в предыдущую войну.

Страна выстояла в годы Великой Отечественной — Второй мировой — войны, уничтожила фашизм на своей земле и в Европе, взяв во многом на себя погашение хаоса и уничтожение причин, вызвавших военный хаос во всем мире. Тем не менее послевоенное время весьма показательно как для советского государства, так и для русского народа, попавших в ситуацию подобную той, которая существовала в стране в первой половине 1920-х годов. Смена ориентиров с военного вектора на революционный (когда реалистическая идея развития

экономики и укрепление границ вновь сменились утопической идеей создания социалистической системы во всем мире) опять привела к ситуации, когда объектом конвертации стал чисто умозрительный проект. Государство, разрешающее Церкви и обществу конвертировать (церковно и социально) лишь малую толику государственного богатства, само перестало участвовать в конвертации, тем самым стало все более и более выпускать богатство из своих рук, которое без конвертации становилось неуправляемым, аморальным, работающим не на созидание, а на разрушение.

В связи с этим отметим и другой факт, также характеризующий ситуацию не только в СССР, но и во всем мире. Развитие социалистической системы происходило не на фоне выздоровления европейской цивилизации после уничтожения фашизма, а в активном противодействии двух систем, каждая из которых пыталась в своей утопии найти для себя новую форму жизни. Боролись «две революции», «две утопии». Запад в этот период тоже жил в мире утопии, в отказе от традиционной социальной системы конвертации, которая здесь многие века была гарантом стабильности. Именно после Второй мировой войны на Западе происходят революционные изменения, вызванные новым положением доллара в мире, новым состоянием христианской морали, которую государство перестало поддерживать как глобальную ценность; новым положением человека, с которого были сняты духовные одежды, и он предстал впервые в своей телесной наготе. Именно такого человека, «сексуально ориентированного», и начинает защищать новая правовая система Запада. Борьба двух утопий, конечно, не могла привести к оздоровлению общей ситуации в мире, поскольку в перспективе это «соревнование двух систем», работающих вхолостую, должно было завершиться крахом, что и произошло в конце 1980-х годов как в СССР, так и в США. С этого времени для Запада начинается новый этап практической подготовки человечества к новой мировой войне, и в этот уже совсем не утопический проект постепенно начинают втягиваться все новые и новые страны.



ИССЛЕДОВАНИЯ



Т. А. Листова

Загробный мир в контексте проблемы нравственного воспитания

*Ой, тело ты, тело, ты чиво рана ела?
А ты, душа, чиво ни втирпела?
Тибе, тела, – у земле лижати,
А мне, душе, – за грехи отвичать,
Миня, душу, куда Бог повидёт¹.*

В качестве преамбулы приведу отрывок из рассказа «Сон Макара», написанный одним из лучших писателей России В.Г. Короленко, близко узнавшего быт и нравы русского населения Сибири во время длительных ссылок. Этот рассказ – образное изложение крестьянского видения всего процесса своего бытия, в котором за уходом из земной жизни следует Божий Суд. Процедура Суда, какой ее видит герой рассказа, адекватно воспроизводит тот образ божественной «юстиции», который сложился в народной религиозности. Только таким мог увидеть крестьянин Божий суд, который по справедливости и с состраданием оценит его бесконечное терпение, бедность, все тяготы земной жизни. Сюжет вкратце таков: бедный крестьянин из глухой якутской тайги, далекий от постоянной церковной жизни, умирает, и его ведут на суд к Богу. Для взвешивания его грехов ставят весы. Попытки Макара преувеличить свои добрые дела тут же пресекаются, поскольку всё у Бога записано в книгах. И деревянная чаша весов с его грехами начинает перевешивать. И тогда Макар начинает вспоминать всю свою бесправную жизнь, все обиды, смерть детей, беспросветный труд. Его переполняет гнев на несправедливость жизни. И он уже не видит, как слушает его Бог, и что золотая чаша с его добрыми делами начинает опускаться вниз. И, наконец, Бог говорит ему: «Погоди,

барахсан, ты не на земле...здесь и для тебя найдется правда. И Макар дрогнул. На сердце его пало сознание, что его жалеют, и оно смягчилось... И он заплакал. И старый Тайон (Бог. – Т.Л.) тоже плакал. И плакал старый попик Иван, и молодые божьи работники лили слезы, утирая их широкими белыми рукавами. А весы всё колыхались, и деревянная чашка поднималась всё выше и выше»².

Загробный мир и воспитание нравственности. Существование упорядоченного, стабильного общества возможно лишь при соблюдении каждым из его членов определенных правил взаимоотношения с окружающими. Анализ поступков людей и их мотиваций показывает наличие целого комплекса воздействующих на их поведение факторов, которые в конечном итоге оказываются результатом постоянного подчинения человека как правовым, юридическим законам, так и внутренним побуждениям, зависящим от психологических установок каждого индивида на возможность и допустимость тех или иных поступков. Земные законы формулируют и вводят в практику сами люди, чувствуя необходимость упорядочения своей жизни принудительными мерами, эффективность которых никогда не была и не может быть абсолютной; кроме того, они не предусматривают охвата всех аспектов жизнедеятельности общества. Не менее, а в определенных ситуациях более

¹ Смоленский музыкально-этнографический сб.: Похоронный обряд, плачи и духовные стихи. М., 2003. С. 396.

² Короленко В.Г. Сон Макара // Короленко В.Г. Собр. соч. М., 1953. Т. 1. С. 130.

действенными оказываются побудительные мотивы, идущие из глубин внутреннего нравственного закона человека, в наличие которого, как главного доказательства существования Бога, был уверен один из величайших философов И. Кант. В привычные для философов размышления о природе корреляционных связей мироустройства он ввел понятие категорического императива — как присущей человеку изначально способности постигать и подчиняться нравственным нормам вне зависимости от их полезности для себя. Такая способность могла прийти только от высшей разумной инстанции, каковой и с точки зрения философа, и по учению христианской Церкви является Бог. Однако последняя, признавая реальность заложенной в духовную сущность человека нравственной основы, всегда учитывала и присутствие в нем греховного начала, наличие свободной воли, уводящей от неукоснительного следования христианским нормам жизни. И потому тысячелетняя практика православия изначально постулировала необходимость наполнения всего окружающего христианина пространства, его мировосприятия и антропологических представлений сакрально-нравственными положениями, задача которых — сформировать определенный тип сознания, исключающий искажение данного человеку при сотворении «морального закона». С начала христианизации всё содержание образовательно-воспитательной деятельности церкви определялось необходимостью напоминания людям сущности корреляции Бог и человек, подразумевающей неизбежную ответственность последнего за все земные деяния, за последствия возможного отхода от указанных Богом правил земного бытия. Игнорирование этих правил, как учила Церковь, могло сказаться уже при жизни человека, но главная оценка и заслуженное воздаяние ожидало его после смерти.

Неизбежность смерти присуща человеку как данность, смиряться с которой не хочет, но вынужден его разум, отказываясь при этом воспринимать ее приход как конец существования. Смерть — единственный феномен нашего мироустройства, познать который полностью, сколь бы



Икона Страшный суд в храме с. Ленино Добрушского р-на Гомельской обл. 2011 г.

ни продвигалась наука в изучении законов бытия, у человечества нет надежды. Непознаваема сама тайна момента окончания земного существования, и тем более то, что последует за ним. Между тем человек, чье сознание пугает перспектива загробного небытия, постоянно стремился и стремится наполнить его жизнью, получить реконструкцию «жизни за гробом». Удовлетворить его желание может только религия, выводящая свою интерпретацию бытия за пределы материально-ощущаемой реальности. По словам одного из лучших аналитиков народной духовной культуры Г.П. Федотова, *«смерть есть, бесспорно, тот основной факт, из осмысления которого вырастает религия, да, вероятно, и вся культура: ибо только смерть дает возможность отделить в мире явлений непреходящее и вечное»*³. Для русских учением, осветившим темный мир умерших, стало христианство с его разработанной картиной загробного мира. Истоком этого учения послужило Евангелие, а информативный фонд с понятными народу категориями заполнился свидетельствами, основанными на сверхчувственных познаниях святых Отцов и пояснениях богословов.

Получив цельную христианскую концепцию мироустройства, Православная Церковь с первого момента своего существования направила все усилия на реализацию ее положений. Как уже было сказано в предыдущей статье⁴, основными направлениями на этом пути были воспитание и

³ Федотов Г.П. О смерти, культуре и числах // Лицо России. Paris, 1988. С. 324.

⁴ Листова Т.А. Грех и наказание в государственной политике, церковной практике и народной религиозности // Традиции и современность. М., 2015. № 17.

наказание мирян. В самом общем виде концепция церковной программы базировалась на следующем положении: за гробом человека ждет вечное существование, качество которого будет зависеть от его поведения во время земной жизни. Постоянное развитие богословских идей наполнило грядущее будущее подробностями, предусматривающими рефлексии божественного мира на каждое деяние и даже намерение человека от рождения до момента смерти.

Загробное существование в трактовке Православной Церкви условно можно разделить на три этапа пространственно-временного перемещения покинувшей тело души. Первый – вертикальное движение души с прохождением испытаний и оценкой земного поведения человека, что в церковной культуре понималось как частный суд. По решению этого суда душа помещается в заслуженное ею место и находится там до второго пришествия. И третий этап – окончательное ее осуждение и безвозвратное пребывание в месте, определенном Богом. Такова общая схема загробного путешествия души, разработанная Отцами Церкви, кульминацией которой стал Страшный Суд. Со Страшного Суда началась история православия в русской земле, поскольку, как свидетельствовал Нестор, его изображение было принесено греческим философом к Владимиру Святому и стало одним из сильнейших факторов обращения его в христианскую веру⁵. Этот образ развернул всю систему осмысления жизни язычников-славян, дал им новый тип религиозного мышления, наполненный христианскими смыслами. Напомню, что христианство пришло на русские земли к людям с религиозным, иррациональным типом восприятия действительности, для которых речь шла о перемене религиозной системы, восприятию новой истины, но не об отрицании самого факта существования высших, не зависящих от человека сил. Принесенный христианством образ сияющего в конце существования нашего мира Творца и высшего Судии, виртуальный для атеиста и абсолютно реальный для верующих, был безоговорочно воспринят народом как вершина его бытия. Высший Суд воспринимался как неизбежный факт – и пугающий, и дающий надежду, которого боялись и одновременно ждали как наступления справедливого Царства Божия. И ни один человек не мог надеяться на сокрытие своих грехов от будущего суда. О значении и причинах успешного усвоения народной религиозно-

стью картины будущих наказаний исследователь древнерусской культуры Ф.И. Буслаев сделал следующий вывод: *«В эпоху принятия и распространения христианства между славянами и другими северными варварами мысль об ответе на том свете и представление Страшного Суда были самыми могущественными двигателями к убеждению язычника в усвоении себе новой религии. Согласно с уголовным карательным и грозным характером древнейших законов средневековых народов, и проповедники мирного слова евангельского облекали свои убеждения в грозные и карающие образы Страшного Суда и воздушных мытарств. Как по градским законам здешний, земной суд должен был не столько примирять и миловать, сколько карать и наказывать, страхом и грозой ограждать права каждого, так и суд нездешний, загробный, мог быть представлен по преимуществу в ужасающем, страшном виде»*⁶. Но суровая расплата за земные деяния, как уже было сказано, ожидала человека еще до второго пришествия, время которого не было открыто людям, – во время так называемых мытарств и частного суда. Если привнесенные в народ трактовки Страшного Суда в церковно-богословских кругах отличаются единообразием, то интерпретации предварительного периода в церковной литературе имеют некоторые отличия, на которых стоит кратко остановиться.

Загробный мир и мытарства в трактовках богословов. Учение о существовании души после смерти до второго пришествия не относится к основным догматическим положениям Церкви. Его содержательная часть, начиная с первых веков христианства, создавалась на основе записанных видений святых Отцов и их толкований. Одним из первых сочинений такого рода было Житие Василия Нового, куда входило «Хождение Феодоры по мытарствам», ставшее впоследствии одним из главных источников формирования эсхатологических представлений, а также основой для распространенного на Руси иконописного варианта Страшного суда. Это сочинение входило в некоторые церковные издания для домашнего чтения, но, в целом, большую популярность имело в народной среде, где, как отмечает Ф.И. Буслаев, ходило во множестве списков с миниатюрами не только в XVII, но и в XVIII–XIX вв.⁷ Вновь оно стало одним из наиболее читаемых церковных сочинений с 1990-х годов, о чем см. ниже.

⁵ Буслаев Ф.И. Древнерусская литература и православное искусство. СПб., 2001. С. 194.

⁶ Там же. С. 190–191.

⁷ Там же. С. 191.

Учение о мытарствах постепенно вошло в богословскую концепцию русского православия, обретая четкие конкретные формулировки. *«Частный суд над душами после разлучения их с телами предваряется, по учению Православной Церкви, истязанием на так называемых мытарствах, через которые они, восходя от земли в сопровождении ангелов, проходят воздушное пространство и на которых злые духи задерживают их и обличают все грехи, совершенные ими в жизни»*⁸. Наибольшей выразительностью отличается описание загробных мучений у свт. Игнатия Брянчанинова (1807–1867), чьи труды оказали большое влияние на развитие богословия в России, в том числе на разработки теории загробного мира. Духовный опыт святителя помог придать особую достоверность «увиденным» им событиям, происходящим вне земного материального мира. В его описании зримо встают полчища злобных ангелов и противостоящих им светлых сил, борющихся за душу умершего. Это образ, как мы увидим в дальнейшем, полностью соответствовал народным представлениям о мистических событиях, сопровождающих наступление смерти. Как пишет святитель, *«для истязания душ, проходящих воздушное пространство, установлены темными властями отдельные судилища и стражи. По слоям поднебесной, от земли до самого неба, стоят сторожевые полки падших духов. Каждое отделение заведует особенным видом греха и истязает в нем душу, когда душа достигнет этого отделения. Воздушные бесовские стражи и судилища называются в отеческих писаниях мытарствами, а духи, служащие в них, мытарями»*⁹.

Однако яркие конкретные картины перемещения души, подтвержденные иконописным сюжетом Страшного Суда и мытарств, не единственный вариант определения ее посмертного удела. Повидимому, даже в XVIII–XIX вв., при неизменной концепции наступления Страшного Суда как катаклизма, который даст начало новому бытию, появляются богословско-теоретические изыскания, отступающие от конкретизации событий загробного мира.

В качестве примера приведу рассуждения А.Т. Болотова (1738–1833) — человека, безусловно,

религиозно грамотного, в богословско-философских взглядах которого сказываются веяния «просвещенного века». Изложенная им концепция загробной жизни души — это совмещение постулатов православия с наложением рационального духа века Просвещения, т.е. желание дать основным идеям христианства толкование с позиций разума и логики. Он критикует тех, кто не верит в вечное существование души, видимо, в это время подобные идеи уже имели место. Причин отхода от одного из основных положений христианства он видит две: лица, ведущие беззаконную жизнь, предпочитают смерть души вместе с окончанием жизни, что избавит их от ответа, и второе — влияние нечистых сил. Сам же он считает существование загробной жизни и неминуемой ответственности за земную жизнь единственно логически обоснованной истиной. Причем за основу доказательства берет «свойства Божеские», т.е. воплощение в Боге высшей истины, которая не позволит тем, кто не получил заслуженных воздаяния или наказания на земле, избежать их и после смерти¹⁰. Но при этом А.Т. Болотов подчеркивает непознаваемость загробного мира: *«Мы с достоверностью не знаем и знать не можем, потому что мы о существе и о всех обстоятельствах мира духов не имеем никакого понятия или имеем, но столь малое, что оное почти ничего не значит»*¹¹. В концепции А.Т. Болотова мы не встретим описания мытарств, он избегает конкретных обозначений мест пребывания душ, которые в христианской традиции (литературе и искусстве) определяются как Ад и Рай, при этом не сомневается в том, что «состоянию» душ *«не можно никак быть единовариному, а бесспорно подвергается и подвержено оно великому многообразию так, что состояние одних лучше, других хуже, а третьих и того хуже и так далее»* и все они отделены друг от друга¹². Просветительские идеи автора сказались и в картине «окончания» мира, которое видится ему как вершина торжества христианства: *«сплотившись в единое стадо»*, все народы признают единого Бога Христа с единой, очищенной от всяких искажений верой¹³. Признавая неизбежность мучений души еще до Страшного Суда, он аргументирует характер и природу этих мучений, причем его точка зрения, хотя и с не-

⁸ Преосвященный Антоний. Догматическое богословие Православной Кафолической Восточной церкви. СПб., 1857. Гл. 341. С. 244–245.

⁹ Свт. Игнатий Брянчанинов. Жизнь и смерть. М., 2007. С. 259.

¹⁰ Болотов А.Т. О душах умерших людей. СПб., 2006. С. 34–37.

¹¹ Там же. С. 49.

¹² Там же. С. 51.

¹³ Там же. С. 114.

которыми вариациями, становится одной из основных в работах более позднего времени. А.Т. Болотов убежден в том, что главные мучения еще до Страшного Суда будут состоять в том, что душа уходит в иной мир с сохранением всех земных пристрастий и «возжеланий». Эти возжелания *«не престают своих действий», и, более того, «начинают действовать совокупно и производить тем вящее страдание и мучение, и тем паче, что и они там не могут так же получать своего насыщения и удовлетворяемы быть», «души с благочестивыми вожделениями, будут и в загробном мире ими же насыщаться»*¹⁴.

Поскольку в основном меня будут интересовать особенности народных (крестьянских) взглядов на сущность загробного мира, не могу пройти мимо еще одного весьма спорного (вызывающего недоверие) утверждения А.Т. Болотова. Признавая сам полностью идею бесконечной жизни души, он отказывает крестьянству в аналогичном миропонимании. В статье «О незнании нашего подлого народа» он, опираясь на услышанные разговоры крестьян, приходит в ужас: последние уверены в смерти души вместе с телом или же ее переселении в животное¹⁵. Возможно, заключение А.Т. Болотова – это результат поверхностного вхождения в духовную культуру «простого» народа, поскольку, как будет показано ниже, его опровергают материалы конца XIX в. Несоответствие приведенных данных могло иметь причиной действительное улучшение катехизаторских знаний крестьянства вследствие просветительской деятельности церкви и распространении в XIX в. проповеднической практики приходских священников.

Так же видел возможность метафизического развития души в XX в. и свт. Лука (Войно-Ясенецкий) (1877–1961). Вечное блаженство праведников и вечную муку грешников, по его мнению, надо понимать так: бессмертный дух первых, просветленный и могущественно усиленный после освобождения от тела, получает возможность беспредельного развития в направлении добра и Божественной любви, а *«мрачный дух злодеев и богборцев в постоянном общении с дьяволом и ангелами его будет вечно мучиться своим отчуждением от Бога и той невыразимой отравой, которую таит в себе зло и*

*ненависть, беспредельно возрастающие в непрестанном общении с центром и источником зла, сатаной»*¹⁶. Аналогичным образом представлял себе процессы, совершающиеся в посмертном пространстве, и автор конца XIX – начала XX в. свящ. Николай Воинов. По его мнению, со смертью тела «духовные силы души должны раскрыться еще более». Чистые души, оставившие землю с искренним покаянием в грехах, будут и за ее пределами совершенствоваться в направлении добра и любви к Богу. Напротив, «адские расположения духа» и неминуемая «смерть вечная» грозит тем, кто покинет земной мир «с одними земными пристрастиями и привычками»¹⁷. Сходной позиции придерживается и известный современный богослов А.И. Осипов. Изложенная им концепция пребывания души за гробом, которую можно расценивать как рекомендуемую в настоящее время церковью, определяет прохождение мытарств, как и первые 40 дней после смерти, не как буквальное предьявление прав на умершего со стороны бесов или чистых ангелов, а как дальнейшее испытание души. Встающие на пути возносящейся души искушения различного характера вызывают у нее ответные страсти, которые усугубляют вину и утяжеляют грядущие наказания, причем на данном этапе душевный «отклик» уже не может быть подавляем действующей на земле силой воли¹⁸.

Можно сказать, что, подтверждая в целом неизбежную расплату за грехи не только после Страшного суда, но и по определению частного суда в предшествующий период загробной жизни, современная церковь не стремится в своем духовно-просветительском окормлении мирян делать упор на конкретные меры воздаяния и характеристики мистических сил, совершающих акты правосудия. Вместе с тем нельзя пройти и мимо иного подхода к рассмотрению жизни души после смерти, существующего в современном богословии.

Один из наиболее известных богословов XX в. С. Роуз считает распространение в кругах православного священства идей, отрицающих натуралистичность прохождения душами умерших мытарств и не видящих необходимости в популяризации данного учения, следствием обучения в модернистских семинариях¹⁹. Поскольку методика и теоретические курсы в православных учебных заведениях вне нашей компетенции, то

¹⁴ Там же. С. 57, 62.

¹⁵ Там же. С. 19–20.

¹⁶ Арх. Лука (Войно-Ясенецкий). Дух, душа и тело. М., 1997. С. 130.

¹⁷ Свящ. Николай Воинов. Успение или смерть. М., 1907. Изд-е Русского Пантелеимонова монастыря. М., 1991. С. 19.

¹⁸ Осипов А.И. Из времени в вечность: Посмертная жизнь души. М., 2011. С. 61–67.

¹⁹ Стеняев О. Экзамен без права пересдачи, или как пройти мытарства. М., 2013. С. 5.

опровергать мнение уважаемого ученого или соглашаться с ним не возьмусь. Однако изучение современной религиозности и, в частности, места смерти в мировоззренческих и поведенческих установках в обществе, проходящем с 1990-х годов период второй христианизации, заставляет внимательно отнестись к неоднозначным оценкам приходскими священниками «теории мытарств» как обязательного этапа посмертного существования (о современных подходах приходских священников к содержанию религиозно-нравственного воспитания своей паствы и методах доведения до их сознания взаимосвязи земной и загробной жизни будет сказано ниже). Исключение из своей пастырско-проповеднической практики конкретного учения о воздаянии еще до Страшного Суда, к чему склоняются некоторые современные богословы и приходские священники, обусловлено не столько модернистским желанием переосмыслить церковную традицию, сколько поднять ее на уровень выше, к более философско-мистическому, непознаваемому (и не подлежащему конкретизации) видению продолжения жизни после смерти. Еще более определенно звучит критика идущей от Отцов Церкви богословской концепции смерти и, соответственно, ее включения в практику катехизации общества современной Церковью, в трудах одного из наиболее интересных ученых богословов Александра Шмемана. Он упрекает Церковь в искажении христианского учения о единстве Божьего мира, основную причину чему видит в разделении «этого» и «иного мира», который его оппоненты склонны наполнять яркими картинами посмертного существования душ умерших. По его мнению, интерес к «загробной участи» умерших до их воскресения обесмысливает христианскую эсхатологию, а занимающая столь важное место в трудах Отцов Церкви разработка картин загробного бытия до Страшного Суда является поздним включением и не соответствует литургическому восприятию смерти в христианском учении — «в подлинном предании»²⁰. Обращение к идеологии смерти, истоки которой лежат в раннем христианстве, дает ему основание говорить о ненужности чрезмерного внимания к «промежуточному состоянию», поскольку это уводит верующего от истинного понимания акта смерти²¹.

Я сочла нужным уделить место концепциям загробного мира, имея в виду, прежде всего, то, что

они влияли, хотя и в разное время в разной степени, на формирование народного религиозного мировоззрения и, в конечном итоге, на обусловленность нравственных принципов верующих картиной посмертного существования. Как источник информации и воздействия на массовое сознание, они вошли в церковные песнопения, употребляемые на богослужениях, а также в жития святых²². К сожалению, в моем распоряжении нет каких-либо данных о том, какое место в сложении образов загробной жизни у русских занимали проповеднические беседы священников, известно, что до XIX в. церковная проповедь на приходах не была распространена.

Источники народных представлений.

Святоотеческие писания и их дальнейшие разработки были, в свою очередь, одним из источников сложения целого свода фольклорных религиозных текстов, привносящих в народное сознание христианские законы ответственности перед Богом, дающие развернутые картины наказаний за неисполнение его заповедей. Я имею в виду духовные стихи, знакомящие слушателей из народа с самыми разными сюжетами христианской истории с обязательным благочестивым контекстом, уделявшие огромное внимание греховным склонностям человека и последующей расплате за них. Эти устные произведения нельзя безоговорочно считать отражением народных воззрений²³. Но их популярность в народе, характер восприятия и сохранение в памяти показывают, что стихи были одновременно и источником знаний событий христианской истории с соответствующей нравственной оценкой, и отражением духовных исканий русских, и действенным фактором воспитания верующих.

Один из наиболее любимых сюжетов исполнителей стихов — страшные картины второго пришествия и осуждения грешников. В мою задачу не входит их подробное рассмотрение, в данном случае целесообразно апеллировать к исследованию Г.П. Федотова, давшего наиболее глубокий анализ содержания и идейной направленности духовных стихов. По его словам, «*в центре эсхатологической поэзии стоит Страшный Суд с его трагическим диалогом, прототип которого дан в Евангелии. Весь пафос стихов, вся трагическая красота их — в мрачном и безысходном конце... Райские наслаждения с трудом*

²⁰ Шмеман Александр, *прот.* Литургия смерти и современная культура. М., 2013. С. 16.

²¹ Там же. С. 155.

²² Посмертные мытарства души и Страшный суд божий: Древние и современные свидетельства. М., 2000.

²³ Федотов Г.П. Стихи духовные: Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991. С. 15.

поддаются художественной конкретизации: это неизбежно обедняет все изображения Рая в христианском искусстве»²⁴. Свод духовных стихов огромен, я приведу лишь несколько текстов из собрания П.А. Бессонова в качестве иллюстрации к характеристике Г.П. Федотова. «Где на суде Бог Сам сядет / Книги будут отворена / Дела будут обличена»; «Нам несть ныне и милости / От всех Творца-Создателя! / Никто же нас помилует, / Идем во тму крошечную» «На престолах книга раскроетца / А и наши грехи объявитца / Нельзя нам грешным / Грехов потаить». Принимая к себе с радостью тех, кто жил по заповедям и творил добро, Господь с гневом отсылает от себя грешников: «Отыдите прочь, проклятые / Во пропасти земляные / Огни вам горят негасимы / Смола кипит вам неутолима / Черви гомызят вам неусыпающие»; «Отыдите от Мене проклятии / Во огонь, в муку, в грехах нечистые / Там будет плач и скрежет зубный / Во веки веков тартар преисподний»²⁵.

Описаниями страшных мучений, ожидающих грешников за гробом, были наполнены и имевшие широкое хождение в народе тексты апокрифического характера. Один из наиболее известных — «Хождение Богородицы по мукам». В качестве примера приведу отрывок одного из вариантов молитвенного текста «Свиток Иерусалимский», записанный собирателями в конце XIX в. у крестьян Псковской губ. В данном случае безымянные авторы не только призывают читателей помнить о грядущей расплате за несоблюдение христианских норм, но одновременно называют богоугодные дела, обладавшие, как будет сказано ниже, высоким статусом в крестьянской шкале благочестия. «О возлюбленные люди мои, последнее вам от меня написание и учините и поступайте мене, учите заповеди моя и закон мой, по истине творите дни ваши, и Престол мой на Господен на суд живых и мертвых готовится, и судные книги разгибаются, и все ваши дела тайные злые избличаются ... друг друга любя милостыню им подавайте, босых приодевайте, странных в дома свои вводите... смертное убийство воспрещайте и прелюбодейства не творите»²⁶.

Описывая неизбежное будущее каждой ушедшей из земного мира души, и Отцы Церкви, и



Памятник чернобыльцам в г. Калач
Воронежской обл. 2016 г.

богословы, уделявшие и уделяющие огромное внимание тематике загробной жизни, и авторы и исполнители духовных стихов, и иконописцы, чьими трудами мирской народ зрительно постигал ожидающие грешников наказания, имели совершенно определенную благую цель. Наполняя ужасом душу верующего человека, они хотели и хотя тем самым спасти его, предупредить о том, что земная жизнь — лишь краткий испытательный этап, за каждый миг которого придется ответить, и тем самым не дать уклониться ему в сторону зла. «Святая церковь в своих песнопениях возвещает и напоминает чадам своим учение о мытарствах, чтобы насеять в сердцах их душеспасительный страх и приготовить их к безбедному переходу из временной жизни в вечную»²⁷.

²⁴ Там же. С. 105–108. Среди основных источников духовных стихов, кроме Евангелия, он называет творения Отцов Церкви и апокрифы.

²⁵ Бессонов П. Калеки переходные. М., 1863. Вып. 4. С. 69, 119, 171, 79, 103.

²⁶ Русские крестьяне: Жизнь. Быт. Нравы / Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. СПб., 2008. Т. 6: Псковская губерния. С. 294.

²⁷ Загробная жизнь. Размышления о кратковременности здешней жизни, о смерти и о вечной жизни. М., 1898. Пер. М., 1994. С. 55.

В данном случае можно чуть подробнее остановиться на характеристике понятия «страх божий», занимавшего столь важное место в формировании нравственного закона православного населения. Это понятие часто употребляется в священных книгах христианства, разработке его уделяли большое внимание Отцы Церкви. Приведу отрывок из размышлений свт. Игнатия Брянчанинова: *«Чувство страха перед Богом есть одно из возвышенных чувств, которые доступны христианину... Чувство страха перед Богом, равное глубочайшему благоговению перед Ним, возникает у каждого христианина при размышлении о необъятном величии Существа Божия и при сознании своей ограниченности, немощи и греховности»*²⁸.

Насколько можно судить по этнографическим материалам, первая часть данной характеристики лишь до некоторой степени отражает соотношение человека и Бога в мироощущении всех последователей православия. Выражение «Бог в душе», вызывающее возмущение некоторых пастырей церкви, когда речь идет о далеких от церкви наших современниках²⁹, для верующих людей прошлого имело более весомый смысл: это постоянная сопричастность Бога земной жизни и необходимость соизмерять свои поступки с заповедями христианства. Зато вторая часть определения святителя полностью соответствует восприятию Бога обычным мирянином. Выражение «страх божий», вошедшее в качестве идиомы в русский язык, и сейчас употребляется в ситуации, вызывающей максимальный ужас у говорящего. Истоки подобной семантики данной формулы надо искать в уверенности верующих во всемогуществе Божьем. Именно его гнева (более, нежели происков нечистой силы) боялись верующие люди. Во власти Бога было защитить человека в любой ситуации, но от проявлений его гнева защитников не было. Лейтмотив любой молитвы, начиная с самой короткой — «молитвы мытаря» — это обращенная к Богу просьба о помиловании. Но именно уверенность в возможности Божьего наказания (как и Божьей милости) делала человека, с точки зрения народа, подлинным христианином. Как говорили: «В ком есть страх, в том и Бог»³⁰.

Имея в виду религиозное просвещение мирян, постепенное преобразование данного им христианского кодекса поведения в ментальную внутреннюю установку, Церковь использовала весь имев-

шийся в ее распоряжении арсенал мер воздействия, среди которых учение о загробном мире, о неподкупности Божьего суда занимало едва ли не главное место. К XIX в., т.е. к тому времени, когда начался массовый сбор материала о духовной жизни народа, прежде всего крестьянства, церковное просвещение уже не столь активно стремилось использовать максимально «зрелищные» картины загробных мучений, полностью сохраняя идею всеобщего Суда и расплаты за грехи. Осторожность в привнесении мистической реальности в картины загробного мира, как и в целом в функционирование веры, была вызвана опасением отхода народной религиозности в мир суеверий.

Как мы видим, на протяжении многих веков верующие находились под воздействием информационных источников разного типа, но с единой идеологической установкой. Духовные стихи, рисуя картины адских мучений, отвергали сетования грешников на незнание христианских истин, вкладывая эти упреки в уста самого Господа: *«Помилуй нас, Судия страшный / Сам Иисус Христос! / Не знали мы про то — не ведали / В чем нам был грех, в чем спасенье! / Господи грешным глаголе: / рабы вы грешные окающиеся! / Как вам не знать было — не ведати? / Были вам книги созданы / В книгах было написано, / По чем душу спасать / По чем в рай взойти»*³¹.

Греховность и благочестивость земного поведения с точки зрения рефлексии загробного мира. Таким образом я кратко охарактеризовала содержание той базы сведений, на которой строилась народная религиозность, являвшаяся главным регулятором в выборе линии поведения православного человека. Этнографические материалы позволяют рассмотреть, как и каким образом сказывались религиозные установки, прежде всего связанные со смертью и образами загробного мира, в реальном поведении народа, какие христианские постулаты обладали особо высоким статусом в народной шкале ценностей. В статье в основном используются материалы, касающиеся религиозных представлений крестьян. Это обусловлено наличием достаточно репрезентативного корпуса источников, прежде всего, возможностью использовать данные Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева, относящиеся к концу XIX в. Кроме того, как уже неоднократно было доказано в этнографических исследованиях, именно в среде

²⁸ Свт. Игнатий Брянчанинов. Код доступа: azbuka.ru/o-straxe-bozhem

²⁹ Кураев А. Дары и анафема. Что христианство принесло в мир? М., 2004. С. 132.

³⁰ Бурцев А.Е. Народный быт великого севера: Пословицы. СПб., 1898. Т. II.

³¹ Бессонов П. Указ. соч. С. 243.

крестьян наиболее устойчиво сохранялись традиционные устои, что позволяет зафиксированные у них культурные особенности рассматривать как этническую специфику. При рассмотрении аналогичных сюжетов в их современном варианте также будут привлечены сведения, собранные автором в сельской местности и небольших городах за период с 1990-х годов.

Корреспонденты Этнографического бюро при составлении анкет обращали внимание на самые различные аспекты жизнедеятельности населения русских деревень, имевших как прямое, так и опосредованное отношение к интересующей меня теме. Это время отличается определенной спецификой, что делает имеющиеся сведения особенно интересными для анализа. С одной стороны, как убедительно свидетельствуют все материалы бюро, религиозность в это время остается основой мировоззрения русских сельчан, а, следовательно, сохраняются и ставшие традиционными подходы к восприятию событий своей жизни и жизни своего социума. Этот факт можно считать основным с точки зрения степени эффективности влияния христианской системы «жизни после смерти», рассчитанной на заведомо иррациональный тип мировосприятия. С другой стороны, вторая половина XIX в., тем более рубеж XIX–XX вв. — это период активного проникновения в крестьянскую среду рациональных и даже атеистических настроений, подъем общеобразовательного и катехизаторского просвещения. Данные процессы способствовали расширению кругозора крестьян, одновременно ощутимо усилился индивидуальный, субъективный фактор в трактовке взаимосвязей видимого и невидимого мира. Однако на основе имеющихся данных можно говорить о существовавшем еще достаточно единообразном мировоззрении крестьянства. При рассмотрении изложенных ниже материалов я постараюсь показать, как и насколько христианские идеи жизни и смерти, а также образы загробной жизни определяли культуру поведения православного населения России.

Нравственные аспекты ухода из жизни и похорон. Чувство приближения смерти, ожидание момента перехода в иное измерение страшит как атеистов, так и верующих. Первых — как наступление небытия, которое не в силах ни постигнуть, ни смириться с ним даже рациональный ум. Вторые — в ожидании перехода в мир, где их судьбу будут решать уже мистические силы, где могут реализоваться предсказанные их верой

апокалиптические картины наказания за земные грехи. Персонажи мистического происхождения, которыми христианство наполнило пространство земного человека, стали неотъемлемой составляющей его восприятия и осмысления действительности. Противоборство темных и светлых сил, постоянно соучаствующих в жизни верующих, началось с момента рождения, и концом могло иметь только наступление второго пришествия. Эти образы можно отнести к наиболее константным в религиозных представлениях русских. В течение жизни активность каждой из мистических сторон могла зависеть от поведения самого человека, но особую интенсивность она приобретала при его кончине. И по учению церкви, и по мнению крестьян за покидающую тело душу шло настоящее сражение ангелов и бесов, которое продолжалось и далее, в течение прохождения мытарств. Не только результат их борьбы зависел от степени греховности умирающего, но и сам процесс мистического расставания двух ипостасей человека. Как писал свт. Игнатий Брянчанинов со ссылкой на блж. Феофилакта, *«немилостивые мытари-ангелы страшно и насильно исторгают душу грешника. Душа праведника не исторгается из него; он, радуясь и веселясь, предаёт дух свой Богу и Отцу»*³². Этот сюжет истоком своим имел евангельскую притчу о двух Лазарях и получил развитие в духовных стихах, имевших большую популярность и в народе, и в изобразительном искусстве³³. К бедному Лазарю посылает Господь *«святых ангелов тихих и смиренных, двух милостивых»* и вынимают они *«душеньку... честно и хавально»*, у богатого же Лазаря душу вынимают ангелы *«грозные, страшные»* и сажают ее на *«вростро копьё»*³⁴.

В момент ухода из жизни смерть явит себя человеку, и, по мнению крестьян, вид ее ужасает умирающего. Но и в данном случае грешник и праведник могли видеть разные образы, которые указывают на будущность каждого из них. Как считали крестьяне Череповецкого у., *«чтобы переход с земли на тот свет праведным людям казался не страшен, смерть показывается им красивою („хорошею“ говорят)»*, как бы желая дать понять, что «там им будет хорошо». И, как подтверждение сказанному, рассказчик привел корреспонденту в пример свою тещу, которая «умерла тихо» и все были уверены, что она попала в рай. Напротив, молодому крестьянину с. Никольское, который последнее время перед

³² Свт. Игнатий Брянчанинов. Жизнь и смерть. С. 201.

³³ Буслев Ф.И. Указ. соч. С. 200.

³⁴ Голубина книга: Русские народные духовные стихи XI–XIX веков. М., 1991. С. 123–124.

смертью дурно обращался с родителями, за два дня до смерти смерть показалась «страшной старухой»³⁵. О реальной сакрализации пространства у тела умирающего убедительно свидетельствуют и современные материалы. В зависимости от глубины собственной религиозной восприимчивости проводящие отпевания священники, как и лица, читающие около умерших, ощущают мистическую противоречивость ситуации, обусловленную борьбой противоположных по вектору воздействия сил, активность которых зависит от благочестивости умершего. По словам одного из монашествующих священников, «*бывает тяжело отпевать, смотря какие люди. Бывают добрые старушки, всё для людей, и тогда так легко. За невоцерковленных трудно*» (о. Варнава, с. Кузмичи Ершицкого р-на Смоленской обл.). Уверенность в присутствии ангела и беса при наступлении смерти и желание обеспечить своему близкому переход в иной мир под защитой чистых сил становились причиной действий, которые можно отнести к числу народных поверий, основанных на буквальном восприятии образов мистического мира. Так, крестьяне Новгородской губ. считали, что пространство избы делится в соответствии со статусом каждого персонажа невидимого мира. Поэтому «*в летнее время открывают ближайшее к умирающему окно, чтобы ангел мог вылететь с душой*», не проходя задней половины избы, где находится бес, не вступая, в таком случае, «*в борьбу с дьяволом*»³⁶.

Смерть как акт перехода вызывала двойственное чувство у верующих людей. С одной стороны — печаль от расставания с родными и страх перед будущим. «*Народ верит в загробную жизнь, но не знает, что смерть, по учению церкви, есть переход в лучшую жизнь*»³⁷, *знает лишь, что “на том свете за всё отвечать придется” разными мучениями в Аду, и страшно боится смерти. Желая знать, будут ли отдале-*

ны предстоящие страшные мучения хотя на один сей наступающий год, крестьяне около нового года прибегают к гаданиям, хотя и говорят, что “все под Богом ходим”, что “смерть закрыта от нас”, что “рубашка к телу близко, а смерть еще ближе”»³⁸. С другой стороны — несомненно ощущение значимости, сакральности грядущего чуда своего преображения и вступления в Царство Божье. Исполняемые и сейчас поминальные стихи доносят до нас традиционное восприятие смерти: «*Вот скоро настанет мой праздник / Последний первый мой пир / Душа моя радостно взглянет / На вечно покинутый мир / Умоют меня и причешут / Заботливой нежной рукой / И новое платье наденут / как будто на праздник большой*» (д. Огородня Кузминичская, Добрушского р-на Гомельской обл. 2006)³⁹.

Смерть, как верили многие русские люди, разрывала земное и загробное существование, но не нарушала общность живущих на земле и уже ушедших людей, предполагавшую воссоединение их после смерти, что облегчало уход из жизни. Как писали: «*Умирающий всегда обнаруживает твердую веру в загробную жизнь, выражая перед присутствующими радость по поводу предстоящей встречи с родными*»⁴⁰. Условность разделения единого Божьего мира в представлении верующих сказывалась в различных обрядовых действиях похоронного цикла и комментариях к ним. К таковым относится распространённый на западе России и в Белоруссии обычай кидать вслед за гробом зерно. «*Вслед посыпают зерном. Кажуть, зерно прорастает в другой мир. Уже там будет и там, уже в другом мире прорастает*» (д. Корма Ветковского р-на Гомельской обл.).

Безусловно дидактическое значение имело и представление о том, что за свои грехи придется отвечать не только самому, но и малолетним детям. Грехи родителей не дают безгрешным мла-

³⁵ Русские крестьяне... СПб., 2009. Т. 7, ч. 3: Новгородская губ., Череповецкий у. С. 198.

³⁶ Там же. С. 378.

³⁷ Автор несколько ошибается, считая, что Церковь гарантирует благополучное будущее: лейтмотив учения, которое много веков воспринимали православные люди — это ответственность за свои поступки на земле.

³⁸ Русские крестьяне... Т. 7, ч. 3. С. 375.

³⁹ Элемент праздничности в восприятии смерти сказывается и в терминологическом определении календарных поминальных дней в народе как *праздников*, т.е. дней, наполненных торжественной сакральностью.

⁴⁰ Русские крестьяне... СПб., 2007. Т. 5, ч. 1: Вологодская губ. С. 113–114. Источником подобных воззрений могло быть как естественное желание человека обрести заново своих родных, так и информация, идущая от Церкви. Эта тема звучит, например, в проповедях известного в первой половине XIX в. проповедника прот. Родиона Путятина, старавшегося сделать свои объяснения максимально понятными простым мирянам. На извечно волнующий людей, потерявших своих близких вопрос — встретятся ли они вновь, проповедник дает положительный ответ. Аргументы его таковы: Бог не открыл этого в своем Откровении, но дал понять. «Если мы бессмертны, то после смерти будем жить и естественно будем жить со своими с родными, с близкими нам по душе, по мыслям, по чувствованиям». Проп. 167. Код доступа: azbuka.ru/propovedi/propovedi/protoireya-rodiona-putyina.shtml

денцам уйти спокойно в иной мир. «При умирании дети очень мучаются — за грехи родителей»⁴¹. Избавлению от мучений способен был помочь только традиционный для народной религиозной культуры акт — благословение, смысл которого — привлечь благодатные возможности небесных сил на помощь своим охранным действиям. «*“Долго маются”, по народному мнению, некоторые дети за грехи родителей, “двужилые” люди и еще колдуны. Чтобы прекратить мучения маленького, родители должны благословить его — взять икону, осенить себя крестным знаменем, приложиться к иконе, а потом, поставив ее на лоб умирающему, повернуть три раза крестообразно и дать ему поцеловать, то есть приложить к его губам*»⁴².

В народных представлениях, связанных со смертью, превалирует, безусловно, страх — перед Божьим гневом, перед его справедливым всезнающим судом. Эту идею привносила Церковь, но особенно красочно она звучала в духовных стихах и иконах. Тему любви, т.е. основы данного людям божественного закона, нельзя назвать определяющей в религиозно-этических представлениях народа и его реальном поведении. Точнее, она присутствовала как религиозная идея, как надежда на милость Божию и, конечно, как ответная любовь православного человека к Богу (как и ко всем святым силам). Любовь Бога к человеку, по мнению народа, выражена, прежде всего, в его милосердии, в желании направить каждого на путь осознания своих грехов с тем, чтобы исключить их повторение. Как говорят в народе, «после смерти покаяния нет»⁴³, но милосердие Божье сказывается в том, что он дает возможность еще при жизни покаяться в своих грехах и рассчитывать в таком случае на прощение, или хотя бы облегчение своей участи. С такой точки зрения рассматриваются и болезни: физические страдания, как и любые страдания в христианской трактовке — это приближение к Богу. Эту искони присущую русской религиозности идею и сейчас доносят священники до своей паствы: «*Господь, бывает, дает человеку поболеть, чтобы его очистить. Это такая*

милость Божья. Поболеешь, зато там с Богом будешь» (о. Варнава, с. Кузьмичи Ершичского р-на Смоленской обл.).

За многие века своего существования Православная Церковь разработала практику покаяния, учитывавшую все многообразие возможных грехов. Ежегодная исповедь стала частью дисциплинарной деятельности православного государства, заботившегося вместе с Церковью о душах своих граждан. Со временем понимание значимости признания своих грехов и их отпущения для благополучия земной жизни и тем более при переходе в мир иной сделало ее не только обязательной нормой, но и потребностью православного населения России. Современному секуляризированному обществу даже трудно представить, насколько важна была исповедь для верующего населения, насколько глубоко она вошла в народное сознание и поведенческую практику, тем более в допетровский период. Высшим надругательством над человеком было лишение его возможности исповедаться перед смертью, а затем достойно, с церковным проводом, уйти в загробный мир. Именно такие деяния совершали не ведавшие страха Божия опричники: «*Иван Грозный и опричнина — убивали внезапно, чтобы не успел покаяться. Разрубали тела, кидали собакам, лишали поминовения — чтобы лишить надежды на благо загробного мира*»⁴⁴.

О спасительной функции исповеди напоминали русскому человеку духовные стихи: «*Горе человеку умереть без покаяния, / Обез отца без духовного Сповідать бы человека своих тайных грехов / Заузрит человеке на образ / Создатель человека любит с милостью, / Приемлет рыдание, слезы горячие / Спокрывает грехов множество*»⁴⁵. Духовные стихи предостерегали: неисповеданные грехи отдадут душу умершего прямо в руки демонов: «*Горе человеку умереть без покаяния / Придет смерть без милости / И возьмут душу аггелы немилостивые*»⁴⁶.

Совершенное умирающим таинство покаяния отчасти снимало ужас перед переходом в загробный мир. Как отмечали, «представле-

⁴¹ Балов А. Рождение и воспитание детей в Пошехонском у. Ярославской губ. // Этнографическое обозрение (далее — ЭО). 1980. № 3–4. С. 99.

⁴² Русские крестьяне... Т.7, ч. 3. С. 378.

⁴³ Однако обряд проводов умершего мог включать сюжеты, демонстрирующие убежденность в том, что его душе предоставлена возможность каяться и просить прощения у людей и Бога до последнего мига своего пребывания на земле. Так, по обычаям жителей Наровлянского р-на Гомельской обл. похоронная процессия по дороге на кладбище три раза останавливается, и ее участники обмениваются репликами: «Душа просит прощения» — «Хай Бог простить». Третий раз это происходит перед кладбищем. (2015.).

⁴⁴ Веселовский С.Б. Исследования по истории опричнины. М., 1963. С. 333–335.

⁴⁵ Бессонов П. Указ. соч. Ст. 481.С. 158.

⁴⁶ Там же. С. 142.

ние о наказании за грехи вызывает в больном страх. В этом случае окружающие стараются вселить в умирающего надежду, говоря о благодати Божьей, очищающем значении исповеди и т.д. На исповедь больной соглашается охотно и после нее чувствует себя легче. Над состоятельным больным совершается соборование»⁴⁷. Но и церковь, и духовные стихи напоминали человеку, что покаяние в своих грехах — это возможность, данная лишь при жизни. «Не есть во плоти моление, / Не будет в смерти покаяния»⁴⁸. Еще в более наглядном варианте этот установленный Богом порядок показан в популярном в советское время и до сих пор религиозном тексте эсхатологического содержания «Писание за Веру» (Оно же «Сновидение Веры»). Больная и мучающаяся от обид окружающих женщина попадает с помощью святых в воздушное пространство к звездам, где «Царица небесная» показывает ей «небесную церковь» и поясняет ее отличия от земной: «Чаши на престоле нет, панихиду не служат. Богородица говорит: “Здесь этого не нужно, после смерти покаяния нет”» («Писание за Веру, что произошло в 1962 г. в Одесской области». Запись в с. Архангельское Милославского р-на Рязанской обл.).

В соответствии с этими представлениями вела себя и семья умирающего: не обеспечить его возможностью совершить исповедь, признать свои грехи и показать, хотя и запоздалое, стремление к добру — значило взять бремя ответственности перед Богом на себя и лишиться своего ближнего надежды на милостивую встречу за гробом. Повышенное чувство долга у крестьян в таких случаях отмечали корреспонденты Тенишевского бюро. «Стараются по возможности исполнить желания умирающего — дать поесть или попить то, что захочет... и соблюсти налагаемые народными обычаями формальности и суеверные действия, и, главным образом, заботятся о том, чтобы больной не умер без причастия, и ни позднее время, ни дурная погода, ни безотложная работа не остановят крестьянина от поездки за священником для напутствования умирающего»⁴⁹. С этими же представлениями, т.е. с уверенностью в том, что каждому человеку необходимо исповедаться перед смертью и нель-

зя лишать его этого права, связано и отношение к убийству. Как считали, кроме отнятия чужой, данной Богом жизни, убийца, как и упомянутые выше опричники, насильственно отнимал у убитого право покаяния, и грехи убиенного оставались неисповеданными. Вина за это падала на убийцу, который впоследствии «должен всю жизнь каяться и молить бога о прощении как своих грехов, так и грехов убитого»⁵⁰.

Нравственные нормативы, игравшие очень важную роль в отношениях русских к смерти как переходу в иной мир, где требовалось предстать перед Богом максимально очистившимся от всех греховных помыслов, а к этому стремился каждый верующий, предписывали не только раскаяние в своих грехах, но и облегчение души от груза собственных обид. Только такой принцип поведения соответствовал христианскому учению о прощении и полностью освобождал душу от зла. Следование этому принципу становится очевидным из описаний ситуаций в крестьянском доме, где собирались родные и односельчане для прощания с умирающим. «При умирании старика... кладут под образами... собирается народ... некоторые вздыхают и крестятся; но говорят тихо, ходят на цыпочках. Разве какой-нибудь старик, ровесник лежащему под святым углом, осмелится подойти к нему и заговорить громко: “Что, брат старик, умирать собираешься? — и, не дожидаясь ответа, прибавляет, — пора, пора...пожили мы с тобой на белом свете, надо и честь знать.. Всем ли ты распорядился, всех ли простил? Смотри, не уноси греха с собой”»⁵¹. Вместе с тем, согласно общерусской православной традиции, умирающий должен был сам попросить прощения — у Бога и у всех окружающих, особенно своих близких, для того, чтобы оставшиеся на земле чьи-то обиды не усугубляли его мучения в загробном будущем. Это касалось и материальных обязательств, что обычно подчеркивается в источниках, ведь неопределенность в этих вопросах могла привести к бесконечным спорам и обидам. Чувствуя приближение конца, хозяин, как писали в источниках, делал общие хозяйственно-экономические распоряжения домочадцам. Но «прежде всего, умирающий расплачивается с долгами, если они есть, чтобы не унести с собой»⁵².

⁴⁷ Русские крестьяне... СПб., 2007. Т. 5, ч. 1: Вологодская губ. С. 113–114.

⁴⁸ Бессонов П.А. Указ. соч. С. 171.

⁴⁹ Русские крестьяне... Т. 7, ч. 3. С. 377.

⁵⁰ Бондаренко В.Н. Очерки Кирсановского у. Тамбовской губернии // ЭО. 1890. № 3–4. С. 74.

⁵¹ Русские крестьяне... СПб., 2009. Т. 7, ч. 2: Новгородская губ. Череповецкий у. С. 426.

⁵² Русские крестьяне... СПб., 2007. Т. 5, ч. 1: Вологодская губ. С. 113–114.

Наступление смерти одного из членов социума приобретало значение события, высвечивавшего лучшие характеристики крестьянского общества, к которым относились чувство общности и взаимопомощь. Попрощаться с умирающим, проводить его в последний путь, оказать материальную и моральную помощь семье при похоронах и поминании — эти действия рассматривались как нравственный долг. Соблюдение их стало одной из наиболее устойчивых традиций русских, сохраняющих в сельской местности свою обязательность до сих пор. Несоблюдение религиозно-нравственного обычая осуждалось деревенским окружением. И главное, как постоянно напоминали духовные стихи, в свое время в загробном мире неуважение к чужой смерти будет отнесено к разряду тяжких грехов. На Страшном Суде лицам, безразличным к чужой смерти, будет напомнено: «У мертв тела не сиживали / И мертв тела не проваживали / Возлюбим мы нищих / Проводим мы мертвых»⁵³; «По пути ходящим теплом не огревал / Во гробе лежащих не провожал»⁵⁴. Исполнение долга перед умершим стало органичной частью общежития крестьян, поддерживая заодно социально-экономическую стабильность всего деревенского сообщества. По информации источников, крестьяне, навещая умирающего, сразу обещают хозяевам: «Кликни: “пособим”... И, действительно, и помогут и уклонятся не только от вознаграждения или угощения, а даже от простой благодарности. Когда хозяйка со слезами говорит: “спасибо”, ей отвечают: “не на чем, и с нами может случиться”»⁵⁵.

Нравственное значение похоронных обычаев у русских не ограничивалось помощью пострадавшей семье. Связанные со смертью традиции предписывали сохранение памяти предков, что гарантировало неразрывность исторической памяти, а, следовательно, и собственной идентичности. Могилы предков становились сакральным местом, они постоянно напоминали о прошлом и не давали прерваться преемственности между уже ушедшими жителями и их потомками. Нарушение этических норм вызывало не только осуждение в обществе. Напоминание о своих корнях, о покинутой малой родине могло прийти и со стороны нематериальных сил. Рассказы на эту тему показывают устойчивость традиционных представлений о про-

тивостоянии чистых и нечистых сил и их вмешательстве в жизнь человека. Так, собирателю истории и фольклора в Брянской обл. В.Д. Глебову местный шофер поведал о том, как ехал «мимо заброшенной деревеньки, вплотную к кладбищу... и перебежала дорогу — то ли человек, то ли чудище». Аналогичные видения были и у других шоферов. После обмена впечатлениями водители пришли к следующим выводам: «Одни считают: темное это место, проклятое. Другие утверждают, что нельзя, мол, бросать обжитые места: потому они политы и намолены предками. Вот святая сила и карает за утерю родины и веры. А я так думаю: нет в этих суждениях противоречия. Вот перестают люди посещать могилы предков — оттого темная сила и буйствует. Нами возмущается»⁵⁶.

Загробный мир. Как же представлял себе русский человек загробный мир? Прежде всего — это пространство, куда попадают души умерших. Категория «душа» — центральная для концепции жизни после смерти и эсхатологических представлений православного народа. Дихотомическое деление человека — т.е. наличие в нем материального тела и данной от Бога души, их единство и постоянное противоборство — таковы факторы, определяющие, согласно и церковной, и народной антропологии, его бытие на земле. Анимистические представления русских, как, практически, и все представления о человеке и сверхъестественных, мистических силах, сформировались как логическое развитие постулатов Церкви, разрабатываемых лучшими умами христианского богословия и средневековыми книжниками. Огромное значение имела и популярная на Руси апокрифическая литература. Из многочисленных бесед с крестьянами корреспондент Тенишевского бюро из Калужской губ. сделал следующий вывод: «Мне ни разу не приходилось слышать о том, что такое душа и где она обитает в человеке»⁵⁷. Но я не знаю ни одного крестьянина или крестьянки, которые бы не верили в существование души и в бесконечную жизнь за гробом»⁵⁸.

В отличие от смертного тела, душа, как верили крестьяне, продолжала свое существование в загробном мире, где ее участь определяли высшие силы в зависимости от поведения человека при жизни. Именно такое понимание сущности чело-

⁵³ Федотов Г.П. Указ. соч. С. 87.

⁵⁴ Бессонов П. Указ. соч. С. 69.

⁵⁵ Русские крестьяне... Т. 7, ч. 3. С. 376.

⁵⁶ Глебов В.Д. Былички и бывальщины. Суеверные рассказы Брянского края. Брянск; Орел, 2011. С. 362.

⁵⁷ На этот счет, как показывают материалы из разных губерний, могли существовать разные точки зрения.

⁵⁸ Русские крестьяне... СПб., 2005. Т. 3: Калужская губ. Жиздринский у. С. 137.

века, убежденность в существовании души, забота о ней обуславливали формирование и соблюдение нравственных законов поведения в земной жизни.

В народных представлениях, кроме основной ипостаси — жизненного начала, душа исполняла и функцию некоего духовно-нравственного камертона, позволяющего человеку оценивать нравственность и своих, и чужих поступков. Для характеристики понятия душа в культуре русских наиболее подходит определение психотерапевта Д. Хиллмана: душа — это «место или голос Бога внутри»⁵⁹. И таковая функция была обеспечена её небесным происхождением. За многовековую историю церковь создала многоступенчатый цикл похоронно-поминальных служб, призванных позаботиться о душе после смерти, а народ дополнил их разработанным до мелочей ритуалом проводов человека, в котором обе его субстанции — телесная и духовная были окружены многочисленными обрядово-магическими действиями. Вкрапление в них элементов нехристианского характера не меняли смыслового содержания и сопутствующей символики, подчеркивающей православную принадлежность отправлявшегося в вечную жизнь умершего.

Были ли картины будущих мучений лишь результатом постоянного влияния церковного воспитания или стали неотъемлемой частью мировоззрения народа? Из массы сведений на эту тему, даже при некоторых отличиях в толковании крестьянами процессов и событий в мире загробном, становится очевидным, что центром их представлений о мире является вера в неизбежность всеобщего воскресения и Страшного Суда. И эта убежденность была постоянно действующим нравственным критерием, заставляющим соотносить свои поступки с требованиями христианского понятия о добре и зле. Другое дело, как определяли сроки будущего Суда, насколько его образ влиял на повседневную жизнь, и какое место ему отводилось в круге религиозных представлений простых мирян? С точки зрения известного исследователя русской культуры А.М. Панченко к началу петровских реформ Россия подошла уже с достаточно европеизированной культурой, в которой *«идея Страшного Суда превратилась именно в идею, стала чем-то “нечувственным”, бесконечно далеким, не учитываемым в исторических прогнозах»*. В отличие от русского Средневековья, *«исторический акцент*

*переместился с вечности на землю, с прошлого на будущее, и русские люди — та их часть, которая строила или приняла новую культуру, — перестали думать о сроках светопрествления и готовиться к нему»*⁶⁰. Действительно, в историческом пространстве средневековой Руси Страшный Суд, как и другие события христианской истории, обретали жизнь, становились реальностью через ежегодно повторяемые их зрелищные воспроизведения. В мясопустную неделю в Успенском соборе совершалось действие Страшного Суда с участием патриарха и царя. В завершении действия патриарх отирал губкою образ Страшного суда, что и *«было “обновлением” в древнерусском смысле, оно как бы сближало бранных людей и вечность, напоминало о том, что Страшный суд может настать в каждый миг»*⁶¹. Между тем, этнографические материалы рубежа XIX–XX вв. свидетельствуют о том, что, в отличие от умонастроений русской элиты, в мировидении крестьян, их ментальных установках образ Страшного Суда и загробных мучений не превратился в отвлеченную идею, а органично присутствовал как часть общей картины созданного Богом мира. С ним по-прежнему связывали конец земной истории, но, веря в его неизбежность, не задавались вопросом о конкретных сроках второго пришествия⁶². Дидактическое звучание рассказов о переходе в мир иной было обусловлено максимально выразительными картинами мучений грешников. Радостное будущее праведников не получило столь яркой интерпретации.

Собиратели этнографических данных прошлого оставили нам массу записей, воспроизводящих с фактической точностью интервью крестьян на тему смерти и жизни после смерти. Их анализ позволяет сделать следующий вывод: устойчивость эсхатологических представлений, готовность их воспринимать зависели не только от воздействия церковной культуры. Можно говорить о внутренней, даже если не всегда осознаваемой потребности верующих в постоянном напоминании самим себе о загробном будущем. То есть сохранение и воспроизведение страшных образов становилось отчасти и средством нравственного самоконтроля. Визуальным источником знаний о загробных мучениях были печатные иконописные изображения, смотревшие со стен на обитателей крестьянского дома. К концу XIX в. популярность данного сюжета несколько снизилась, что, видимо, было

⁵⁹ Хиллман. Д. Самоубийство и душа. М., 2004. С. 105–106.

⁶⁰ Панченко А.М. Я эмигрировал в Древнюю Русь. СПб., 2008. С. 141.

⁶¹ Там же. С. 140.

⁶² Таковые представления были больше свойственны старообрядцам.

результатом проникновения и распространения светской рациональной культуры в селе. О влиянии религиозных картин на представления народа и сложившемся у них образе грядущего Суда корреспондент из Новгородской губ. писал: «*Всё управление Ада будет сосредоточено в руках дьявола. Представление об Аде и адских муках народом, несомненно, заимствовано с картины Страшного Суда, которую и теперь можно встретить в иных крестьянских избах, а лет 25-30 назад, по словам крестьян, эта картина была почти во всяком доме. “Мы любили эту картину”, – говорит один старик: “а ныне. Вонь, покупают, где мужик на бабе дрова возит, а что хорошего”*»⁶³. Реальность грядущего воскресения из мертвых сказывалась и на особенностях похоронных обычаев. Например, по сообщению из Вологодской губ., «*на ноги умершего одевают чулки, которые подвязываются ленточками. Последнее делается для того, чтобы скончавшийся не потерял их, идя на Страшный Суд*»⁶⁴.

Но еще до Страшного Суда, как верили в народе, душе придется отвечать за земные грехи: с момента смерти человека душа попадает во власть мистических сил, определяющих ее судьбу. Теория мытарств стала обязательной составляющей народной концепции странствия души. Образные картины посмертных событий не отличались единообразием, но общей особенностью неизменно оставался устрашающий эмоциональный накал передаваемой информации. Учитывая многочисленность зафиксированных в источниках вариантов, рассмотрение которых выходит за рамки моей статьи, обращаю внимание лишь на наиболее характерные особенности.

Надежду на избавление от страшных мук возлагали на помощь своего святого помощника – ангела-хранителя, который в существующей в представлении народа системе взаимосвязи человека и мира святости был главным действующим лицом. Именно он учитывал все хорошие дела своего подопечного на земле и защищал от нападок нечистых при загробном странствии. Насколько реально верующие люди воспринимали оказываемую им помощь, видно из обращенной к Богу эпиграфии на могиле крестьянина из Олонецкой губ.: «*Прими мою молитву, пошли мне ангела свое-*

го, хранителя моего по мытарствам проводи-теля, все мытарства проведет, двери райские отворит, место жизни мне покажет, и что на суде мне будет, скажет»⁶⁵.

В отличие от утверждения А.Т. Болотова, к числу безоговорочно принимаемых народной религиозностью истин относилась уверенность в бесконечности существования души. Как писали по этому поводу корреспонденты Тенишевского бюро, «*единственное отчетливое представление у народа о загробной жизни – это ее вечность. Там во веки веков будешь мучиться или жить хорошо, и не умрешь больше, и никакой перемены не будет*»⁶⁶. Естественно, что такая перспектива тем более должна была сказываться на выборе линии поведения верующих. Далеко не всегда загробные перемещения души делили на несколько периодов, иногда мытарства и частный суд совмещали с окончательным определением места души. «*На третий день душа идет к Богу; тот окончательно решает ее участь – поступит ли она во власть ангела или беса, и если последнего, ангел окончательно отступается и назначается Богом к другому вновь родившемуся человеку, а если первого – бес отступает. На вопрос “Где живет душа до Страшного Суда?” – отозвались полным незнанием*»⁶⁷. Аналогичным образом видится участь души и в поминальных стихах: у пчел спрашивают, где они были, на что следует ответ: «*А мы видели дива дивная: / Прилетели на двор да два ангела, / Узили душу, душу Анину, / Понясли душу на Страшный суд, / на Страшный суд, к самому Госпаду*»⁶⁸. Соответственно и частный суд как отдельный этап остается неясным для обычного мирянина: участь умерших, с точки зрения одних, будет решать спор между ангелами и бесами, другие же считали, что и в этом случае каждый получит своё по решению Бога. Отдельные детали и уточнения добавлялись в зависимости от воображения каждого из рассказчиков. Корреспондент Тенишевского бюро из Жиздринского у. обобщил услышанные им мнения крестьян: «*Все рассказы о мытарствах есть не что иное, как переделка рассказа праведной Феодоры, помещенного в прологе. Очень немногие души удостоиваются полного блаженства до Страшного Суда. Большинство из них поселяются на небе, как*

⁶³ Русские крестьяне... Т. 7, ч. 3. С. 204.

⁶⁴ Русские крестьяне... СПб., 2007. Т. 5, ч. 1: Вологодская губ. С. 113–114

⁶⁵ Олонецкие епархиальные ведомости. 1899. № 2. С. 40.

⁶⁶ Русские крестьяне... Т. 7, ч. 3. С. 203.

⁶⁷ Там же. С. 200.

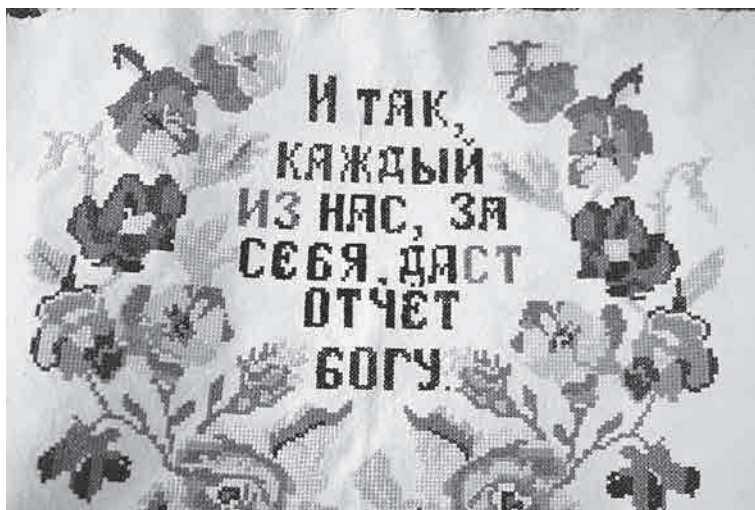
⁶⁸ Смоленский музыкально-этнографический сб. С. 378.

бы в преддверии Рая. Одни из этих душ живут в прекрасном, бесконечно большом саду, наполненном душистыми цветами и красивыми плодами; другие помещаются в просторных, светлых, хорошо убранных и наполненных благоуханием горницах. Каждая из этих душ имеет свое определенное место и с другими душами может видаться и разговаривать только издали»⁶⁹.

Сам процесс прохождения Страшного Суда не получил детальной разработки в народных представлениях, которые ограничиваются обычно буквальным видением взвешивания плохих и добрых дел. «Дела наши на том свете золотниками вешают и мерой меряют»⁷⁰. В целом воображение верующих мирян следовало за иконописным образцом, где практически одновременно совершается суд над человечеством, тут же каждый попадает в отведенное ему место, и, стараниями бесов, начинаются мучения грешников.

Места обитания всех душ после второго пришествия в соответствии с церковной традицией делили на Ад и Рай. Картины пребывания в последнем как нельзя лучше отражали народные идеалы хорошей жизни и, конечно, должны были стимулировать следование христианским нормам при жизни. «Люди все равны, ничего никому не нужно, все вольны и беззаботны, так как там ни сеют, ни жнут, а живут подобно птицам, зимы там нет, а всегда тепло — платье не носится, и постоянно поют райские птицы и Ангелы»⁷¹. Еще одно достоинство Рая — очень желаемое для любого человека — это сохранение там привычного круга общения, в том числе и семейно-родственных отношений. По этому поводу приведу запись корреспондента из Новгородской губ.: «Есть не будут на том свете, все будут сыты». — «А что же делать-то там будем?», — спросил я. «А уж это, что Господу угодно». Прибавляют, что все родные, попавшие в рай, будут жить «вместях»⁷².

Но специфика самосознания верующих крестьян, как, впрочем, и всего русского народа, — это ощущение собственной греховности, постоян-



Рушник из музея агрогородок Ленино, Горкинского района, Могилевской обл.

ное напоминание самим себе о слабости каждого земного жителя к различного рода искушениям, неизбежно накладывавшей отпечаток греховности даже на самых благочестивых. Поэтому райское блаженство в мировоззрении крестьян приобретало несколько утопическое звучание, тогда как Ад и мучения были вполне реальны и, более того, ожидаемы. Правда, тяжесть этих мучений не была для всех одинаковой, а зависела от степени уклонения от христианских заповедей. Приведу одно из наиболее красочных описаний видения загробного мира, точнее, преображенного уже Царства Божия, после Страшного Суда. Несмотря на некоторую оригинальность данной концепции, ориентированный по вертикали образ размещения всех душ соответствовал структуре иконописного изображения данного сюжета. «После суда души поселяются в тех местах, где кому назначено. Будет построен огромный дом с бесконечным числом этажей вверх и вниз. В среднем этаже будут жить те люди, за которыми нет ни особых грехов, ни особых добродетелей, то есть ни грешники, ни праведники. Чем человек праведнее, тем его вечное поселение будет выше. Выше людей будут ангелы, а на самом верху — Бог. Чем человек грешнее, тем ниже ему будут отведены покои. Самая нижняя комната в виде необъятного котла. В этом котле огромное колесо, вращающее около оси в три года раз. Налит котел расплавленными металлами,

⁶⁹ Русские крестьяне... Т. 3. С. 138–139.

⁷⁰ АРГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 21. Чернский у.

⁷¹ Русские крестьяне... СПб., 2009. Т. 6. Псковская губерния. С. 294–295.

⁷² Русские крестьяне... Т. 7, ч. 2. С. 203.

а грешники купаются в этой массе. Посередине сидит сатана и радуется, созерцая эту картину мук. До Страшного суда чертей в Аду очень мало: они почти все на земле, около людей. Другие представляют Ад каким-то мрачным бесконечным пространством, обтянутым железной цепью. Для каждого рода грешников есть особые отделения и способы мук»⁷³. О том, что иконы и лубочные картины стали основным источником представлений о мучениях в Аду, отмечали многие корреспонденты Тенишевского бюро. Так, крестьяне Псковской губ. считали, что в преисподней «черти мучают грешников; которых варят в смоле, которых жарят на сковородах, кто прямо сидит в огне вечном». «Одним словом, — заключает автор сообщения, — верят всем ужасам, нарисованным на лубочных картинках, которых редко в какой избах не встретишь у крестьянина. И посреди всех мучеников сидит Иуда на руках у самого главного сатаны и держит мешок с золотом»⁷⁴.

Безусловным местом нахождения ада считали недра земли. «Ад, по словам крестьян, будет находиться под землей, там будет огромное огненное озеро, в котором постоянно будет кипеть смола»⁷⁵. Это утверждение относится к основам церковного учения о Страшном Суде и его последствиях⁷⁶. В течение веков Церковь, «оглашая это мнение священными песнопениями и чтениями во всеуслышание и научение верующих»⁷⁷, сделала его одним из наиболее устойчивых образов эсхатологической картины мира. При этом не все великие богословы прошлого считали нужным вносить в описания будущности человечества подобную конкретику. Так, Иоанн Златоуст «не одобрял любопытства при определении местопребывания ада»⁷⁸. Убежденность в том, что главные мучения происходят в подземном мире, приводила к появлению следующей ассоциации: не только в загробном, но и в земном мире самые страшные наказания могут осуществляться именно под землей. Поэтому лиц, совершивших особенно тяжкие преступления, крестьяне считали справедливым отправлять на каторгу, поскольку, как уточняет автор сообщения, «по мнению

крестьян, на каторге работают под землей». То есть в данном случае каторга воспринималась не просто как аналог, а как тот же Ад апокалипсиса, но перенесенный в земное пространство. К таковым, т.е. особо тяжким, грехам крестьяне относили, например, детоубийство. В отношении одной девки, совершившей подобное, крестьяне Ростовского у. говорили: «ее только в тюрьму посадили, на каторгу даже не сослали, а следовало бы наказать ее так, чтобы она всю жизнь белого света не видала, под землей бы работала»⁷⁹.

Определение грехов и наказаний за них.

Под влиянием однородного по направленности и содержанию комплекса источников у верующих сложилась цельная мировоззренческая система, учитывавшая все деяния человека с точки зрения отклика на них в загробном мире. С первых веков христианства, как пишут исследователи религиозной мысли в России, «на первый план выдвигаются грехи против Бога — грехи веры»⁸⁰. В соответствии с этим Церковь относилась к разряду (категории) грешников не только отдельные личности, но целые народы, исповедовавшие инославную религию. Заведомо негативное восприятие представителей иной веры как представителей нечистого пространства нашло отражение в духовных стихах, где символически показывалась разная участь умерших в загробном мире. В духовном стихе о Дмитровской субботе говорится о видении князя Дмитрия Донского. Во время богослужения ему представилось Куликово поле: «Устлано поле мертвыми телами / христианами да татарами. / Христиане-то как свечки теплятся / А татары-то как смола черна»⁸¹.

С течением времени расширялся и уточнялся «реестр» грехов применительно уже к поведению каждого православного человека. Однако иновение в народной религиозности осталось по-прежнему преступлением не просто наказуемым, но и выводящим человека за грань христианского мира. «Души неправославных, неверующих в Христа, самоубийц (см. ниже. — Т.Л.) не попадают и в темное место, не ходят и по заставам: они прямо попадают в руки сатаны, в

⁷³ Там же. С. 196.

⁷⁴ Русские крестьяне... СПб., 2009. Т. 6. Псковская губерния. С. 294–295.

⁷⁵ Русские крестьяне... СПб., 2006. Т. 2, ч. 2: Ярославская губ., Ростовский у. С. 310–311.

⁷⁶ Например, свт. Игнатий Брянчанинов прямо писал: «Ад помещается во внутренности земли». Свт. Игнатий Брянчанинов. Жизнь и смерть. С. 165.

⁷⁷ Загробная жизнь. С. 67.

⁷⁸ Там же.

⁷⁹ Русские крестьяне... СПб., 2006. Т. 2, ч. 2. Ярославская губ., Ростовский у. С. 382.

⁸⁰ Попов А. Влияние церковного учения и древнерусской письменности на мирозерцание русского народа. Казань, 1883. С. 383.

⁸¹ Там же. С. 345.

вечную муку»⁸². Под категорию «иноверцы» попадали все, не принадлежавшие к своей Церкви, отношение к ним могло быть разным, но в целом все они воспринимались как представители чужого, и, в разной степени, враждебного мира. Как писал исследователь жизни тамбовских крестьян В.Н. Бондаренко, «к отступникам православной церкви – еретикам, раскольникам и пр. крестьяне по обыкновению относятся недоброжелательно. Если они и не стараются их особенно преследовать, то лишь потому, что твердо уверены в неизбежности тяжелого наказания для них от Бога в будущем. ...Все иноверцы будут лишены царства Божия»⁸³. Как свидетельствуют этнографические материалы, еще в конце XIX в. в самосознании русских крестьян религия оставалась одним из основных, если не основным фактором определения своей идентичности и соответственно деления мира людей на своих и чужих. Отсюда вытекало следующее, имевшее большое значение для отношения к иноверцам соображение: человек иной веры жил по нравственным законам другой религиозной системы и потому мог представлять опасность.

К отступлениям от своей веры, влекущим наказание за гробом, относили и нарушение правил постничества, которое за много веков христианства стало органичной частью соционормативной культуры русских и особенно строго соблюдалось в среде крестьянства⁸⁴. По данным из Новгородской губ., «неисполнение поста считается среди крестьян грехом, и по их понятиям за этот грех накажет Бог. Кто нарушит пост, над ним смеются или, по местному выражению, “галятся”: “Вот ужю на том свете заставят лизать горячие сковороды”»⁸⁵. Данное сообщение отражает характерные для конца XIX в. ментальные установки крестьян. Некоторые особенности современной религиозности будут рассмотрены ниже, но в данном случае интересно привести одну из сделанных во время полевых исследований записей, показывающую

смену интерпретации традиционных норм поведения, а именно: отсутствие «чувства Бога», точнее, оценки своих действий с точки зрения служения Богу, при сохранении уверенности во взаимосвязи земного и загробного мира. «Мама говорила, почему нужно поститься: когда постишься, то это доходит до родных, до упокойников. Если ты постишься – это для них». (с. Тюково Клепиковского р-на Рязанской обл., 2003).

Тяжким преступлением против веры, оскорбляющим таинство крещения и религиозно-нравственные чувства верующих, считались интимные отношения между кумовьями. «Ведь кум с кумой, – рассуждали крестьяне, – стояли у общей купели перед Богом, поручались за младенца и отрекались за него от сатаны, а заместо того, они сами идут в лапы сатаны и младенца туда тащат, прямое дело, что грех непощеный, потому как оскверняет невинного младенца»⁸⁶. В рукописном тексте «Легенда о Пелагее» лица, совершившие данное преступление, несут наказание вместе с отступниками от Бога в огненной реке, где «много разных, среди них те, кто веруют в демоны и отвергают Бога и святое крещение и иже блуд сотворица по святом крещении и с кумы»⁸⁷. Согласно широко распространенному поверью, в загробном мире согрешивших кумовьев ждет раскаленное ложе с железными зубьями, так и называемая «кумова кровать». Еще более суровое наказание ждало лиц, нарушивших скрепленные таинством церкви брачные узы⁸⁸. Мучения за прелюбодеяние – обязательный сюжет различных рукописных текстов и пересказов вещих сновидений. Так, заснувшей на три дня девушке Пелагее ее спутник – «высший небесный» показал картины Ада и среди них «дом большущий, в котором пол чугунный каленый (?) как искра огненная по полу “танцуют” молодые парни, девицы, вдовы солдатики и женщины, которые блудодействовали»⁸⁹. В упоминавшемся выше «Писании за Веру» Богородица показывает мучения грешников, среди которых есть и прелю-

⁸² Русские крестьяне... Т. 2, ч. 2. С. 310–311. Определение греховности умершего человека через символику присутствует и в современной похоронно-поминальной практике. Так, жители Рязанского р-на, согласно общерусской традиции, ставят на окно «для умершего» водичку до 40-го дня после смерти. Ее не доливают и смотрят: «в пузырьке цветет – не грешный, а мутная – грешен» (с. Пупки Рязанской обл.).

⁸³ Бондаренко В.Н. Указ. соч. С. 74.

⁸⁴ Воронина Т.А. Русский православный пост. М., 2011.

⁸⁵ Русские крестьяне... Т. 7, ч. 2. С. 451.

⁸⁶ АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1815. Ярославская губ.

⁸⁷ Бурцев А.Е. Полное собрание этнографических трудов. СПб., 1910. Т. VI: Легенды русского народа. С. 244.

⁸⁸ В данном случае я бы сделала оговорку: описания представлений крестьян относительно данного преступления сводятся обычно к пересказу рукописных текстов. Крестьяне, конечно, были согласны с тем, что виновные в прелюбодеянии заслужили свои мучения, поскольку таково было установление Бога. Однако в рассуждениях на эту тему применительно к повседневной жизни слегка смягчают их вину, ссылаясь на силу бесовского искушения.

⁸⁹ Бурцев А.Е. Указ. соч. С. 244.

бодеи. *«Вошла в глубокий ров, а там мужчина в ризе и с ног до головы опутан змеями. Вокруг него много женщин с детьми, обвитые такими же змеями с ног до головы. Женщина в светлой одежде сильно плакала, глядя на мужчину. — Это блудники и прелюбодеи, а женщина в светлой одежде его законная жена, брошенная, которая при бракосочетании получила светлую одежду, и светлое ложе, освященное и убежденное духом, которую он бросил и стал жить с другими женщинами. Его законная жена не клянет его за его падение и плачет, желает приношение покаяния»* (Писание за Веру. С. Архангельское Милославского р-на Рязанской обл). Рассказы о неизбежности наказания за данный грех бесспорно способствовали сохранению семейных устоев, особенно необходимых для жизнедеятельности крестьянского социума.

Народные религиозные рассказы уделяют большое место детальному описанию разного рода наказаний, соответствующих, как правило, специфике преступления, например: *«Богача, кой не подавал нищим, станут продергивать сквозь игольные уши. За мелкие кражи будут только “галиться”: повесят украденную вещь на шею и заставят ходить на глазах у всех»*⁹⁰. В основном такие сочинения повторяют сюжеты духовных стихов и рукописных текстов с описаниями загробных мучений. В Ад, безусловно, помещали лиц, совершивших самые тяжкие преступления — убийства. С ними обычно не связывали какой-либо определенный вид наказания. Скорее всего, это связано с очевидностью помещения за столь тяжкие грехи на самое дно преисподней. Часто религиозная нравственность народа не делала разницы между реальными преступлениями против имущества и личности человека и негативным мистическим воздействием. Лица, совершавшие преступления такого рода, в равной степени подлежали наказанию. *«А вот хто губить других, портить, крадуть, так его железным крючком за язык протягивают сквозь зябры (нижняя челюсть), за пятки вещают, в катле кипятить»*⁹¹. К числу наказуемых поступков относили деяния, демонстрирующие отход от христианского закона любви и доброты. В варианте легенды о Пелагее из Костромской губ. высшие силы ей говорят о нарушении нравственных законов на земле: «на-

род сильно согрешил, друг друга не любит, друг на друга зло творит, сквернословится, матерью ругается»⁹². Последний грех относился к числу особо безнравственных: он не карался земным законом, но неизбежно подлежал суду духовному, поскольку оскорблял святость материнства пресвятой Девы, которая для верующих была идеалом чистоты и бесконечной доброты к людям. Гневный голос духовных стихов в отношении непочитающих Богородицу напоминал о том, что одновременно они оскорбляют и кормилицу-землю, т.е. основу жизнедеятельности крестьян. *«Мы за матерное слово все пропали / Мы пресвятую Богородицу прогневили / Мать мы сыру-землю осквернили»*⁹³.

Бесконечно милостивая к людям Богородица воспринималась как последняя надежда на избавление от мук Ада. Из духовных стихов пришел в народную религиозность и стал одним из распространенных образ Богородицы, спасающей в загробном мире тех, кто не оскорблял ее имя при жизни. Как говорится в стихах, Господь по ее просьбам отпустит из Ада тех, кто не ругался матом, разрешает запустить в Ад невод и выловить грешников: *«И прошел невод мукой вечною, и вытащил душ праведных / Из муки из вечныя»*⁹⁴. В интерпретации этого сюжета верующими появлялись и дополнительные детали, порожденные их собственным воображением или же заимствованные из других описаний Ада. Перед концом существующего мира только Богородица, как говорили в народе, постарается спасти грешников от уготованной им навечно участи. *«Рассказывают, что Божья Мать вяжет большую сеть, и будет вязать ее до самого Страшного Суда, для того, чтобы этой сетью вытащить из огненной реки грешников. По окончании Страшного Суда Мать Божья явится перед сыном своим и будет просить его о помиловании грешников. Господь позволит ей закинуть сеть три раза, и сколько грешников поймут в эту сеть, все будут помилованы. Мать Божья позовет ангелов, которые три раза закинут сеть в огненную реку, таким образом, заступлением и молитвами пресвятой Богородицы спасется несметное число великих грешников. После этого огненная река скроется вместе с грешниками, которые пойдут на вечные муки. И тогда всякая скорбь исчезнет с лица земли и наступит*

⁹⁰ Русские крестьяне... Т. 7, ч. 3. С. 204.

⁹¹ Русские крестьяне... СПб., 2009. Т. 6: Курская губ. С. 43.

⁹² Русские крестьяне... СПб., 2004. Т. 1: Костромская и Тверская губерния. С. 140.

⁹³ Ржига В. Четыре духовных стиха, записанные от калик Нижегородской и Костромской губерний // ЭО. 1907. № 1–2. С. 66.

⁹⁴ Голубина книга. Русские народные духовные стихи XI–XIX в. М., 1991. С. 252.

на ней царство Божье»⁹⁵. В духовных стихах и рассказах на темы загробных мучений, которые и сейчас популярны среди верующих, Богородица нередко выполняет роль путеводительницы в загробном мире (часто вместе с Николаем чудотворцем), т.е. выступает на стороне святых сил, старающихся помочь грешной душе.

Эсхатологические сюжеты присутствовали в религиозных представлениях крестьян и в XX в., демонстрируя традиционную убежденность в расплате за грехи. Однако их содержание показывает отход от образов и стилистики духовных стихов, оно более приближено к повседневным реалиям бытовой жизни рассказчика. *«В ад попасть — не приведи Господи. Там же страх-то какой! — мученья сплошные! Вот воры, к примеру, аль взяточники как мучаются? У них тело рвут — сколько в жизни ухватил, столько и отрывают. И так до последнего кусочка. А пьяницы по-другому: они карасин пьют. Так мало того: им еще и рот закрывать надо — не дай Бог вспыхнет (огонь же кругом). А тем, кто врал или жалобы доносил, языки вырывают. А вот тем, кто супружницам изменял, — и сказать стыдно, что делают! О-о-о. Которые на тот свет с грехами пришли, с теми там строго»*⁹⁶.

Большое место в народном нравственном кодексе занимала тема терпения, которое воспринималось как образец поведения, данный самим Христом. К смирению перед невзгодами призывали духовные стихи, напоминая людям о собственной греховности как причине последующих наказаний. Признание собственного несовершенства, отступления от законов праведной жизни стало, как уже говорилось, частью менталитета русского человека. Анализируя этот сюжет в духовных стихах, Г.П. Федотов писал о том, что сила *«греховного сознания певца свидетельствует хотя бы то, что он приемлет безропотно земной Ад, в котором живет. Ни на одну минуту он не усомнится в праведности Божия суда, судившего человеку его земную долю. Она им заслужена»*⁹⁷. Вознаграждение за терпение, как верили, будет ждать человека за гробом. В подчас непереносимо тяжелой крестьянской жизни надежда на ожидающие за гробом радости давала силы не роптать. Так, престарелый житель Брянщины своё рассуждение о том, почему *«один страдает, хотя трудится, а у другого все хорошо»*, за-

кончил традиционным логическим обоснованием: *«Та и эта жизнь связаны. Коли в этой жизни человек мается, так в той, другой, ему легче будет. Коля оттерпит человек за всё, так потом прямо в Рай попадет. Так в Писании, вроде бы, сказано. Хорошо бы, конечно: утешенье все ж таки людям»*⁹⁸. С начала 1920-х годов привычным предметом религиозного обихода в сельской местности стали рукописные записи молитв и религиозных текстов, что сыграло большую роль в сохранении веры. Чтобы никогда не забывать о том, что все несчастья даются свыше как испытание верности Богу, крестьяне, кроме устных напоминаний себе и другим, записывали в такие тетради молитвенные по форме правила поведения. Приведу запись, сделанную в 1920–1930-е годы крестьянином из Тотемского у. Вологодской губ.: *«Радуйся все те, которые терпеливо понесли на земле скорби и страдания и им на небе даруется вечная радость»*⁹⁹.

С призывом к терпению смыкается и утверждение бедности как благочестивого состояния христианина. Из Евангелия пришел и стал едва ли не самым популярным сюжетом духовных стихов нравоучительный эпизод с бедным и богатым Лазарем. Картины загробного будущего направлены не просто на утверждение бедности как заведомой благодати, они должны были научить довольствоваться тем, что человек имеет. Богатство могло заведомо предполагать несправедливые пути его приобретения. Позиция народной морали по отношению к богатству соответствующим образом отражена в сонных видениях и даже в рассказах мифологического характера. Так, в приведенном ниже рассказе, записанном в Харьковской губ., ангел символически через понятные человеку реалии показывает отношение небесного мира к каждому из захороненных. *«Ангел провинился и его Бог послал на три года на землю. Попал к бедному человеку». ...Человек и ангел встретили двух умерших. Первого бедного. Отец его пожалел, “ему плохо лежать”, на что ангел говорит: “бедному дай Бог быть усякому”. Затем встретили “богатого в золоченой труне. Отец — у — ему гарно лежать, а сын (он же ангел) нет. Их поховали. Сын зовет отца до могил посмотреть. Подходят к могиле. Ангел у богатого. “А вставай человек”. Развернулась могила, вылез пан. Говорит отцу — лезьте, тату. Залез*

⁹⁵ Русские крестьяне... СПб., 2005. Т. 3: Калужская губ., Жиздринский у. С.140

⁹⁶ Легенды, предания, устные рассказы Брянской области. Брянск, 2012. С. 113–114. Записано в с. Лутня Клетнянского р-на.

⁹⁷ Федотов Г.П. Стихи духовные. С. 83.

⁹⁸ Легенды, предания, устные рассказы Брянской области. С. 35.

⁹⁹ Тотемский краеведческий музей. Рукопись с заговорами и молитвами. Из тетрадок неизвестного местного жителя. Б/н.

— а там “усяка гадына: гадюки, ящирки, павуки, щыпают, кусают — мука!” Также у могилы бедняка. “Батка полез у могилу — колы там садок, зелено, яблука, пташки спивают — и вылазит не хочеца”. Ангел отцу: “як ты будешь, тату, чесно жыть, будешь помагать бидному чоловікови, — и ты в такий яме лежати тымешь”» (с. Нижняя Сыроватка, Сумского у.)¹⁰⁰.

Богатство с точки зрения народной религиозности могло не противоречить христианской нравственности лишь в одном случае — если оно использовалось на благочестивые дела. К таковым в первую очередь относили одно из самых важных в христианском понимании дел — оказание милости и помощи всем бедным, сирым, нищим, причем понятие *милостыня* рассматривалось не только как материальная категория, но шире, как нравственная установка, определяющая отношение к людям. Тема милостыни и ее места в системе христианских ценностей постоянно звучала в духовных стихах. Она была обозначена как одно из наиболее важных условий, дающих надежду на Божье милосердие в загробном мире. «О человеке, внимай / А смертной час никагда не забывай. / Аще да хто смерти не памятует / Таво мука не минути. / Три главнаи дабрадетели / Потребна имя челавеку / Первая: бойса Бога, / Вторая: малиса чиста, / Третья: дабро твари ближньому»¹⁰¹. Изгоняя грешников на муки, Господь напоминал им о главных добродетелях христианина: «Душа спасти есть святым постом молитвами, / В Рай войти — честной милостиной»¹⁰².

Анализируя дидактическое звучание духовных стихов и их значение для формирования нравственного закона русских, Г.П. Федотов писал: «Милостыня проходит красной чертой сквозь все формулировки морального закона. Без милостыни нельзя представить себе русского пути спасения»¹⁰³. Учение о милостыне вошло в свод христианских ценностей из Евангелия и приобрело в народе статус одной из заповедей Христа. На сознание верующих постоянно воздействовала следующая ассоциативная связь: милость, оказанная кому-то на земле, отзовется Божьей милостью на небе. В описаниях загробного мира людей

ми, отличающимися не только глубокой религиозностью, но и особым мистическим ощущением происходящих там событий, появляется персонаж — *Божья милостыня*. На Страшном суде, свершение которого было дано увидеть Григорию мниху, она появляется с тем, чтобы защитить людей. «И се внезапно сниде с небес Отроковица, прекрасная и препраславленная, и сами ангелы служили ей. И пришедшее стала перед Господом и молила, да минует муки сонм тот. Ангелы же, которые влекли несчастных, познавши, кто была та Отроковица, говорили ей: “Мы знаем, кто ты: ты возлюбленная Божья Милостыня, и никто же паче тебя имеет дерзновение у Господа Бога”»¹⁰⁴.

Значение милостыни в системе христианских ценностей было столь велико, что она могла искупить совершенные грехи. Таково значение присутствующего на иконе Страшного Суда персонажа «милостивый блудник», помещенного между Адом и Раем. В народной религиозности с той же идеей связан популярный сюжет о женщине, совершившей в жизни лишь одно доброе дело — подавшей нищему луковцу, уцепившись за хвостик которой, она, с разрешения небесных сил, смогла выбраться из Ада. Надежда на то, что по луковому «стеблю вытянутся из Ада грешные души», была причиной включения лука в число наиболее подходящих для подачи милостыни предметов на Тамбовщине¹⁰⁵. Возможно, этот сюжет стал причиной существования следующего обычая: «Местами около Самары на поминки после горячего стола подают по луковке»¹⁰⁶. В качестве предмета, поданного в качестве милости и избавляющего впоследствии от мучений, могли фигурировать и другие предметы: в Псковской губ. рассказывали о том, что «умерла раз старуха и ее дурные дела перевесила одна крошка хлеба, данная нищему»¹⁰⁷. С буквальным видением возможной помощи от будущих мук было связано и следующее поверье: «Иные думают, что хорошо верёвку нищему подать: пускай его [подавшего] на том свете тянет по верёвке»¹⁰⁸. Рассказы о милостыни, перетянувшей в пользу умершего

¹⁰⁰ Гринченко Б.Д. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. Чернигов, 1895. Вып. I. С. 71.

¹⁰¹ Чернышев В. Несколько духовных стихов. // ЖС. 1900. Вып. 3. С. 434.

¹⁰² Голубина книга. С. 263.

¹⁰³ Федотов Г.П. Указ. соч. С. 88.

¹⁰⁴ Буслав Ф.И. Древнерусская литература. С. 191.

¹⁰⁵ АРГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 20. Л. 56. Тамбовская губ., Моршанский у.

¹⁰⁶ Там же. Л. 36.

¹⁰⁷ Русские крестьяне... Т. 6. С. 294.

¹⁰⁸ АРГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 20. Л. 38.

чашу весов на Страшном суде до сих пор имеют хождение в народе. *«И как кончается человек, на 40-й день все дела приносят на весы кладут, какая сторона перевесит. Делала плохо, а потом милостыней много подавала, и ангел шестикрылый смотрел: дала нищему на заплатки, и вот ангел принес заплатки и милостыни, и перетянули они. Это на картине, недобрый сам за весы уцепился и тянет»* (с. Инаковка Кирсановского р-на Тамбовской обл.).

В традиционной культуре русских учение о милостыне получило дополнительную, идущую от Евангелия, интерпретацию, определившую практику так называемой *тайной милостыни*: оказанная анонимно помощь была одновременно просьбой молиться за умерших и таким путем дать им облегчение в загробном мире¹⁰⁹. Идея награды за милостыни в небесном мире получила разработку и в мифологических рассказах русских. В приведенном ниже тексте интерес представляет образное представление о загробной участи, предопределенной еще при жизни человека. Рассказ называется *«Как старуха не давала покою детям, пока невестка не отдала ей свой престол на небе»*. Изложение сюжета начинается с того, что у одних хозяев кто-то стал приходить и воровать капусту. Хозяин подкараулил вора и узнал, что это его умершая мать. На его укор: *«Што ты нас агалажаешь?»* мать объяснила: *«Сынок мой, скажи сваей жонки, маей нявестки, што у ей три престола на том свети, а у мене ни водны-ва; нихай ина мне аткажить адин»*. Пришел в хату, нашел жонку, рассказал ей. Так и так; а потом просит ее: *«аткажи матки адин престол, — подумай!»* — *«Пажалуй себе ей один!»*. *Пиристала ходить по земле. А matka ета ни давала милыстини нищим, а нявестка, сколько яны ни хадят к ей, заужда атрежить и падаст хуть адин ломтик»*¹¹⁰.

Девичество. К категории лиц, заслуживающих после смерти Царства небесного, церковная традиция, а в вслед за ней и народная религиозность относили девушек, сохранивших свою невинность, точнее, добровольно лишивших себя греховных сексуальных отношений¹¹¹. Чистота

девушки высоко ценилась общественным мнением на земле¹¹², но еще больше ее значимость была в мире загробном. Согласно церковному учению, в основе наделения девушек статусом святости лежали сложные мистические взаимосвязи, соединяющие земной мир с высшими персонажами мира небесного, общий смысл которых заключался в следующем: девушки, отказавшиеся от земного брака с тем, чтобы служить Богу, обручались Небесному жениху, т.е. Христу. По словам одного из теоретиков христианского учения Тертуллиана, *«они Божиим невесты, для Бога их красота и невинность, ...отказавшись от замужества на земле, уже причислены к сонму ангелов»*¹¹³. Высокий статус девства в мире святости был утвержден в христианстве прославлением Девы Марии. Последовавшие ее примеру и отказавшиеся от плотских радостей девушки, как учила церковь, займут на небе особую, близкую к Богу нишу. Приведу слова митр. Макария из Великих Миней Четых от 25 марта. *«И от кого вочеловечился сам Бог-Слово? Не от той ли блаженной Девы? Ибо девство дает начало всякой жизни. Ибо девство — это царица добродетелей. Девство — это невеста и заступница Христова... Что касается тех, кто в миру, девству (там) благая участь отведена. Но и в царствии небесном девству первенство отдается, ибо так пишется в Откровении»*¹¹⁴.

Религиозное восприятие земной жизни как преддверия к вечности в Царстве Божьем, желание сохранить себя в чистоте для него были характерны для первых христианских мучениц, называвших себя *Христовыми невестами*. Впоследствии так же стали называть давших обет безбрачия монашек, а затем и всех девушек, не вышедших замуж при сохранении высокой нравственности поведения. Утверждение святости девичества входило в народную систему нравственных ценностей и через иконописные сюжеты. Так, на описанных А.К. Жизневским иконах из Тверского музея на одной присутствует *«юная дева, украшенная нимбом (сиянием) и стоящая на двух колесах крылатых и держащая в правой руке солнце. Над девою*

¹⁰⁹ Тульцева Л.А. Тайная милость // Православная вера и традиции благочестия у русских в XVIII–XX веках. М., 2002. С. 90–101.

¹¹⁰ Добровольский В.Н. Смоленский этнографический сборник. СПб., 1891. Ч. I. С. 127.

¹¹¹ Мужская девственность, занимающая столь важное место в истории христианства, нашла отражение в церковной культуре и в ее символических образах, но не получила яркого развития в религиозной культуре народа.

¹¹² Громыко М.М., Буганов А.В. О воззрениях русского народа. М., 2000. С. 352–353; Крюкова С.С. Девичья честь в русской деревне второй половины XIX в.: историко-культурная идентификация понятий. // Традиции и современность. 2015. № 17. С. 60–76.

¹¹³ Православная энциклопедия. М., 2012. Т. 14. С. 284–293.

¹¹⁴ Макарий, митр. Великие Минеи Четые // Библиотека литературы древней Руси. СПб., 2003. Т. 12. С. 135.

надпись чистая душа». На окладе другой иконы — Тихвинской Божьей Матери новгородского письма представлена юная дева, попирающая змея и угашающая пламень. Надпись: «*Душа чиста, аки девица, не скверна, смиреннием змея попра, слезами пламень погаси*»¹¹⁵. Символическое изображение чистоты и святости в образе девушки можно найти и в описаниях видений загробного мира. В видении монахини Сергии из Пюхтицкого монастыря именно в таком виде предстает перед ней данная от Бога при рождении душа, еще не омраченная земными пороками. «*Мы прошли в главный придел, и я замерла от чудного видения: перед иконостасом, высоко в воздухе, облитая лучами света, стояла стройная фигура. Это была дева, облаченная в пурпурное одеяние, ниспадавшее мягкими складками. Она была воплощением благородства и красоты, печать образа Божия лежала не искаженно на ней...И вдруг я узнала ее — это была моя душа. Душа, данная мне творцом, душа в том девственном состоянии, в каком она вышла из купели крещения. Образ Божий в ней был еще не искажен*». Добавлю, что вслед за тем монахине была показана ее уже изменившаяся со временем душа в «страшном виде»: «*несказанное чудовище — на свиных ногах, с огромными черными губами поперек живота, безобразная, низкая баба*»¹¹⁶. Напомню, что и упоминавшаяся выше Божья Милостыня из описаний Страшного Суда Григория мниха также имела вид Отроковицы. И хотя Ф.И. Буслаев склонен сопоставлять данный персонаж с изображениями лучезарных жен, олицетворявших добродетели в работах средневековых европейских художников¹¹⁷, для нас важно, что в христианскую религиозность русских этот образ добавил лишнее свидетельство святости девичества.

В религиозной народной антропологии русских девичьей чистоте часто придавался характер сакральности. Например, считали, что свойствами благодатного воздействия начинали обладать все



Памятник павшим в ВОВ воинам в г. Калач Воронежской обл.

предметы, к которым приложила руку чистая девушка. Сообщения на эту тему из разных мест есть в дореволюционных источниках. Например, в Калужской губ. «в старину утром в день жён-мироносиц после ежегодного опахивания участвующие в этом обряде девушки ходили по дворам и собирали яйца, ломти хлеба и свечи. Свечи — в церковь, а хлеб святили и возвращали хозяевам. Этот «девичий хлеб наслужоной» являлся целебным средством, его прибирали для скотины в случае болезни»¹¹⁸. Из церковной традиции в народную пришла оценка девичьей чистоты в категориях святого мира. Например, в свадебном приговоре на севернорусской свадьбе невеста гордилась сохраненной до свадьбы честностью. Она «*просит у отца лошадей погулять по Дунай-реке, покрасоваться во честном похвальном девочестве, во ангельском чину — во архангельском, — проститься со славной гладкой горочкой, со хорошей новшатровой колоколенкой*»¹¹⁹. В полной степени должна была сказаться сохраненная чистота девушек в определении их места и характера пребывания в загробном мире. По представлениям народа, они попадали в категорию Христовых невест и заведомо были избавлены от адских мук. Причем, если Церковь относилась к таковым только тех девушек, чья душа и мысли всецело были посвящены Богу, в народном понимании той же радости могли удостоиться

¹¹⁵ Жизневский А.К. Описание Тверского музея. М., 1888. С. 50.

¹¹⁶ Посмертные мытарства души и Страшный суд божий: Древние и современные свидетельства. М., 2000. С. 126.

¹¹⁷ Буслаев Ф.И. Указ. соч. С. 191.

¹¹⁸ Шереметева М.Е. Хлеб и обрядовое печенье в бывшем Перемышльском у. Калужской губернии // Известия Государственного Русского Географического об-ва. Л., 1929. Вып. 2. С. 221.

¹¹⁹ Максимов С.В. Год на Севере. Архангельск, 1984. С. 325.

все сохранившие «честное девичество», тогда как живущие сексуальной жизнью замужние женщины были лишены той же чести. Приведу некоторые примеры из источников XIX в.: «*Девушка, какая бы она ни была, в аду не будет. А баба уже грешна*»¹²⁰; «*Народ убежден, что молодая девушка, не имевшая половых сношений с мужчинами, по смерти непременно попадет в рай за то, что “греха не знала”, а потому “о ней не горевать нужно, а радоваться”*»¹²¹; «*Дети неокрепшие не увидят света, лица Бога, а девушки, не вышедшие замуж – не худо будет, так как “не зазнала греха”*»¹²². По степени приближенности к святости и, соответственно, определению места в загробном мире, народная религиозность ставила девушку в один ряд с безгрешными младенцами. «*Душа девушки считается такой же чистой, как душа ребенка, и в большинстве случаев без всяких мытарств переходит в вечное блаженство*»¹²³. Интересно, что в современных рассказах о сонных видениях умершие девушки также могут являться своим близким в детском возрасте, что лишний раз символизирует их вхождение в мир святости. Именно так видела во сне свою молоденькую дочку русская старообрядка из Гомельской обл. «*У нас Ирочка умерла. И кому она ни снится, всё снится в маленьком возрасте. И снится мне сон: она на кладбище, на заворотке и как идти всё детские маленькие могилочки. Глядь – Ирочка на могилочке стоит. Я взяла ее на руки, обняла ее, и она обняла. И я плачу, и она плачет. А потом она говорит: “Мамка, а мне ведь хорошо”. Вот так всем маленьким. Так сказали, что она у ангелов. И владыко говорил, она уже ангел*». (д. Огородня Гомельская, Добрушского р-на.). Об ожидании награды за целомудренное девичество можно услышать и в наше время от старых верующих людей. «*Кто сдержит свое девство до конца – это большое дело. Может я одна такая в области – так будет золотой венец на том свете. Это в Библии. Вот мне положен венок*» (с. Грязи Шумячского р-на Смоленской обл. Материалы И.А. Морозова). В целом же, рассматривая дидактическое влияние представлений о ценности девичества в сопоставлении с другими нравственными установлениями крестьянства в контексте значения критериев загробной жизни

для земного поведения, приходишь к выводу о том, что в целом их влияние было невелико. По-видимому, картины страшных мучений за грехи обладали гораздо большей силой эмоционального воздействия на верующих, чем обещание райского блаженства, тем более что переход из девичества в законный брак являлся также общепризнанным благочестивым делом. Сохранение же девственности до брака, что было характерно для дореволюционного времени, гарантировалось нравственными нормами общества, что подробно рассмотрено в уже упоминавшихся работах М.М. Громыко и С.С. Крюковой.

В послереволюционное время церковный взгляд на статус невинной девушки за гробом в народной среде постепенно получил новую интерпретацию. Еще в XIX в. в отношении верующих крестьян к смерти данной группы молодежи совмещались два фактора: с одной стороны, невинность и молодость умерших позволяли относить их к категории Христовых невест. С другой – рассуждали так: девушка не вышла замуж здесь, на земле, т.е. не получила, в соответствии с традициями земной жизни, своей пары. Следовательно, она выйдет замуж «там». Определение этого пространственно-временного «там» варьировало от полной неопределенности до перенесения реалий земной жизни в мир загробный. Как сообщали исследователи второй половины XIX в., в похоронах девушек присутствовала символика отправления к венцу. «*Девушек хоронят как к венцу, во всё белом, голова платком перевязана, полотенцем покрыта. Девки несут, перевязанные под руку через плечо утиральниками, как дружки свадебные, на дугу лошади красные платки*» (Юхновский у., Богатыри?); «*Девушек умерших несут, за ней повозка (с ?). Гроб кроют шалью. На ней платье, платок, как и к венцу*»¹²⁴ (Малоархангельский у., с. Тетери). В материалах исследователя крестьянских обычаев С. Пономарева можно было встретить конкретные картины «брачной» жизни за гробом, не всегда соотносимые с понятием «Христовы невесты»: «*Девушки, не отведавшие жизни, будут на том свете по саду ходить и яблоки срывать, в цветах утопать, замуж за идеального холостого выйдут*» (Чаусский у.); «*на том свете девушки 18 лет выходят замуж за святого*» (Орловская губ.); «*за Иисуса Христа*» (Пермская губ.)¹²⁵. Со

¹²⁰ АРГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 20. Л.17. Орловский у. Вятской губ.

¹²¹ Русские крестьяне... Т. 7, ч. 3. С. 379.

¹²² АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 211. Л. 132. Вологодская губ., Грязовецкий у., Авнегская вол.

¹²³ Русские крестьяне... Т. 3. С. 138–139.

¹²⁴ АРГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 20. Л. 16.

¹²⁵ Там же.

второй половины XX в. устойчивой традицией стало хоронить девушек в свадебном наряде, причем белое платье и фата — т.е. атрибуты невинности — никак не зависят от реальности целомудрия умершей. Данный фактор перестал иметь значение, прежнее восприятие невинности как приближение к Христу осталось лишь в воспоминаниях. *«Девушку хоронили в белом платье как невесту. Ну, раньше говорили, что невеста Иисуса Христа. Взял он ее»* (с. 1-е Пересыпкино Гавриловского р-на Тамбовской обл.). Большое распространение имеют рассказы «с конкретными примерами» типа быличек о браках умершей молодежи за гробом.

Особое место в своде греховных деяний, влекущих за собой наказание за гробом, относятся два вида отступлений от норм христианского поведения — аборты и самоубийства. И в народной, и в церковной среде они рассматривались как особо тяжкие преступления против Бога. Именно в формировании отношения к ним общества и эффективности воздействия на сознание и поведение верующих церковное учение играло особо важную, можно даже утверждать, определяющую роль. В связи с этим я считаю нужным более подробно остановиться на рассмотрении причин, проявлений и последствий крайне негативного отношения к данным преступлениям, тем более, что они относятся к «болевым точкам» современного общества, и борьба с ними явно требует привлечения опыта Церкви. Если в отношении абортов ее миссионерская деятельность проявляется весьма активно, то самоубийства становятся объектом внимания в основном лишь с точки зрения возможностей поминальной практики.

Самоубийства. Спецификой современного общества можно считать сочетание двух, казалось бы, противоречащих друг другу показателей: явный секуляризованный уклад жизни — с одной стороны, и потребность включения человека в христианское пространство, дающее чувство безопасности на земле и по окончании земной жизни — с другой. Я имею в виду не ушедшие никогда из духовной практики русских таинства крещения и отпевания (вместе с поминанием), ставшие в наше время практически повсеместной традицией. Как видно из обращений в епархии с просьбой о разрешении церковных проводов тех, кто добровольно ушел из жизни, наших современников по-прежнему беспокоит загробная участь своих

ближних, но помочь им Церковь может далеко не всегда. В связи с этим встает вопрос: почему такие проблемы почти не возникали в дореволюционное время, и второе: насколько способен сейчас страх загробных мучений остановить тех, кто решился на суицид?

Проблемой самоубийства занимались и занимаются уже много лет специалисты разных профилей, суждения и выводы которых зависят от концептуального подхода к осмыслению существующих в мире и обществе причинно-следственных связей той наукой, в рамках которой они привыкли исследовать, опираясь на ее инструментарий и теоретические подходы. Учитывая реальность разных конкретных поводов, толкающих людей на добровольное окончание жизни, — экономических, социальных, психологических христианские исследователи однозначно называют главную основополагающую причину данного поступка — отсутствие религиозного видения своего бытия, взаимосвязи человека и Бога, дающего ему вечную жизнь и вытекающую из этой связи ответственность человека перед своим Создателем. В известной работе конца XIX в., специально посвященной феномену самоубийства, священник Ф. Орнатский в качестве общей основы данного деяния, неизбежно влекущей отклонение от заложенных в человека законов жизни, называет неверие и материализм, а также ограничение «цели жизни жизнью настоящей»¹²⁶. Одновременно он делает очень важный для нас вывод о значимости для поведения и сознания каждого индивида нравственного состояния того социума, в котором он живет, указывая при этом на различие ситуаций в разных сословных слоях современного ему общества: *«...упадок всякого общества людского в нравственном отношении стоит в прямой зависимости от упадка того же общества в отношении религиозных верований. Рассматривая самоубийство по сословиям одного и того же народа, можно видеть, что оно чаще случается среди людей образованных и редко у простонародья, крепче державшегося заветов Церкви и веры»*¹²⁷.

Данный вывод подтверждают статистические данные. Дореволюционную Россию относят к числу стран с невысоким уровнем самоубийств. После революции их число возросло. Советское общество осуждало самоубийство как проявление

¹²⁶ Орнатский Федор, свящ. О самоубийстве пред судом Откровенного учения. СПб., 1894. Код доступа www.memoiam.ru/forum/viewtopic.php?p=127541. Именно поэтому он обращается ко всем, «кто считает самоубийство делом преступным, противным учению Христову», с призывом: «во имя любви к погибающим ближним, осуждайте, порицайте, негодуйте против самоубийства и в его совершении, и в замыслах на него».

¹²⁷ Там же.

слабости человека, игнорируя, естественно, религиозный аспект проблемы. В настоящее время к факторам, толкающим на самоубийства, относятся не только социально-экономические трудности, но и общий психологический климат в стране, а равно отношение к данному акту окружающих. Для современности еще более, чем для конца XIX в., актуальна та провоцирующая самовольный уход из жизни ситуация в обществе, которую Ф. Орнатский называл одной из причин распространения самоубийств в его «просвещенный век». Он имел в виду их *«оправдания и даже извинения со стороны общественного мнения или, по крайней мере, в выразителях его посредством печати»*¹²⁸. В последние десятилетия всё возрастает негативное влияние существующих в сети Интернета форумов, где общаются, и, более того, пытаются «помочь» друг другу потенциальные убийцы, даются инструкции по способам самоубийства и рекомендации добровольно расстаться с жизнью. Отчасти именно с этим связан рост числа самоубийств среди молодежи в три раза. Конечно, это происходило и происходит вследствие, прежде всего, личного игнорирования нашими современниками христианского учения о ценности жизни и греховности добровольного отказа от нее. В то же время распространенность явления отражает духовное состояние общества, степень его способности и готовности оценивать любые деяния с точки зрения христианского учения о сущности человека и осознания вечности его жизни.

Поскольку предмет моего исследования — сдерживающая роль представлений о загробных мучениях в основном в крестьянской среде, обращусь к данным, характеризующим ситуацию в русской деревне в конце XIX в. Крайне негативное отношение к данному акту в народе, о конкретных проявлениях которого будет сказано ниже, сформировалось под влиянием двух, действующих в унисон, хотя с привлечением разных средств воздействия, факторов. По учению церкви человек, отвергающий жизнь, т.е. дар Божий, совершал святотатство, раскаяться в котором он уже не мог. Мистическое содержание самоубийства состояло в том, что убивший себя безоговорочно попадал в руки дьявола. Человек, совершивший подобное, лишался церковной заботы о его проходах и поминании. Даже мысли о покушении на свою жизнь Церковь считала греховными. Среди исповедальных вопросов, очерчивающих перед верующим обширный круг возможных грехов, ранняя Церковь

на Руси включала и такие: «Или помянул ся на удушение?», «Или смерти просил себе?»¹²⁹.

Именно церковная трактовка деяния, заведомое исключение самоубийцы из круга обитателей Царства Божия поражали воображение верующих и становились препятствием к лишению себя жизни. Интересно то, что тема самоубийства не отражена в духовных стихах и религиозных картинках, тематически охватывающих самые разные греховные поступки человека. Возможно, отсутствие внимания к актам суицида связано с их малочисленностью. Но можно предположить и другую причину: тяжесть содеянного не предполагала загробной борьбы за душу темных и светлых сил, альтернативы адским мучениям не было и, следовательно, не было даже смысла расписывать последующие наказания. Самоубийство было как бы за гранью свойственных человеку грехов. В этом отношении народная религиозная традиция следовала за основополагающим христианским учением, в нравственных разработках которого практически не уделяется внимания данному конкретному греху. Этот вопрос часто интересует современных верующих, уделяли ему внимания и богословы прошлого. Приведу сделанный по данному поводу вывод того же Ф. Орнатского: *«... смущает вопрос — почему ни единожды, на всем пространстве Священного писания, прямо не осуждается грех самоубийства? Больше того — почему о нем ни разу даже не упоминается при всем множестве наставлений, особенно в ветхозаветном Откровении, относительно того, чего должно избегать и к чему должно стремиться? Но этот последний факт умалчивания о самоубийстве, как нравственном пороге, дает основание утверждать, что не потому не говорит о нем Священное Писание, что оно не грех, не тяжкое преступление, а потому напротив, что оно слишком страшный, противоестественный, посягающий на права Самого Бога грех, священным писателям казавшийся даже невозможным и невероятным. Потому они и не высказались о нем в своих наставлениях и поучениях. Потому же и вся Библия — в ветхозаветных и новозаветных книгах вместе, представляет, как увидим ниже, всего только два примера самоубийц»*¹³⁰.

Другой, хотя и менее значимой в крестьянской среде силой, формирующей отношение к самоубийству, была политика государства. Приравнивание самоубийства к уголовно наказу-

¹²⁸ Там же.

¹²⁹ Корогодина М.В. Исповедь в России в XIV–XIX веках. СПб., 2006. С. 265.

¹³⁰ Код доступа: www.memoriam.ru/forum/viewtopic.php?p=127541

емым преступлениям существовало в европейских странах в XVII–XVIII вв., а в некоторых, например, в Англии, и в XIX в. В России, как считают исследователи правовой политики государства, уголовное преследование самоубийства началось с указов Петра I. *«Ни уложение царя Алексея Михайловича, ни новоуказанные статьи никаких наказаний для самоубийц не содержат, но уже Морской и Военный Артикулы Петра великого постановляют, что “ежели кто себя убьет, то мертвое его тело, привязав к лошади, волоча по улицам, за ноги повесить, дабы, смотря на то, другие такого беззакония над собою чинить не отваживались”»*¹³¹. В дальнейшем наказания были несколько смягчены. Вплоть до начала XX в. в силе оставались два пункта законодательства. За нарушение Божьего закона православное государство запрещало церковное погребение погибшего, а покушавшийся на свою жизнь наказывался церковным покаянием. Действовала и чисто светская мера наказания, а именно: отнятие силы у духовного завещания и «всякого другого предсмертного распоряжения самоубийцы». Целью данной статьи было заставить решившегося на самоубийство человека подумать о судьбе своих близких¹³². Либерально-демократические настроения конца XIX – начала XX в. сказались в требованиях образованной части общества смягчить законодательство, что повлекло за собой некоторые уступки со стороны государства. После революции самоубийство просто ушло из правового поля государства (за исключением статьи «доведение до самоубийства»), сохранившись в канонических правилах Церкви.

Анкета Этнографического бюро В.Н. Тенишева содержала специальный вопрос «Самоубийство», ответы на который показывают актуализацию церковного учения о посмертной участи самоубийц в сознании и похоронно-поминальной практике крестьян, основным назначением которой в обычных случаях было обеспечение благополучия умершего за гробом. Церковные постулаты, как ясно видно из крестьянских характеристик случаев самоубийств, полностью были восприняты



Плакат в церкви св. Константина и Елены в Симферополе. 2012 г.

мировоззренческими концепциями народа. Как пишут корреспонденты из сельской местности, в представлениях крестьян лица, лишившие себя жизни, стоят в одном ряду с прочими отступниками от Бога. А поскольку мир, особенно загробный, устроен альтернативно, их судьба предрешена. *«Души неправославных, неверующих в Христа, самоубийц не попадают и в темное место, не ходят и по заставам: они прямо попадают в руки сатаны, в вечную муку»*¹³³. Религиозная история вводила в сознание верующих ассоциативную связь: первым самоубийцей был Иуда – величайший грешник, что давало дополнительное доказательство греховности данного преступления. Рассказы об Иуде с назидательным значением распространены до сих пор. Приведу один из них, записанный в Воронежской обл. *«А Иудъ-де пачуял, щѣ он продѣл члавек-то каков. И паишѣл и удушылси, ага. Гъварит: роф страшный, и чериз ров ляжит асин, вот. Атчаво жы душицъ – съхрани Гаспот, избай гаспот, да грех-ть кѣк вот. На этѣм рве привязѣн железнѣя цеп, и он на цапи зѣдушылси. Гврит, дѣ сих пор мумия яво висит, кѣк рассказывѣют людѣ, ага. Вѣт страст какаѣ, ага. И вѣт атчавоо жы душицъ люди? Это апаснѣя штук, эт грех вяликѣй. И вѣт эти вѣт друзѣя и продѣли Спаситиля, продѣл Спаситиля за трицѣт сребряникѣф. А Он – добрѣя душа... И всѣ за щѣ Он страдал? За сваю правду, за сваю дѣбра-*

¹³¹ Кони А.Ф. Самоубийство в законе и жизни. М., 1923. С. 6.

¹³² Там же.

¹³³ Русские крестьяне... Ярославская губ., Ростовский у. С. 310–311

ту»¹³⁴. Иногда главную причину наказания Иуды видели в совершенном самоубийстве. *«Господь терпел и нам велел... Иуда удавился, за это в Ад попал, значит и всякий самоубийца будет в Аду и на них там будут возить смолу, воду, дрова. Этот грех Бог никогда не простит»*¹³⁵.

Добровольное решение уйти из жизни, не только не видеть больше белого света, но совершить страшный грех в народе всегда приписывали влиянию дьявольских сил, противостоять которым мешал недостаток веры в Бога. Как сообщал корреспондент из Калужской губ., главную причину участвовавших самоубийств старые люди видят в том, что *«Бога забывают, не хотят обратиться к Богу, а тут дьявол и орудует»*¹³⁶. Такие обоснования весьма характерны для современных трактовок случаев суицида. Наполненные живыми подробностями из жизни конкретных людей, они показывают сохранение в сознании старшего поколения традиционного мистического видения ситуации. *«Говорят, нечистый может подтолкнуть. Один пришел четыре года назад домой и вдруг удавился. До этого говорил: мне судьба удавиться. Он пьяный был, а что пьяный вспомнит. Его Анчутка в руки берет. Вот одна женщина у нас крест сняла, повесила, и сама повесилась. А крест висит на вешалке. Это ее уже звал, а она тосковала»* (с. Архангельское Милославского р-на Рязанской обл.). Причем, если народная религиозность, учитывая тяжесть толкнувших самоубийцу на грех обстоятельств, могла до некоторой степени сочувствовать ему¹³⁷, то церковь отвергала такую возможность, считая, что Бог никогда не дает человеку нести крест, который превосходит его силы. По церковному преданию, Св. Нифонт, епископ Кипрский, стоя на молитве, увидел движение душ умерших в Ад или Рай. Видел, как в Ад бесы поволокли душу раба, который не выдержал мучений у хозяина и удавился, «наученный дьяволом». А сзади шел и плакал ангел-хранитель¹³⁸.

Только обращение к Богу, как считают и сейчас, может спасти человека от активизирующейся в моменты отчаяния и уныния нечистой силы. Это та истина, о которой, к сожалению, не задумываются молодые, но которую знали и знают верующие люди. Именно так удержалась на краю жизни одна наша пожилая собеседница. *«У меня родилась двойня и быстро умерли. Муж загулял. Я говорю: «Господи, если ты есть, покажись, чтобы я не наделала глупостей. И что вы думаете? Все передо мной засияло в лучах лицо Иисуса Христа и говорит: “Я здесь, я есть”. И вся дурь из башки. А ведь мне стыдно было, что муж ушел»* (г. Кашира Московской обл.).

Последствия совершенного греха в загробной жизни были столь очевидны и пугающи для верующих, что одно подозрение в том, что смерть ближнего человека являлась результатом самоубийства, заставляло мучиться оставшихся на земле родных. В качестве иллюстрации к сказанному можно привести сюжет из жизни конкретной семьи из Грязовецкого у, изложение которого автор корреспонденции сопровождал подробными комментариями. История была такова: в деревне нашли повешенную местную девушку. Полагали, что это могло быть не самоубийство, а насильственная смерть, инсценированная под самоубийство, но похоронили ее как самоубийцу в дальнем углу кладбища. Жители еще долго обсуждали это событие, ставя под сомнение возможность совершения ею такого греха. Больше всех хотели знать причину смерти ее родные, так как, если она жертва чужого преступления, невинная «душа ее в ангельские руки попала», но раз она — самоубийца, «душа ее в дьявольских руках». За ответом родные прибегли к помощи тех сил — святых и природных, которые связывали, по их представлениям, земной мир и небесный. Как сообщила рассказчица *«для испытания, кто что скажет, каждое утро по утренним зорям носили мы пшеницу и на межники (луговина или лог между полями) и к Миколу Святителю. Как птица*

¹³⁴ Махрacheва Т.В., Махрacheв С.Ф. Хрононимы, легенды и образы весеннего цикла (на примере Страстной недели и Пасхи) // Этнография Центрального Черноземья. Воронеж, 2007. Вып. 6. С. 120.

¹³⁵ Русские крестьяне... Калужская губ., Мещовский у. С. 561.

¹³⁶ Там же.

¹³⁷ «Как придет лихо, нападёт тоска, поневоле удавишься, а нет — утопишься, и винить человека не за что: значит слабость человеческая виновата; от добра не пойдешь топиться. Чем же человек виноват, что у него горе большое, непосильное? Бог тоже зря не осудит». Русские крестьяне... Калужская губ., Мещовский у. С. 561. Вместе с тем привыкшие терпеть и не жаловаться крестьяне осуждали тех, кто полностью предавался горю. И причиной этому отчасти становилась сопровождавшая страдания угроза жизни. О рассуждениях крестьян Мещовского у. сообщали следующее: «Оригинально — если человек умрет от горя, его считают самоубийцей, хотя хоронят в обычном порядке». Крестьяне рассказали следующий случай: мать-старуха умерла от горя, когда сына забрали в армию — «сердце разорвалось». «Так ее начальство приказало не хоронить, а закопать, как свинью в болото.... К этому рассказчики прибавляют: “Чего так убиваться? Это всё равно, что руки на себя наложить”» — Русские крестьяне. Калужская губ., Мещовский у. С. 510.

¹³⁸ Загробная жизнь. С. 38.

обирает шиеницу — она в ангельские руки попала, а не обирает — нужно плакать по этом рабе: как если задавилась, птица небесная не будет обирать. И все сорочины ходили». Аналогичным образом поступала рассказчица и после того, как утонул ее муж¹³⁹.

Самоубийство — как преступление против Бога — исключало, как уже было сказано, возможность церковного поминания. И для верующих людей, воспитанных в культуре христианства и не мыслящих себе жизни вне церкви, вне ее опеки — на земле или на небе — это обстоятельство должно было внушать ужас и удерживать от греха. Во второй половине XIX в. государство ввело выделение категории самоубийц, причиной поступка которых являлось психическое расстройство, вследствие чего были разрешены проводы по православному обряду. Но даже при признании такового у погибшего, отпевание его на практике отличалось от обычного порядка совершения таинства. Как сообщали из разных мест в тех случаях, когда после осмотра судебного следователя в разрешении на похороны стояло заключение: «самоубийство совершено в бессознательном состоянии», отпевание проходило вне основного помещения храма: *«Самоубийц, опившихся водкой и утопленников (последних, если они умышленно утонули) для отпевания не вносят в церковь, а ставят только на паперти»*¹⁴⁰.

По народным представлениям, существующим и до сих пор, церковное поминание самоубийц, как и других маргиналов, умерших насильственным путем, осуществляется раз в год в Троицкую вселенскую субботу. Основанием для данных представлений стали слова поминальной службы в этот день, указывающие на то, что Церковь молится и за тех, кто умер не «от единой старости» — «о иже в аде держимых». Церковь никогда не соглашалась с возможностью поминания самоубийц (за исключением психически больных), но и, как показывают дореволюционные материалы, не подвергала резкой критике точку зрения народа.

Современная похоронно-поминальная церковная практика может иметь местные традиции, опирающиеся на давние обычаи, как, например, в Смоленской епархии. Здесь специальным днем,

в который проводится отпевание и поминание самоубийц по полному чину, является *семик* — четверг перед Троицей, который в русской традиции связан с поминанием так называемых *заложных* покойников — т.е. лиц, умерших неестественной смертью¹⁴¹. В Смоленске празднование семика с отпеванием самоубийц — давний обычай. Как пояснили в епархии — *«семик на Смоленщине — это своего рода культ усопших, он был своей местной Радоницей, все шли на кладбище. Существует устное предание, что в Смоленске отпевают уже 200 лет, то есть с конца XVIII в. как минимум»*. Современную поминальную практику связывают с именем епископа Иннокентия, управлявшего епархией в 1960-е годы. По церковному преданию — «во сне или наяву» ему явилась Божья Мать и сказала, что не может уже терпеть слез, переживаний, плача родственников самоубиенных. Поэтому она повелевает раз в год совершать их отпевание в Успенском соборе, так как там хранится ее икона Одигитрия. С этого времени началась традиция: *«в Семик приходят люди — родственники самоубийц, и подают записочки. Совершается литургия, и за этой литургией раз в год поминаются самоубийцы на проскомидии, на ектении и после литургии совершается чин отпевания заочно. Читаются имена. То есть их поминают и в алтаре»* (Смоленская епархия, 2014). В этот же день исключительно в Успенском соборе положено отпевать всех жителей епархии, кто добровольно ушел из жизни, но по получении разрешения от церковных властей¹⁴². Последнее обстоятельство, судя по реально существующей практике, подтвержденной и опросами населения как на Смоленщине, так и в соседних регионах, не всегда учитывается собирающимися из разных мест родственниками погибших с целью помянуть своих близких. Если молодые люди отказываются от права на жизнь, не задумываясь о своем посмертном будущем, то их родных не перестает мучить мысль о предстоящем за страшный грех наказании. Не только из соседних российских областей, но и из Белоруссии, и даже Украины едут родные самоубийц, многие из которых уверены в том, что в Смоленске поминают и провожают всех самоубиенных, независи-

¹³⁹ Русские крестьяне... СПб., 2007. Т. 5, ч. 2. Вологодская губ. С. 152.

¹⁴⁰ Русские крестьяне... СПб., 2004. Т. 1. Костромская и Тверская губернии. С. 284; Русские крестьяне... Новгородская губ., Череповецкий у. С. 429.

¹⁴¹ Кремлева И.А. Похоронно-поминальные обычаи и обряды // Русские. М., 1997. С. 529.

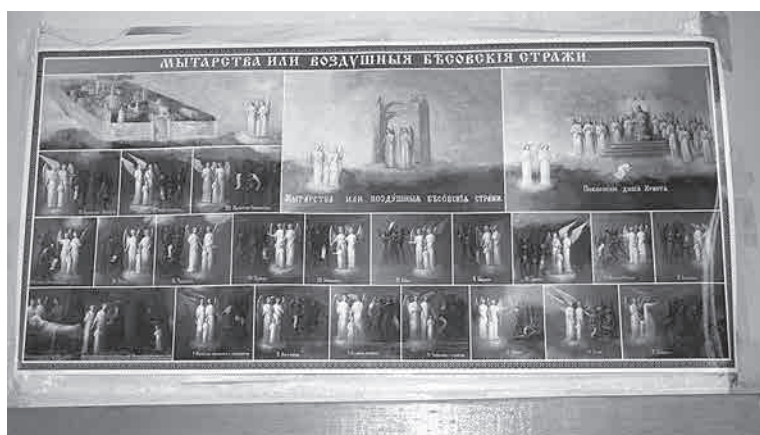
¹⁴² Некоторые смоленские священники считают, что, начиная со времени управления епархией епископом Феодосием (1970–1980-е годы) церковные власти склонны усматривать сам факт суицида как явное проявление психических отклонений или результат психической неустойчивости, такой же точки зрения придерживаются некоторые католические священники в соседней Белоруссии. Эта тенденция находит основание и у психологов.

мо от полученных разрешений. Изобилие народа в Успенском соборе в этот день показывает, что вера в загробную жизнь по учению церкви сохранила свои позиции в сознании русских, несмотря на длительные годы атеизма и слабые проявления религиозности в целом. Как говорят смоленские священники, *«в этот день в Соборе как будто Пасха. Народа полно, приезжают и из Калуги, из Твери. Потому что в нашей стороне, и в Белоруссии – это единственное место, где отпевают. Таких мест по России три или четыре»* (с. Темкино Темкинского р-на.).

В настоящее время в связи с участвовавшими случаями добровольного ухода из жизни и трагическими настроениями родных и близких умершего Священный Синод РПЦ утвердил «Чин молитвенного утешения сродников живот свой са-

ем в борьбу, это надо осознавать» (с. Кузьмичи Ершичского р-на Смоленской обл.). Более того, не все священники готовы подчиниться распоряжениям епархии: для одних причиной отказа становится обостренное восприятие ситуации у тела самоубийцы, отсутствие готовности противостоять нечистой силе, что отчасти связано с молодым возрастом и отсутствием опыта, у других – уверенность в бесполезности и ненужности церковного спасения человека, отказавшегося от Бога. *«Я боюсь самоубийц отпевать, у меня немошь. Нельзя ведь поминать. Владыка дает разрешение, но я боюсь. Отец Иоанн Крестьянкин мне сказал – Владыко благословил отпевать самоубийц – на нем грех, а на тебе свой»* (с. Кремлево Скопинского р-на Рязанской обл., 1998); *«Слышал от одного – стал заика-*

ся от отпевания покойников, так как очень тяжело работать с самоубийцами». (о. Александр, Унеча Брянской обл. 2014); *«За самоубийцу мать может только дома молиться, может мч. Уару, Божьей Матери, святому самоубийцы. Их не отпеваю. По разрешению архиерея можно отпевать и предавать земле, но я не отпеваю. Он себя предал сатане, это может и не священник [решает]. Это древнее правило. И толку не будет, и спасения никакого никогда»* (о. Сергей, с. Некрасовка Ермишинского р-на Рязанской обл.). Желание родственников обеспечить самоубийце спокойный уход в иной мир заставляет их, что



Плакат Хождение по мытарствам в церкви св. Константина и Елены. Симферополь 2012 г.

мовольно скончавшего». Но церковные проводы и поминания по-прежнему Церковь разрешает лишь после врачебного подтверждения психических отклонений у самоубийцы. Как показывают беседы с приходскими священниками, в разных епархиях и даже разных приходах полученное на отпевание разрешение реализуется по-разному – от совершения полного чина отпевания в соответствии с обычной практикой до совершения таинства только вне алтаря в присутствии родных. Постановления Синода обязательны для священников, но многие из них испытывают трудности в совершении таинства: мистическая нечистота ситуации, сопричастность к смерти нечистых сил чувствуется ими гораздо более остро, чем обычными мирянами. По словам одного из монашествующих священников *«за самоубийцу молиться страшно, они же в Ад пойдут, а мы берем на себя тяжесть борьбы за этого человека. Когда мы молимся, мы вступа-*

не редкость, утаивать причины смерти при обращении в церковь. В таких случаях, как признаются священники, сакральная нечистота смерти сказывается при совершении службы. «Сейчас много среди молодежи убийств и самоубийств. А иногда родственники обманывают, но всё равно священник чувствует – тяжелее отпевать. А если даже обманули, отпели, то всё равно на этих людях грех, они страдают. Неправильно отпетый человек беспокоит этих людей, приходит его душа» (пос. Хальч Гомельской обл.).

Не только церковь, но и местные «читалки», т.е. лица, чтением псалтыря и молитв облегчающие участь души умершего, не считают возможным оказывать христианскую помощь самоубийцам. В данном случае ни родственные связи, ни жалость к покойному не перевешивают чувство страха. *«У знакомой родственник повесился, и она ходила спрашивала: может читать по нем, поминать*

на родительские субботы? Батюшка сказал, что нет. И она говорит: “Батюшка сказал нет, значит, я не буду”. Он сказал: “Ты грех и на свою семью навлечешь, и на меня, и на себя, что не положено”» (с. Тимгенево Сасовского р-на Рязанской обл.). Чтение молитв у тела умершего всегда несет идею создания такой сакральной ситуации, которая поможет его душе противостоять нападкам нечистой силы. Но душа, отвернувшись от Бога, теряет свое христианское наполнение, т.е. основу своей вечной жизни. Убеждением в том, что самоубийца одновременно убивает и свою душу, объяснила свой отказ от молитвенной помощи одна из деревенских читалок. «Не хочу читать по ним (самоубийцам. – Т.Л.). “Помяни, Господи, бывшую душу”. Я поминаю “бывшую душу”. Это в любой день можно» (с. Тимгенево Сасовского р-на Рязанской обл.).

В настоящее время Церковь постоянно информирует прихожан о том, что даже при отсутствии церковного поминания домашние молитвы разрешены и могут облегчить загробную участь самоубийцы. Но в конце XIX в. русские крестьяне исключали возможность и таких молитв, резонно полагая, что просьбы о грешнике, отвернувшемся от Бога, могут навлечь наказания и на них. Об этом не раз упоминали дореволюционные источники. «На самоубийство крестьяне смотрят не как на преступление. Но как на тяжкий грех и этот грех самоубийце никогда не простится, и даже за самоубийц молиться грех»¹⁴³; «Местные крестьяне считают самоубийство незамолимым грехом. Многие думают, что жалеть и молиться о самоубийце грешно»¹⁴⁴. Даже в тех случаях, когда врач и полиция давали разрешение на церковные проводы в связи с психическими отклонениями у самоубийцы, крестьяне не считали возможным молиться за него. Корреспондент из Вологодского у. описывал конкретный случай суицида и отклик на него родных погибшего. Повесившегося крестьянина освидетельствовали на предмет причины самоубийства: «Врач анатомировал покойника и нашёл у него неполадки в мозгах, дано было разрешение похоронить, и мертвеца похоронили. Жена и дети ужасно плакали, родные и соседи утешали, как могли, но она на все утешения говорила: “Не так было бы жаль, если бы умер то по-христиански, покался перед смертью, а то теперь за него и молиться то нельзя”»¹⁴⁵. Как

показывают полевые исследования, до сих пор в сельской местности ходят рассказы о наказании тех семей, где поминают самоубийцу. Например, священнику из Тамбовской епархии не раз приходилось слышать от прихожан о том, что молитвы за погибшего вызовут еще один аналогичный уход из жизни кого-то из родственников (Тамбов, о. Петр). По мнению жителей Щорсовского р-на Украины, самовольное совершение при проводах самоубийцы каких-либо действий, относящихся к церковному обряду, привлечет в семью смерть. Именно о таком случае рассказали нам жители д. Ключсы. «Сын покончил с собой. В епархии не дали разрешения на церковный провод. То есть ничего церковного – венчик, проводную и т.д. класть в гроб нельзя. Говорят, если нарушить запрещение и положить, то кто-нибудь в семье умрет. Видели, что Светка что-то такое [церковное] в могилу кинула, и вскоре дедушка умер» (Щорсовский р-н Черниговской обл.).

При проводах самоубийцы менялся и весь порядок обязательных домашних поминок с их традиционным ритуальным поведением присутствующих и поминальной пищей. Как указывают дореволюционные материалы, «никогда не делают поминок по самоубийцам»¹⁴⁶. И в настоящее время, если даже безутешные родственники устраивают поминальный обед, то в самом скромном и скорбном варианте, иногда и с отказом от традиционных поминальных блюд. «Поминают их сушками, сухариками, то есть не так, как по-нормальному» (с. Мамасево Клепиковского р-на Рязанской обл.).

Как церковное учение, так и народная религиозная традиция считали обязательным «правильное» захоронение умершего – на освященном кладбище с положенными обрядами. Только соблюдение всех правил похорон включало оба установленные от Бога посмертные процесса, т.е. разделение материальной и духовной сущности человека: тело уходило в землю, становилось прахом, а душа в посмертные странствия. Душа непохороненного человека, как верили, была обречена скитаться по земле. Такая же участь ожидала и душу самоубийцы. Весь порядок похорон, все устоявшиеся правила заботы об умершем, целью которых было обеспечить положенный христианину переход в иной мир, всё должно было подчеркнуть «нечестивость» покойного – самоубийцы, отторжение его от упорядоченного мира людей, живущих по зако-

¹⁴³ Русские крестьяне... Т. 5, ч. 1. Вологодская губ. Вологодский у. С. 434.

¹⁴⁴ Русские крестьяне... СПб., 2006. Ярославская губ., Ростовский у. С. 385.

¹⁴⁵ Русские крестьяне... Т. 5, ч. 1. С. 434.

¹⁴⁶ Русские крестьяне... Ярославская губ. С. 217.

нам христианства.

До сих пор крестьяне свято соблюдают обычай: умерший должен уйти в последний путь из своего дома, тем более ощутимо связь с отчим домом чувствовалась в прошлом. Дом мыслился как хранилище родовых устоев, и уход из него в загробный мир гарантировал приобщение к уже умершим предкам. Самовольный уход из жизни нарушал принятый, освященный традицией порядок. Как писали очевидцы из Петербургской губ. *«в здешних местах самоубийцу считают грехом вносить в избу, — его надо нести на ночь в церковь»*¹⁴⁷. Мог меняться и характер похоронной процессии: *«Самоубийц не несут, а везут на телеге до кладбища»*¹⁴⁸. Последний покой жители каждого селения получали на местных кладбищах, на освященной земле. Но такую землю, как считали все православные, не должно было осквернять тело самоубийцы. Многие полагали, что человек, совершивший столь тяжкий грех, вообще не достоин упокоения в земле. *«Самоубийцу не жалеют, удивляются, зачем их хоронят на кладбище: по мнению народа, самоубийц следовало бы сжигать»*¹⁴⁹. Но поскольку ни одно тело, согласно установленному государством и обычаем порядку, не должно было оставаться без погребения, традиция определяла особые правила для похорон самоубийц. Как говорили жители Пошехонского у., *«в прежнее время, где самоубийц находили, на том месте и хоронили»*¹⁵⁰. Из других сообщений видно, что к концу XIX в. церковно-государственный порядок несколько уравнивал самоубийц «в правах», во всяком случае, в определении места захоронения. *«По рассказам в прежнее время самоубийц хоронили в лесу без отпевания. Один крестьянин рассказывал, что его родственница задавилась, и когда просили у священника, где хоронить самоубийцу, священник велел свезти в лес и там зарыть. В настоящее время, если случится самоубийца или утопленник, то сейчас же дают знать становому, и хоронят самоубийц где-нибудь в уголке у самой церковной ограды»*¹⁵¹. По сведениям известного исследователя народных обычаев С.В. Пахмана в

Сычевском у. Смоленской губ. *«пахотная земля разделяется межниками, а луга делятся концами. По суевериям — на межниках есть что-то особое. В былое время на межниках, а чаще при концах, хоронили удушенных и вообще самоубийц, также вбивали на межниках колья, если умирали знахари и знахарки — чтобы после смерти не приходили в деревню»*¹⁵².

По распространенной в конце XIX — начале XX в. традиции могилы самоубийц уже не располагались произвольно, но должны были находиться у общих мест захоронения. Однако религиозные убеждения жителей, их желание подчеркнуть отличие самоубийцы от мира «чистых» умерших, перешедших в разряд *родителей*, требовали и изменения порядка захоронения, что в каждом отдельном селении решали по-своему. Наиболее распространенной традицией можно считать расположение могил рядом с границей кладбища, но не внутри. *«Хоронят вне церковной ограды или под самую ограду»*¹⁵³; *«хоронят не на общем кладбище, а вблизи его, в одном месте, где всех самоубийц, опившихся и утопленников»*¹⁵⁴; *«Где-нибудь в углу. Поотдаля от других могил»*¹⁵⁵; *«Хоронят без провод и отпевания за церковной оградой в поле и не делают могилы, и не ставят креста»*¹⁵⁶.

При захоронении меняли даже порядок расположения тела в могиле: отказавшийся от Бога самоубийца не должен был, как все православные, смотреть на восток в ожидании второго пришествия. Ему уже было определено другое место — в Аду. Неуместен был на могиле самоубийцы и крест — символ причастности к Царству Божию. Как вспоминают жители пос. Слобода Брянской обл., *«всегда клали ногами на восток. А самоубийц поперек на окраине кладбища. В деревнях неокрещенных и самоубийц не разрешали хоронить в центре кладбища. Только на окраине, поперек и без креста»* (Клинцовский р-н.). Судя по полевым материалам, собранным в разных областях России, данный порядок захоронений сохранялся в сельской местности еще и в довоенное время (1940-е годы) и даже позднее. Многие

¹⁴⁷ Русские крестьяне... СПб., 2009. С. 378.

¹⁴⁸ Русские крестьяне... СПб., 2005. Калужская губ. Мещовский у. С. 510.

¹⁴⁹ Русские крестьяне... СПб., 2009. Санкт-Петербургская губ. С. 378.

¹⁵⁰ Русские крестьяне... Ярославская губ. Ч.1. 2006. С. 599.

¹⁵¹ Русские крестьяне... Новгородская губ., Череповецкий у. С. 506.

¹⁵² Пахман С.В. Очерк народных юридических обычаев Смоленской губ. // Сборник народных юридических обычаев. Т. II. Записки ИРГО. Т. XVIII. СПб., 1900. С. 79.

¹⁵³ Русские крестьяне... СПб., 2007. Т. 5. Вологодская губ., Грязовецкий у. С. 378.

¹⁵⁴ Русские крестьяне... СПб., 2004. Костромская и Тверская губернии. С. 284.

¹⁵⁵ Русские крестьяне... Новгородская губ., Череповецкий у. С. 196.

¹⁵⁶ Русские крестьяне... СПб., 2008. Т. 6. Псковская губ. С. 294.

наши собеседники и сейчас считают оправданным и желательным сохранение знакового выделения могил самоубийц.

Кладбище воспринималось всегда как своего рода проекция перенесения существующей на земле социально-религиозной общности в загробный мир, и исключение из нее должно было казаться особенно страшным для крестьян с присущим им общинным самосознанием. Не менее страшным должно было казаться и еще одно связанное с нарушением обычного порядка ухода из жизни наказание. По мнению верующих, земля — как материнское лоно принимающая всех умерших, отторгала тело самоубийцы, лишенное положенного посмертного христианского благословения, а вследствие этого и душа его не могла покинуть этот мир. Рассказы на тему явлений вечно скитающейся у мест обитания тела души — обычный, наполненный ужасающими подробностями сюжет мифологических рассказов в русской деревне. *«Самоубийц зарывают как скотину, то есть без провод, а не проведенные, по поверью, всегда скитаются по земле. Поэтому в народе очень часто ходят страшные слухи и доходят до того, что многие уверяют, что видели самоубийцу, как он плакал и бился на своей могиле, или что встретили его белого, как смерть, около церкви, где он молился богу должно полагать о своих грехах; а также рассказывают, что являются своим родным и укоряют их, что они допустили их до самоубийства»*¹⁵⁷. Еще более страшная картина виделась жителям Калужской губ., которые верили, что *«души самоубийцы, опившихся и души великих, не раскаявшихся грешников... остаются около тела, но и здесь они испытывают уже те адские муки, которые приготовили себе на том свете. По ночам к этим душам слетаются такие же несчастные души, и, принимая вид черных кошек, кричат вместе с демонами, наводя ужас на всех окружающих Души самоубийц и опойцев часто принимают вид лошадей, и по ночам на них катаются черти»*¹⁵⁸.

Для религиозно настроенных крестьян подобные сюжеты не являлись лишь частью отвлеченных представлений, они реально актуализировались в соответствующих случаях, определяя характер поведения сельчан. *«О самоубийцах, утопленниках*

*и утопленниках говорят, что души их в образе человека пребывают дома и пугают своих родных до тех пор, пока последние не замолят их грехи. В тех селениях, где появляются утопленники и самоубийцы, вообще женщины и дети боятся по ночам выходить на улицу или двор и берут провожатых»*¹⁵⁹. Представления о «ходячих покойниках» в том конкретно-образном варианте, какой известен и по исследованиям ученых, и по многочисленным архивным материалам, не имеют прямых обоснований в учении православной церкви. Однако истоки их надо искать, конечно, в ее концепции сущности души и ее существовании в земном и загробном мире.

Выход за рамки привычного течения жизни, отход от традиционных норм, за которым виделось негативное влияние иноприродных сил, всегда внушал окружающим страх, который можно отнести к архетипичным особенностям религиозного мышления людей. В сознании православных крестьян этот природный страх дополнялся религиозным видением ситуации при самоубийстве и его последствиями. Эти факторы определяли ритуальную обрядово-поминальную практику, а также чувство неприятия даже к тем, кто только покушался на себя. Так, по сведениям корреспондента из Вельского у., одна женщина в селе «от деспотического обращения мужа» пыталась повеситься. Из-за этого *«соседи на первых порах чуждались покушавшейся, но потом мало-помалу отношения восстановились прежние»*¹⁶⁰. Страх перед неизбежным конкретным наказанием, которое усугубят отказ Церкви в молитвах о помиловании и особые правила похорон, перспектива оказаться «ходячим покойником» — всё это не могло не сказываться на статистике самоубийств. Авторы корреспонденций из разных регионов России, хорошо знакомые с жизнью крестьян, подчеркивали, что в крестьянской среде самоубийства — явление почти не существующее. *«Намеренных самоубийц в нашем приходе (равно и в окрестностях) можно сказать, не бывает»*¹⁶¹; *«Случаи самоубийства очень редки; о них рассказывают как о давно случившемся (за последние десять — одиннадцать лет ни одного случая не было, кроме прошлого 1899 г.)»*¹⁶². Причем, как подчеркивают авторы сообщений, основная причина отсутствия

¹⁵⁷ Там же.

¹⁵⁸ Русские крестьяне... Калужская губ. Жиздринский у. С. 138–139. Этот сюжет чаще бывает связан с пребыванием самоубийцы в Аду, о чем и сейчас можно услышать от старых людей.

¹⁵⁹ Русские крестьяне... Калужская губ., Тарусский у. С. 139.

¹⁶⁰ Русские крестьяне... Вологодская губ., Вельский у. С. 111.

¹⁶¹ Русские крестьяне... Вологодская губ., Вельский у. С. 111.

¹⁶² Русские крестьяне... Калужская губ., Мещовский у. С. 561.

самоубийств — религиозные убеждения народа. «Так как самоубийство в народе данной местности считается за тяжкий грех, за который, по их мнению, Бог накажет, то и случаев самоубийств не бывало, и никто не помнит ни одного случая»¹⁶³; «Самоубийство считается величайшим преступлением. Самоубийц народ не поминает в своих молитвах. Самоубийство — редкое преступление в селениях, а в старое время в особенности»¹⁶⁴. Приведенные цитаты свидетельствуют не только о нераспространенности случаев суицида, но и, к сожалению, об ощутимой тенденции их увеличения. Данный факт не удивляет, учитывая ослабление религиозности на рубеже XIX–XX вв. и популяризацию атеистических взглядов. Анализируя ситуацию в конце XIX в. и определяющие ее факторы, исследователи приходят к обобщающему выводу: основная причина самоубийств — «отсутствие главной идеи — веры в бессмертие души... В этом смысле наш индифферентизм (совершенная холодность в вере) как современная русская болезнь заела все души»¹⁶⁵.

Возможно, в советское время жизнеутверждающие идеи как принцип подхода к жизни, обещания светлого будущего на земле в чем-то выполняли задачу того идеологического стержня, который удерживал от самоубийства в религиозном обществе. В настоящее время какие-либо выдвигаемые обществом и государством идеи практически ничего не дают для формирования у населения такого самосознания, которое бы исключало возможность суицида. Кроме того, та ценность каждой жизни, которую утверждала церковь, ушла из общественного сознания. Тем не менее поведение ближних самовольно ушедшего из жизни человека показывает если не их убежденность, то допущение загробного наказания, о котором говорит церковь. Отсюда и просьбы о разрешении церковных проводов, и поиски различных способов облегчить участь погибшего. Таковые были распространены и в дореволюционное время, один из самых распространенных — отлитие церковного колокола. Могли встречаться и локальные варианты предпринимаемых действий, например включение луковичи, о символическом значении которой говорилось выше, в похоронные обряды. Приведу один из примеров. «Чтобы вызволить душу самоубийцы от нечистой силы, нужно раз-

дать 1000 луковок для поминовения или слить колокол для церкви, и этот колокол в течение 30 лет отзвонит его душу от мучений, и после этого самоубийца будет прощен Богом»¹⁶⁶. В современной обрядовой практике встречаются действия, явно сохраняющие традиции прошлого. К таким относится обрядовый вариант, существующий в Рязанском р-не, совмещающий молитвенные просьбы с обычаем сыпать зерно на могилы, предназначавшееся для птиц, которые, по поверьям, связывали земной и загробный мир. «По самоубийце — рожь насыпает кто-то на могилы, вроде у нас сорок дней каждый день. И там лампадка плохо горела, а потом лучше. Вымолила из Ада» (с. Пупки Рязанской обл.). Наказание за содеянное, как по-прежнему считают сельские жители, последует в мире нематериальном, а потому закономерны поиски помощи погибшему грешнику — православному по крещению, в пространстве христианской веры. Так, распространение получает следующий обычай, о котором сообщил священник из с. Ардабьево Касимовского р-на. «Иконы по самоубийцам жертвуют родные “Взыскание погибших”. Это мне сами прихожане сказали, что один московский священник — духовник так сказал. Молиться нельзя за него (самоубийцу. — Т.Л.), а икону можно. У нас таких икон несколько. И родные обязательно перед своими свечку ставят и на крестном ходу несут свои» (Рязанская обл., 1997). Священник не препятствует новой традиции, хотя и говорит своим прихожанам о невозможности молиться за самоубийцу даже перед этой иконой.

Аборты. Одним из самых страшных деяний против нравственного закона христианства считалось плодизгнание. Церковь относила его к категории тяжких грехов, а государство расценивало как преступление. Включая убийство нерожденного ребенка в число поступков, обреченных на наказание именно в загробном мире, церковь сформировала народную этику деторождения, обеспечив тем самым постоянный прирост населения. По мнению верующих, прерывание беременности либо лишало жизни наделенное душой живое существо, либо губило его, не дав обрести предназначенную ему душу¹⁶⁷. Сообщение корреспондента из Калужской губ. относительно народной этики деторождения полностью согласуется с абсолютным большин-

¹⁶³ Русские крестьяне... Новгородская губ., Череповецкий у. С. 613.

¹⁶⁴ Русские крестьяне... 2006. Ч. 1. Ярославская губ., Пошехонский у. С. 599.

¹⁶⁵ Загробная жизнь. С. 14.

¹⁶⁶ Верования и суеверия // Могилевские губернские ведомости. № 20. 1869. 10 мая.

¹⁶⁷ Листова Т.А. Народные представления о душе, связанные с деторождением // Православная вера и традиции благочестия у русских в XVIII–XX вв. / Отв. ред. О.В. Кириченко. М., 2002.

ством сведений по данному вопросу. Он писал: «В зародыше народ признает уже христианскую душу, которую загубить так же грешно, как и всякую крещеную душу»¹⁶⁸.

Церковное учение, утверждая крайнюю греховность аборта и загробную ответственность матери, не дает какой-либо разработанной теории дальнейшей участи нерожденных детей¹⁶⁹. Народная же религиозность, руководствуясь мыслью о том, что данная от Бога душа не может исчезнуть бесследно, дополнила картину загробного мира образами мучений погибших по вине матери младенцев, что должно было усилить воздействие на репродуктивное поведение женщин. Расцвет мифологической разработки различных сюжетов, связанных с плодизгнанием, относится к послереволюционному периоду, хотя появлялись они и ранее, во всяком случае, в начале XX в. С 1920-х, и особенно с 1930-х годов (несмотря на запрет аборт в 1936 г.) указанные явления стали носить массовый характер, еще более распространились они после официального разрешения прерывания беременности в 1955 г., на что православная народная этика, а может быть, и чувство греха, откликнулись встречным движением. Существовавший фольклорный фонд наполнился разнообразными сюжетами, назначением которых было одновременно оживить материнскую жалость к нерожденным детям и напомнить о неизбежной каре Божьей¹⁷⁰. «Как одна обмирала и рассказала, как была на том свете. Там один дедок ей сказал, что самый большой грех — это аборт. Молоко изо рта так целый день и течет. “Аборт — это как человека убить, даже хуже, не пожил ведь!”»¹⁷¹. Нахождение погубленных младенцев в темных, грязных местах, отделение их от счастливой массы умерших маленьких христиан — это обычный сюжет тех снов, которые мучили и мучают раскаивающихся матерей. Рассказы на эту тему мы записывали неоднократно, особенно в Тамбовской, Рязанской, Пензенской областях, для населения которых характерно сохранение многих религиозных устоев (хотя бы на уровне знания и предпочтения). Такие рассказы могут быть результатом собственного мистического опыта матерей, но чаще являются обобщенным фольклорным вариантом, который можно выде-

лить в отдельную категорию народного творчества, имеющего явную дидактическую направленность. «Аборт — это грех большой, дети убитые будут лежать в кровавом озере. Когда я умру, на их место попаду. На Суд Божий явлюсь с проткнутыми ноздрями» (с. Ольховка Инжавинского р-на Тамбовской обл.); «Одна говорит: “видела озерко или болото и как маленькие поросятки там купаются. В этой грязи копаются, копаются. Я говорю: чьи же это поросятки? — Мне говорят: и твой есть”. Она аборт делала» (пос. Ухолово Рязанской обл.).

Один из наиболее ярких и устрашающих воображение сюжетов таких сновидений — это картины встречи матерей и их недопущенных к жизни детей в загробном мире. Анализ их содержания позволяет выделить две особенности народной реконструкции сущности прерывания беременности и ее последствий: плодизгнание приравнивается к «поеданию» своих детей змеей, кроме того, в них утверждается возможность продолжения жизни нерожденных детей в ином мире. Причём совмещение двух, казалось бы, несовместимых ипостасей бытия — уничтожение жизни и её продолжение должно убедить читателя в том, что физическое убийство нерожденного ребёнка не приводит к окончанию его существования, продолжающегося в ином мире. В сборнике фольклорных материалов А.Е. Бурцева приводится «Легенда о Пелагее», содержащая один из довольно распространенных и в наше время вариантов загробных мучений женщин, которые после смерти «соединяются» со своими детьми. По словам проспавшей три дня Пелагеи, она побывала «на том свете», где встретила с умершей уже давно девушкой Анной, затем «муж в светлых ризах — вышний небесный» показал им мучения различных видов грешников: «Котел со смолой кипит, в котле женщина кипит и говорит: “Ой, согрешила я, блудница прелюбодейка и чародейка детоубийца”, а сквозь ребра то младенчики торчат и все кричат: мать наша детоубийца»¹⁷². Более того, народная религиозность, глубоко усвоившая идею единства божьего мира, допускала продолжение зародившейся, но нереализованной детской жизни в мире загробном, где нерожденное дитя продолжало возрастать согласно законам земной жизни.

¹⁶⁸ Русские крестьяне... Калужская губ., Мещовский у. С. 559.

¹⁶⁹ Приравнивая их часто к категории неокрещенных младенцев.

¹⁷⁰ Листова Т.А. Человек в образно-мистическом мире народного православия // Традиционная культура русских Рязанской обл. XIX–XX. / Отв. ред. С.А. Иникова. М., 2009.

¹⁷¹ Легенды, предания, устные рассказы Брянской области. С. 107. Пос. Червонный Яр Стародубского р-на.

¹⁷² Бурцев А.Е. Указ. соч. С. 34. По-видимому, данное произведение имело широкое хождение среди крестьян. Аналогичный текст о сновидении девицы Пелагеи приводит и корреспондент из Костромской губ.. Русские крестьяне... Костромская и Тверская губернии. С. 140.

В одном из вариантов распространенного на Рязанщине рукописного текста «Писание за Веру» попавшей на небо Вере Богородица показывает сцены страшных мучений грешников. Вера приходит в большой дом, где «стены были увешаны кусками черного гнилого мяса. Женщины поедали это мясо нехотя с отвращением и рвотой, но их молодые юноши заставляли есть без конца, не давая покоя ни на одну минуту». Богородица объяснила Вере, что «это матери, которые поедают свой плод в утробе, делая аборт». А это юноши, которых они убили во чреве. Видишь, они выросли здесь и упрекают матерей, что они их убивали немилосердно. Это тяжелый грех матери. Они понесут это великое наказание от Господа. Одна минута жизни в утробе матери — и уже есть душа, от Бога данная» (с. Архангельское Милославского р-на Рязанской обл.).

С начала 1990-х годов, с возвращением религии в жизнь общества, начинается и катехизаторско-миссионерское просвещение русского народа, считающего себя православным, но потерявшим живую связь с верой предков. Наряду с трудами Отцов Церкви и видных богословов получают распространение и популярность религиозные издания, нравственно-дидактические сюжеты которых близки существующим в народе представлениям. В их задачу не входит приобщение читателя к глубинам христианского учения. Их цель, как и апокрифических текстов, и духовных стихов, посредством угрозы неизбежного наказания вновь активизировать нормы нравственного поведения и, прежде всего, поставить преграды на пути страшного греха плодизгнания. Подобные брошюры могут содержать тексты различных сновидений, аналогичные приведенным выше, в которых сверхъестественное знание и видение иного мира приходит к спящему человеку с помощью божественных сил. Таковым является, например, вариант «сновидение Веры», в котором Вера видит во сне пропасть, в которой «кишат в крови дети, изверженные из чрева матерей». А рядом с ней оказывается «бес с хартией, заполненной её грехами, и показывает в пропасть, что, мол, там и твой»¹⁷³.

Идея взросления нерожденных детей в загробной жизни встречается в трудах отцов церкви, хотя в целом они не уделяли большого внимания ее разработке. По словам св. Ефрема Сирина, «кто умер во чреве матери и не вступил в

жизнь, того Судия сделает совершеннолетним в то же мгновение, в которое возвратит жизнь мертвецам. Младенец, которого мать умерла вместе с ним во время чревоношения, при воскресении предстанет совершенным мужем и узнает мать свою, а она узнает детище свое»¹⁷⁴. Как нередко пишут в современных церковных брошюрах, погибшие в результате аборта дети явятся, как и все жители земли, на Страшный Суд «в возрасте Христа»¹⁷⁵, что уже подразумевает их загробное взросление.

Данное видение проблемы плодизгнания не чуждо современным священнослужителям, которые считают желательным включать беседы на эту тему в свою практику окормления прихожан. «Говорят, восстанут они в 30 лет. Это из еврейского народа. Мужчина до 30 лет не считался общественно-совершеннолетним, не мог быть на общественной должности. Тело от родителей, но дух от Бога. При смерти человек лишается тела, но то, что от Бога, не проходит. Аборт — лишают тела, но сделать несуществующим не могут. И мы все равно остаемся родителями. Может быть, родители и встретятся с ребенком, которого убили, и что они скажут!? Существует ли ребенок — а куда он денется! Просто для него смерть наступила раньше, чем для нас» (о. Сергей, г. Медынь).

Можно сказать, что общий постулат церкви, утверждающий крайнюю греховность аборта, ответственность за это родителей, прежде всего матери, наиболее полную разработку получил в среде верующих мирян, а не теоретиков церкви. Тема последствий плодизгнания осталась и вне научных интересов богословов-практиков, чьи труды являлись источником конкретных рекомендаций для религиозного образования православных. Возможно, эти авторы не считали желательным ее активное развитие, поскольку оно уводило в мистические аспекты божьего устройства, соприкосновение с которыми требовало большого духовного опыта, в противном случае могло привести к различным грубым искажениям. В настоящее время основным источником знания о загробном воздаянии за аборт, о страшных картинах адских мучений становятся не рукописные тексты, а упомянутые выше печатные издания с аналогичными сюжетами, достоверность которых, по мнению читателей, опирается на авторитет издающей их церкви. Это касается не только существующих

¹⁷³ *Старец Феодосий Иерусалимский. Подвиги и чудеса // Акафист покаянный жён, загубивших младенцев во утробе своей.* М., 1995. С. 10.

¹⁷⁴ Цит. по: «О загробной участи младенцев, не сподобившихся Святого Крещения. М., 2004. С. 5.

¹⁷⁵ Акафист покаянный жён ... С. 4.

представлений, но и молитвенной практики верующих женщин. Функционально предлагаемые церковью молитвы относятся к циклу покаянных молитв и содержат обращенную к Богу и Богородице просьбу матери о прощении собственного греха и (или) спасении погибших по её вине детей с мольбой вывести «чад моих из вечного Ада»¹⁷⁶. Домашние молитвы, которые мы записывали от пожилых женщин в последние десятилетия, часто представляют собой своеобразное соединение рекомендуемых церковью молитвенных текстов с привычными образами из народного религиозного фольклора, в свою очередь заимствовавшего их из духовных стихов и апокрифических сочинений. *«Теперь я буду, Всевятая, тебя просить, своими кровными слезами ты нам Мати, помоги, моих чадов невинных из ада выручай. Моли ты сына своего за грехи мои, да не осудит он меня на Страшном суде. Согрешила Отче святой я пред тобой, чад своей рукой в озеро вместила, где зной и ад. И только теперь я, творец, узнала, что душа моя погибла. ...огонь горит, смола кипит, вода в море возмущается, тучи черные и хмурые возвиваются, земля стонет от ваших грехов. Кайтесь, рабы, просите милость Отца небесного, Создателя, творца о прощении грехов ваших и ваших детей, что набросали в помойное озеро и забыли о них»* (с. Тимгенево Сасовского р-на Рязанской обл.).

Сформировавшаяся у русских культура деторождения, исключавшая возможность искусственного прерывания беременности, контролировала поведение не только беременных женщин, но и лиц, помогавших при родах. Поскольку принятие новорожденных в крестьянской среде было в руках бабок-повитух, отвечавших за сохранение жизни младенца, народная религиозность включала в число смертных грехов возможное нарушение ими своих обязанностей. На вопрос о том, «может ли бабка выгнать ребенка до срока?», заданный корреспондентом Тенишевского бюро из Мещовского у., крестьяне категорически отвергли такую возможность со следующей мотивацией: *«какая ж беспутёвая возьмется за такое паскудное средство? Это уж прямо надо душу свою в ад пустить; а что бабка, знамо, всё может сделать, это ей пустяки, да только не захочет она брать на себя грех чужой на душу:*

*и грешно, и опасно, говорят, это дело»*¹⁷⁷. Даже одно подозрение на соучастие в прерывании беременности у женщин могло лишить бабку доверия односельчан, лишить ее повивальной практики и вызвать негативное отношение в крестьянском социуме¹⁷⁸. Расплата за нарушение нравственного закона неминуемо ждала их в загробном мире, кроме того, преступление против родового закона жизни могло вызвать наказание еще на земле. Причем в рассказах на эту тему очевидна уверенность в сохраняющейся связи нерожденных детей не только с матерью, но и с способствовавшей их гибели повитухой. Погубленные дети попадают в категорию маргиналов: зародившиеся – они будут существовать вечно, но, не появившись на земле, они нарушают порядок соединения земного и загробного мира. Один из рассказов на данную тему приведен в воспоминаниях о жизни блж. Настеньки из г. Вязьма. По воспоминаниям очевидцев, к Насе пришли две женщины. Одна из них была врач-гинеколог с жалобой на сильные боли в животе. *«Это в 1954 г. Посмотрела на врача Настя и говорит: “Ну что, душегубка, пришла? Живот болит у тебя – это младенцы загубленные сосут твою кровь. Тебе от старого торжища до собора Троицкого нужно на коленях ползти, да сажён через двадцать останавливаться и по сотне поклонов делать, да молитвы читать. А потом и мы поможем”»*¹⁷⁹. В общественной жизни сельского сообщества, прежде всего женской его части, бабка-повитуха занимала почетное место, что сказывалось в различных обрядовых проявлениях, в том числе и при ее похоронах¹⁸⁰. Иначе в сельской среде оценивали тех, кто помогал избавляться от беременности. Распространение абортной практики на селе в советское время породило рассказы со своеобразным видением похорон подобных «помощниц»: погубленные ими дети не давали умершим спокойно уйти в иной мир. *«Одна женщина делала аборт [женщинам], умерла. Вынесли, вывели ее, и вдруг смотрят: сколько за ней червей ползет, и все в яму. Это абортники все ее. Грех сделавшей, а вдвое той, которая делает. Мало ли, что просят, а ты не делай»* (с. Елизаветино Ельнинского р-на Смоленской обл.).

Существовавшая в дореволюционной России концепция деторождения, обеспечивавшая

¹⁷⁶ «Очисти беззаконие мое». Самара, 1997. С. 22.

¹⁷⁷ Русские крестьяне... Калужская губ., Мещовский у. С. 559.

¹⁷⁸ Листова Т.А. Обряды и обычаи, связанные с повивальной бабкой // Русские. Семейный и общественный быт. М., 1989.

¹⁷⁹ Старица Анастасия Вяземская. Жизнеописание по воспоминаниям современников. К 50-летию со дня смерти (27 мая 1959 г.). Вязьма, 2009. С. 45.

¹⁸⁰ Листова Т.А. Обряды и обычаи, связанные с рождением детей. Этика материнства // Традиционная культура русских Рязанской обл.

постоянный прирост населения — это один из главных результатов нравственно-религиозного влияния церкви. С возвращением православия в общество и активной просветительской деятельностью Церкви для каждой из женщин детородного возраста вновь стал значим религиозный аспект. Но в целом те образно-мистические образы загробного мира, которые исключали альтернативность решения проблемы деторождения, в настоящее время всё же не имеют прежнего значения. Главной же задачей, на мой взгляд, решение которой могло бы кардинально повернуть отношения к абортам, является религиозное просвещение населения, возвращение в сознание русских представлений о человеке, как об обладателе данной от Бога вечной души.

В статье рассмотрены лишь отдельные, но наиболее ключевые аспекты существовавшей в крестьянской среде системы мировосприятия, в которой постоянно соотносились категории греха и загробного воздаяния. Постоянная ориентация на загробный мир — один из наиболее эффективных факторов, определявших всю культуру поведения верующих крестьян. Причем воздействие этого фактора касалось не только конкретных форм поведения, но и в целом рефлексии на окружающий мир, в которой определяющим было напоминание самим себе о том, что все деяния на земле будут когда-то оценены с точки зрения высшей божественной справедливости. Это представление определяло такие черты в характерах русских крестьян, как терпимость, склонность к миролюбию, осуждение злопамятства, что неоднократно отмечали дореволюционные источники. Автор сообщения о нравах крестьян Ярославской губ. писал следующее: «...крестьяне, хоть и оправдывают некоторым образом месть, но оправдывают не вполне, а только “по человечеству”. “Все люди — все человеки — все во грехах ходим, а только мстить друг дружке — грех,” — говорят наиболее благочестивые старики. “Бог с ним, — зачастую говорят крестьяне про обидчика. Бог ему судья. Пускай нас с ним Бог рассудит... На том свете нас рассудят”»¹⁸¹. Так же характеризует жизненную позицию крестьян и корреспондент из Вологодской губ.: «Ладно! Пускай обидят, на том свете Бог всё разберет»¹⁸².

Пришедшие вместе с христианством на Русь понятия Ада и Рая, загробных мучений, мытарств и Страшного суда, значение которых

было особенно велико в первые века обращения язычников в новую веру, постепенно входили в устную традицию, обрастали новыми деталями, со временем гармонично вписавшись в единую православную культуру народа. Собирая сведения и анализируя свои наблюдения, корреспонденты Тенишевского бюро не всегда справедливо оценивали глубину проникновения сложившегося нравственного закона в ментальность крестьянства. К таким поспешным выводам я бы отнесла сообщение из Новгородской губ.: «В загробную жизнь народ глубоко верит и все свои поступки и действия обосновывает на соображении — “что за это на том свете будет”. Я убежден, что если у нашего народа отнять веру в существование Ада, то его нравственный уровень в несколько лет понизится до нуля. Мужик не крадет, воздерживается от разврата и всяких иных поступков, не согласных с общепринятыми законами совести, вовсе не потому, что находит такие поступки безнравственными, а лишь потому, что страшно боится Ада»¹⁸³. Было бы преувеличением сказать, что крестьяне постоянно соизмеряли свои поступки с тем нравственным законом, который сложился под влиянием христианства, но он был образцом, на который считали нужным ориентироваться. Проникновение его в сознание верующих было столь велико, что следование устоявшимся нормам со временем стало не просто выполнением «буквы закона», но действовало уже на уровне интуитивного выбора поведения, близкого по значению тому категорическому императиву, о котором писал И. Кант. Свои позиции сложившаяся культура нравственности сохранила во многом и в так называемое безрелигиозное советское время. Однако нельзя забывать о том, что эффективность нравственного закона опиралась на религиозное восприятие мира — земного и небесного. Десятки лет изгнания церкви из духовной жизни общества, активная секуляризация мышления, начавшаяся еще в дореволюционную эпоху, религиозная безграмотность основной массы народа показывают новую реальность, которая не дает возможности рассматривать влияние учения о загробном мире и его восприятие нашими современниками как прямое продолжение традиций прошлого.

Современность. Религиозная ситуация в наши дни, степень и характер проникновения

¹⁸¹ Русские крестьяне... Ярославская губ. С. 20.

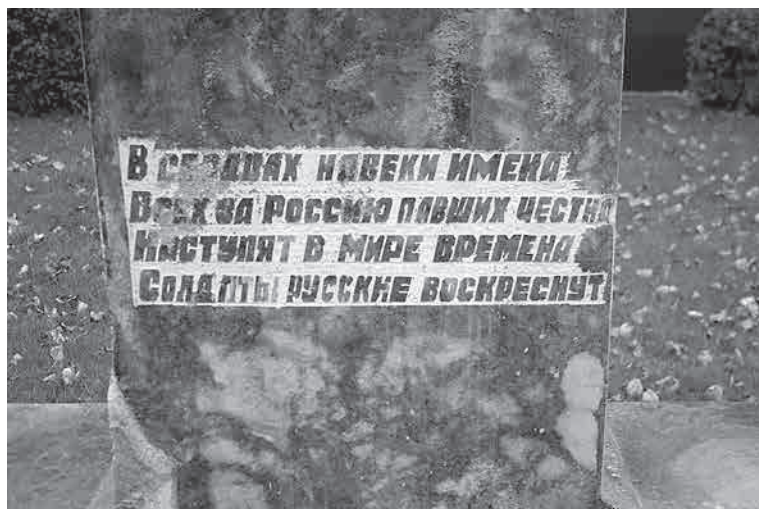
¹⁸² Русские крестьяне... Вологодская губ., Кадниковский у. С. 571–572.

¹⁸³ Русские крестьяне... Новгородская губ., Череповецкий у. С. 200.

веры в сознание людей, считающих себя православными — все эти вопросы постоянно обсуждаются в научной и публицистической литературе. Выводы, которые делают исследователи, далеко не однозначны, во многом они зависят от позиции авторов и от оценочных критериев, которые берутся за «точку отсчета». Изучение всех видов религиозности русских уже в течение двух десятков лет является одной из основных задач полевой работы этнографов, собранные материалы позволяют составить представление относительно специфики православия в современном обществе. В данной статье меня будет интересовать лишь образ посмертного существования, его сопоставление с традиционными представлениями о загробном мире и степень влияния на сознание и поведение наших современников. Объектом исследования также стало сельское население, хотя в настоящее время оно уже не представляет собой той многочис-



Памятник воинам-интернационалистам. г. Калач Воронежской обл.



Надпись на памятнике воинам-интернационалистам.
г. Калач Воронежской обл.

ленной и идеологически единой составляющей общества, каким было крестьянство до революции. Катаклизмы XX в. — войны, революции, социально-экономические переустройства и, главное, изгнание религии из жизни села не могли не привести к существенным трансформациям духовной культуры в целом. Сложность и компилятивность современного сознания позволяет мне сделать лишь некоторые предварительные выводы относи-

тельно обозначенной в статье темы с экскурсами в советское время, никак не претендуя на их бесспорность.

Поскольку смерть по-прежнему остается самым пугающим и таинственным событием в жизни человека, постольку не теряют своей актуальности и проблемы загробного бытия. Современные источники информации, из которых складывается фонд представлений о посмертной участи, существенным образом отличаются от того информационного поля, в котором существовал русский человек вплоть до XX в. Основные знания и морально-нравственные установки русский крестьянин получал из религиозных картинок и духовных стихов. Последние в наши дни сохранились, в основном, как поминальные, в них редко встретишь ту насыщенность ужасающими образами, которые отличали этот фольклорный жанр в прошлом. Кроме того, воздействие этих стихов зависело от эмоциональной и религи-

озной подготовленности слушателей, наличие таковой можно встретить лишь у небольшого круга людей старшего возраста. В целом круг современных «посмертных» представлений — это результат напластования источников разного характера: кроме упомянутых стихов сюда относятся дошедшие из прошлого рассказы о наказаниях за гробом и Страшном Суде; рукописные молитвенные тексты; специальная литература, включая различные

сочинения эзотерического характера; просветительно-проповедническая деятельность священников, на специфике которой я остановлюсь ниже. И, наконец, — вещие сновидения, в том числе собственные или кого-то из реального окружения, это один из наиболее популярных и вызывающих доверие источников, часто служащих руководством к последующим действиям. Разнообразие источников, наложенное на остатки прошлых воззрений и религиозную безграмотность, усилили тот субъективный фактор в представлениях о загробном мире, который в прошлом органично не выходил за пределы общей системы мировоззрения. Приведу по этому поводу наблюдение приходского священника о том, что входит в круг интересов его односельчан. *«Книжки о загробной участи — я такие книжки продавал и покупали. Можно почитать. Есть Серафим Роуз — “Душа после смерти”. Но мне кажется, людям эта тема малоинтересна. Я думаю, им удобнее пересказывать друг другу свои представления, чем знакомиться с церковным учением»* (с. Яловка Красногорского р-на Брянской обл.).

Едва ли не главным фактором, определяющим традиционную корреляцию земные грехи — возмездие за гробом в ее современном варианте, я бы назвала отсутствие у основной массы населения безоговорочно иррационального восприятия мира, на котором строилась нравственная система поведения в прошлом. Сознание человека по-прежнему не хочет примиряться с окончанием бытия и готово верить в его продолжение после смерти. Но конкретное наполнение загробного мира, если и присутствует в современных представлениях, то скорее как сохраненные рассказы из прошлого, имеющие сказочно-мифологический характер, или просто как информация для размышления. *«Сейчас балакают, что в Рай пойдешь. А что это — не знаю. При советской власти этого не было. А сейчас балакают — в Рай, так надо молиться, в церковь ходить»* (с. Гороховка Верхнеаманского р-на Воронежской обл.). Ад и Рай и сейчас присутствуют в представлениях старых людей, усвоивших от родителей образно-мистическое видение загробного мира. Причем комментарии, сопровождающие рассказы на эту тему, свидетельствуют о том, какие поступки наши собеседники относят к непрощаемым грехам. *«Огненная река — серное озеро, где будут гореть. Для самых грешных, как Ленин. Он великий грешник по отношению к религии»* (г. Кашира Московской обл.). Присутствие в со-

знании религиозно настроенных людей образов загробного мира проявляется в сновидениях — как напоминание о совершенных грехах. *«Про наказание за грех — бабушки говорили, ну.. это какой ты человек, как относишься к людям. Конечно, есть Ад, Рай, может, это и доказано. (Бабушки верят в Ад и Рай?) Да. Моей бабушке сон приснился. Был у нее поступок, не очень хороший, и приснился ей сон. Идет дедушка... такая белая борода, и показывает ей: с правой стороны Рай, цветы там, дети, люди все счастливые, с другой стороны показывает Ад. Там муки, крики, стоны. Он ей просто показал, как напоминание»* (с. Новый Ропск Климовского р-на Брянской обл.). Всё советское время сохранялись характерные для прошлого рассказы о неизбежности наказания за гробом с комментариями дидактического характера. *«Тот свет, как и этот — устроен похоже. Только там всех людей сразу на две группы поделили: те, которые без греха, в Рай попали, а кто грешил — в Ад. А дальше-то всё, как на земле. Да-да. Коли заслужил который райскую жизнь, так ему на том свете всё хорошее — радость достается. А в Аду совсем по-другому: там одни мученья — так что терпи, что заслужил. Только вот зависти, говорят, ни в Раю, ни в Аду не бывает. Праведные — те всем довольны (в Раю же!), а грешники — чему ж им завидовать?! Они рады и тому, что им не досталось хуже. Да и что лучше: жариться или вариться? Что тут поделаешь? Что заслужил, то и получай. А как же! Заранее, на земле об этом думать надо. Потом-то поздно будет»¹⁸⁴.*

Конечно, в крестьянской среде и в советское время сохранялись еще рассказы об адских мучениях и иллюстративные источники информации. Другое дело, что атеистические настроения общества и интересы повседневной жизни, особенно в среде молодежи, становились причиной не только равнодушия, но даже отталкивания мыслей о загробной расплате за земную жизнь. *«Много у свекра было божественных книг. Даже была картинка: “Страшный суд”. К нам многие приходили смотреть. Там как попов ведут за язык. Как нам в старину говорили: врать нельзя, обманывать нельзя, воровать нельзя — будешь сковороду лизать горячую. И там сковорода и огонь под ней. Это Ад, а на левой стороне Рай. (Влияло это на вас?) ну... поглядели. Но тогда мы были молодыми. Нам это было...ну... далеко от нас»* (с. Кудаково Спасского р-на Рязанской обл.).

¹⁸⁴ Легенды, предания, устные рассказы Брянской области. С. 115.

Но приведенные примеры, судя по разговорам с людьми разного возраста, нужно отнести скорее к области их знаний, но не того реально неизбежного будущего, которое может воздействовать на поведение на земле. Массовое сознание не хочет воспринимать загробный мир таким, каким его видели религиозные предки. Продолжение жизни за гробом обычно определяется как достаточно аморфное понятие «тот свет», который для многих обретает черты, свойственные миру земному: на «том свете» люди также мучаются от голода или холода, живут земными коллективами и дают оставшимся на земле знать о своих нуждах, что происходит, обычно во снах. Приведу суждение одной нашей собеседницы среднего возраста о сохраняющемся до сих пор обычае бросать в могилу при похоронах деньги. *«Ну.. говорят... там ведь, на том свете кто-то есть, кто заведует этим всем, кто-то же принимает этого покойника, который только что погребен в землю?! И он как бы принимает их выкуп. На этом свете ему еще определено место, ну... там место, чтобы он был кем-то в том обществе. Потому что до 40 дней его душа еще здесь, а потом уходит»* (с. Понизовье Руднянского р-на Смоленской обл.).

Приземленность видения иного мира, уход из него мистической сущности не означает, что одновременно из сознания наших современников ушли понятия о грехе и воздаянии в посмертном будущем, но их уже редко связывают с конкретными видами наказаний. *«Что на том свете – а Бог его знает. Все говорят, чего на белом свете заслужила, то и получишь. Это говорят»* (с. Тимгенево Сасовского р-на Рязанской обл.). В современных представлениях о воздаянии чувствуется явное смещение акцентов. Человек традиционной культуры постоянно ощущал себя в пространстве Божественного воздействия, которое в полной мере должно было проявить себя в загробном мире. В настоящее время невозможно говорить о той же степени присутствия божественных сил в сознании и поведении людей, кроме того, пришедшее свыше наказание наши современники ожидают уже, в основном, в земной жизни.

Совершенно прав был Г.П. Федотов, утверждая, что *«никогда христианство не может быть истолковано как религия смерти»*¹⁸⁵. И хотя тема смерти занимала огромное место в сознании людей прошлого, заставляя не забывать о моменте перехода в иной мир и Божьем суде, христианство – это религия жизни, поскольку всё его учение было направлено на утверждение вечного

бессмертия души. Этот основной постулат церкви органично вписывал смерть в естественный процесс существования человека, смягчая страх перед ней. В менталитете современного человека осознание неизбежного конца и необходимость подготовить себя к нему всей земной жизнью сознательно или непроизвольно уходит на периферию сознания. Разговоры о смерти и образ загробной ответственности редко сопровождаются активной рефлексией у наших собеседников.

Эсхатологические ожидания не чужды умонастроениям современных людей, но связаны они в основном с реалиями современного мира – войнами, природными катаклизмами, но не со вторым пришествием Христа и Страшным Судом. Рассуждения на эту тему часто сводятся к тезису: «это то, чему учит Церковь». Незнание времени второго пришествия и Страшного Суда, постоянно постулируемая Церковью, подчас трансформируется в сознании людей в перенесение этого мистического события в некую, почти что, сказочную даль. Такое восприятие будущего обесценивает свойственную прошлому нравственно-регулирующую функцию страха перед осуждением Божьим Судом – навечно.

В последние годы в представлениях русских, особенно молодого поколения, чувствуется влияние новых акцентов в церковном учении о загробном мире. Я имею в виду отказ от конкретизации загробных мучений, трактовка их как символов неизбежных за грехи мучений, при неприкосновенности общей эсхатологической идеи христианства. Приведу в пример рассуждение молодой девушки (17 лет): *«Одна девочка мне правильно сказала, что ад – это не физические мучения, это духовные мучения, когда ты один со своими мыслями во тьме. Просто один со своими мыслями. Я тогда думала: она хуже меня, ей больше достанется, и успокаивалась на этом. А там ведь не видишь, кому больше, кому меньше будет. Но я особенно не задумываюсь»*. (г. Шацк Рязанской обл.). Образы загробных мучений не занимают существенного места в умах даже воцерковленной молодежи. Для нас же более важен тот факт, что в выборе линии поведения, в оценке своих поступков молодые люди всё чаще учитывают и возможную реакцию божественных сил. На вопрос о том, что является для нее нравственным ориентиром в поведении, моя молодая (18 лет, невоцерковленная) собеседница ответила: *«Мне будет стыдно не столько перед самой собой, сколько, наверное, перед друзьями, перед*

¹⁸⁵ Федотов Г.П. О смерти, культуре и числах. С. 324.

тем же Богом, Творцом, как его называют. Может быть, меня остановит мысль о том, что вдруг что-то там есть что, что-то после жизни, и что потом со мной за это будет? Всё равно, что-то последует. Вот эта мысль, может быть, внутренний голос меня остановят. А, наверное, некоторые мои шаги, подсказывает именно мой ангел-хранитель» (г. Дмитров Московской обл.).

Загробный мир в современной практике окормления мирян. К 1990-м годам уровень религиозной грамотности и степень соучастия веры в жизни русских был столь низок, что возрождение религии стало в известной степени второй христианизацией. И в связи с этим особенно возросла роль приходских священников. Анализ их катехизаторской и миссионерской деятельности показывает неординарность в решении проблемы воцерковления общества и его религиозно-нравственного воспитания. Подробное рассмотрение методов воздействия на паству и их обоснований, как и в целом богословских воззрений современных священнослужителей, могли бы стать темой отдельной работы. В данной же работе меня будет интересовать лишь их отношение к эффективности и предпочтительности разных путей воздействия понятий Страшный суд, мытарства, загробное воздаяние на нравственность населения.

Беседы со священниками показывают, как много они способны дать прихожанам. О большинстве из тех пастырей, с кем приходилось беседовать, а в основном это были приходские священники, окормляющие сельское население или жителей небольших провинциальных городов, можно сказать, что, они, пропустив сквозь свою душу учение Христово, осмыслив его, обладая большим объемом знаний, могут вести своих прихожан к вере. Но, к сожалению, далеко не всегда их паства готова принять предложенные знания. По словам о. Сергия из г. Медыни, *«очень много зависит от священника. Люди воспринимают Бога таким, каким его видит их священник»*. Этот тезис можно считать адекватным по отношению к дореволюционной России, но скорее желательным в современной действительности. Обычным прихожанам (я не имею в виду небольшой круг людей воцерковленных) импонирует учение о высшем справедливом суде, но скорее как отвлеченная доктрина. Для большинства учение об ответственности человека перед Богом, о необходимости уже на земле думать о возможном наказании пока еще не стало частью самосознания.

Как и какими способами вернуть нравственные нормы христианства в повседневную жизнь мирян, сделать их частью ментального поведения,

что выделить в качестве главного аргумента в учении о загробном мире — эти проблемы, как показывают беседы со священниками, не имеют полностью однозначного решения в приходской практике российских пастырей. Их мнения нередко расходятся в отношении традиционной (в прошлом) для Церкви линии воспитания прихожан через устрашения загробными карами. Как считают некоторые батюшки — только через любовь как основную заповедь христианства можно возродить веру и привести человека к осознанию своих грехов: *«Мне кажется, напугать страхом Божиим не может никто — ни церковь, ни государство. Сознание меняется. Задача Церкви научить, объяснить, а у человека — свобода. Церковь не должна молчать, должна говорить, тогда ответственность с нее снимается. Нужно с любовью призывать к покаянию»* (о. Рафаил, Смоленск.). Более того, по мнению некоторых священников, нравственное спасение человека может придти только через пробуждение в душе каждого чувства любви, излишняя же апелляция к чувству страха перед земными или небесными наказаниями противоречит сущности христианства и, кроме того, отпугнет людей от церкви (о. Сергей, г. Юхнов Калужской обл.).

Большинство современных пастырей считают необходимым включение фактора страха в религиозное воспитание, но нередко подчеркивают, что речь идет о страхе, имеющем особое содержание, соответствующее мистическому взаимоотношению с Богом. Приведу цитату из беседы с сельским батюшкой из Симферопольского р-на, поскольку в его рассуждении наиболее ясно чувствуется совмещение двух аспектов воцерковления паствы: напоминание о страхе должно сопровождаться объяснением его сущности. *«Пугать, может быть, с одной стороны, и надо, а с другой — люди у нас после такого лихолетья так запуганы, и что их пугать! А научить: страх божий — это начало премудрости. Пре — это превосходная степень мудрости. И если ты научишь этому... Но чтобы научить этому, надо самому знать три вида страха: раба, наемника и сына. Но все постепенно: сначала ты раб. (Что такое страх Божий?) Это я боюсь Бога, я боюсь творить зло. Не боюсь Бога — значит не боюсь творить зло. (Но наказание?) Надо на исповедь. Душа как оmyвается. Увидеть в себе много грехов — вот это надо»* (О. Сергей, с. Мазанка Симферопольского р-на. Крым).

Наиболее общей концепцией пасторской деятельности в наши дни можно считать обязательность включения понятий загробный мир и мучения за грехи в проповедническо-просветитель-

скую практику. Другое дело, как, в каких категориях нужно объяснять людям будущие мучения, каким должен священник показать своей пастве загробный мир? Свой отход от практики устрашения конкретными образами наши собеседники объясняют изменением в сознании людей. *«В каждом периоде для сознания человека есть свои методы. В котле, Страшный суд – это не было страшно, это было сообразно сознанию людей того времени»* (О. Рафаил, г. Смоленск.).

Обещание воздаяния за гробом не обязательно должно включать такие традиционные для христианства понятия, как Ад и Рай, об этом можно услышать от молодых священников: *«Вообще учения об Аде у Церкви нет официального, есть слова Христа, творения Отцов о втором пришествии. Что за гробом – мы не знаем, но дадим ответ за каждое слово, за каждую мысль. Поэтому в нас должен быть страх Божий – это боязнь оскорбить благодать Божью, боязнь отпасть от Бога»* (о. Роман, г. Рославль Смоленской обл.). Другие священнослужители считают, что образ загробного мира, где каждому будет определена вечная судьба в зависимости от заслуг на земле, невозможен без категорий Ада и Рая. *«О грехе и наказании – каждый должен знать, что будет наказание, всем по-разному. И это вечно. Надо говорить о Рае и Аде. Именно какие [наказания] и за что – не надо»* (о. Владимир, г. Сураж Брянской обл., 2013). Характерные для представлений прошлого яркие картины загробных мучений некоторые священники относят не просто к устаревшим понятиям, но и видят в них недостаточную религиозную грамотность. *«На похоронах обязательно говорю проповедь: назидание потомкам и что будет с человеком. Сковородки в Аду? Да нет, гореть – это совесть наша будет гореть, жечь. (А люди чего бояться?) Какие люди смотря: не воцерковленные боятся сковородок»* (О. Вадим, с. Насыпное Феодосийского р-на. Крым). Новый взгляд на характер загробных мучений делает нецелесообразным, по мнению многих священников, учение о мытарствах. *«Мытарства – это предания Церкви, нет такого догмата. Можете верить или нет. Мы не знаем, что точно будет. Но воскреснем при Воскресении»* (о. Антоний, г. Феодосия).

Неоднозначные позиции занимают современные пастыри и по отношению к активно распространяющемуся среди населения «Хождению Феодоры по мытарствам». С точки зрения одних – эта литература не дает нужной информации, неправильно ориентирует людей. *«Феодору не признаю, читать не советую. Надо брать не*

апокрифы, может быть апокрифы лучше не читать, и не знать. Я считаю, что есть мнения святых отцов, которые более логично говорят об этих вопросах, о наказаниях. Нужно слушать проповеди современных учителей, но не всех» (о. Антоний, Феодосия). Другие даже считают, что видения Феодоры, как и другие сочинения аналогичного характера, уведут людей от истинного понимания христианского учения. *«Феодора – одна из древнейших христианских сказок. В церкви до революции эта книга была запрещена как нехристианская, так как получалось, что человека судит не Христос, а бесы. Я для прихожан литературу бережно подбираю. Феодора и до революции не печаталась, а ходила в списках. А сейчас печатают, что хотят»* (о. Александр, пос. Ершичи Смоленской обл.).

Как общее мнение сторонников популяризации видений Феодоры можно рассматривать слова священника из пос. Верхний Мамон Воронежской обл.: *«Феодору читать я рекомендую, пусть уж лучше так, чем никак. Хоть как-то будет удерживать. Я – за Феодору, так как в яркой форме напоминает о будущем суде. Хотя и против буквального понимания»* (о. Сергей, Верхнемамонский р-н).

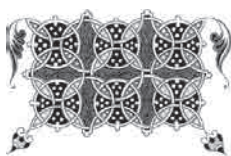
Христианский постулат о постоянном противоборстве в мире чистых и нечистых сил и сейчас остается неприкосновенным, но уходят из проповеднических бесед яркие, наполнявшие ужасом сердца верующих, образы той дьявольской силы, в чьи руки попадет грешник за гробом. Уход в мир символов, за которыми теряется понимание явления, вызывает возмущение некоторых священников, поскольку лишает верующих чувства опасности перед страшной силой зла. *«На проповедях говорю и о Рае и об Аде. О царствии небесном. Ад, конечно, существует. (Говорят, не надо запугивать?) Это интеллигенция, не хотят о дьяволе. Это им не по душе. А это ведь личность, величайшая личность – дьявол. Это не просто кого-то беса нарисовали. Просто он, лукавый, так человека вокруг пальца обвел, что он не верит, что тот существует. Это его главная победа»* (О. Вадим, с. Насыпное Феодосийского р-на. Крым).

Одним из главных источников знания крестьян об ожидающем за гробом страшном, но справедливом суде, на котором будут взвешены все их деяния, как это видел крестьянин Макарь, был визуальный материал – в церкви и еще чаще дома. В настоящее время мы практически не видим икон Страшного суда ни в храмах¹⁸⁶, ни, тем более, в сельских домах. За два десятилетия полевых исследований мне встретился лишь

один случай, когда приходской священник специально заказал икону Страшного Суда для своей церкви. Цель нахождения иконы в храме он объяснил так: *«Икону Страшный Суд написал один художник, я попросил. его (Суд. — Т.Л.) чаще в притворах (ставят), но у нас нет места. А людям надо показать. Это панихидный стол и на уровне его, когда мы отпеваем, рассказываем людям, как душа идет, какие мытарства ждут после смерти. Чтобы люди задумывались, чтобы реально видели картину, как это может быть. Церковь не пугает, но напоминает, чтобы человек не забыл день свой смертный. Так учат святые отцы: “Помни день смерти, тогда никогда не согрешишь”»* (о. Василий, д. Ленино Добрушского р-на Гомельской обл.). При некоторых разногласиях методического характера, все наши собеседники — приходские священники едины в главном: нужно донести до сознания своих прихожан неизбежную ответственность за земные дела после смерти, и только, учитывая эту будущность, они не захотят отступать в сторону зла. Приведу в заключение слова священника из г. Медыни, которые можно рассматривать как обобщение роли пастыря в нравственном воспитании народа. *«Есть священники — потакают нравам общества. Есть учат по святым отцам. Действительно, у святых Отцов много символично, так как говорили на языке своего времени. Но вы не найдете у святых Отцов того, что, например, проблемы, которые ждут нераскаявшегося человека после смерти это символические проблемы, что это страшилки. Они все подчеркивают реальность адских мук, воздаяния и реальность блага. Я не грожу*

никому, не дело священника угрожать, но информировать и помочь сделать выбор надо. Нет никаких других состояний после смерти кроме Ада и Рая. Но качество мучений в Аду и нахождения в Раю разное. Все зависит от вектора состояния души» (о. Сергей, Калужская обл.).

В последние два десятилетия религиозное просвещение пришло в общеобразовательные школы, хотя и в разных объемах в разных областях. Благородная цель — познакомить детей с православием как основой культуры своего народа, в реальности наталкивается на массу ограничений, вызванных светским характером учебных заведений. Перед учителями стоит непростая задача: ознакомить учащихся с основными понятиями христианства, не углубляясь в мистику веры, исключая из курса преподавания такие понятия, как грех и страх перед Божьим гневом, Божий Суд и наказания за грехи, как ожидающая христианина реальность. Но верующие учителя стараются довести до сознания детей другой, более важный и, возможно более действенный для воспитания нравственности принцип взаимоотношений в обществе, провозглашенный самим Христом. О своей методике преподавания основ православной культуры учительница из средней школы с. Мамоновка Верхнемамоновского р-на Воронежской обл. сказала следующее: *«Я веду ОПК. Про Бога маленьким не говорю. А старшие знают, что он всемогущий, видимый и невидимый. И когда мы в церкви, он глядит на всех. Бог — это любовь. Вера и надежда воспитываются на земле, а любовь остается и в потустороннем. Веры и надежды уже нет, а любовь остается в вечности».*



¹⁸⁶ Часто такие иконы существуют в храмах, но в помещениях, не доступных мирянам. Некоторые священники прямо говорят о том, что не видят смысла знакомить с ними прихожан. По словам о. Александра (Коржакова), настоятеля храма Симеона Богоприимца в пос. Ершичи (2013 год), «икона Страшного суда где-то есть, но я не сторонник страшилок».



Т. А. Воронина

РЕЛИГИОЗНО-НРАВСТВЕННЫЕ АСПЕКТЫ СОБЛЮДЕНИЯ ПОСТА (XIX – НАЧАЛО XX В.)¹

ВВЕДЕНИЕ

Историко-этнографическое исследование православного поста предполагает выявление органичной связи традиций духовной и материальной культуры в их историческом развитии во всех сферах жизни русских. Религиозно-нравственные аспекты поста отчасти были рассмотрены в первой части статьи, на примере подготовки к посту, досуга и развлечений, круга чтения и т.д.² Во второй части статьи будет рассмотрено влияние поста на брачно-семейные отношения, соблюдение личных и общественных постов, паломническую практику. Надо полагать, что это даст возможность шире раскрыть историческую роль поста в жизни русских в рамках проблемы взаимодействия нравственности и религиозности в народной культуре.

Степень изученности. Что касается изученности роли поста в семейной и общественной сфере, то следует указать известные работы М.М. Громыко «Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в.» и «Мир русской деревни»³. Соблюдение поста было характерно и для русских крестьян Зауралья, о чем сообщает в своих работах Н.А. Миненко⁴. И.А. Кремлева посвятила отдельную работу постам по обету по понедельникам, после соборования и в другие дни,

однако, как она справедливо отмечает, «трудно установить четкую границу между обетами и другими формами воздержания»⁵. О женщинах-подвижницах – «черничках» писала Л.А. Тульцева⁶. Эти и другие работы отечественных исследователей помогают понять сущность практики воздержания в целом. Вместе с тем имеется достаточно материалов, чтобы шире раскрыть роль поста в жизни русского народа. Поэтому была поставлена конкретная задача рассмотреть, как время поста влияло на брачно-семейные отношения, какие дополнительные (личные) посты налагали на себя и каким образом это было связано с обетами. Важно также указать на общественные посты, которые было принято соблюдать в воспоминание о бедствиях в прошлом. Отдельно необходимо рассмотреть традицию совершать паломничество к ближним и дальним святыням во время поста, определить подвижников в миру.

Источники. Немало сведений о религиозно-нравственных аспектах поста имеется в материалах Этнографического бюро князя В.Н. Тенишева (Тенишевское бюро), созданного в 1890-е годы в Санкт-Петербурге. Они находятся в архиве Российского этнографического музея

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

² Воронина Т.А. Религиозно-нравственные аспекты поста (XIX – начало XX в.) // Традиции и современность. 2015. № 17. С. 76–98.

³ Громыко М.М. Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М., 1986; Она же. Мир русской деревни. М., 1991.

⁴ Миненко Н.А. Живая старина: Будни и праздники сибирской деревни. Новосибирск, 1989; Она же. Культура русских крестьян Зауралья: XVIII – первая половина XIX в. М., 1991.

⁵ Кремлева И.А. Обеты в религиозной жизни русского народа // Православие и русская народная культура. М., 1993. Кн. 2. С. 129.

⁶ Тульцева Л.А. Сельское черничество как путь религиозного служения Богу и миру (конец XIX – XX век) // Россия в духовных поисках современного мира: Материалы Второй Всероссийской научно-богословской конференции «Наследие преподобного Серафима Саровского и судьбы России» (29 сентября – 1 октября 2005 г., Москва–Дивеево) / отв. ред. Т.А. Воронина. Нижний Новгород, 2006. С. 209.

и содержат ответы корреспондентов из разных губерний на различные вопросы «Программы этнографических сведений о крестьянах Центральной России». О традиции соблюдать пост перед таинством венчания, о воздержании от супружеских отношений после соборования сообщали К. Набреков, Д.К. Зеленин. О личном посте по понедельникам и пятницам писали П. Катонов, Т.Ф. Иванов, Д.К. Зеленин, Л. Гребнев и др. О почитании двенадцати и девяти пятниц сообщали А. Аристархов, Т.Ф. Иванов и И. Шадрин. Корреспонденты Тенишевского бюро зафиксировали традицию соблюдения общественных постов в воспоминание каких-либо бедствий в прошлом. О хождении по святым местам во время поста писали П. Каманин, Т.Ф. Иванов и др.

Важным источником информации о религиозно-нравственных аспектах поста могут служить «Жизнеописания отечественных подвижников благочестия XVIII–XIX веков», часть которых была опубликована в многотомном издании Оптиной пустыни. Многие из них не были канонизированы, однако их подвижническая жизнь была и остается примером для подражания совершенным ими подвигу поста и молитвы. Как справедливо отмечает М.М. Громыко, жизнеописания неканонизированных подвижников благочестия XIX в. могут служить важным источником для изучения массового религиозного сознания русского народа⁷. Подвиги постничества впоследствии стали опорой для следующего поколения подвижников XX в., оказавшихся в условиях преследования верующих⁸.

Периодика составляет еще одну группу источников. Часть материалов о нравственных аспектах поста была опубликована корреспондентами журнала «Этнографическое обозрение» – издания Этнографического отделения Общества любителей естествознания, археологии и этнографии (ОЛЕАЭ, 1889–1916). Среди них можно отметить тех, кто писал о соотношении времени поста и венчания, о постах в понедельник и пятницу, о подвижниках в народной среде – А.В. Балова, А.Д. Неуступова, И. Костоловского, В.Н. Бондаренко, Г.К. Завойко, Н. Мендельсона. Об общественном посте по случаю поминок сообщал Г.И. Куликовский. В одном из выпусков «Известий ОЛЕАЭ» были опубликованы списки «О почитании пятниц

больших в году», обнаруженные в Вологодской губ. Н.А. Иваницким.

Ряд статей на тему исследования имеется в журнале «Живая старина». Так, В.П. Милорадович писал о запретах супружеских отношений по пятницам, А.В. Балов – о распространенной среди молодых девушек практики особого поста в дни памяти великомученицы Екатерины и святого апостола Андрея Первозванного. В журнале «Этнографический сборник» о почитании постом особых пятниц писали П.И. Гундобин, И. Глушков сообщал о почитании «пятниц» в г. Котельниче. Сведения о соблюдении личных постов в понедельник и пятницу можно встретить в «Ярославских губернских ведомостях», «Олонецких губернских ведомостях» и «Олонецких епархиальных ведомостях».

ОСНОВНАЯ ЧАСТЬ

1. Временное воздержание от супружеских связей

Время поста отражалось и на брачно-семейных отношениях. Это касалось венчания и временного воздержания от супружеских связей. Подобная практика была распространена и в Древней Руси. Еще в «Заповеди святых отец ко исповедающимся сыном и дочерем» было сказано: «Кто смесится с женою в пятницу и в субботу и в неделю, да еще зачнет, и будет тать, или разбойник, или блудник»⁹.

Статья В.Ю. Лещенко, посвященная церковным уставам о постах в древнерусской среде, с одной стороны, дает представление о религиозной практике воздержания от пищи и поведении верующих. С другой стороны, он считает, что именно «жестокость и суровость пищевых ограничений» в дни поста привлекала внимание иностранных путешественников XVI–XVII вв. Предписания духовенства он рассматривает как средство манипулирования духовенства верующими. Трудно согласиться и с выводом В.Ю. Лещенко о том, что церковь насильно вторгалась в интимный мир древнерусского человека, регламентируя брачно-семейные отношения¹⁰.

Согласно церковному уставу, браковенчание не совершается накануне среды и пятницы (в течение всего года), в продолжение Великого, Петрова, Успенского и Рождественского постов, нака-

⁷ Громыко М.М. Жизнеописания неканонизированных подвижников благочестия XIX в. как источник для изучения массового религиозного сознания // Этнографическое обозрение (далее – ЭО). 2000. № 8. С. 45–56.

⁸ Громыко М.М. Обращение к старцам в духовной жизни русских XX века (Период гонений на веру и Церковь). М., 2015.

⁹ Тихонравов Н. Памятники отреченной русской литературы. В 2-х т. СПб., 1863. Т. 2. С. 302–303.

¹⁰ Лещенко В.Ю. Церковные уставы о постах и нравах в древнерусской среде // Православие в Древней Руси: Сборник научных трудов. Л., 1989. С. 85–92.

нуне и в дни памяти Усекновения главы святого Иоанна Предтечи, Воздвижения Креста Господня и другие известные дни.

Между прочим, Григорий Отрепьев, прозванный Лжедмитрием, очень подорвал свой авторитет тем, что венчался в четверг, да еще накануне дня святителя Николая. Так и в народной песне, оставшейся с тех времен, вспоминалось, как народ возмутило, что «а свадьба та была под пятницу, а в пятницу был Николин день».

В XIX – начале XX в. наибольшее число браков совершалось зимой, в январе-феврале, и осенью, в октябре-ноябре. В летнее время число браков заметно уменьшалось, а во время постов браки вообще не совершались. По заключению Г.В. Жирновой, «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, особенно такие длительные, как Великий и Рождественский». На масленицу не венчались, так как в народе считали, что в это время появлялось много «лихих» людей (колдунов), по этому поводу бытовала поговорка: «На масленицу жениться – с бедой породниться». Свадьбы приурочивали чаще к осенним и зимним мясоедам, осенний мясоед начинался с Успения (15 августа) и продолжался до начала Рождественского поста (14 ноября). Впрочем, крестьяне чаще играли свадьбы с Покрова дня (1 октября), когда завершались все основные полевые работы. Зимний мясоед начинался с Рождества (25 декабря) и продолжался до масленицы. В летнее время свадьбы справляли с Красной горки (первое воскресенье после Пасхи) и до Троицы, после которой через неделю начинался Петров пост. С Петрова дня (29 июня) до «Спасовок» (1 августа) шел второй летний мясоед, когда можно было справлять свадьбы, а после Успенского поста вновь следовал осенний мясоед¹¹.

В народной среде старались следовать предписаниям церкви. Например, А.Д. Неуступов писал, что в Васьяновской вол. Кадниковского у. Вологодской губ. свадьбы совершались в Рождественский мясоед, отчасти сразу же и после Пасхи (на Красную горку). Смотри «женихова места», включавший осмотр избы и знакомство с родственниками, а также другие дни досвадебного периода

старались приурочить к скоромному дню¹².

Среди крестьян было распространено временное воздержание от супружеских отношений в дни поста, особенно Великого, так как, по народному мнению, нарушение поста могло отрицательно сказаться на потомстве. Напоминанием об этом служило одно из посланий апостола Павла в написание супругам: «Не уклоняйтесь друг от друга, разве по согласию, на время, для упражнения в посте и молитве, а потом опять будьте вместе, чтобы не искушал вас сатана невоздержанием вашим» (1 Кор. 7, 5).

До свадьбы было принято соблюдать пост. И. Костоловский, исследуя свадебные обряды крестьян в 1901 г., отмечал, что в Еремеевской вол. Рыбинского у. Ярославской губ. до венчания как жених и невеста, так и их родители соблюдали строгий пост¹³. Эту традицию наблюдал и корреспондент Тенишевского бюро К. Набреков в Муромском у. Владимирской губ.: «Достоин примечания то, что не только жених и невеста, но и родители их не вкушают пищи до совершения брака»¹⁴. В.Н. Бондаренко сообщал о том, что в Кирсановском у. Тамбовской губ. брачные отношения даже запрещались до истечения трех дней после свадьбы, но не многие молодые выполняли это правило трехдневного воздержания¹⁵.

В народе считали, что с наступлением постных дней мужу и жене необходимо было воздерживаться от интимных связей, нарушение же запрета приводило к рождению больных и слабых детей. Надо полагать, что этой традиции старались придерживаться многие крестьяне. По-видимому, угроза рождения нездоровых детей заставляла их временно избегать интимных связей. Сведений об этом существует не так уж много, но, тем не менее, в статье В. Степанова сообщалось о распространенном среди жителей Клинского у. Московской губ. поверье о том, что дети, зачатые под праздник, обязательно будут иметь какие-либо физические и нравственные недостатки. Однако в начале XX в. наметился отход от церковных установлений, к чему пожилые люди относились отрицательно: «По уверениям некоторых стариков, за последние годы народ до такой степени позабыл Бога, что не разбирает, в какие дни можно спать с женой, в какие нельзя, и потому Бог посылает детей непослушных, своевольных, ведущих жизнь

¹¹ Жирнова Г.В. Брак и свадьба русских горожан в прошлом и настоящем. М., 1980. С. 26–28.

¹² Неуступов А.Д. Крестьянская свадьба Васьяновской волости // ЭО. 1903. № 1. Кн. 56. С. 53.

¹³ Костоловский И.В. Некоторые обряды, приметы и поверья крестьян Еремеевской волости Рыбинского уезда Ярославской губернии // ЭО. 1901. № 3. Кн. 50. С. 131.

¹⁴ Архив Российского этнографического музея (далее – АРЭМ). Ф. 7. Оп. 1. Д. 1880. Л. 8. Д. 1880. Л. 8 об.

¹⁵ Бондаренко В.Н. Очерки Кирсановского уезда Тамбовской губернии // ЭО. 1890. № 4. Кн. 7. С. 3, 10.

к гибели». В деревенской среде нарушение этого правила было более очевидно, так как по дате рождения детей могли определить время их зачатия, которое могло приходиться на запретные дни. В нарушении подобного запрета находили объяснение многим болезням, от которых по непонятным для родителей причинам страдали дети.

Подтверждением традиции воздерживаться от супружеских отношений служит довольно распространенное и подобное воздержание в день Благовещения Пресвятой Богородицы (25 марта), празднование которого нередко приходится на Великий пост. Не случайно, в народе бытовала известная поговорка: «На Благовещение дева косы не плетет, а птица гнезда не вьет», т.е. считалось, что даже птенцы, зачатые в этот праздник, не выживают.

Корреспондент Тенишевского бюро Д.К. Зеленин сообщал из Сарапульского у., что многие пожилые люди после соборования даже прерывали супружеские отношения¹⁶.

В народе выкидыш считали наказанием Божиим. Будучи в 1899 г. в Порховском у. Псковской губ. (с. Пажеревицы), корреспондент Тенишевского бюро П.Н. Куницын отмечал, что местные крестьяне считали, что такое могло случиться из-за грехов матери: либо она спала с мужем под праздник и не соблюдала посты, либо нерадиво молилась в церкви¹⁷.

Запреты иметь супружеские отношения по пятницам нашли отражение в духовных стихах. Вот что говорилось в одном из них, записанном В.П. Милорадовичем в Лубенском у. Полтавской губ. в 1888–1895 гг.: «Кто эти пятницы не станет постить // И постом и молитвами, // Ежели во се те пятницы // Муж жене приближен будет, // Зародится от них детище недоброе, // Либо вор, либо плут, либо пьяница, // Клеветник, еретник, или душем пагубник»¹⁸.

В Меленковском у. Владимирской губ. среда и пятница как постные дни также считались запретными в отношении интимных отношений между супругами¹⁹.

Г.К. Завойко писал, что один из пожилых крестьян д. Лужки Вязниковского у., который был

дважды женат, но остался вдовцом, в откровенной беседе с ним поведал, что он лет до пятидесяти «наблюдал» каждую пятницу, среду и воскресные дни, т.е. «пребывал в чистоте». Признание крестьянина относительно ограничения супружеских отношений, однако, нельзя считать общим правилом, как отмечал Г.К. Завойко, так как в народе это часто нарушали. Для выражения интимных отношений крестьяне говорили деликатно, например, «куру пестрить». Соблюдая запретные дни, они считали, что «пока в колокол не ударят, куру пестрить грех»²⁰.

2. Дополнительные посты в понедельник, пятницу и другие дни

Источники показывают, что помимо обычных многодневных и однодневных постов, соблюдаемых по церковному уставу, крестьяне постились дополнительно по личной инициативе в понедельник. Нередко это было связано с принятием каких-либо обетов. По материалам Тенишевского бюро, в Медынском у. Калужской губ. многие пожилые люди, начиная с 50 лет, давали обет ради прощения их грехов «понеделничать», т.е. соблюдать пост в понедельник и не есть мяса. По сообщению корреспондента Тенишевского бюро, «понеделничали» также повитухи – пожилые женщины, принимавшие роды у односельчан. В их среде считалось, что это будет способствовать улучшению профессиональных навыков: «при родах рука будет легче». Когда одна повитуха, долгое время практиковавшая во всей здешней округе, забылась и съела при людях скоромное в понедельник, то ее перестали приглашать на роды и вскоре она совсем лишилась практики²¹.

Некоторые матери, чтобы не умирали вновь рождающиеся дети, давали обет есть постную пищу по понедельникам и в обычные скоромные дни²².

В Мещевском у. Калужской губ., не довольствуясь постами, установленными церковным уставом, из нравственных побуждений почти все пожилые женщины после 50 лет «понеделничали», т.е. ели постное по понедельникам, за исключением сплошных, или всеядных недель²³. В Меленковском у. Владимирской губ., кроме установленных церковью постных дней, некоторые из крестьян

¹⁶ АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 441. Л. 5.

¹⁷ Там же. Оп. 1. Д. 1411. Л. 9–10.

¹⁸ Милорадович В.П. Народные обряды и песни Лубенского уезда Полтавской губернии, записанные в 1888–1895 гг. Харьков, 1897 // Живая старина (далее – ЖС). СПб., 1899. Вып. 3–4. С. 464–465.

¹⁹ АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 27. Л. 41.

²⁰ Завойко Г.К. Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии // ЭО. 1914. № 3-4. Кн. 103–104. С. 161–162.

²¹ АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 540. Л. 5.

²² Там же. Оп. 1. Д. 540. Л. 4 об.

²³ Там же. Оп. 1. Д. 548. Л. 39.

также соблюдали пост по понедельникам — «понедельничали»²⁴. Корреспондент Тенишевского бюро И. Щеглов писал, что местные женщины ограничивали себя в определенной пище: «Иные дают зарок не есть мяса, не едят картофель и твердо держат свое слово»²⁵. Корреспондент ОЛЕАЭ Г.К. Завойко писал, что некоторые здешние старухи и девушки, «понедельничая», не ели в этот день никакой скоромной пищи²⁶.

А.В. Балов писал, что в Пошехонском у. Ярославской губ. некоторые пожилые женщины, кроме постов, установленных церковью, «держатся обычая поститься по понедельникам, или понедельничают»²⁷. В Псковской губ. старухи соблюдали пост по понедельникам или же совсем не ели скоромного²⁸. В Двинской вол. Кадниковского у. Вологодской губ. тоже был известен обычай «понедельничать» в течение всего 40-дневного Великого поста. Это означало, что по понедельникам Великого поста верующие не ели ничего и пили только воду²⁹. Некоторые женщины Елатомского у. Тамбовской губ. по понедельникам не ели скоромной пищи с религиозной целью — «понедельничали»³⁰.

Митрополит Вениамин (Федченков), выходец из крестьян Кирсановского у. Тамбовской губ., в своей книге «На рубеже двух эпох» оставил воспоминания и о своей матери. Автор вступительной статьи А.К. Светозарский писал: «Со страниц воспоминаний митрополита Вениамина Наталья Николаевна предстает русской праведницей, труженицей, матерью, посвятившей детям всю свою жизнь. Воспитание детей было для нее подвигом, подвигом в значении ежедневного делания, смиренного прохождения жизненного поприща. К труду естественным образом присоединялась молитва, к молитве — пост. Наталья Николаевна всю

свою жизнь «понедельничала за детей», то есть соблюдала благочестивый обычай: кроме установленных Церковью еженедельных постных дней среды и пятницы — она постилась еще в понедельник. И так всю жизнь»³¹.

Корреспондент Тенишевского бюро П. Катонов в 1899 г. отмечал, что многие крестьяне с. Базарные Дубровки Краснослободского у. Пензенской губ., кроме установленных церковью постов, постились добровольно — «понедельничали», а также не ели мясного, не пили вина³².

Некоторые крестьяне с. Три Озера Казанской губ., как отмечал корреспондент Тенишевского бюро Т.Ф. Иванов, соблюдали пост в понедельник по давно установившемуся здесь обычаю: «по преданию стариков, грехом считалось есть скоромную пищу». О том, что этот обычай воздерживаться в известные дни от пищи с религиозной целью существовал давно, говорит и то, верующие ссылались на давность этого обычая и на то, что старые люди всегда постились в этот день³³. Корреспондент Тенишевского бюро Д.К. Зеленин сообщал из Сарапульского у., что кроме уставных постов крестьяне, «особливо старухи, понедельничают», что означало есть постное во все понедельники в году. Ели постное и в Михайлов день (9 ноября), чтобы угодить Архангелу Михаилу. Наиболее набожные из уральских крестьян также не ели мяса и «молошного» по понедельникам³⁴.

В крестьянской среде, помимо еженедельного обычного поста по церковному уставу в пятницу, когда вспоминается предание Иисуса Христа на казнь, соблюдался дополнительный пост по некоторым пятницам³⁵. По поводу традиции «пятничать» существует обширная библиография³⁶. В народе особо почитались 12 пятниц перед главными годовыми праздниками³⁷. В России «сказания

²⁴ Там же. Оп. 1. Д. 27. Л. 41.

²⁵ Там же. Оп. 1. Д. 39. Л. 10.

²⁶ Завойко Г.К. Указ. соч. С. 115.

²⁷ Балов А.В. Понедельничанье // Ярославские губернские ведомости (далее — ЯГВ). 1895. № 181.

²⁸ АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1411. Л. 33.

²⁹ Государственный архив Вологодской обл. (далее — ГАВО). Ф. 4389. Оп. 1. Д. 737. Л. 5.

³⁰ АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Оп. 2. Д. 2035. Л. 14.

³¹ Вениамин (Федченков), митр. На рубеже двух эпох. М., 1994. С. 3.

³² АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1898. Л. 3–34.

³³ Там же. Оп. 1. Д. 467. Л. 30–31.

³⁴ Голикова С.В. Пища // Традиционная культура русского крестьянства Урала XVIII–XIX вв. Екатеринбург, 1996. С. 114.

³⁵ АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 441. Л. 15.

³⁶ См., напр.: Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. М., 1865–1869. Т. 1. С. 231–242; Максимов С.В. Собр. соч. в 20-ти т. СПб., (б.г.). Т. 15. С. 74–96; Зеленин Д.К. Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского Географического общества. Вып. 1–3. Пг., 1914–1916. С. 576; Веселовский А.Н. Опыты по истории развития христианской легенды // Журнал Министерства народного просвещения. 1876. № 6. С. 326–327; Львовский А. Пятница в жизни русского народа // Живописная Россия. 1902. Т. 2; Порфирьев И. О почитании среды и пятницы в древнем русском народе // Православный собеседник. 1859. № 1 и др.

³⁷ Воронина Т.А. Практика поста в «сказаниях о 12-ти пятницах» (XIX – начало XX в.) // Россия и современный мир. 2011. № 1. С. 163–171.

о 12 пятницах» дошли в очень поздних списках, испытав на себе влияние местных традиций. Эти пятницы получили название «временные», или «именные». Они были распространены еще в XI в. В духовных стихах, распеваемых «каликами перехожими», предлагалось почитать пятницы «святым постом и молитвою, верою и любовью, кротостию и смирением», в пятницы «быть в посте и молитве, доброю совестью и чистым сердцем». К молитве в стихах прибавляли земные поклоны и милостыню «незаговорную» (без оговорок) и «незаклеветанную». В этих же духовных стихах говорилось, что за несоблюдение пятниц в посте и воздержании нарушителю следовало наказание³⁸.

По сообщениям, поступившим в Тенишевское бюро, пятницы почитались в Калужском у. Калужской губ.³⁹ В Козельском у. женщина, которая занималась прядением по пятницам, даже подвергалась штрафу. О ней говорили так: «Пятницу не пожалела — глаза выколола»⁴⁰. А.В. Балов писал, что крестьяне Ярославской губ. также держали усиленный пост по пятницам⁴¹. В Пензенской губ. многие считали пятницу, также как понедельник и среду, «тяжелыми» днями, поэтому в эти дни не начинали никакого дела, например, не пряли по пятницам, иначе можно «пылью и кастригой насорить глазки мученице Прасковее»⁴².

Корреспондент Тенишевского бюро Д.К. Зеленин сообщал из Сарапульского у., что некоторые пожилые женщины «пятничали», что означало не есть совсем до заката солнца в 12 «больших» пятниц в году, перед большими праздниками⁴³. У уральских крестьян существовали запреты и для определенных дней недели, например, многие старухи не пряли по пятницам⁴⁴.

«Временные» пятницы почитались в Шуйском у. Владимирской губ., особо строго постились

женщины⁴⁵. Корреспондент Тенишевского бюро Л. Гребнев сообщал в 1898 г., что в Орловском у. Вятской губ. среди праздничных дней, которые обязательно отмечали, почитали постом, например, канун заговения на Петров пост, 12 пятниц и особенно Ильинскую пятницу⁴⁶. По сообщению А.В. Балова, праздник св. Параскевы («Пятницы») (28 октября) был распространен в народе весьма сильно. Почиталась также «Девятая» пятница — девятая по счету после Пасхи, которую праздновали в селах как храмовый праздник⁴⁷. 12 пятниц соблюдали в Псковской губ.,⁴⁸ в Макарьевском у. Нижегородской губ.⁴⁹

Два списка «О почитании пятниц больших в году» были обнаружены в Вологодской губ. Н.А. Иваницким⁵⁰. Широкое бытование рукописных списков о почитании двенадцати и девяти пятниц в Вологодской губ. в 1890-е годы отмечали корреспонденты Тенишевского бюро. Так, А. Аристархов отметил, что в Вологодском у. «Сказание о пятницах двенадцати, в которые, если будет человек поститься, то спасется», продавали владимирские разносчики. По наблюдению И. Шадрина, в Кадниковском у. «Сказание о девяти пятницах» имели даже неграмотные крестьяне. В Тотемском у. в Верховье девятую пятницу — «девятое» (девятая Пятница после дня Святой Троицы) праздновали особо: к этому дню варили пиво, как и на Богородицын день (20 сентября). «Девятая» упоминается в свадебных причетах невесты: «Схожо красное солнышко, да мой кормилец ты, батюшко! По какому же празднику варишь пива-то пьяново? Ведь прошла же Девятая, далеко до Миколина», или: «Богородицын день прошел, далеко до девятое»⁵¹. Пост по девяти обетным пятницам соблюдался с целью предотвращения засухи, неурожая, падежа скота, появления на хлебе злаковых червей, тяжких болезней⁵².

³⁸ Архив Петербургского отделения РАН. Ф. 849. Оп. 1. Д. 305. Л. 87 об.; Бессонов П. Калики перехожие. М., 1861–1864. Вып. 4 (стихи 583, 584, 586, 589).

³⁹ АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 520. Л. 33.

⁴⁰ Там же. Оп. 1. Д. 529. Л. 4 об.

⁴¹ Балов А.В. Очерки Пошехонья. Верования // ЭО. 1901. № 4. Кн. 51. С. 122–123.

⁴² АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1898. Л. 27.

⁴³ Там же. Оп. 1. Д. 441. Л. 15.

⁴⁴ Традиционная культура русского крестьянства Урала... С. 94.

⁴⁵ Гундобин П.И. Черты религиозности // Этнографический сборник (далее — ЭС). СПб., 1862. Вып. V. С. 44–48; АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 56. Л. 1–6.

⁴⁶ АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 433. Л. 4, 7, 9.

⁴⁷ Балов А.В. Праздники и пятницы в Пошехонском уезде // ЯГВ. 1895. № 128.

⁴⁸ АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1411. Л. 33.

⁴⁹ Там же. Оп. 1. Д. 668. Л. 6.

⁵⁰ Иваницкий Н.А. Материалы по этнографии Вологодской губернии // Известия ОЛЕАЭ. Т. XIX. Труды этнографического отдела. Т. XI. М., 1890. С. 144.

⁵¹ АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 123. Л. 17, 19; Д. 274. Л. 2; Балашов Д. М., Марченко Ю. М., Калмыкова Н. И. Русская свадьба. Свадебный обряд на Верхней и Средней Кокшеньге и на Уфтоге (Тарногский район Вологодской области). М., 1985. С. 45.

⁵² Калинин И. Церковно-народный месяцеслов на Руси // Записки Императорского Русского географического общества. СПб., 1877. Т. 7. С. 311; Веселовский А. Опыты по истории... С. 366.

В Тамбовской губ. также бытовало апокрифическое сказание о двенадцати пятницах. Особенно соблюдали пост в девятую пятницу накануне праздника Усекновения главы св. пророка Иоанна Предтечи. Считалось, что «кто станет эту пятницу поститься постом и молитвою, от бессонной главной болезни сохранен будет и помилован от Бога»⁵³. В распространенной в Рязанской губ. рукописи «Поучение, иже во святых отца нашего Климента, папы Римского о двенадцатницах» говорилось, что пост в десятую Пятницу — перед днем арх. Михаила способствует перенесению души через огневую реку⁵⁴. В Инсарском у. Пензенской губ. в пятничные дни люди ничего не ели вплоть до захода солнца⁵⁵.

Соблюдение личных постов было связано с особым почитанием святых. Это почитание относилось к св. Иоанну Крестителю, по церковному уставу в день его памяти (29 августа) соблюдали строгий пост. В Мещевском у. Калужской губ., впрочем, как и по всей России, его называли «Иванов день», или «Иван Постный». Однако в сельской среде бытовала традиция поститься дольше этого дня. Так, в Зарайском у. Рязанской губ., как писал В.В. Селиванов, многие набожные женщины за неделю до 29 августа налагали на себя произвольный пост, а в день праздника не ели ничего шарообразного, а иные «не разгавливались» с Успенского поста вплоть до дня праздника⁵⁶.

А.В. Балов отмечал, что в Ярославской губ. в день Усекновения главы святого Иоанна Предтечи, по народному обычаю, запрещалось есть все овощи, имеющие шаровидную форму, например, капусту, репу, картофель и т.п.⁵⁷ В Пензенской губ., где особенно почитали святого, крестьяне постились от Успения до дня его памяти, т.е. с 15 до 29 августа⁵⁸. В Медынском у. Калужской губ., где

все посты соблюдали строго, в Иванов день ничего не ели⁵⁹. На Урале крестьяне за неделю до Иванова дня не ели даже постные блюда, в частности из капусты⁶⁰. Кстати, у некоторых крестьян запрещалось заниматься рукоделием в другой день памяти святого апостола Иоанна Богослова (13 ноября)⁶¹. Корреспондент Тенишевского бюро Д.К. Зеленин сообщал из Сарапульского у., что кроме уставных постов крестьяне, «особливо старухи», соблюдали пост в Ивановскую неделю⁶².

Многие верующие соблюдали посты в некоторые памятные дни церковного календаря. Во многих губерниях России соблюдали пост в день памяти св. Прокопия Устюжского, Устюжского чудотворца (8 июля). Его почитание было особенно распространено на Русском Севере⁶³ и в Пермской губ.⁶⁴ Жители Вологодской губ. не разговлялись и продолжали поститься после Петрова дня (29 июня) до праздника св. Прокопия⁶⁵. Так же поступали и крестьяне Кадниковского у.⁶⁶

В ряду небесных покровителей особым почитанием выделялся святой пророк Илия. В Вологодской губ. многие женщины держали недельный пост до дня празднования святого пророка Илии (20 июля), особенно в тех селах, где были построены храмы в его честь⁶⁷. В Ильин день считалось грехом работать. В некоторых губерниях крестьяне устанавливали общественные приговоры-штрафы с целью воспретить любую работу в этот день. В Калужской губ., например, и в уезде у крестьян, отправившихся в день праздника на сенокос, отбирали хомут с лошади. В Меленковском у. Владимирской губ. за работу в праздник подвергали «срыву» — запрету на вино. Многие крестьяне Вятской губ. постились всю Ильинскую неделю, но особо строгий пост соблюдали в Ильинскую пятницу. В Зубцовском у. Тверской губ., по со-

⁵³ Можаровский А.Л. Отголоски старины и народности. Тамбов, 1903. С. 35.

⁵⁴ Максимов С.В. Из очерков народного быта. Крестьянские календарные праздники // Максимов С.В. Литературные путешествия. М., 1986. С. 363; Народные поверия и обычаи в г. Касимове и его уезде // Рязанские епархиальные ведомости. Прибавления. Рязань, 1888. № 2. С. 54.

⁵⁵ АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1314. Л. 19.

⁵⁶ Селиванов В.В. Годрусского земледельца. Зарайский уезд Рязанской губернии // Письма из деревни: Очерки о крестьянстве в России второй половины XIX века. М., 1987. С. 76.

⁵⁷ Балов А.В. Очерки Пошехонья. Ворования. С. 122–123.

⁵⁸ АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1898. Л. 44.

⁵⁹ Там же. Оп. 1. Д. 540. Л. 5.

⁶⁰ Голикова С.В. Указ. соч. С. 114.

⁶¹ Традиционная культура русского крестьянства Урала... С. 94.

⁶² АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 441. Л. 16.

⁶³ Бернштам Т.А. Русская народная культура Поморья в XIX — начале XX в. Л., 1983. С. 167.

⁶⁴ Чагин Г.Н. Духовная символика деревянных храмов Чердыни XVI — начала XVIII в. // Православие в русской народной культуре. Чердынь, 2001. С. 10–11.

⁶⁵ АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1888. Л. 5.

⁶⁶ Шляпин В. Житие праведного Прокопия, Устюжского чудотворца и историческое описание Устюжского Прокопиевского собора. СПб., 1903; АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 231. Л. 7; Д. 339. Л. 43.

⁶⁷ АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1888. Л. 6.

общению корреспондента Тенишевского бюро, работа в Ильинскую пятницу считалась совершенно недопустимой. Запрещалось справлять даже помочи, несмотря даже на то, что «народ смотрит на них как на дела помощи ближним». В Пошехонском у. Ярославской губ. Ильинская пятница чествовалась наравне с престольными праздниками, а в Пятницком погосте Белосельской вол. — пятницы Ильинская, «Девятая» и «Десятая». В близлежащем с. Ильинском, «что в Лугах», празднование Ильинской пятницы велось «с давних пор». В с. Федоркове Пошехонского у. «Девятая» пятница отмечалась как престольный праздник. Во всех храмах этих сел находились иконы святой Параскевы Пятницы. В с. Ильинском, с. Федоркове и Пятницком погосте особо почитались посвященные ей родники⁶⁸.

Молодые девушки соблюдали строгий пост (весь день не пили и не ели) в день памяти великомученицы Екатерины (24 ноября), а также в день памяти святого апостола Андрея Первозванного (30 ноября), который в народе считался покровителем свадеб⁶⁹.

В Тамбовской губ. соблюдали пост в день памяти святой Марии Египетской (1 апреля), прозванной в народе «Марья — пустые щи», потому что из уважения к великой подвижнице считалось грехом есть что-либо в этот день, кроме пустых щей⁷⁰.

В с. Три Озера Казанской губ., как отмечал корреспондент Т.Ф. Иванов, некоторые крестьяне постились целую неделю перед престольными праздниками, день-два после принятия Святых Тайн, перед днем своего ангела-хранителя и в дни памяти по усопшим родственникам. Они соблюдали строгий пост в пятницу перед Троицей, Ильиным днем («Большая Пятница»), перед Успением Божией Матери, в родительские субботы, когда бывало поминовение усопших родителей, на Ивана Постного (29 августа) и Воздвижение (14 сентября)⁷¹.

Таинству соборования народ придавал значение очищения от грехов, поэтому некоторые крестьяне Елатомского у. Тамбовской губ. соблюдали пост после соборования, а некоторые жители с. Боль-

шая Елань Казанской губ. переставали есть мясное, считая это грехом⁷². Скорее всего, это было связано с личными обетами, как и «понедельничанье», хотя трудно установить четкую грань между обетами и другими формами воздержания⁷³.

Известно, что обеты часто давали в случае выздоровления от болезни. Так, будучи в Краснинском у. Смоленской губ., корреспондент Тенишевского бюро Е.Т. Доброзраков записал рассказ об одном больном крестьянине, который дал обет, что если совершенно выздоровеет, то отправится поговеть в монастырь. И действительно, когда он совершенно оправился от болезни, то немедленно отправился в Оптину пустынь, где говел и причастился Святых Тайн. Там же он увидел знаменитого Оптинского старца Амвросия и получил от него благословение⁷⁴. В Новоторжевском у. Псковской губ., как отмечал корреспондент Тенишевского бюро А. Триумфов, обычай полного неупотребления всего мясного был распространен очень мало, хотя и встречался у отдельных крестьян в виде «зарока» или обета по случаю выздоровления от тяжелой болезни, избавления от большой опасности и пр. Они давали обет не есть мяса всю жизнь или только на определенный период — от 5 до 15 лет⁷⁵.

Дополнительные посты накладывали на себя добровольно крестьяне не только вследствие болезни, но и просто из духовного усердия — «ради подвига»; постились преимущественно пожилые женщины, отказываясь от мясной и молочной пищи. Так, в д. Кокшеньга Тотемского у. Вологодской губ. было много жителей, «которые дали слово ради спасения души никогда не есть мяса»⁷⁶. Многие женщины Кадниковского у. иногда не ели мясной пищи в течение какого-то срока — «по причине несчастливых родов»⁷⁷.

В Пошехонском у. Ярославской губ. полное неупотребление в пищу всего мясного считалось подвигом благочестия. А.В. Балов отмечал, что в прежнее время такой пост часто налагали на себя «векоуши» — девушки, которые не выходили замуж и вели почти монашеский образ жизни, а также лица, принявшие таинство еле-

⁶⁸ АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 29. Л. 37–40; Д. 1725. Л. 8.; Д. 1879. Л. 12; Глушков И. Топографическо-статистическое и этнографическое описание города Котельнича // ЭС. СПб., 1862. Вып. 5. С. 74–75.

⁶⁹ АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Оп. 2. Д. 2061. Л. 37; Балов А.В. Святой Андрей Первозванный и святая Екатерина в народных верованиях // ЖС. 1899. № 4.

⁷⁰ АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Оп. 2. Д. 2061. Л. 11.

⁷¹ Там же. Оп. 1. Д. 467. Л. 30–31.

⁷² Там же. Оп. 2. Д. 2035. Л. 10.

⁷³ Кремлева И.А. Указ. соч. С. 129.

⁷⁴ АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1900. Л. 17.

⁷⁵ Там же. Оп. 1. Д. 1403. Л. 23.

⁷⁶ Там же. Оп. 1. Д. 345. Л. 10.

⁷⁷ ГАВО. Ф. 883. Оп. 1. Д. 214. Л. 57.

освящения, но в 1890-е годы эта традиция встречалась гораздо реже⁷⁸. А.В. Балов писал, что по народному мнению, человек, принявший таинство елеосвящения или, как говорили, «особоровавшийся маслом», в случае выздоровления должен был вести полумонашескую жизнь: ходить в черном, не есть мяса, не вступать в брак и т.д. Нечаянная или скоропостижная смерть рассматривалась как наказание за грехи⁷⁹. О таком посте писал также И.В. Костоловский в 1913 г., отмечая, что от употребления мяса воздерживались те больные, которые, чувствуя «приближение смерточки», принимали таинство елеосвящения. Нередко случалось и так, что после соборования человек выздоравливал, но тогда он не должен был жениться или выходить замуж, а также есть мясо. Пособоровавшийся человек должен был вести трезвую и целомудренную жизнь, удаляться от всевозможных мирских соблазнов и даже, если это было возможно, был уйти в монастырь⁸⁰. В Инсарском у. Пензенской губ. не только некоторые из благочестивых пожилых людей, но и некоторые более молодые люди мясное вовсе не употребляли, объясняя, что им оно «не по нутру»⁸¹.

Некоторые верующие с началом Великого поста воздерживались не только от скоромной пищи, но и давали обет не употреблять спиртные напитки, причем одни давали зарок не пить вина никогда, а другие обещали не пить до определенного срока или в посты, особенно в Великий пост. В связи с этим в Тотемском у. Вологодской губ. был распространен обычай давать обет «побывать у Соловецких угодников и иногда прожить там год, работая в пользу монастыря». Часто таким образом люди излечивались от порока пьянства, некоторые крестьяне зарекались нюхать табак⁸². Например, несколько жителей Волосовской вол. Каргопольского у. Олонецкой губ., страдавшие недугом пьянства, в 1896 г. договорились не пить в течение Великого поста, а потом воздерживались от спиртного еще полгода. Такой же обет дали более 10 человек в Верхнечурьегском при-

ходе⁸³. Случаи соблюдения обетов наблюдались и на Урале⁸⁴. Говоря о смысле обетов, И.А. Кремлева пишет: «Народ имел свои мощные побудительные причины для духовных стремлений, во многом связанных с общинными основами крестьянской жизни, с давними представлениями о справедливости и, главное, с искренностью и непосредственностью»⁸⁵.

Религиозно-нравственные аспекты поста, несомненно, сказались и в том, как относились в народной среде к несоблюдению поста. Корреспондент Тенишевского бюро, отвечая на пункт Программы «Преступление и наказание», отметил, что среди крестьян грех считался слабее преступления: «Человек и не рад был, а сделал»⁸⁶. А вот «неисполнение поста вообще признается грехом, но в пятницу в особенности. Солдаты, хотя уже и поколебали отчасти это мнение, но вера в Великий пост, Сапожинки, среду и пятницу — остались в силе»⁸⁷. Здесь, вероятно, имелись в виду те, кто уходил на службу в армию, а после возвращения домой не соблюдал постов.

Корреспондент К. Сурнаков, отвечая на тот же пункт Программы, писал, что жители Козельского у. Калужской губ. также отличали преступление от греха, придавая преступлению характер преднамеренности, тогда как грех они считали случайностью или стечением обстоятельств⁸⁸. Корреспондент Л. Гребнев писал, что в Орловском у. Вятской губ. на людей, которые нарушали установленные посты и церковные обряды, работали в праздничные дни, «смотрят неодобрительно, хотя такие нарушения бывают нечасты, преимущественно со стороны молодых, которые иногда нарушают установленные посты, но старики этого не допускают»⁸⁹.

Источники показывают, что русские крестьяне соблюдали посты даже в том случае, когда заболели, полагаясь во всем на волю Божию. Корреспондент Тенишевского бюро В. Зорина сообщала, что в с. Мокрое Жиздринского у. Калужской губ. в 1900 г. крестьяне считали, что для выздо-

⁷⁸ Балов А.В. Очерки Пошехонья // ЭО. 1899. № 1-2. Кн. 40-41. С. 224.

⁷⁹ Балов А.В. Очерки Пошехонья // ЭО. 1898. № 4. Кн. 38. С. 87.

⁸⁰ Костоловский И.В. Из поверий Ярославского края // ЭО. 1913. № 1-2. Кн. 96-97. С. 248-249.

⁸¹ АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1891. Л. 35.

⁸² Там же. Д. 345. Л. 10.

⁸³ Олонецкие губернские ведомости. 1896. № 31. С. 3; Олонецкие епархиальные ведомости. 1912. № 3. С. 69; 1914. № 8. С. 205-206.

⁸⁴ Голикова С.В. Указ. соч. С. 114.

⁸⁵ Кремлева И.А. Указ. соч. С. 153.

⁸⁶ АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 529. Л. 5.

⁸⁷ Там же. Д. 529. Л. 8а.

⁸⁸ Там же. Д. 531. Л. 15, 23.

⁸⁹ Там же. Д. 432. Л. 5-6.

ровления от некоторых болезней нужен был не врач, а молитва и пост⁹⁰. Это видно по тому, что из Козельского у. корреспондент Ф. Лашманов сообщал в 1898 г.: «Посты соблюдают строго, даже больные отказываются употреблять скоромную пищу в постные дни»⁹¹. Священник Ф. Казанский писал, что в Шуйском у. Владимирской губ. «трудно убедить больного крестьянина выпить молока в пост, особенно в Великий и Успенский. Если доктор велит есть скоромное все дни, то родные и соседи всегда отговаривают: “Полно, матушка, не ешь, не слушай их (докторов). Что Господь сделает, то и будет!”»⁹².

Часть крестьян соблюдала личные посты в целях защиты домашнего скота от диких зверей. Например, в Кадниковском у. Вологодской губ., когда для летнего выпаса рогатого скота расчищали в лесу специальное место, то не ели ничего скоромного в течение трех дней. По народным верованиям, если нарушить эту традицию, то медведь мог задрать скотину. В других местах, чтобы медведи не трогали коров, постились на праздник Воздвиженья⁹³.

3. Общественные посты

В XIX в. общественные посты соблюдались в воспоминание определенного события и нередко были связаны с каким-либо бедствием в прошлом. Так, жители с. Ильинского Ростовского у. Ярославской губ., когда в 1848 г. случилась холера, чтобы избавиться от эпидемии, после трехдневного поста, исповеди и святого причастия отслужили водосвятный молебен перед иконой, и болезнь прекратилась. С тех пор в Спасов день (10 июля) стало традицией совершать крестный ход с иконами⁹⁴.

Общественный пост перед Ильиным днем соблюдали жители Вытегорского у. Олонецкой губ. Учитель земского училища А.И. Сенин в 1899 г. сообщал в Тенишевское бюро, что в с. Исаево старики рассказывали, что давным-давно в селе случился падеж скота, для избавления от которого соблюдали недельный пост, и с тех пор сохраняли эту традицию. Кстати, масло, скопленное в течение этой недели, жертвовали в местный храм⁹⁵.

Помимо постов, установленных церковными предписаниями, в Олонецкой губ. встречалась до-

вольно архаичная форма общественного поста, который соблюдали по случаю поминок. Для такого поминовения назначался день, и вся деревня налагала на себя добровольный пост. За два-три дня до поминок крестьяне собирались у того, у кого была большая изба, и начинали стряпать. Причем готовили только гости, а хозяева выдавали им продукты. Владельцы избы ходили также по всем углам с плачем и причитаниями. В назначенный день общественных поминок накрывали три стола: один – на крыльце дома, другой – в сенях, третий – в горнице. После угощения на крыльце шли в сени, потом в избу, где все усаживались за стол. Обязательным поминальным блюдом был кисель⁹⁶. В конце XIX в. соблюдение подобного общественного поста наблюдал в Лодейнопольском у. Обонежского края в группе деревень, известных под названием Роксы, Г.И. Куликовский, видевший в таком посте пережиток родовой или племенной тризны⁹⁷.

Общественные посты соблюдали и на Урале. О соблюдении такого общественного поста в г. Чердыни Чердынского края есть информация, оставленная во владельческой записи на Псалтири 1797 г., принадлежавшей сначала Е.А. Ламанову (1792–1867): «1862 года мая 14 дня праздновано столетие положенного стариками в пятое воскресенье по Пасхе ходить кругом городу и постовать понедельник»⁹⁸.

Н.А. Миненко приводит довольно редкий случай, связанный с землетрясением, случившемся в Сибири в 1829 г. Его описал очевидец – житель Сузунского завода А. Широков: «В ожидании сего страшного всякой оставлял свои дела и работы и старался посвятить остаток жизни занятиям душевным. Женщины заводские и деревенские, все без исключения, спешили каждый день в церковь и там, смиренно преклоняя колена, с искренними слезами возсылали мольбы свои ко Всевышнему о спасении. Утешительные слова и наставление пастыря были для них единственною отрадою. Молодые девушки постились и, исповедуя грехи свои отцу духовному, изъявляли пламенное желание сподобиться приобщения Святых Тайн, и доблестный служитель церкви не отказывал им»⁹⁹.

⁹⁰ Там же. Д. 487. Л. 1 об.

⁹¹ Там же. Д. 530. Л. 4.

⁹² Там же. Д. 63. Л. 5.

⁹³ *Иваницкий Н.А.* Указ. соч. С. 38.

⁹⁴ АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1807. Л. 2.

⁹⁵ Там же. Оп. 1. Д. 883. Л. 8.

⁹⁶ *Дашков.* Описание Олонецкой губернии в историческом, статистическом и этнографическом отношении. СПб., 1842. С. 213.

⁹⁷ *Куликовский Г.И.* Похоронные обряды Обонежского края // ЭО. 1890. № 1. Кн. 4. С. 44–60.

⁹⁸ *Тимохова Т.В.* К истории церковных библиотек и личных книжных собраний Чердынского края // Православие в русской народной культуре. С. 39–40.

⁹⁹ *Широков А.* Землетрясение // Маяк. 1844. Т. 17. С. 60–64; *Миненко Н.А.* Культура русских крестьян Зауралья... С. 172–173.

4. Паломничество по святым местам

Для русского человека издавна стало традиционным отправляться в паломничество для посещения ближних и дальних святынь. Известно, что на богомолье отправлялись представители высшего сословия. Так, паломничество совершали крупный государственный деятель, исследователь русской и зарубежной гравюры Д.А. Ровинский (1824–1895) и знаменитый историк И.Е. Забелин. Вместе они отправлялись в пешие походы по церквям и монастырям Москвы, в известные обители на Угрешу, в Екатерининскую пустынь, в Берлюковскую пустынь, в Саввино-Сторожевский монастырь, в Новый Иерусалим на Истре, в Свято-Троицкий Сергиев монастырь. Нередко в этих странствиях их попутчиками были друзья и близкие. Время их путешествия в 1847 г. в Ростов Великий совпало с Петровым постом¹⁰⁰.

Однако в большей степени паломничество было характерным для простого народа. Идея нравственного совершенства виделась в монашеской жизни, вот почему с началом постов многие крестьяне отправлялись на богомолье для поклонения ближним и дальним святыням. Маршруты богомольцев были достаточно разнообразны. Поводом отправиться на богомолье во время поста было почитание какой-либо святыни, чаще иконы, поэтому к встрече с ней особенно тщательно готовились и потом отправлялись в путь.

Религиозно-нравственная основа поста побуждала крестьян совершать паломничество в ближние и дальние обители для поклонения святыням и в чаянии совета известных духовников, при этом нередко они даже оставались на определенный срок в монастырях с целью оказания сильной помощи. Существенным поводом отправиться на богомолье во время поста было почитание какой-либо чудотворной иконы или мощей; к ней чаще отправлялись в путь пешком.

Среди отечественных обителей Свято-Троицкая Сергиева лавра оставалась главным центром поклонения. Именно туда, в Сергиев Посад, направлялись многочисленные богомольцы, невзирая на сословную принадлежность и возраст. Паломничество было характерно и для крестьян, которых, по сравнению с дворянским и купеческим сословиями, было значительно больше. Паломничество в Свято-Троицкую Сергиеву лавру во

время Великого поста нашло отражение в романе И.С. Шмелева (1873–1950) «Богомолье»¹⁰¹.

Как показали источники, жители Котельничского у. Вятской губ. в дни поста чаще всего отправлялись на богомолье в Соловецкий Спасо-Преображенский мужской монастырь, включая подростков, из которых чуть ли не каждый проживал на Соловках по году, а вернувшись домой, юноши нередко вступали в брак¹⁰².

Хождение на богомолье жителей Пошехонья Ярославской губ. было связано с даваемыми ими обетами¹⁰³. Крестьяне Новоторжевского у. Псковской губ. на богомолье ходили артелью. С собой они ничего не брали, кроме хлеба, поскольку во время пути всегда постничали. Чаще отправлялись к чудотворной иконе Божией Матери «Знамение» в Новгород, Асташково, Старую Руссу и «все больше по обету»¹⁰⁴.

Архимандрит Спиридон вспоминал, как в детстве он вместе с односельчанином Семеном Самсоновичем в Великий пост ходил к мощам святителя Тихона Задонского, где они исповедовались и причащались Святых Тайн. Этот Семен не раз отправлялся на Святую гору Афон, а в Киево-Печерской лавре был одиннадцать раз: «Были даже и такие случаи в его жизни. Вот кто-нибудь даст ему своего коня с сохой, чтобы он вспахал свою какую-нибудь десятину земли. Видит, что женщины-старушки потянулись на богомолье в Киев, останавливает их, спрашивает, куда они идут, слышит, что они идут в Киев, к отцу Ионе, моментально тут же оставляет чужого коня в поле и без всякой котомки отправляется с ними в Киев. Дивный и редкий был христианин Семен Самсонович!»¹⁰⁵

Корреспондент Тенишевского бюро А. Лебедев, отвечая на пункт Программы «Церковь и религиозное почитание», писал, что крестьяне Калужского у. Калужской губ. тоже часто в пост ходили по святым местам. В пути они посещали, например, Тихонову пустынь, где обретались мощи св. Тихона, Калужского чудотворца. Перед тем как отправиться в путь, односельчане предварительно сговаривались о дате, чтобы успеть попасть ко дню его памяти (15 июня). Таким образом, время их паломничества приходилось на дни Петрова поста. Крестьяне шли туда пешком, за весьма редким исключением ехали. Крестья-

¹⁰⁰ Забелин И.Е. Воспоминания о Д.А. Ровинском. СПб., 1896. С. 16.

¹⁰¹ Шмелев И.С. Богомолье. М., 1998. Т. 5. С. 17.

¹⁰² АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 411. Л. 14.

¹⁰³ Балов А.В. Очерки Пошехонья. Верования. С. 123.

¹⁰⁴ АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1411. Л. 32.

¹⁰⁵ Спиридон, архим. Из виденного и пережитого. Воспоминания проповедника-миссионера в Сибири. Рига, 1993. С. 15–16.

не того же уезда ходили также «к преподобному Сергию» – в Свято-Троицкую Сергиеву лавру. Отправлялись обычно в начале июня, когда заканчивались наиболее важные сельские работы: «подобрались» – и на богомолье¹⁰⁶.

В Медынском у. Калужской губ. паломничество совершали на «трудовые деньги», давали обеты¹⁰⁷. Жители Мещевского у. Калужской губ. особенно почитали чудотворную Казанскую икону Божией Матери в Юхновском монастыре и ходили туда на «Казанскую» и на «Ивана Постного» (29 августа). К преподобному Тихону Калужскому чаще ходили по обещанию: шли все женщины¹⁰⁸.

Корреспондент Тенишевского бюро П. Каманин писал, что в Меленковском у. Владимирской губ. крестьяне уходили на богомолье летом – до и после полевых работ¹⁰⁹. Как отмечал корреспондент Т.Ф. Иванов, жители с. Три Озера Казанской губ. были очень религиозными, они часто отправлялись на богомолье к ближним и дальним святыням¹¹⁰.

Жители Елатомского у. Тамбовской губ. ходили на богомолье к мощам преп. Серафима Саровского в Темниковский у. в Саровскую пустынь. На Вышу (в Успенскую Вышенскую пустынь Тамбовской губ.) и в Саров ходили преимущественно летом на свои средства. Их расходы были небольшие, так как по пути богомольцам подавали хлеб и воду: «За ночлег не берут, а еще и накормят»¹¹¹.

Один из корреспондентов газеты «Ярославские губернские ведомости» Н. Земский писал в 1852 г., что в г. Ростове собиралось много народа по пятницам Петрова поста, особенно в первую, – для поклонения святым Ростовским чудотворцам: «Богомольцы являются верст из-за 60 и далее от Ростова, и рассыпаются по монастырям внутри соборной ограды и по приходским церквям, в которых почивают мощи святых угодников: Исидора Блаженного и Иоанна Милостивового; они приходят накануне Петрова дня и ночуют в городе... Ныне в Петров день стечения народа простиралось более нежели до 8000 человек»¹¹².

В Смоленской губ. множество паломников почти из каждой деревни отправлялись Великим постом в знаменитую Нилову пустынь приложиться к мощам преподобного Нила Столобенского. Число богомольцев, посещающих ее в течение

Великого поста, насчитывало 30 тыс. человек. о богомолье в Нилову пустынь во время Петрова поста писал известный педагог С.А. Рачинский (1833–1902), уроженец Бельского у. Смоленской губ. Он дважды организовывал паломничество с учениками Татевской и других школ. По пути к обители они посещали и другие известные монастыри и храмы¹¹³.

Жители Рязанской губ. в XIX – начале XX в. отправлялись в местные монастыри, например, в Николо-Радовицкий монастырь для поклонения резному образу святителя Николая Мирликийского (9 мая). На первой и второй неделе Великого поста здесь причащалось до тысячи человек, пришедших из разных уголков России. В эту обитель, а также в другой, не менее известный Иоанно-Богословский монастырь в с. Пошупово паломники отправлялись Успенским постом – поговеть и причаститься. Значительное стечение народа было ежегодно 18 июня в с. Зимарово Раненбургского у., где находилась чудотворная Зимаровская икона Божией Матери.

Паломники ходили на поклонение мощам преподобного Серафима Саровского в Саровскую пустынь. Один молодой крестьянин из с. Польное Конобеево Шацкого у. тяжело заболел, но исцелился, отправившись в феврале 1903 г. в пешее путешествие к мощам великого старца. Придя в Саровскую пустынь в Прощеное воскресенье, «он прожил целую неделю, говел, причастился Святых Тайн и искупался в цельбоносном источнике преподобного Серафима». Практически все совершавшие паломничество старались соблюдать пост и причаститься в Сарове, невзирая на возраст и здоровье. Одна из старушек, не выдержав долгого пути, в слезах стала просить одного из монахов: «Кормилец, слабею совсем, не ела столько ден, а хочется натошак приложиться. Пусти, желанный!» Можно согласиться с Х.В. Поплавской, сделавшей следующий вывод: «Обычай совершать паломническое путешествие в строгом посте или даже не вкушая ничего и так посещать встречающиеся на пути святыни является очень древним. Во всяком случае, он уже существовал в IV веке. И мы видим соблюдение этого обычая в XIX в. в России, у русских крестьян».

¹⁰⁶ АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 497. Л. 24, 26–28.

¹⁰⁷ Там же. Д. 540. Л. 4.

¹⁰⁸ Там же. Д. 548. Л. 39.

¹⁰⁹ Там же. Д. 27. Л. 41–42.

¹¹⁰ Там же. Д. 467. Л. 13, 18, 22.

¹¹¹ Там же. Оп. 2. Д. 2035. Л. 14.

¹¹² Ярославские губернские ведомости. 1852. № 29. 19 июля. С. 255.

¹¹³ Рачинский С.А. Школьный поход в Нилову пустынь // Литературная учеба. 1993. Кн. 5-6. С. 69.

(чаще вдовы, вдовцы, девицы и холостяки) отправлялось в Киево-Печерскую лавру, по святым местам Востока, в Иерусалим для поклонения Гробу Господню и на Святую гору Афон¹¹⁴.

Корреспондент Тенишевского бюро П. Катонов в 1899 г. писал, что многие крестьяне с. Базарные Дубровки Краснослободского у. Пензенской губ. любили ходить на богомолья в Киев, Чернигов, Воронеж, Саров, Дивеев, Понетаевку и другие монастыри¹¹⁵.

Учитель Исаевского земского училища (Вытегорский у. Олонецкой губ.) А.И. Сенин в 1899 г. сообщал в Тенишевское бюро, что жители с. Исаево во время тяжелой болезни отправлялись в Соловецкий монастырь¹¹⁶.

На Европейском Севере России хождения на богомолье стало устойчивой и повсеместной практикой. Жители с. Белое Боровичского у. Новгородской губ. часто посещали г. Тихвин, где в Успенском Большом монастыре находилась явленная чудотворная Тихвинская икона Божией Матери, Иверский монастырь на Валдае, Иоанно-Предтеченский Леушинский женский монастырь для поклонения Леушинской иконе Божией Матери. Причем ходили чаще всего в Великий пост. Жители Белозерского у. Новгородской губ. в паломничество отправлялись к мощам преподобных Кирилла Новоезерского и Кирилла Белозерского также и по обету – отслужить заказной молебен или поговеть во время Великого поста. Из Устюженского и Тихвинского уездов ходили также во время Великого поста – в Старую пустыню, где поселились первые ее основатели – преподобные Евфросин и Гурий¹¹⁷.

На Урале особенно часто ходили для поклонения явленной «Ныробской» иконе святителя Николая Чудотворца. Явление святыни произошло в 1613–1614 гг. в с. Ныроб Чердынского у. Пермской губ., куда с тех пор устремлялись многочисленные паломники из Вятки, Глазова, Слободского, Кай-городка, Оренбурга, Челябинска, Казани, Вологды, Усть-Сысольска и даже Архангельска. Священник Георгий Попов писал: «Что же касается до Пермской губернии, то и отдаленные уезды,

каковы Оханский, Осинский, Кунгурский, Красноуфимский, Екатеринбургский, Камышловский, Шадринский, Верхотурский, преимущественно же Соликамский, как ближайший, Чердынский, в котором село Ныроб, ежегодно, во время Великого поста наполняют Ныробскую церковь многочисленными толпами богомольцев. Не все идут сюда..., чтоб только поклониться святыне и отслужить пред иконою молебен; некоторые идут и приезжают и для того вместе, чтобы поговеть, исповедаться и приобщиться тайн. Исповедающихся и в том числе приобщающихся посторонних богомольцев бывает ежегодно в Великий пост до 1200 человек. Полагая это число за пятую часть всех богомольцев, можно определить общее число их в 6000 человек, не включая в то число стечения богомольцев в другие времена, как-то: в дни святителя Николая (6 декабря и 9 мая), в неделю всех святых (заговенье) и в 1-е воскресенье после Петрова дня» (в «собор»)¹¹⁸. Жители юго-западной части Шадринского у. во время Великого поста посещали по обету Верхотурье, где находились мощи святого Симеона Верхотурского, они же летом ходили в Долматовский Успенский монастырь на р. Исеть и Екатеринбургский Тихвинский монастыри. В Восточной Сибири крестьяне чаще отправлялись на поклонение к часовне Ахтырской Богоматери¹¹⁹. Ежегодно 17 марта Великим постом совершался крестный ход с явленной иконой Преображения Господня из с. Верховского в Котельнич¹²⁰.

Много богомольцев посещало Верхотурский Николаевский мужской монастырь, где хранились мощи праведного Симеона Верхотурского, перенесенные туда еще в XVIII в. из с. Меркушина. Поклониться им приходило от 6 до 9 тыс. богомольцев каждый год. Слава о нем распространилась по всему Уралу¹²¹. В биографии схиархимандрита Гавриила (Зырянова) (ум. 1915), родители которого были зажиточные крестьяне Ирбитского у. Пермской губ., есть такой факт: в детстве он нарушил Великий пост и дал обет уйти к праведному Симеону Верхотурскому на богомолье и впоследствии выполнил данное им обещание¹²².

¹¹⁴ Поплавская Х.В. Паломничество, странноприимство и почитание святынь в Рязанском крае. XIX–XX вв. // Рязанский этнографический вестник / глав. ред. В.В. Коростылев. Рязань, 1998. С. 15, 23, 24, 58, 89, 98, 101.

¹¹⁵ АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1898. Л. 33–34.

¹¹⁶ Там же. Оп. 1. Д. 883. Л. 5.

¹¹⁷ Хрусталева М.Ю. Хождения на богомолье // Православные традиции на Европейском Севере России в XVIII–XX веках // отв. ред. А.В. Камкин. Вологда, 2007. С. 73–76.

¹¹⁸ Традиционная культура русского крестьянства Урала XVIII–XIX вв. С. 193.

¹¹⁹ Громыко М.М. Традиционные нормы поведения ... С. 100.

¹²⁰ Миненко Н.А., Апкаримова Е.Ю., Голикова С.В. Повседневная жизнь уральского города в XVIII – начале XX века. М., 2006. С. 123.

¹²¹ Нечаева М. Уральские монастыри // Духовная культура Урала. Екатеринбург, 1998. С. 81–82.

¹²² Варнава (Беляев), епископ. Тернистым путем к небу. М., 1996. С. 46.

Среди дальних святынь, к которым во время Великого поста чаще всего отправлялись русские люди, были Святая Земля и Палестина¹²³.

5. Примеры подвижнической жизни

Несмотря на то, что в XIX – начале XX в. соблюдение многодневных и однодневных постов среди крестьян было массовым явлением, находились и те, кто своим благочестивым поведением и строгим постничеством выделялся среди окружающих. Некоторые из них в своем воздержании повторяли аскетический опыт подвижников первых веков христианства, остававшийся идеалом для всех желающих достичь высшего нравственного совершенства. Таких крестьян причисляли к подвижникам благочестия и по возможности старались следовать их примеру. Массовое соблюдение постов среди крестьян дает повод рассмотреть отдельно религиозно-нравственные аспекты соблюдения поста и образ жизни выделившихся из народной среды подвижников благочестия.

Как показывают источники, подвижники благочестия в крестьянской среде были практически в каждой губернии Российской империи. Это подтверждают и уже опубликованные описания их жизни. Представить истинный масштаб подвижничества в рамках всей огромной страны можно также, прочитав многочисленные издания жизнеописаний отечественных подвижников благочестия XVIII–XIX вв. В одном из них справедливо отмечалось, что кроме канонизированных святых «есть у нас особый великий числом свыше не одной тысячи лиц: сонм мужей и жен – отечественных подвижников и подвижниц благочестия, называемых часто “неканонизированными святыми”». Они были выходцами из всех слоев общества, но преимущественно из простого народа¹²⁴. Как отмечает М.М. Громыко, многие искали мудрых старцев и следовали их прозорливым советам¹²⁵.

Подвиги постничества впоследствии стали опорой для следующего поколения подвижников XX в., оказавшихся в условиях преследования верующих¹²⁶.

Строго соблюдали посты «чернички» – так прозывали некоторых молодых девушек за их мона-

шеский образ жизни. Л.А. Тульцева так пишет о них: «Одним из идеалов русской женщины на протяжении веков было стремление к богомольной жизни, к духовному подвигу во славу Божию и спасению души. Многие из таких женщин встали на путь религиозного подвижничества в миру. В социальной структуре России дооктябрьского периода данная категория женщин занимала свою вполне определенную нишу, которая в XIX в. стала заметным явлением. Фактически это было настоящее динамичное движение, которое условно можно назвать черничеством. Черничество как социальное явление, будучи присуще женщинам разных слоев общества, вобрало в себя громадный мир особого духовного склада православных женщин»¹²⁷. Действительно, «не было такого православного прихода, села, деревни, где бы не встречались женщины-чернички»¹²⁸.

Внутренний мир черничек отличался высокой религиозностью. Чернички строго соблюдали посты, усердно принимали странников и паломников и сами часто ходили на богомолье. В.Н. Бондаренко сообщал о том, что в Кирсановском у. Тамбовской губ. было много черничек, особенно в селах Оржевка, Колаж, Кобяки, Скачиха, Вышенка, Балыклея, Пересыпкино. Как и в других губерниях, «черничкой», «богомолкой» или «сиделкой» называли девушку, давшую обет безбрачия. Пока жива была мать, она жила в родной семье, а после смерти матери уходила из семьи и поступала к кому-нибудь в услужение¹²⁹.

Чернички жили во многих семьях в с. Токмаково Темниковского у. Тамбовской губ. Это девушки, по каким-либо обстоятельствам не вышедшие замуж – либо по физическим недостаткам, либо бедные сироты. Они одевались в платье, похожее на монашеское, иногда объединяясь по двое-трое, вели совместное хозяйство, лечили местных жителей. Все чернички были грамотными и учили детей писать и читать. Они также читали Псалтирь по умершим, были плакальщицами на похоронах¹³⁰. В Рязанской губ. женщин, читавших Псалтирь по умершим, называли «начетчицами» (с. Дединово Зарайского у.)¹³¹.

¹²³ Дмитриевский А.А. Церковные торжества в дни великих праздников на православном Востоке. С русскими паломниками по Святой Земле и на Афонской горе. СПб., 1909. Ч. 1–2. С. 39, 46–47.

¹²⁴ Неканонизированные святые и вопрос о церковно-народном их почитании // Отечественные подвижники благочестия XVIII и XIX веков. Март. 1997. С. 5.

¹²⁵ Громыко М.М. Жизнеописания неканонизированных подвижников благочестия ... С. 45–56.

¹²⁶ Громыко М.М. Обращение к старцам в духовной жизни русских XX века.

¹²⁷ Тульцева Л.А. Сельское черничество как путь религиозного служения ... С. 209.

¹²⁸ Там же. С. 211.

¹²⁹ Бондаренко В.Н. Указ. соч. С. 3, 10.

¹³⁰ АРЭМ. Ф. 7. Оп. 2. Д. 2067. Л. 2.

¹³¹ Мендельсон Н. Из наблюдений в Зарайском уезде Рязанской губернии // ЭО. 1899. № 1-2. Кн. 40-41. С. 385–386.

В Пошехонском у. Ярославской губ. девушки, ставшие «черничками», отличались особой набожностью и давали обет безбрачия. Они чаще всего обмывали покойников перед отпеванием. Про старую девицу, за которую уже не сватались женихи, обыкновенно говорили, что она «сбирается обмывать покойников». Эти девушки носили «смирную» одежду, жили отдельным от своих домашних хозяйством, кроме обычных работ, занимались обучением детей грамоте, соборованием умерших, чтением над ними Псалтири и т.д. Женщины эти в различных местах называются «келейницы», «векоуши», «волкуши»¹³².

В Елатомском у. Тамбовской губ. бывали случаи, хотя и редко, что невеста, отказав многим женихам, оставалась девой на всю жизнь. Такие девушки получали звание «чернички» или в «сельские монахини». Некоторые же по разным причинам на всю жизнь оставались девами. В народе их называли «засиделыми», «засиделыми девами», иногда «векоушами». В большинстве случаев такая девушка, выучившись у какой-нибудь старой чернички грамоте, старалась вместе с такой же черничкой построить себе избу и отделиться от семьи. Обычным занятием их было чтение Псалтири по умершим, поминовение покойного, вязание чулок, вышивание рубашек, полотенец. Но поскольку спрос на такие работы был небольшим, они прибегали к ним только в самой крайней необходимости: «По внешнему виду и по такому образу жизни они представляют из себя людей смиренных и богобоязненных. Ни один человек, даже маленький, встретившийся с черничкой, не пройдет, не удостоившись поясного поклона»¹³³. В торговом с. Новочиркутино Усманского у. Тамбовской губ. крестьяне учились у «черниц — начетчиц»¹³⁴.

Помимо женщин, подобный образ крестьянина-отшельника был характерен и для одиноких, чаще пожилых мужчин. Х.В. Поплавская приводит сведения о таком подвижнике 60-70 лет, проживавшем в конце XIX в. в с. Пупки Скопинского у. Рязанской губ.: «Жизнь ведет строгую, питается кое-чем, скоромного не ест совсем, духом бодр, время проводит исключительно в молитве и чтении священных книг. Подаянья ни у кого не просит, и если ему что дадут, то употребляет на просфоры, свечи и деревянное масло. Много ходит по

святым местам и был у Гроба Господня. Народ его любит и уважает»¹³⁵.

Среди тех, кто совершал подвиги постничества, было немало и рязанских подвижников благочестия. Например, блаженный Феофилакт Михайловский (1779–1841) «такие труды налагал на себя и пост, что по целым дням не кушал и часто с самого утра уходил в болото и собирал там тростник до самой ночи. Возвращался в свою келью поздно, усталый и весь мокрый — труженик был великий»¹³⁶.

В числе почитаемых в народе подвижников встречалось немало тех, кто не был канонизирован, тем не менее люди искали мудрых старцев и следовали их прозорливым советам¹³⁷. Ярким примером такого почитания был Троекуровский затворник Илларион — выходец из семьи зажиточного крестьянина с. Зеньки Раненбургского у. Рязанской губ. С детства в нем проявились кротость, молчаливость и любовь к молитве. Не раз он отправлялся с дедом по святым местам. В возрасте 20 лет он начал странствовать, пока не поселился в пещерах недалеко от с. Головинщина в Воловом овраге: «Смирняя себя молитвенным трудом, он иногда в знойный день на открытой поляне под лучами солнца полагал по три тысячи земных поклонов. Летом и зимою питался он одною редькою, которую сам сажал; даже хлеба не ел. Воды вблизи не было, он пил воду дождевую и летом в ожидании дождя иногда дней по десяти оставался без воды». Когда ему исполнилось 50 лет, его взял к себе помещик Раевский из с. Троекурова. К подвижнику шел нескончаемый поток посетителей, многие получали исцеление и помощь. К нему не раз обращался другой известный затворник — Иоанн Сезеновский, а также будущий Оптинский старец Амвросий (Гренков). Илларион скончался 5 ноября 1853 г. в возрасте 90 лет. На его погребение собралось около 10 тыс. народа¹³⁸.

Из крестьян была старица Евфросиния (1787 г.р.), ставшая в тяжелый для России 1812 г. юродивой. Странствуя по святым местам, «пищу всегда употребляла она постную и нередко самую грубую; в пути и за границу питалась сухарями; вина почти вовсе не употребляла и была всегда здорова». В 1820-х годах в с. Тумботино Горбатовского у. Нижегородской губ. проживала блажен-

¹³² Балов А.В. Очерки Пошехонья. 1. Семейные нравы и обычаи: 1) отношение к женщине; брак. 2. Увеселения // ЭО. 1897. № 4. Кн. 35. С. 88.

¹³³ АРЭМ. Ф. 7. Оп. 2. Д. 2030. Л. 2–3.

¹³⁴ Там же. Д. 2069. Л. 2.

¹³⁵ Поплавская Х.В. Указ. соч. С. 76–77.

¹³⁶ «Великий человек сей юродивый» // Благовест. Июль 1999 г. № 7–8 (67–68).

¹³⁷ Громыко М.М. Жизнеописания неканонизированных подвижников благочестия... С. 45–56.

¹³⁸ Отечественные подвижники благочестия XVIII и XIX веков. 1994. Ноябрь. С. 71–77.

ная Александра Авдеевна. Вплоть до кончины в 1842 г. она никакой другой пищи не употребляла, кроме сухарей и черного хлеба с водой. При строгом посте в ней проявлялась прозорливость.

Большим постником и молитвенником был иеросхимонах Амфилохий Ростовский (1748–1824) родом из Ростова. Он соблюдал чрезвычайно строгий пост, а в Великий пост не ел по нескольку дней. Его почитали Александр I и императрица Мария Федоровна¹³⁹.

Иеросхимонах Алексей (в миру – Алексей Константинович Шестаков) происходил из крепостных крестьян. После того как его в 1814 г. отпустили на волю, он поступил в число братства Звенигородского Саввино-Сторожевского монастыря, потом был переведен на Саввинское подворье в Москве. В 1821 г. он был пострижен в монашество в Свято-Троицкой Сергиевой лавре. Далее он оказался в числе братии Александро-Невской лавры, где в 1823 г. был пострижен в схиму в возрасте 70 лет. В 1825 г. схимника старца посетил в его келье император Александр I перед его отъездом в Таганрог. Схимник Алексей сказал тогда императору: «До великой чумы в Москве (1771 года) нравы были чище, народ набожнее; но после чумы нравы испортились. В 1812 году настало время исправления и набожности; но после войны (французской) нравы еще более испортились. Ты – государь наш и должен бдеть над нравами. Ты – сын Православной Церкви, и должен любить и охранять его. Так хочет Господь Бог наш»¹⁴⁰.

Наместник Свято-Троицкой Сергиевой лавры архимандрит Антоний (в миру – Андрей Гаврилович Медведев, 1792–1877) был из вольноотпущенников графини Е.И. Головкиной, потом учеником аптекаря, что дало ему возможность стать домашним врачом князя Е.А. Грузинского. Но мысли об иноческой жизни побудили его отправиться в 1817 г. в Саров, где он встретил старца Марка. В 1818 г. он вновь отправился туда с намерением вступить в обитель. В то время старец Марк скончался, а преподобный Серафим Саровский до 1820 г. хранил обет молчания. Пробыв в Саровской обители полтора года, юноша возвратился в Арзамас и поступил в Высокогорский монастырь (в 4 верстах от Арзамаса), где в 1822 г. был пострижен с именем Антония. После того как преподобный Серафим разрешил свой обет молчания, он часто пользо-

вался его советами и наставлениями. В 1831 г. в возрасте он стал наместником Свято-Троицкой Сергиевой лавры. При архимандрите Антонии приезжало много богомольцев в Великий пост, особенно на первой, пятой и Страстной седмицах. Ему принадлежала мысль устроить Гефсиманский скит, который стал разрастаться при содействии саровского игумена Исайи с 1844 г. за счет ревнителей подвижничества, совершавших подвиги поста и молитвы¹⁴¹.

Из крестьян Сольвычегодского у. Вологодской губ. были родители будущего настоятеля Александро-Свирского монастыря архимандрита Агафангела (в миру – Алексей Иванович Амосов, 1841–1909). Еще в юности у него созрела мысль об иноческом пути, и он отправился в Спасо-Преображенский монастырь на Валаам, где был на послушании с 1861 по 1864 г. потом он вернулся домой, но снова ушел в эту строгую обитель, о которой среди монахов бытовала такая пословица: «Кто суров – тому Саров; кто упрям – тому Валаам, а кто желает духовного опыта – тому Оптина». Пустынник Василиск Туринский был из крестьян Калязинского у. Тверской губ. Он жил вместе с другими подвижниками в разных кельях, сооруженных над озерами недалеко от г. Кузнецка: много раз говея, «он не ел по пяти дней; был смирен, послушлив и благодан»¹⁴².

Из крестьян Вязниковского у. Владимирской губ. был основатель Пещерной обители и киновии Боголюбивой Богоматери при Гефсиманском скиту близ Свято-Троицкой Сергиевой лавры схимонах Филипп (в миру – Филипп Андреевич Хореев, 1802–1869). Уже будучи женатым, он «стал обнаруживать желание поститься по несколько дней сряду, ходить постоянно без обуви и с открытой головой, спать на земле и камнях и нести другие лишения». А когда покинул родной дом, то предался «посту без границ»: он принимал пищу очень редко – через три, пять, даже через семь дней, кроме этого он возложил на себя тяжелые вериги. После того как он принял подвиг юродства, по благословению митрополита Московского Филарета стал жить в уединенной пещере в лесу, избрав особый подвиг – пещерничество. Позднее к нему примкнули трое его сыновей¹⁴³. Из крепостных крестьян Ефремовского у. Тульской губ. был будущий иеросхимонах Макарий, совершавший с детства

¹³⁹ Отечественные подвижники благочестия XVIII и XIX веков. 1997. Март. С. 211–219, 222–225, 227–229.

¹⁴⁰ Отечественные подвижники благочестия XVIII и XIX веков. 1997. Май. С. 226–229.

¹⁴¹ Там же. С. 48, 54–70.

¹⁴² Отечественные подвижники благочестия XVIII и XIX веков. Ч. 2. 1995. Декабрь. С. 332, 338–341, 421.

¹⁴³ Там же. С. 111–129.

паломнические путешествия по обителям. Впоследствии он стал основателем женской Колычевской общины¹⁴⁴.

В конце XIX в. многие миряне обращались за наставлениями и советами к известным старцам. Одним из них был преподобный Варнава Гефсиманский (в миру – Василий Ильич Меркулов), выходец из крестьян Тульской губ. В 1851 г. юноша поступил под кров Свято-Троицкой Сергиевой лавры, однако вскоре перешел в Гефсиманский скит. Первыми его насельниками стали старцы Иоанн (иеросхимонах Израиль), Гедеон (иеросхимонах Иларион), Алипий (иеросхимонах Александр) и Анатолий (в схиме Алексей), которые отличались строгим постничеством и подражали древним подвижникам¹⁴⁵. Под руководством опытных старцев преподобный Варнава сам стал мудрым наставником, к которому стало стекаться много богомольцев.

Опекая насельниц Нижегородской Иверской обители, старец Варнава напоминал им о спасительных днях поста: «Ныне часто приходится слышать: постов много, зачем они? постная пища вредна и т.п. Не верьте таким и не слушайте их... Великая сила сокрыта в посте, и великие дела совершаются чрез него. Пост есть ангельская жизнь, содержащий его ангелам уподобляется». В другой раз, поздравляя насельниц монастыря со святой Четыредесятницей, он напутствовал их таким словами: «Подвиги же св. поста суть: покаяние и сокрушение сердечное, которые вместе со смирением и послушанием указуют верный путь ко Господу и средство ко спасению»¹⁴⁶. Благодатный старец был запечатлен на страницах романа И.С. Шмелева «Богомолье» (1931), в котором описывалось паломническое путешествие юного писателя со своим наставником Горкиным «к Сергию» – в Свято-Троицкую Сергиеву лавру. Разговление после принятия Святых Тайн стало еще более радостным после благословения старца Варнавы Гефсиманского.

Традицию соблюдения поста продолжил выходец из крестьян Архангельской губ., всеми почитаемый подвижник православной веры – святой праведный Иоанн Кронштадтский. Высоко отзывался о нем его современник – писатель В.В. Розанов: «Личность отца Иоанна Кронштадтского является

одной из самых достопамятных в русской истории XIX века. Вместе со святителем Филаретом, митрополитом Московским, он является высшею точкою нашего церковно-религиозного развития. И оба они стоят около третьего великого старца, Серафима Саровского... Обе эти личности прекрасно дополнялись о. Иоанном Кронштадтским, народным священником, народным старцем, все дни коего протекали среди людской громады, среди шума, молвы и народного стечения, на улице и в частных домах, выразившихся в делах милосердия, помощи и чуда. Иоанну Кронштадтскому дарована была высшая сила христианина – дар помогающей, исцеляющей молитвы, тот дар, о котором глухие легенды дошли до нас из далекого прошлого христианства, и коего Россия XIX века была очевидцем и свидетелем»¹⁴⁷.

В своей священнической практике святой праведный Иоанн Кронштадтский обращался к опыту христиан первых веков, призывал к более частому покаянию и причащению. Почти ежедневно на его службы в Кронштадте приезжали от 200 до 5000 человек, особенно много исповедников было в дни Великого поста. Причем сам подвижник показывал пример строгого воздержания. Известно, что сам «пастырь истины», даже будучи тяжело больным, не соблюдал предписания врачей, советовавших ему поддерживать силы более калорийной, скромной пищей. «В Великом посту, – писал А. Зыбин, – Кронштадт особенно переполняется богомольцами, прибывающими не только из Петербурга и Москвы, но из самых отдаленных окраин матушки Руси: из пределов Сибири, с далекого юга стремятся сюда верующие люди открыть свою душу, сердечно покаяться перед добрым пастырем... Отец Иоанн исповедует... с часу или с двух часов дня.. В течение всего дня он почти ничего не ест, если не считать самого малого количества пищи (два-три соленых грибка и стакан миндального молока)»¹⁴⁸.

Личный опыт великого подвижника нашел отражение в его дневнике «Моя жизнь во Христе». В этой книге великий молитвенник Земли Русской, обобщая личный пастырский опыт, напоминал: «Поститься христианину необходимо для того, чтобы прояснить ум и возбудить и развить чувство, и подвигнуть к благой деятельности волю.

¹⁴⁴ *Петр Нарциссов, прот.* Исторические записки по устроению Колычевского Казанского женского монастыря Егорьевского уезда Рязанской губернии. М., 1910. С. 9.

¹⁴⁵ Отечественные подвижники благочестия XVIII и XIX веков. 1997. Март.

¹⁴⁶ Обитель на Выксе и ее устроитель преподобный Варнава / сост. С.А. Кельцев. М., 2001. С. 10, 22, 23, 150–151, 204.

¹⁴⁷ Цит. по: Святой праведный Иоанн Кронштадтский в воспоминаниях самовидцев. Сборник / сост., подгот. текста и коммент. А.Н. Стрижева. М., 1997. С. 6.

¹⁴⁸ *Зыбин А.* Из книги «Иоанн Ильич Сергиев. Протоиерей, ключарь Кронштадского Андреевского собора (очерк жизни и деятельности)» // Святой праведный Иоанн Кронштадтский в воспоминаниях самовидцев. С. 246, 247, 252.

Эти три способности мы затмеваем и подавляем более всего объядением, пьянством и заботами житейскими, а чрез то отпадаем от источника жизни — Бога и ниспадаем в тление и суету, извращая и оскверняя в себе образ Божий. Объядение и сластолюбие пригвождают нас к земле и отсекают, так сказать, у души ее крылья. А посмотрите, какой высокий полет был у всех постников и подвижников! Они, как орлы, парили в небесах...»¹⁴⁹.

Авторитет протоиерея Иоанна Кронштадтского среди крестьян был огромен. Показателен такой случай, когда летом 1896 г. жителям Тотемского у. Вологодской губ., страдавшим дизентерией, местный фельдшер посоветовал есть молоко и яйца. Но поскольку шел пост, то все крестьяне решительно отказались это делать. «Святые часто постились, — говорили мужики, — да подолгу жили. А Иисус Христос вон сорок суток ничего не ел». По сообщению корреспондента Этнографического бюро князя В.Н. Тенишева, воздержанию от скоромного немало способствовал как раз рассказ о праведном Иоанне Кронштадтском, который пренебрегал советами докторов. «Ежели Бог век не пересек, так завсегда оживешь, а коли Бог велит умереть, дак ничего не поделаешь супротив Бога», — считали крестьян, опираясь на опыт известного подвижника¹⁵⁰. Подобное отношение к посту свидетельствует о высоких нравственных устремлениях русских крестьян, искавших христианские идеалы в жизни Спасителя, святых отцов и отечественных подвижников благочестия.

Вообще же медицинские советы относительно употребления в пост скоромного принимались крестьянами во внимание не иначе как с благословения священника. Но в случае, когда разрешение давалось легко, крестьяне теряли уважение к такому священнику, как стоявшему не на высоте церковных требований и способствующему поборам тому «легкому» отношению к постам, какое свойственно только «избалованным господам». «Нынче, — говорили они, — только нам, мужикам, и попоститься-то, а ученые да благородные постов соблюдать не будут — им без чаю да без говядины и дня не прожить». Показательно, что крестьяне в практике воздержания от скоромной пищи достигали более высокого нравственного подвига на фоне отхода от постов других сословий. Это выражалось в их критическом отношении к интеллигенции, а также к людям другой веры.

Замечательный пример святости явила Оптиная пустынь — крупный духовный центр России в конце XIX — начале XX в. Из всех русских монастырей она особенно выделялась своими насельниками. В их числе был старец Варсонофий Оптинский (в миру — Павел Иванович Плиханков, 1845–1913) — ученик старца Анатолия (Зерцалова). Люди самых разных сословий стекались к нему за утешением и исцелением. Он оставил большое литературное наследство: проповеди, скитские летописи и другие ценные описания монастыря. После него остались также «Келейные записки», которые были задуманы им как книга житий современных подвижников. Вместе с тем записки содержали много выписок из святоотеческих творений о посте¹⁵¹.

Особое признание среди монашеской братии и в народной среде получил иеросхимонах Амвросий (в миру — Александр Михайлович Гренков, 1812–1891), уроженец Тамбовской губ. С юности он душой устремлялся в монастырь, но не мог решиться на этот шаг. Поддержку он нашел в лице Троекуровского затворника Иллариона, которого посетил летом 1839 г. и от которого получил совет: «Иди в Оптину, ты там нужен». Совет старца помог ему сделать окончательный выбор, и он направился в Оптину пустынь в Калужской губ., где был пострижен в монахи и наречен Амвросием. Здесь он прожил почти 50 лет до отъезда в 1890 г. в Шамординский женский монастырь.

Помимо пастырского служения, иеромонах Амвросий вместе с другими насельниками Оптиной пустыни занимался переводами святоотеческих писаний и подготовкой их к изданию. Сам старец Амвросий в своих рассуждениях о посте всегда опирался на святоотеческие предания и напоминал слова преп. Иоанна Лествичника: «Не постихся, не бдех, не на земли лежах, но смирихся, и спасе мя Господь»¹⁵². Смирение, по его словам, является основанием всякой добродетели. Особенно полезно смирение немощным людям.

Преподобный Амвросий Оптинский имел большую строгость не только в соблюдении поста, но и в принятии пищи вообще. Один из оптинских иеромонахов Мельхиседек вспоминал: «Чай пить с хлебом не благословлял. Также советовал всегда ходить в трапезную. Сказываю ему: “Батюшка! Утром мне есть хочется, как быть?” Батюшка отвечает: “Это растленная природа тянет, оставь

¹⁴⁹ Святой праведный Иоанн Кронштадтский в воспоминаниях самовидцев. С. 85.

¹⁵⁰ АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 497. Л. 24, 26–28.

¹⁵¹ Варсонофий (Плиханков), схиархим. Келейные записки 1892–1896 гг. / сост. Р.В. Багдасаров. М., 1991. С. 28.

¹⁵² Иоанн (Маслов), архим. Преподобный Амвросий Оптинский и его эпистолярное наследие. М., 1993. С. 100–101.

это, чай пить можно, но без хлеба, и не более как по три чашки, а четвертую можно только по нездоровью". Раз я выпил как-то пять чашек чаю. Объясняю ему это. Старец гневно заметил: "Помни себя!"¹⁵³. Со временем упрочилась слава о его духовной мудрости, и число обращающихся к нему стало возрастать. Духовное окормление монашествующих и мирян продолжалось вплоть до его кончины в 1891 г. Осталось немало писем старца, которые он посылал в ответ на просьбы помочь найти решение в той или иной трудной ситуации. Эти письма были собраны его почитателями и опубликованы после его кончины. В них есть немало мудрых наставлений для всех, кто ищет разрешения своих проблем, а также много рекомендаций относительно поста, который он советовал сочетать с усиленной молитвой. Например, обращаясь к одному из своих адресатов, он писал: «Честь имею поздравить вас, проводя св. пятидесятницу, с наступившим св. постом; переменою пищею и воздержанием тела и душа обновляется. Святые отцы, Святым Духом движимые, установили посты, как для душевной, так и для телесной нашей пользы. Ежели бы без изменения все одну пищу употреблять, скоромную и тучную, то она могла бы прискучить, и ожидание праздника непостоящимся не приносит такой отрады, как тем, кои приготавливают себя постом, — но не одним телесным, а и духовным. Воздерживаясь от брашен, должны воздерживаться и от страстей. Вы спрашиваете меня: можно ли употреблять рыбу в среду и пятницу, когда случится полиелей¹⁵⁴ святому? Мы должны повиноваться церковному уставу, которым положено употреблять рыбу в среду и пятницу во дни святых, которым бывает бдение, даже и в посты, кроме Великого; даже можно и в те дни, — среды и пятки — употреблять рыбу, когда бывают царские бдения; во дни рождения и тезоименитств особ царской фамилии. А в простые полиелеи, когда не бывает бдения, рыбы не положено. В посты же Петров и Филиппов, до 20 числа декабря, в полиелеи простые употребляется рыба по вторникам и четвергам, а по снисхождению и в понедельник. Вот вам, сколько мог, написал; а в чем будете недоумевать, то в простоте сердца проходя жизнь, Господь силен вас наставить и вразумить ко упокоению совести вашей».

Больному горловой чахоткой, который спрашивал о том, можно ли ему во время поста упо-

треблять скоромную пищу, он отвечал так: «Касательно употребления пищи в посты, непозволенной Церковью, я не могу дать вам разрешения настоящего. А когда будете употреблять оную, то принимайте в виде лекарства, от доктора предписанного, а после о сем приносите покаяние пред духовным отцем и получите от него разрешения». Еще одному больному он советовал: «Пищу употребляйте во славу Божию, могущую укреплять ваш телесный состав, положенную уставом Церкви приличествующим временем мясоястий и постов; не слушайте советующих вам противное — удаляться пищи и питья. Мы должны быть, по учению св. отцев, не телоубийцами — но страстоубийцами, то есть, истреблять в себе страсти: гордости и тщеславия, плотских похотей, сребролюбия, гнева, зависти и злопомнения обид ближних и проч.; а насаждать в себе: любовь, кротость, смирение, милость, терпение и прочие христианские добродетели, молитвою укрепляемая».

Человека, занимающего высокий пост в обществе, но обуреваемого греховными страстями, он наставлял так: «Пишете, что вы приобщаетесь Св. Тайн чрез каждые шесть недель. Ежели так благословил вас отец ваш духовный, то продолжайте по его назначению: ежели же вы сами себе так назначили, то советую вам лучше приобщаться Св. Тайн в посты: в Великий — дважды, в Петров и Успенский по одному разу, в Рождественский, смотря по вашим обстоятельствам, раз, можно и дважды. Так приобщаться приличнее, чтобы ваша особенность не бросалась в глаза другим и вы не увлекались бы такою гордостью».

В своих частных наставлениях к мирянам он советовал чаще молиться и поститься, но при этом знать меру поста, особенно начинающим. «Иное дело о подвижнической жизни думать и рассуждать, и иное самую жизнь это испытывать», — писал преподобный Амвросий Оптинский.

Как-то один противник поста сказал батюшке: «Не все ли равно Богу, какая пища?» На это старец ответил: «Не пища имеет значение, а заповедь; Адам изгнан из рая не за объядение, а за вкушение, только за вкушение запрещенного. Почему и теперь в четверг или вторник можно есть, что хочешь, и не наказывается за это, а за среду и пятницу наказывается, потому что чрез послушание вырабатывается покорность»¹⁵⁵. Но не менее

¹⁵³ Жизнеописание Оптинского старца иеросхимонаха Амвросия. М., 1900. (Репринт: М., 1992). Ч. 1. С. 151–152; Ч. 2. С. 3.

¹⁵⁴ Полиелей — одна из составных частей утрени. Во время службы жгут елей, отсюда слово в переводе с греческого означает «многомаслие». Полиелей поется на утрених только воскресных и праздничных дней, перед чтением Евангелия в определенные периоды года.

¹⁵⁵ Собрание писем блаженных памяти Оптинского старца иеросхимонаха Макария. М., 1862. (Репринт: СПб., 1993). С. 140, 166, 230, 333, 748.

важно, что «в этих великих христианских добродетелях наиболее преуспел сам отец Амвросий»¹⁵⁶.

Кстати, в русской художественной литературе можно обнаружить немало произведений, где говорится о подвижниках из народа. В.А. Никифоров-Волгин, уроженец Калязинского у. Тверской губ., вспоминал, как в его семье готовились к Великому посту и как его проводили. За домашним столом всегда находилось место и для нищих. Один из них старичок Яков рассказывал, что «в монастырях, по правилам святых отцов, на Великий пост положено сухоястие, хлеб да вода... А святой Ерм со своими учениками вкушали пищу единожды в день и только вечером...»¹⁵⁷.

* * *

Источники показали, что религиозно-нравственные аспекты поста отразились во многих сферах семейной и общественной жизни русских. Регламент брачных отношений отразился, например, на датах браковенчания. По церковному уставу, не венчали во время постов, накануне постных дней, а также накануне воскресного дня и больших церковных праздников. Нарушение поста могло отрицательно сказаться на будущем потомстве, т.е. привести к рождению больных и слабых детей. Угроза рождения нездоровых детей заставляла крестьян временно избегать интимных связей и «пребывать в чистоте».

Духовно-нравственными задачами сопровождалось соблюдение дополнительных постов в понедельник, пятницу и другие дни церковного календаря, которые часть верующих добровольно налагала на себя помимо обязательных постов по уставу Русской Православной Церкви. Мотивация их могла быть различной, чаще всего такие индивидуальные посты соблюдали из духовно-нравственных побуждений, призывая на помощь определенного святого угодника. К категории обетных постов относится соблюдение поста во время тяжелой и продолжительной болезни. Такой индивидуальный пост, как правило, сочетался с определенной молитвенной задачей. Обет

по понедельникам давали матери, чтобы не болели и не умирали вновь рождающиеся дети. Пост по девяти обетным пятницам соблюдался с целью предотвращения засухи, неурожая, падежа скота.

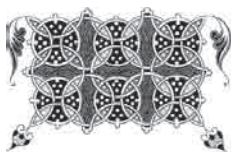
Личные посты в разных их проявлениях и различающиеся по степени строгости существенно дополняют посты, установленные по церковному уставу, в целом их можно рассматривать как проявление благочестивого образа жизни крестьян, полагавшихся во всем на волю Божию.

Не менее важной можно считать традицию соблюдения общественных («нарочитых») постов, хотя их побудительные причины могли быть другими.

В народе сохранялась историческая память об отечественных подвижниках благочестия, оставивших непревзойденные примеры воздержания и аскетического постничества. Духовный опыт выходцев из народной среды, давших всему христианскому миру образцы святости, свидетельствует о высоких нравственных устремлениях русских крестьян, искавших идеалы постнической жизни в жизни Спасителя, святых отцов и подвижников христианства. Это продемонстрировала практика ухода на богомолье в дни поста.

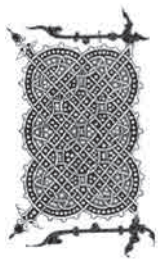
По сравнению с другими сословиями из крестьянской среды выделилось больше подвижников, достигших путем постнических трудов высокой духовности. Они либо продолжали жить в миру, либо оставляли общину и уходили в монастыри. Такое поведение не оставалось незамеченным: общественное мнение выделяло более нравственных и благочестивых людей из окружающей среды. Многие были впоследствии канонизированы, но те, которые не были канонизированы, все равно оставались авторитетами для односельчан, они продолжили традиции русского старчества и врачевали душевные недуги страждущих, устремлявшихся к ним непрерывным потоком.

В целом изучение религиозно-нравственных аспектов поста в прошлом существенно расширяет знания о духовной культуре русского народа.



¹⁵⁶ Иоанн (Маслов), архим. Указ. соч. С. 146.

¹⁵⁷ Никифоров-Волгин В.А. Дорожный посох: Избранное / сост., послесл. и коммент. С. Исакова. М., 1992. С. 330–339.



С.С. Крюкова

Крестьянский «кодекс» мужской чести в русской пореформенной деревне

22 августа 1902 г. следователю Орловского окружного суда поступил иск от крестьянина Андриана Иванова Горбачева из с. Крыжены Брянского у. Орловской губ. В нем говорилось: «В 96-м номере “Орловский Вестник” от 10 апреля 1902 г. напечатано письмо в редакцию из Брянского у. за подписями сельского старосты... и уполномоченного..., в котором возводится ложно *обвинение меня в деянии, противном правилам чести*, чем печатью я оскорблен клеветой ... Считаю себя оскорбленным, прошу привлечь к уголовной ответственности за клевету редактора “Орловского Вестника” дворянина Аракчеева и подвергнуть его ответственности»¹. О каких же действиях, *«противных правилам чести»*, шла здесь речь?

Из «письма старосты и уполномоченного» в «Орловский Вестник» следовало, что крестьянин Горбачев приобрел у наследников местного помещика небольшой участок земли и с тех пор «благодаря особому умению обделывать “делишки”» наживался на крестьянах-односельчанах «в небывалых размерах»². Сославшись на план генерального межевания, Андриан Горбачев заявил, что общий выгон в 12 десятин, а также прогон для скота, прилегающий к этому выгону, принадлежат лично ему. Меж тем, по уставной грамоте водопой и прогон для скота находились в совместном пользовании как помещиков, так и крестьянских обществ. «Присвоив себе незаконным образом еще в бытность свою волостным старшиной, Горбачев выгон обратил в удобный сенокосный луг, а прогон для скота хотя и уступил крестьянам, но за пользование выгоном выговорил с них своего рода

“барщину”, которая обществом отбывается натурой и заключается в обработке ему присвоенного луга по уборке конопли, сена и пр. Кроме того, он обязывает возводить на его полях ровные огороды (вероятно, для предотвращения полей от потрав) и что еще курьезнее, так это то, что материал для этих изгородей крестьяне приобретают на собственные средства. В результате получилось то, что *миroeд* получает более чем 20-летнюю аренду в форме личного труда только за то, что крестьяне пользуются своим прогоном, предоставленным в их владение уставной грамотой... пользуясь критическим положением многих крестьян, под видом ссуды он раздает им хлеб и деньги за неслыханные проценты».

Это обвинение *«в деянии, противном правилам чести»*, отсылает нас к некой совокупности норм, своего рода «кодексу» крестьянской чести. Из письма старосты ясно, что честный крестьянин не станет осуществлять противозаконные сделки; эксплуатировать крестьян-односельчан и обращать их труд в свою пользу; наживать состояние ростовщицеством, тем более в условиях острой нужды других крестьян. А намек на особый талант фигуранта письма «обделывать “делишки”» уличал того в нравственной нечистоплотности. В данном контексте ругательное *«миroeд»* подчеркивало столь негативно воспринимавшееся крестьянами стремление жить за чужой счет³. Честь истца в данном случае задевало обвинение в незаконном присвоении земли, стремлении зарабатывать чужим трудом и нечестности/мошенничестве. Кроме того, ссылка на использование тем

¹ Государственный архив Орловской обл. (далее — ГАОО). Ф. 714. Оп. 1. Д. 909. Л. 7–7 об.

² Там же. Л. 10.

³ О разных значениях слова см.: Громыко М.М. Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX века. М., 1986. С. 95.

«критического положения многих крестьян» и «неслыханные проценты» усиливает эти обвинения в корысти. Корысть, алчность, ростовщичество, звучащие в письме громким упреком, дают нам основание поставить вопрос о взаимосвязи христианской этики и крестьянского «кодекса» мужской чести.

Вышеприведенный прецедент *от противного* демонстрирует лишь некоторые составные этого «кодекса», пронизанного дихотомией «честь — бесчестие». Поиск и выявление их в документальных свидетельствах эпохи позволяют рассмотреть разветвленную, многоуровневую систему крестьянских представлений о миропорядке. В них переплетаются коллективные, гендерные и персонифицированные ценности (честь девичья, женская, мужская, семейная, родовая, мирская/общественная и др.), обладавшие собственной спецификой. Стратификация представлений крестьян о чести отражала социальную структуру крестьянского общества: по половому признаку, возрастному, социальному и др. Соответственно различались корреляты и критерии чести-бесчестия.

Приверженность честным поступкам требовала от крестьянина соблюдения определенных стандартов поведения и проявления качеств, соответствующих общепринятым, «легализованным» крестьянским миром и освященным православной традицией канонам. Эти требования варьировали в том числе в зависимости от статуса крестьянина в общине. Утрата чести имела для крестьянина тяжелые последствия, что нашло свое отражение в известной назидательной народной поговорке «Береги платье снову, а честь смолоду»⁴. В основе крестьянского «кодекса» чести лежало регламентирующее общинное начало, сближавшее его своей принудительной (дерогативной) силой с правовыми нормами. В защите чести крестьяне прибегали к различным правовым инструментам и институтам: как обычно-правовым, выработанным общей или локальной устной традицией в рамках конкретной общины, так и институциональным законодательным — от местного, деревенского (волостного) до городского (окружного) судов с разными уровнями компетенции.

Контуры заявленной исследовательской проблемы применительно к заданному периоду были

намечены в работах М.М. Громыко, хотя тема эта в отношении более раннего времени и иных условий уже неоднократно звучала в историографии⁵. Основное внимание М.М. Громыко было сконцентрировано именно на роли крестьянской общины в регулировании внутридеревенских этических норм⁶. В своих наблюдениях и выводах она опиралась главным образом на архивный фонд Этнографического бюро В.Н. Тенишева и акцентировала неразрывную связь крестьянской этики и православия.

В настоящей работе будут затронуты уже знакомые по историографии аспекты, связанные с многозначностью семантики понятия «крестьянской чести», его обусловленности христианской моралью, а также с его специфическими проявлениями в мужской среде в социокультурном контексте пореформенной деревни. Привлечение судебных документов дало нам возможность расширить круг вопросов поставленной темы. В частности, выйти за рамки крестьянской общины с ее обычно-правовыми инструментами урегулирования конфликтов (общественное мнение, сельский сход) и остановиться на роли пореформенного суда (волостного и окружного) в защите крестьянской чести. С отменой крепостного права и последующими реформами крестьянин осознает свою честь все более как личную, индивидуальную. Число исков о ее защите в этот период растет. В этом контексте важно проследить вектор развития крестьянских представлений о мужской чести в условиях становления новой судебной системы.

Описания судебных разбирательств помогают понять суть крестьянских представлений о мужской чести, в том числе через призму их жалоб на бесчестие. Перечисляемые в конкретных делах обиды обнаруживают специфические черты восприятия крестьянами собственного и чужого достоинства. Какие же добродетели позволяли крестьянину осознавать себя человеком чести? Какие императивы предъявляло деревенское общество к тем, кто претендовал на это? Каково место чести в повседневной жизни крестьянина? Эти вопросы волновали и современников Великих реформ.

Благодаря тогдашним разносторонним обследованиям русской деревни по специальным программам сохранились источники, проливающие

⁴ Пословицы русского народа: Сборник В. Даля. М., 1993. Т. 1. С. 600.

⁵ Стефанович П.С. Древнерусское понятие чести по памятникам литературы домонгольской Руси // Древняя Русь. 2001. № 2(16). С. 63–86; Коллманн Н.Ш. Соединенные чество: Государство и общество в России раннего нового времени. М., 2001; Борисов С. Честь как феномен российского политического сознания. Шадринск, 2001; Кошелева О. «Честь» и «порука» — гаранты доверия в России Средневековья и эпохи Просвещения // Германский исторический институт в Москве: Доклады по истории 18 и 19 вв. — DHI Moskau: Vorträge zum 18. und 19. Jahrhundert, Nr. 17 (2013) и др.

⁶ Громыко М.М. Традиционные нормы поведения...; Она же. Мир русской деревни. М., 1991.

свет на многие стороны жизни крестьян, в том числе на вопросы чести. Эти данные (опубликованные и рукописные материалы Этнографического бюро В.Н. Тенишева и архив, собранный в 1880-е годы этнографом-исследователем С.М. Пономаревым и хранящийся в Научном архиве Русского географического общества (НА РГО), вкпе с судебными и законодательными актами легли в основу данной статьи.

Законодательство Российской империи второй половины XIX в. включало формулировки: нанесение обиды действием, на словах или на письме; преступления против жизни, здоровья, свободы и чести частных лиц; бесчестье; непосредственные личные оскорбления; преступления против чести и целомудрия женщин и др. Все эти посягательства на личность преследовались как гражданским, так и уголовным правом, хотя законы и не давали точных и развернутых определений чести и бесчестья и не прописывали четких критериев оскорбления или обиды словом и действием⁷. Согласно ст. 667 Свода законов гражданских, распространенных в пореформенный период, в том числе на все крестьянское сословие, виновный в нанесении кому-либо личной обиды или оскорбления мог быть приговорен к выплате в пользу его «бесчестья», смотря по состоянию или званию обиженного и по особым отношениям обидчика к обиженному, от 1 до 50 рублей. Ст. 668–669 устанавливали порядок рассмотрения судебных дел о нанесении «личной обиды или оскорбления»: иск о взыскании «бесчестья» не должен был быть соединен с требованием о наказании виновного в нанесении личной обиды или оскорбления, тем самым гражданский иск исключал уголовный по тому же делу и наоборот. Уголовным правом виновного наказывали помимо денежного взыскания от 50 до 100 руб. арестом от 15 дней и выше⁸.

Законодательная терминология постепенно закреплялась в текущей судебной документа-

ции. Ее усваивали как правовые инстанции, так и фигуранты судебных дел. В этой связи приведенный нами в начале статьи текст прошения крестьянина чрезвычайно любопытен при сравнении его с законодательными источниками. Обратимся к ст. 1535, регулировавшей отношения в связи с клеветой и распространением оскорбительных для чести сочинений, изображений или слухов: «Кто дозволит себе, в представленной присутственному месту или чиновнику бумаге, оклеветать кого либо несправедливо, обвиняя его или жену его, или членов семейства *в деянии, противном правилам чести*, тот подвергается заключению в тюрьму... Тому же наказанию... подвергаются и те, которые дозволит себе клевету в печатном..., распространенном и получившем гласность сочинении или письме»⁹. Выражение «*деяние, противное правилам чести*», использованное Андрианом Горбачевым, было явно заимствовано из законодательной статьи, что свидетельствует о его, но скорее писаря-составителя иска, хорошем знании законов.

В отличие от законодательных и судебных документов в этнографических бытописаниях русской деревни нет примеров прямого употребления слова «честь» в повседневной жизни крестьян. Они сводятся к двум его основным значениям: 1) честь-почет/уважение/репутация человека, т.е. оценка морально-нравственных качеств со стороны окружающих; 2) честь-гордость/внутренняя самоидентификация крестьянина, его личное чувство достоинства и самоуважения.

Сообщения местных корреспондентов Этнографического бюро В.Н. Тенишева из разных губерний России при всей мозаичности информации свидетельствуют о том, что в общественной иерархии ценностей и приоритетов деревни, в «кодексе» чести крестьянина, очень важное значение имела состоятельность крестьянского двора («уважение» приобретает смирением и добротой, а самое

⁷ Наиболее раннее употребление слова «бесчестье» встречается в списке церковного устава середины XIV в. — «Законе судном людям», где «бесчестьем» названа ссора. В переработках Русской правды XV в. бесчестье связывалось с физическим насилием, в церковном уставе того же века — «Православии митрополичьем» — также с репутацией (компенсация за «бесчестье» выплачивается владельцу кабака, в котором произошло убийство). В петровскую эпоху «обида», «оскорбление» и «бесчестье» обозначали оскорбление, нападение и урон. Определение оскорбления впервые в русском законодательстве дано при Екатерине II в «Манифесте о дуэлях» от 1787 г. (ст. 8): «Оскорбление или обида есть: буде кто кого вредит в праве или по совести, как то порочит, поклеплет, пренебрежет, уничтожит или задерет». Оскорбление могло быть трех видов: словом, письмом или действием // Коллманн Н.Ш. Указ. соч. С. 69, 369, 374, 379.

⁸ Свод законов Российской империи. Т. XV. Уложение о наказаниях уголовных и исправительных. Изд. 1885 г. Раздел 10. О преступлениях против жизни, здоровья, свободы и чести частных лиц. Гл. 6. О преступлениях против чести и целомудрия женщин. Ст. 1523–1532. О непосредственных личных оскорблениях. Ст. 1533–1534. Нанесение личной, каким-либо оскорбительным действием обиды; Устав о наказаниях, налагаемых мировыми судьями. Гл. 11 Об оскорблениях чести, угрозах и насилии. Ст. 130–138 — за нанесение обиды — арест не свыше 15 дней или денежное взыскание не свыше 50–100 руб. (нанесение обиды действием, на словах или на письме).

⁹ Уложение о наказаниях уголовных и исправительных. Изд. 1885 г. Т. 15. Ст. 1535.

главное богатством»)¹⁰. Судебные материалы дают нам дополнительную информацию, позволяющую судить о самоидентификации крестьян именно в этом ключе. Так, при взыскании Винниковским волостным старшиной (1872 г., Курская губ.) растраты с крестьянина — сборщика общественных податей последний в запальчивости высказал решающий аргумент в свою защиту: *«что ты за старшина, я богаче тебя»*¹¹. Хозяйственное благополучие крестьянского двора было достойно как уважения в глазах общественности, так и самоуважения. И, напротив, разорение влекло за собой утрату чести. В подкрепление этого тезиса один из крестьян Тверской губ. приводил пример из своей жизни: «Какое влияние оказывает на отношение имущество, сообщу из своей жизни. Отец мой, имея 600 руб., задумал поселиться на починке на свой крестьянский надел. Выстроил дом и стал проживать. На сенокос и жниву нанимал, и вот, звали отца не иначе как Осип Никифорович... Попросит ли кого сметать стог или починить борону, — сейчас помогут. Уважение оказывали сильное. Но сгорел наш дом с имуществом, мы стали нищие, и отношения как-то сразу изменились. Отца горе пришибло, из смелого и веселого он сделался робким, трусливым, на сходках голосу не подавал, и престиж его погиб безвозвратно»¹².

Что значило быть богатым в русской деревне второй половины XIX в.? Об этом можно судить по комментариям современников. Из них явствует, что крестьянин гордился «главным образом своим богатством: домом, хлебом, одеждой»¹³. По словам других, «более всего богатство предпочитается в деньгах и земле, менее — в постройках, скотине; мало ценится богатство, состоящее из утвари, одежды и т.п.»; «богатым считается тот, у кого стройка хороша, много хлеба, скота, одежды; подати платятся вовремя и водятся денежки»; «как всюду, чем богаче крестьянин, тем больше в селе его уважают. Больше всего крестьянин гордится: хорошей избой, одеждой, так и на жене и детях (конечно, только в праздники), хорошим самоваром, который стараются во время чаепития поставить так, чтобы он был виден из окошка»¹⁴.

Размеры крестьянских хозяйств и их бюджетов

на обширных пространствах России различались в зависимости от состава населения (внутрисословной принадлежности крестьян), локализации села или деревни, их экономической специализации, источников формирования доходов и пр. В частности, в Костромской губ. богатым человеком в волости (Чудцовская вол. Солигаличского у. — С.К.) считался крестьянин Х.А., имевший около 300 десятин земли, два дома в деревне, мелочную лавочку, кабак и 5-7 тысяч денег; около 20 коров и 10 лошадей. Но по сообщению местного корреспондента, «если у крестьянина есть несколько сотен рублей, 3-4 лошади, то он уже считается человеком богатым. Но таких богачей в нашей волости не много, больше 2-3 десятков не будет. Главным же образом преобладают крестьяне со средним достатком, то есть такие, которые имеют лошадь, корову, несколько овец, пользующиеся своими хлебами большую часть года, подати выплачивают исправно, имеют по две перемены одежды — праздничную и будничную — и нет долгов. Нужно также иметь для этого порядочную, т.е. не очень старую стройку: дом, овин, амбар или клеть. У многих крестьян из этой категории имеется по 2 лошади, по 3-4 коровы, но это находится в зависимости от численности семейства. По большей части крестьяне этой категории или люди малосемейные (4-5 человек), или все члены уже в состоянии прокармливать себя, т.е. не моложе 11-12 лет.

Выражение материального положения крестьянина среднего достатка, т.е. крестьянина состоятельного в деньгах следующее:

Дом со двором, клеть и гумно — 200–220 руб.

Лошадь — 50 руб.

Корова — 25 руб.

4 овцы по 3 рубля — 12 рублей

разные земледельческие орудия и экипажи... — 40 руб.

рухлядь: кадки, ведро... — 10 руб.

одежда и белье — 100 руб.

437–457 руб.»¹⁵

Таким образом, размер богатства, обеспечивавшего его обладателю право на честь/почет со стороны односельчан, был условным. Основным его признаком было благополучие домохозяйства/семьи («Главная гордость крестьянина — достаток»¹⁶),

¹⁰ Русские крестьяне: Жизнь. Быт. Нравы / Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. СПб., 2008. Т. 6: Курская, Московская, Олонецкая, Псковская, Санкт-Петербургская и Тульская губернии. С. 475.

¹¹ Государственный архив Курской обл. (далее — ГАКО). Ф. 32. Оп. 1. Д. 771. Л. 11.

¹² Русские крестьяне... СПб., 2004. Т. 1: Костромская и Тверская губернии. С. 131.

¹³ Там же. С. 427.

¹⁴ Русские крестьяне... СПб., 2005. Т. 3: Калужская губерния. С. 231; Русские крестьяне... Т. 1. С. 460; Русские крестьяне... СПб., 2006. Т. 4: Нижегородская губерния. С. 340.

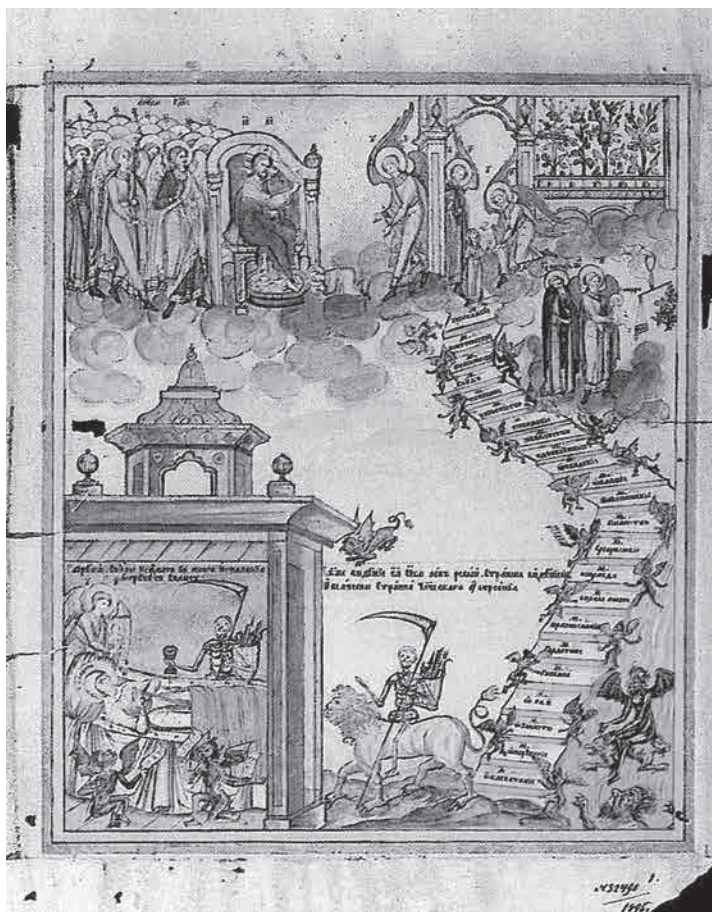
¹⁵ Русские крестьяне... Т. 1. С. 343.

¹⁶ Русские крестьяне... Т. 3. С. 382.

т.е. способность выплатить все налоги и поддержать хозяйство до следующего урожая. Пытаясь определить разницу между богатым и бедным крестьянином, один из наблюдателей экономического быта пореформенной деревни писал: «У “справных” крестьян хлеба хватает до Пасхи, а то и до нового урожая, у бедных же — только до Рождества или до масленицы»¹⁷.

Подчинен фактору материального преуспеяния в рамках экономики выживания и крестьянский ум: «пользуется в народе уважением и ум, который должен выражаться главным образом в умении наживать деньги, в умении приобретать. Знания и грамотность пользуются в народе точно так же большим уважением»¹⁸. Вероятно, взаимосвязь между «умением» добыть средства к существованию и честью нашла отражение и в пословице «Дураку — мука, умному — честь»¹⁹. Способность сохранять, поддерживать и приумножать имущество двора заложена в фундамент «кодекса» крестьянской чести. Мнением зажиточных крестьян дорожили и на сельских сходах: «каждый член схода спешит согласиться»²⁰.

Вместе с тем отношение к богатым / зажиточным крестьянам разнилось в зависимости от ряда обстоятельств, а также их личных качеств. В первую очередь от того, как они добились материального благополучия и как вели себя в обществе. Так, в Костромской губ. «зажиточные крестьяне не все пользуются уважением, хотя все с виду относятся к ним с почтением, однако дома или при расспросах о богачах тайно рассказываются разные неблагоприятные истории и причины, по которым получилось богатство. “Ты не сказывай, а ведь он мужика убил, деньги-то вынул, да покойника-то головой в реку и отпустил... с тех пор и пошел, и пошел богачей!”»; «уважением и почетом пользуется один только зажиточный крестьянин. Мужик зажиточный — значит, он дароватый и дельный. Тако-



Смерть св. Феодоры и видение мытарств души.
Вторая половина XIX в. Неизвестный художник // Русский рисованный лубок. М., 1992.

му мужику каждый оказывает уважение. Другое дело — крестьянин богат благодаря отцовскому имуществу и глуповат. Такого все как-то сторонятся и по заглазам смеются»; «если это богатство приобретено им самим, честным трудом, на глазах у всех, если этот богач не сторонится людей, то его уважают, приводят в пример, ему подражают. Если же кто разбогател каким-либо нечестным образом, если к тому же он человек необщительный, то его не уважают, относятся к нему с насмешкой и иронией, а кто посмелее, тот и прямо в глаза его попрекает»²¹. Крестьяне осуждали

¹⁷ Быт великорусских крестьян-землепашцев. Описание материалов этнографического бюро князя В.Н. Тенишева. (На примере Владимирской губернии). СПб., 1993. С. 231.

¹⁸ Русские крестьяне... СПб., 2006. Т. 2, ч. 1: Ярославская губерния, Пошехонский уезд. С. 154.

¹⁹ Пословицы русского народа... Т. 1. С. 156.

²⁰ Быт великорусских крестьян-землепашцев... С. 45.

²¹ Русские крестьяне... Т. 1. С. 33, 129, 427.

болтливость, двуличность, обман. Один из корреспондентов сообщал: «есть один крестьянин, человек старый, богатый, умный, степенный. Тем не менее уважением он от своих соседей не пользуется и исключительно за свой язык, за любовь к пересудам и сплетням, к наущничеству. “Хуже всякой бабы! Двоязычник, сума переметная!” Скарედность, скупость всегда навлекает от соседей презрение. Роняет человека в общественном мнении и излишняя мелочность в денежных расчетах. Про такого говорят “каплюжник”»²².

Постоянно промышлявшие «барышничеством», т.е. покупкой и перепродажей сельскохозяйственной продукции ради прибыли (барыша), вообще не пользовались авторитетом: «Это объясняется тем, что они почти всегда при совершении сделок не стесняются прибегать к всевозможного рода обманам, обвесам и т.п. Особенным неуважением народа пользуются лица, занимающиеся торговлей лошадьми и более других прославившиеся на поприще всевозможного рода обманов... крестьяне относятся к ним с недоверием и презрением, и барышничество лошадьми, на взгляд крестьян, всегда представляется занятием предосудительным. Крестьян, занимающихся посредничеством в торговле зерном, называют “прахом”, они за известное вознаграждение с продавца и покупателя устраивают сделку между ними. Здесь в полном ходу всевозможные обмеры, обвесы и обманы, почему все “прахи” в глазах народа пользуются самой незавидной, самой дурной репутацией, или славой»²³. По отдельным свидетельствам, не очень уважали и крестьян, зарабатывавших охотой: «Вообще все занятия пользуются почетом, поскольку они приносят деньги. Только против занятия охотой замечается какое-то предубеждение; люди, занимающиеся ею, слывут “пустяшными”; “пустой человек”, говорят про занимающихся охотой крестьян их односельчане»²⁴. Наибольшим почетом у крестьян пользовался земледельческий труд. Это был тяжелый труд: «Почет и уважение у нас тому, у кого много хлеба и который, значит, погнул порядочно свою спину. Что касается скоро разбогатевших от лесу, им почет пока еще плоховат. “Ишь, какую хоромину затрекал, набдудвал му-

жиков-то, наша кровь тут”, — и при встрече, молча и не глядя, скидывают шапку и идут прочь»²⁵. Как утверждали сторонники «трудовой теории» в историографии XIX в., труд почитался за единственно справедливый путь к благосостоянию семьи²⁶, а трудолюбие — за его основу и главный источник. Трудолюбие было главной предпосылкой позитивного позиционирования крестьянина в обществе.

При этом целеполагание хозяйственной деятельности со стороны крестьянина должно было исключать стяжательство и нетрудовые доходы: «Стремление крестьян увеличить свой достаток заметно в сильной степени только у меньшинства. С этой целью они, не довольствуясь своим земельным наделом, арендуют земли или у своих односельчан, или у лиц посторонних, снимают луга, увеличивают рогатый и рабочий скот, зимой занимаются возкой дров и проч... Все занятия, в которых виден честный труд, считаются почетными и достойными порядочного человека, все же остальные, в которых проглядывает легкая нажива, недобросовестный и бесчестный труд — недостойными его»²⁷.

То, что ростовщичество относилось в глазах крестьян к разряду легкой добычи денег и не было распространенным явлением в русской деревне, подтверждают и другие источники. Так, в актовую книгу нотариуса г. Рязани за 1886 г. были занесены долговые обязательства о финансовых займах, совершенных между крестьянами. Суммы займов различны (от 50 до 500 руб.) Из документов следует, что подавляющая их часть осуществлялась без процентов (8 из 10 договоров). Более того, в трех долговых записях не были предусмотрены не только проценты, но даже сроки возврата суммы (они сопровождалась формулировкой «до востребования»²⁸). Негативное отношение крестьян к ростовщикам отразилось и в распространенности среди них религиозно окрашенных представлений о том, что Бог обязательно накажет того, кто «разоряет процентами» (тот «в землю провалится»)»²⁹.

Зажиточный крестьянин пусть и пользовался почетом среди односельчан, но с известными принципиальными оговорками, — если состояние его было нажито самостоятельно, притом не слу-

²² Там же.

²³ Русские крестьяне... Т. 4. С. 93.

²⁴ Русские крестьяне... Т. 1. С. 427.

²⁵ Там же. С. 121.

²⁶ Ефименко А.Я. Трудовое начало в народном обычном праве // Ефименко А.Я. Исследования народной жизни. М., 1884. Вып. 1. С. 139.

²⁷ Русские крестьяне... Т. 3. С. 231.

²⁸ Государственный архив Рязанской обл. (далее — ГАРО). Ф. 1021. Оп. 1. Д. 1в. Л. 1—13.

²⁹ Архив Русского географического общества (далее — АРГО). Ф. 12. Оп. 1. Д. 20. Л. 2.

чайно, а личным трудом. Именно такое богатство в полной мере соответствовало «добру» — категории, вместившей разные смыслы (добро как нравственная ценность и как синоним имущества)³⁰. Зажиточный крестьянин сохранял свой авторитет, если не злоупотреблял своим статусом и не притеснял соседей победнее. В противном случае к нему относились уже с ненавистью и «награждали» позорными эпитетами «ирод» и «кровопийца», публично налагая на них клеймо ветхозаветного злодея³¹. Так крестьянское общественное мнение реагировало на нарушение общехристианских нравственных заповедей.

По многочисленным свидетельствам из разных губерний, наряду с богатством крестьянин гордился своей физической силой и ловкостью: «Наш крестьянин гордится, по преимуществу, силой...»; «Крестьянин гордится всем: силой, ловкостью, одеждой, знанием и материальным состоянием»; «Крестьянин гордится богатством, грамотностью и ловкостью»; «Более всего крестьяне гордятся нарядной одеждой, богатством, и менее всего — грамотностью, знанием, силой, ловкостью»³². Честно зарабатывающий своим трудом крестьянин в общественном мнении должен был быть трудолюбив и вынослив. Это обеспечивало успех его трудовых усилий.

Честность в таксономии религиозно-этических параметров крестьянской чести имела едва ли не центральное значение. Одним из популярных приветствий в Калужской губ. было следующее пожелание: «Милому человеку прибавь, Бог, живота и веку! Только *поживи, брат, почестней!*»³³. Под этим подразумевались не только правдивость, но прежде всего честное отношение к себе и окружающим, выражавшееся в первую очередь в добросовестном труде и выполнении разного рода обязательств перед обществом. «Данное обещание крестьяне, по крайней мере, большинство, исполняют. Те же, кто не исполняют его, считаются за людей болтливых... Не любят крестьяне людей часто судящихся, ссорящихся, пьяниц и особенно тех из них, которые любят выпивать на чужие денежки, а на свои — очень редко, гордых и необ-

щительных. Напротив, люди трезвые, честные, работающие, общительные, со всеми ровные пользуются симпатией крестьян»³⁴.

На религиозную коннотацию честности (помимо божественного воздаяния «живота и веку» за честное поведение) указывает греховность нарушения собственного обещания: «Считают крестьяне за *стыд и за грех*, если не исполнят в точности договора или данного честного слова. Честные крестьяне дорожат своею совестью больше, чем письменным договором, странную пословицу всегда напоминают, уговор дороже денег, если бессовестному человеку, например, болтушке, и письменный договор или условие нипочем»³⁵. Здесь же подчеркиваются прямая взаимосвязь чести и совести, отмечаемые и в других сообщениях: «Крестьяне не любят кривить душой и, если дадут слово, всячески стараются сдержать обещание. Если крестьянин даст слово и не исполнит обещания, или же украдет что-нибудь — это значит, крестьянин обесчестил себя. Бесчестьем называются вообще все поступки против совести»³⁶.

Характеризуя совесть и честность крестьян, наблюдатели сельской жизни особенно подчеркивали отказ крестьян от посягательства на чужое имущество: «Бесчестьем для крестьян служит воровство, обман и если крестьянин начнет делать подлости своим односельчанам... презрение навлекается скупостью чрезмерною и нехорошими делами, например, воровством»; «крестьяне в д. Никитино *народ совестный, воров в деревне вовсе нет* (нередко можно встретить в деревне воткнутую палку вместо замка в дверях при отсутствии всей семьи из дому). Несмотря на этот первобытный запор, краж в деревне не было, и до сих пор не было случая, чтобы кто-нибудь из деревни отбыл тюремное заключение»; «общество на вора смотрит не так, как на честного человека»; на прибывшего из арестантских рот народ смотрит «недоверчиво, все как на преступника, пока он не заслужит себе у общества большого доверия»³⁷. Воровство, вообще покушение на чужое имущество, считалось равносильным покушению на честь семьи и собственную честь и резко

³⁰ Слово «богатый», как считают лингвисты, происходит от общеславянского «bogъ» («достояние», «доля»), родственного санскритскому «bhaga» («одаряющий», «наделяющий») и происходящего от «bhagas» («достояние», «счастье»), тесно связанного с «богатством», см.: Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1986. Т. 1. С. 181–182; Этимологический словарь славянских языков / Под ред. О.Н. Трубачева. М., 1975. Т. 2. С. 161.

³¹ Русские крестьяне... Т. 2, ч 1. С. 154.

³² Русские крестьяне... Т. 1. С. 129, 273; Русские крестьяне... Т. 6. С. 474; Русские крестьяне... Т. 3. С. 231.

³³ Русские крестьяне... Т. 3. С. 231.

³⁴ Русские крестьяне... Т. 1. С. 429.

³⁵ Там же. С. 84.

³⁶ Русские крестьяне... Т. 6. С. 315.

³⁷ Там же. С. 475, 315; Русские крестьяне... Т. 1. С. 76.

осуждалось со ссылкой на авторитет Священного Писания и новозаветные заповеди: «В Павинской и Пыщугской вол. воровство считается позорным ремеслом, и мать или старший брат, отпуская из своего дома члена семьи на плоты в Козьмодемьянск, прежде всего говорит: “Мотри, не заворуйся, чтобы не было мне укору”. Честность к чужому имуществу основывается, по-моему, на боязни быть покаранным от Бога»³⁸. Не случайно одной из самых серьезных «мужских» обид крестьян было голословное обвинение в воровстве: «большим оскорблением считается, если в присутствии многих лиц назовут вором, это высший вид оскорбления»; «самыми обидными и неприличными ругательствами при всякой обстановке считаются названия “вором” и матерными словами»³⁹.

Комплекс качеств, увязывающих честь/почет с богатством/достатком, добытым не за счет чужого имущества (путем воровства или передачи по наследству), а благодаря собственному честному и добросовестному труду, уму/сноровке и физической силе, отнесен в описаниях современников именно к мужской части населения деревни. Помимо эффективного сельскохозяйственного труда, — требовавшего больших физических усилий, — крестьянский «кодекс» во многом определял сам статус домохозяина. Ведь крестьянин нес ответственность перед общиной за благосостояние и платежеспособность двора в качестве податной единицы. Он же был наделен полномочиями представлять его на сельских сходах («старшой», «хозяин», «большак»). Кроме того, именно мужчина — глава семьи отвечал за родовую/семейную честь: «всякий крестьянин дорожит своим родом и всякое нехорошее слово, сказанное по отношению его рода, заставляет его обидеться и всякими способами мстить виновному в оскорблении. Часты случаи, что во время сходов крестьяне хвалят каждый свой род и корят род других односельцев»⁴⁰. Как показывают источники, крестьянин даже был вправе требовать возмещения ущерба за обиду, нанесенную жене: так, 17 февраля 1892 г. крестьянин с. Ситьково (Зарайский у., Рязанская губ.) Пузырев потребовал от односельчанина «полбутылки водки, которую последний ему должен был отдать за то, что на Святках ругал его жену»⁴¹. Чтобы отстоять честь семьи (жены или неотделенных де-

тей), именно крестьянин-домохозяин обращался в волостной суд.

Способность вести хозяйство предопределяла выбор главы семьи. Если в доме проживали несколько равных по возрасту мужчин, то «заставляли хозяйствовать одного, потом через некоторое время другого, потом третьего и т.д. — кто из них окажется распорядительней»⁴². После этого на сельском сходе объявляли, «что они единогласно выбрали большаком Григория, что они ему перечить не будут, и чтобы общество обращалось к нему». При избрании большака обращали внимание и на такие качества, как трезвое поведение, хороший характер и знание грамоты. За «нетрезвую жизнь» и разорение семьи община могла лишить большака его статуса домохозяина, вследствие чего страдала и его репутация/честь: «крестьянин приобретает уважение богатством, а презрение распутной жизнью и пьянством, особенно в рабочую пору»⁴³. Корреспондент из Болховского у. Орловской губ. сообщал: «Общество делает приговор, что такой-то не может самостоятельно управлять хозяйством за свое плохое поведение и пьянство, а потому даются ему в помощь его сыновья такие-то, без совета которых он не имеет права ничего продать, купить»⁴⁴.

Во второй половине XIX в. в кампанию по нравственному воспитанию крестьян вовлекается волостная юстиция. Для урегулирования мелких уголовных и гражданских дел были учреждены специальные суды, выбираемые из самих крестьян. Они дополняли и компенсировали надзорные, воспитательные, дисциплинирующие и карательные функции общины. Жалобы от крестьян на бесчестье, — особенно если речь шла об оскорблениях представителей сельской власти, — поступали в губернские присутствия по крестьянским делам, а также в мировые и окружные суды («честь мундира» выборных крестьян представляет собой отдельную тему исследования и заслуживает специального внимания). Это открыло новые возможности в защите/лишении крестьянской чести и одновременно способствовало развитию крестьянских представлений о границах дозволенного и недозволенного, достойного и недостойного.

Содержание судебных дел свидетельствует о том, что пьянство рассматривалось судами с точ-

³⁸ Русские крестьяне... Т. 1. С. 121.

³⁹ Там же. С. 132, 428.

⁴⁰ Русские крестьяне... Т. 6. С. 439.

⁴¹ ГАРО. Ф. 640. Оп. 26. Д. 10. Л. 121.

⁴² Архив Российского этнографического музея (далее — АРЭМ). Ф. 7. Оп. 1. Д. 912. Л. 28.

⁴³ Русские крестьяне... Т. 4. С. 340.

⁴⁴ АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 913. Л. 19.

ки зрения его социальной опасности для общины и отдельно взятого крестьянского хозяйства. Оно было чревато упадком и разорением хозяйства, а значит ростом налоговых задолженностей, которые в условиях круговой поруки ложились на все общество. Так, 10 июня 1869 г. Борецкий волостной суд рассматривал дело крестьянина с. Назаревка Сапожковского у. Рязанской губ. Петра Попова, который «вследствие разных доносов, доходивших до членов волостного правления», вел «жизнь непостоянную, распутную», пьянствовал в течение 10 месяцев, без всякой необходимости продал трех лошадей и деньги пропил. Суд определил наказать виновника 15 ударами розог, а также «внушить ему, чтобы он на будущее время от подобных поступков воздерживался»⁴⁵. 6 сентября 1872 г. крестьянин с. Сараи Сапожковского у. Рязанской губ. Трофим Литвинов за то, что «находится в нетрезвом виде, растрчивает свое имущество, а казенные подати не платит», был наказан 20 ударами розог и штрафом в пользу судей в размере 60 коп. Другой крестьянин был приговорен к 20 ударам розгами и взысканию штрафа за «проведение времени более в году в пьяном виде, чем в трезвом, за *нерадение и леность в хозяйстве*»⁴⁶. Здесь главные аргументы – «нерадение и леность», наносящие ущерб хозяйству семьи и общины. Они обещещивают крестьянина.

Община и волостной суд регламентировали разбирательства о бесчестии крестьян. Не ограничиваясь публичными нравственными порицаниями, суды наказывали крестьян общественными работами, розгами, арестом, штрафом, а иногда и вовсе лишали их права проживания в родной деревне, стремясь оградить сельское общество от нежелательных лиц, соответственно, их влияния на подрастающее поколение. Крестьян, отличавшихся «дурным поведением», неоднократно замеченных в кражах и побывавших под судом, удаляли из общества. В обоснованности столь решительных действий убеждают нас приговоры сельских сходов и судов различных губерний: «они безнравственной своей жизнью не только не занимаются обыденными для домашнего хозяйства работами, от них одно пьянство, угрозы и вымогательство денег на вино и даже соседним жителям от них покоя нет... от этой безнравственной их жизни даже молодое

поколение между их научается и привыкнуть может таким же гнусным порокам»⁴⁷. Пример из приговора сельского схода от 27 июня 1891 г. с. Старая Дегтянка Козловского у. Тамбовской губ.: «Мы приступили к обсуждению вопроса о дурном поведении члена нашего общества Лариона Иванова Нестерова, который нам известно занимается кражами и пьянством, хотя мы его несколько раз убеждали к исправлению своего поведения, но Нестеров не только чтобы исправиться, а напротив, даже предался худым наклонностям.... Общество просит высшее начальство за дурное поведение и кражу удалить из нашего общества в отдаленные губернии на поселение...»⁴⁸. Общество крестьян Орловской губ. Трубчевской волости селца Сергиевского 2 августа 1885 г. составило приговор об удалении из своей среды крестьянина-однообщественника Никиту Семенова Масленикова за «пьянство, буйство, за угрозы жителям как их селению, так и ближайшим, поджогом и вообще как вредного человека»⁴⁹.

Волостные судьи, выбранные из самих крестьян, выступали в роли защитников морально-нравственных ценностей мира. Разбирательства некоторых конкретных дел содержат тому прямые подтверждения. Так, в сентябре 1874 г. Сараевский волостной суд (Сапожковский у. Рязанской губ.) рассматривал жалобу крестьянина Федора Леонтьева на пасынка в том, что последний, не желая жить вместе, «один хочет воспользоваться избою и усадьбой землей», а истца с женой (т.е. отчима и собственную мать) прогоняет, «не делает им должного уважения и почтения, а вместо того *наносит оскорбления*»⁵⁰. Отстаивая интересы истца при вынесении решения, обидчика присудили к трехдневному аресту и обязали предоставить избу в пользование родителям «ввиду того, что они престарелых лет и почти не в силах доставать себе пропитание». Судьи исходили в данном случае из того, что «обязан вознаградить (родителей. – С.К.) по *христианскому обряду*».

Волостной суд наряду с сельским сходом стал еще одной инстанцией защиты чести крестьянина. Исследователи пореформенной деревенской юстиции уже обращали внимание на то, что в этот период выросло число обращений крестьян

⁴⁵ ГАРО. Ф. 521. Оп. 1. Д. 2. Л. 18.

⁴⁶ Там же. Ф. 545. Оп. 1. Д. 2. Л. 83; Ф. 521. Оп. 1. Д. 1. Л. 3.

⁴⁷ Там же. Ф. 640. Оп. 24. Д. 10. Л. 20.

⁴⁸ Государственный архив Тамбовской обл. (далее – ГАТО). Ф. 26. Оп. 2. Д. 714. Л. 16.

⁴⁹ ГАОО. Ф. 36. Оп. 1. Д. 271. Л. 202.

⁵⁰ ГАРО. Ф. 545. Оп. 1. Д. 1. Л. 114.

в суд с жалобами на всякого рода оскорбления, обиды и бесчестье⁵¹. Согласно подсчетам Л.И. Земцова, наиболее распространенными в деревне были проступки против личности словом (20,6%) и действием (41,0%), причем пятую часть всех дел, инициированных по этому поводу, составили иски о защите чести и достоинства в связи с оскорблениями. По мнению Л.И. Земцова, эта статистика свидетельствует том, что осознание личного достоинства проникает в крестьянскую среду. Одновременно автор делает отнюдь не бесспорный вывод: «факт обращения в волостной суд убеждает еще и в том, что сельские старики, творившие в селах суд и расправу, скорее всего еще не дошли до понимания необходимости защиты от оскорблений»⁵².

Материалы обследований русской деревни второй половины XIX в. заставляют усомниться в этом. Они указывают на распространение в деревне разнообразных досудебных индивидуальных, семейных и коллективных форм защиты чести и доказывают активное участие мира в регулировании этих вопросов. Относительно личных обид и клеветы был принят «один обычай — кулачная расправа, даже удар из-за угла чем-нибудь»⁵³. Но встречались и оскорбления, по поводу которых в суд обращаться было стыдно: «“Бабы обитки” — так зовут мужьев на улице, которых жена била. Трудно найти большего позора для уличных насмешек. Поэтому и в суд на жен не жалуются»⁵⁴. О широко распространенной практике народных «судов» (семейных, стариковских, соседских, схода), разбиравших разного рода обиды между крестьянами по обычаю, писали еще современники⁵⁵. В.В. Тенишев прямо указывал на то, что разбор случаев об обидях и оскорблениях иногда представляется «суду стариков». Он же обосновал и причины широкой востребованности мирского суда, коренившиеся в религиозном мировоззрении крестьян: «В такого рода делах старики считаются более беспристрастными судьями на том основании, что *они ввиду близкой смерти не заходят брать греха на душу*»⁵⁶.

Встречаются свидетельства и из других источников (из официальных отчетов о наблюдении за деятельностью новоучрежденных волостных судов) о том, что крестьяне, не имея «должного уважения к своим (волостным. — С.К.) судам», «охотнее обращались к суду стариков»⁵⁷. Имеются описания различных способов наказания общиной за унижающие личное достоинство сквернословие и клевету: «ненависть к матерным словам в Мглинском у. необычайна, наказывают на сходе»; «в Глубокой Ишимского округа за обиду и клевету на сходку выводят и заставляют в ноги кланяться 3 раза в течение двух дней, для этого сходка собирается нарочно»; «если старого человека ослабить, виновного ставят на большой дороге на колени около кабака» и заставляют кланяться прохожим; «кто старше себя обругает матерно, 10 ударов»⁵⁸.

Крестьянская традиция выработала и другие специфические формы внесудебного разрешения конфликта. В частности, одним из способов примирения сторон был *напой* («ни одна мировая не обходится без водки или пива») ⁵⁹. Подобно тому, как «магарыч» сопровождал любые договорные отношения в деревне (куплю-продажу, найм и пр.), *напой* также представлял собой своего рода договор о добровольном прекращении спора мировым соглашением. Обидчик по согласованию с миром в лице сельского старосты и схода домохозяев обязывался в знак своей вины и оправдания чести выставить специально оговоренное количество вина, которое затем и выпивалось совместно. Иногда *напой* сопровождался «обдиранием» («обиранием»), когда у виновного забирали на продажу имущество и на вырученные деньги покупали вино: «на сельском правеже сдерут и продадут на водку. В казаках Оренбургской губ. зовут “довасы”, а в Яранском у. Вятской губ. — “прибыль”, в Уфимской губ. — “могарычом”, на Дону — “напой”. Всегда есть и покупщики вещей»⁶⁰. Внесудебный характер подобных разбирательств и отсутствие каких-либо статистических данных о неофициальной юстиции не позволяют сопоставить и проти-

⁵¹ Земцов Л.И. Крестьянский самосуд. Воронеж, 2007. С. 222.

⁵² Там же.

⁵³ Русские крестьяне... Т. 3. С. 547.

⁵⁴ АРГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 5. Л. 92.

⁵⁵ Тенишев В.В. Правосудие в русском крестьянском быту: Свод данных, добытых этнографическими материалами покойного князя В.Н. Тенишева // Крестьянское правосудие: Обычное право российского крестьянства в XIX — начале XX века. М., 2003. С. 180–185.

⁵⁶ Там же. С. 181.

⁵⁷ ГАТО. Ф. 26. Оп. 1. Д. 1627. Л. 49.

⁵⁸ АРГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 7. Л. 1; 24; 6; Д. 2. Л. 172.

⁵⁹ Русские крестьяне... Т. 3. С. 547.

⁶⁰ АРГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 15. Л. 46.

вместить ее официальному, государственному судопроизводству. Скорее можно констатировать взаимодополняемость и растущую востребованность разных правовых инстанций на фоне роста мелкой преступности в пореформенной деревне⁶¹.

Позорящие наказания из обычно-правовой практики русской деревни были направлены на лишение преступника чести/добраго имени. Подобного рода публичные расправы обеспечивались максимально широким оповещением сельской общины о свершившейся диффамации. Посрамление («страмота») было одной из распространенных самосудных традиций крестьян⁶². Коллективные деревенские разбирательства сопровождались обрядовыми действиями, имевшими символический характер: водили по селу в нелепом или обнаженном виде; запрягали в телегу или надевали хомут; иногда обмазывали в дегте и обваливали в перьях; сопровождали виновного пинками, плевками и громким шумом (битьем в заслонки, ведра, колокольчики); вешали украденные вещи ему на шею и др.⁶³ Правда, изначальный смысл этих действий был к тому времени утрачен.

Строгость наказания в крестьянской среде зависела от вида и тяжести преступления, а также личности преступника, его репутации, пола и возраста. Индивидуальный подход к каждому судимому (принцип «глядя по человеку») а каждой конкретной ситуации задавал границы наказания. Ущерб чести преступника должен был соответствовать, с одной стороны, тяжести его проступка и нанесенного ущерба, с другой, полу и возрасту. Например, по некоторым сведениям, стариков освобождали от физического наказания, если они были замешаны в краже⁶⁴. Но ничто не освобождало от наказания, если обвиняемый нарушал, например, церковный календарь. Так, если в Великий пост «кто запоет песню, лупят и стариков и 5 руб. штрафа, об этом тяжком преступлении читали даже в правлении» (Липецкий у. Тамбовской губ.)⁶⁵. Не имели право без разрешения отца-домохозяина пороть на сходе сыновей до 20 лет, а с разрешения и по требованию отца — с 10 лет. За одно и то же нарушение в Тульской губ. наказывали в зависимости от пола и статуса человека: «за прелюбодеяние мужика пускают в одной рубашке, а одежду его пропьют; с бабой расправляется сам

муж; но девушек никогда не наказывают, даже когда они заведомо гуляют, даже если родит»⁶⁶.

Во второй половине XIX в. самосудные/судебные полномочия общины все чаще сталкивались с официальной юстицией: наиболее приверженные духу перемен крестьяне пытались бороться с общественным «самоуправством» (именно так законодательство трактовало любые внесудебные карательные действия) вполне легальным способом — путем апелляции к официальным институтам правосудия. Так, Троице-Лесуновский волостной суд (Рязанский у. Рязанской губ.) 12 февраля 1872 г. рассматривал жалобу крестьянина на обиду со стороны односельчан в том, что они «пришли в его отсутствие в дом и забрали у его жены тулуп». Однако из описания истории тяжбы следовало, что истец нарушил договор, согласно которому «взял у крестьян распашку (дополнительный надел земли. — С.К.)», заплатив лишь часть денег. Поэтому крестьяне, требуя справедливого расчета и руководствуясь обычно-правовыми представлениями о компенсации материального ущерба, изъяли тулуп. Тем не менее за «самовольный поступок» они были наказаны арестом на 3 суток с предписанием «тулуп вернуть»⁶⁷.

Судя по описаниям деревенских конфликтов, в пореформенной деревне перед крестьянами все чаще возникала дилемма — опираться на традиционный суд улицы или же искать справедливости выше, в официальных судебных учреждениях. Следует отметить, что в условиях все более развивающейся во второй половине XIX в. системы административного и полицейского контроля выбор становился все сложнее. В этом убеждает содержание некоторых судебных дел. Так, в ночь на 29 января 1882 г. у крестьянина д. Ляпуновка (Рязанский у. Рязанской губ.) было похищено около 3 мер ржи. Потерпевший, обнаружив пропажу, обратился к сельскому старосте и «просил произвести обыск, взяв в понятия все общество, состоящего из крестьян д. Ляпуновки — 9 человек крестьян». Украденную рожь при обыске нашли у крестьянина Сидора Богданова. Староста и понятия «начали говорить, зачем Сидор украл рожь, а жена Сидора Татьяна встала на колени и просила... общество — понятий, чтобы простили Сидора в краже, за что купит им четверть вина,

⁶¹ Миронов В.Н. Преступность в России в XIX — начале XX века // Отечественная история. 1998. № 1. С. 37.

⁶² АРГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 6. Л. 59.

⁶³ Якушкин Е.И. Обычное право. Материалы для библиографии обычного права. Ярославль, 1896. Вып. 2. С. XXXII—XXXIV.

⁶⁴ АРГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 6. Л. 45.

⁶⁵ Там же. Д. 2. Л. 171.

⁶⁶ Там же. Д. 13. Л. 28.

⁶⁷ ГАРО. Ф. 446. Оп. 1. Д. 1.

вследствие чего староста и понятые упростили его (пострадавшего. — С.К.), чтобы не заявлял уряднику, а помирился бы на вино». Сидор признался, что «грех его», дал «на пропой» горшок муки около 3 пудов, который «продали крестьянке Степаниде Астаховой за 2 руб. 50 коп. и за эти деньги просили ее купить вина». Однако, несмотря на то, что «Сидор с потерпевшим, как родные, помирились и на мировую Сидор отдал свою муку и 1 руб.», он все же в итоге оказался на скамье подсудимых в Рязанском окружном суде, где был приговорен к 3 месяцам ареста. Из материалов дела осталось неясно, каким же образом о краже стало известно уряднику, поскольку потерпевший отрицал свое заявление о ней. Тем не менее избежать судебного разбирательства Сидору не удалось. В результате он оказался наказан дважды — судом общины (по обычаю) и окружным судом⁶⁸.

Анализ судебных дел показывает, что писари ведомства (а на волостном уровне они были из грамотных крестьян), излагая суть тяжбы, оперировали довольно широким арсеналом лексики, не ограничиваясь неким единым шаблоном. Под общую категорию личного оскорбления попадали иски с жалобами на обесчещение «скверноматерными», «неприличными», «поносительными», «гадкими», «ругательными» словами, «оскорбление чести», «оскорбление действием» и требованиями «бесчестья» либо «гражданского бесчестия». Многочисленные жалобы крестьян в волостные суды заканчивались либо примирением, либо наказанием штрафом или розгами. Если же пострадавшей стороной оказывалось должностное лицо (волостной старшина, сельский староста, сотский или волостной судья), то дело чаще попадало в ведомство окружной юстиции, назначавшей наказание в виде ареста. Обидными для крестьян были разнообразные оскорбления словом. Помимо «скверноматерных» ругательств крайне болезненно воспринимались крестьянами эпитеты, указывавшие на их порочные наклонности: вор, разбойник, грабитель, обироча, шарлатан, бабник, мошенник, острожник, овчатник, коровятник, лошевод, шпульник, спивоха, пьяница, обжора, колдун, сволочь, кляк, снохач, смутьян, душегуб, подлец, живорез и др.⁶⁹ Подчеркивание дурных наклонностей ставило под удар репутацию крестьянина, которую он по возможности стремился восстановить, в том числе в судебном порядке.

Перечисленные ругательства группируются в синонимичные ряды, отражающие наиболее позорящие личность качества: 1) связанные с разновидностями воровства, обмана и разбоя (вор, разбойник, грабитель, мошенник, обироча, острожник, овчатник, коровятник, лошевод и др.); 2) обвиняющие в девиантном поведении (пьяница, спивоха, смутьян и др.); 3) намекающие на непристойное поведение на сексуальной почве (снохач, бабник, кляк и др.); 4) обвиняющие в разбое или убийстве (душегуб, живорез и др.); 5) уличающие в общественно опасном деянии (колдун и др.); 6) указывающие на сугубую безнравственность (сволочь, подлец и др.). Систематизация возможных оскорблений представляет собой яркую иллюстрацию православной доктрины греховности, наглядно представленной иконописным изображением Страшного суда и лестницы мытарств Феодоры.

Среди оскорблений особенно обидными считались ругательства, обвинявшие крестьянина в воровстве. Возможно, уничижительная и столь разнообразная в отношении воров лексика была следствием широкой распространенности краж в пореформенной деревне. По статистике они были самым частым преступлением в деревне (как, впрочем, и в городе, хотя город значительно опережал деревню по этому показателю)⁷⁰. Вместе с тем именно этот вид преступности/греховности представлял в глазах крестьян одно из самых общественно опасных деяний, ложное обвинение в коем было столь унижительно, что побуждало обратиться в суд. Оскорбительность обвинения в нанесении именно материального ущерба в крестьянской среде (с ее весьма ограниченными имущественно-хозяйственными возможностями, тем более в условиях экономики выживания) имела особенно отягчающий характер. В подобных ситуациях обвинение-уличение в материальном ущербе трансформировалось в словесное бесчестье, унижающее достоинство крестьянина.

Среди оскорблений действием (в основном речь шла о побоях или драках) наиболее обидным «мужским» бесчестьем считалось покушение на бороду (подобно тому, как «женским» бесчестьем считалось срывание с головы женщины платка). Следует отметить глубокую архаичность этих оскорблений. «Повреждение усов или бороды» относилось к унижающим достоинство мужчины

⁶⁸ Там же. Ф. 640. Оп. 16. Д. 8. Л. 3–52 об.

⁶⁹ Земцов Л.И. Указ. соч. С. 222; ГАРО. Ф. 640. Оп. 25. Д. 11. Л. 16; оп. 34. Д. 12. Л. 10; оп. 51. Д. 493. Л. 2; д. 496. Л. 2; ГАТО. Ф. 68. Оп. 1. Д. 166. Л. 2.

⁷⁰ Трайнин А. Преступность города и деревни в России // Русская мысль. 1909. № 7. С. 23.

действиям и подлежало наказанию еще со времен Русской правды (ст. 8)⁷¹. Любопытно, что указания на подобные действия встречаются и в судебных документах второй половины XIX в. Например, 25 февраля 1875 г. в ходе рассмотрения дела в Бутылском волостном суде (Касимовский у. Рязанской губ.) об оскорблении крестьянин Семенов в качестве решающего привел аргумент, что сын Федор «имеет в доме непристойные поступки, бунты, даже осмелился в сию Маслину прикоснуться к моей бороде и оной вырвал»⁷². Могли оскорбить мужскую честь крестьянина и символические манипуляции: по сообщению из Мценского у., «баба с мужиком разбранилась и показала ему шиш; мужик за это проломил бабе голову. Она выходила на волостной суд. Суд отказал: “если мужик мужику покажет шиш, то последний вправе топором шиш срубить”»⁷³.

Одной из разновидностей оскорбления действием было покушение на дом. Этот вид бесчестия преследовался законом еще с середины XVII в.⁷⁴ Его судили строго. Возможность получить защиту со стороны официального правосудия в подобных ситуациях крестьяне использовали сполна. Так, 31 декабря 1875 г. Старобокинский волостной суд (Рязанский у. Рязанской губ.) вынес приговор, согласно которому крестьянка Наталья Емельянова должна была отдать крестьянину Лариону Михайлову «за бесчестие и угрозы 3 руб. серебром». Ее вина состояла в том, что «пришедши в его поместье, начала делать разные угрозы, стуча кулаком о двор» со словами «я тебе докажу»⁷⁵. В деле отсутствовали указания на какие-либо ругательства или физическое насилие, тем не менее столь агрессивное поведение в чужом жилье (учитывая удар кулаком о его стены) послужило поводом к возбуждению дела в суде и обернулось для обидчицы немалым штрафом.

Содержание судебных разбирательств о бесчестии крестьян показывает, что по большей части они были инициированы в связи с имевшими место в прошлом или разгоревшимися в настоящем спорами вокруг крестьянского имущества или наследства (домом, хозяйственными постройками и землей). Поводом могло послужить нарушение каких-либо договорных обязательств. Притом нередко оскорбления были адресованы представителям сельской власти (сельским старостам, волостным

старшинам, волостным судьям, сотским) во время отправления ими своих служебных обязанностей (взыскание недоимок и штрафов, снос незаконно установленной усадебной границы, контроль печного отопления в целях противопожарной безопасности и др.). В судебных документах нередко излагалась подоплека подобного рода тяжб.

Совокупность дел об оскорблениях действием и словом структурируется по составу участников следующим образом: соседские конфликты (между крестьянами одной общины); семейные (внутрисемейные, т.е. между проживающими в одном дворе и родственниками, проживающими отдельно); конфликты с властью. Как правило, они носили характер защиты личного достоинства. Потерпевшим лицом могла оказаться и целая община. Это случалось при имущественных преступлениях, когда те были направлены на собственность мира (например, порубки в мирском лесу), «и при так называемых “личных”, как, например, при оскорблении местной, чтимой всем обществом-приходом святыни — иконы, часовни, церкви, при оскорблении на словах целого схода и т.п. ... Обиженной и оскорбленной считает себя целая община, весь мир, который через особых уполномоченных сельским сходом “выборных” лиц и преследует виновных судебным порядком, если не пожелает простить преступнику его деяния. Виновный получает во всех подобных случаях прощение за угощение мира водкой, угощения, являющегося здесь вознаграждением потерпевших, т.е. общества, мира»⁷⁶.

В источниках упоминается и оскорбление коллективной чести общины — поругание какой-то локальной традиции или апелляция к чему-то постыдному из ее истории. Когда все общество какого-то селения считало себя оскорбленным, с виновным расправлялись через самосуд «немедленно же, всегда за моментом окончания им преступного в глазах крестьян действия: это — оскорбление произнесением известного слова, считающегося бранным только по отношению к жителям данного селения, бранным прозвищем всех вообще крестьян одного данного сельского общества, в любом другом селении не имеющим обычно того оскорбительного значения и смысла, какие приданы ему только в этом обществе, и ведущим свое начало от какого-либо, иногда весьма давнишнего

⁷¹ Коллманн Н.Ш. Указ. соч. С. 66.

⁷² ГАРО. Ф. 345. Оп. 1. Д. 3. Св. 1. Л. 44.

⁷³ АРГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 7. Л. 8.

⁷⁴ Уложение 1649 г., гл. 10. Ст. 198–200 // Российское законодательство. Т. 3. С. 134.

⁷⁵ ГАРО. Ф. 445. Оп. 1. Д. 1. Л. 31.

⁷⁶ Русские крестьяне... Т. 4. С. 29.

предосудительного или безнравственного поступка одного или нескольких односельцев. Так, например, обращенное к кому-нибудь из крестьян с. Семьяны (Васильсурский у. Нижегородской губ. – С.К.) слово “кобылятник” вызывает всегда бурю негодования со стороны всех услышавших его односельцев; на виновного посыпятся брань и удары со всех сторон. Никакое другое ругательство не сочтется семьянскими крестьянами столь позорным и оскорбительным для них всех, как это слово, не заключающее в себе, по внешнему виду, казалось бы, ничего особенного, тем более, что среди крестьян, как известно, особенно распространена привычка прибегать даже и без всякой ссоры к сильным выражениям и крупным ругательствам. Происхождение этого, обидного по придаваемого ему смыслу слова, обидного только в глазах семьянских крестьян, ведет свое начало, по словам местных жителей, с тех пор, когда много лет тому назад один из крестьян этого села был пойман в противоестественном совокуплении с “кобылой”; данная вслед затем всем семьянским крестьянам жителями околных селений приведенная бранная кличка вызывает брань со стороны всех, а иногда и побои виновному. Жители-крестьяне почти каждого селения обладают таким оскорбительным в их глазах прозвищем, напоминающим им о каком-либо позорном или постыдном событии в жизни их общества или о таком же поступке одного из односельца... Крестьяне с. Хмелевки когда-то очень давно грабили проезжих черемис, провозивших мимо их села на продажу различные хозяйственные продукты; однажды был ограблен ими целый черемисский обоз, везший одни только яйца – на базар на продажу: с тех пор выражения “хмелевский яичник”..., сказанные Хмелевскому крестьянину..., считается самым сильным оскорблением, какое только может быть нанесено им окрестными жителями на словах, оскорблением, задевающим честь их всех вообще»⁷⁷.

Были и примеры групповых оскорблений чести крестьян, которые разбирались в суде. Так, в апреле 1900 г. в с. Засечье (Спасский у. Рязанской губ.) «в горнице местного кабатчика, крестьянина Семена Симакова собралось несколько лиц пить водку: тут были сельский староста Коротков, волостной писарь Родин, сотский Кафтанов и др. Это общество вело беседу о событиях священной истории». В ту же горницу зашел садовник помещика Фон-Дервиза Болеслав Яковлев Семашко. Он также стал пить водку и, «уже выпивши», рас-

сказал скабрёзный анекдот, оскорбивший религиозные чувства (!) крестьян, сопроводив его к тому же «матерной бранью». Крестьяне выиграли дело: Курский окружной суд (окружная юстиция вела дела о богохульстве) приговорил садовника к аресту при тюрьме и выплате судебных издержек⁷⁸.

Богохульство воспринималось крестьянами и как чрезвычайно болезненное личное оскорбление. Бесчестия Бога и любых православных святынь они не терпели. Об этом свидетельствуют материалы судебных разбирательств. Правда, иногда создается впечатление, что, обвиняя кого-то в нанесении обиды, они намеренно усугубляли вину обидчика, если тот нарочито или всуе не к месту помянул Бога. Законодательство очень строго наказывало за подобные преступления. Так, крестьянин с. Студеня (Старооскольский у. Курской губ.) Тимофей Проскурин заявил в суде, что 15 октября 1874 г. «около обеда был в питейном доме крестьянина Ивана Максимова Дурнева, где был крестьянин Дмитрий Матвеев Попов, который *имея с ним спор о земле*, начал бранить его всячески словами и при напоминании Проскуриным о Спасителе, он начал хулить имя Спасителя скверноматерными словами, повторяя до трех раз». 10 сентября 1875 г. приговором суда присяжных заседателей подсудимый был признан виновным в том, что без умысла оскорбил святыню, и отправлен в тюрьму на 6 месяцев⁷⁹. Источником данного конфликта были какие-то взаимные имущественные притязания, и дело вполне могло подлежать рассмотрению в волостном суде в рамках обычного иска о взыскании бесчестия, если бы обидчик ограничился «скверноматерными» оскорблениями без апелляции к Господу.

Инициирование судебных тяжб о бесчестии зачастую было следствием давно тлеющей личной неприязни или даже вражды между крестьянами. Это наводит на мысль о том, что стремление крестьян отстоять личное достоинство было способом разрядить и урегулировать назревший конфликт. Так, 28 февраля 1899 г. был предан Курскому окружному суду крестьянин Афанасий Сергеев д. Букреева-Бобрика (Льговский у. Курской губ.). Из документов следовало, что крестьянин Сергеев, будучи в нетрезвом виде, дозволил себе богохульствовать над Святыми Тайнами. 2 декабря 1898 г. крестьяне Моисей Волобуев, Федор и Михаил Букреевы, Лаврентий Башкатов, Николай Громов и Афанасий Сергеев собрались в съезжей избе для учета сельского старосты, ко-

⁷⁷ Там же.

⁷⁸ ГАРО. Ф. 640. Оп. 34. Д. 19. Л. 4–60.

⁷⁹ ГАКО. Ф. 32. Оп. 1. Д. 968. Л. 1–39.

торый угостил их водкой. Во время этой попойки Сергеев, *будучи во враждебных отношениях с Волобуевым*, стал бранить его, назвав между прочим «жидом». Когда же Волобуев возразил ему, что он православный и принимает Святые Тайны, то Сергеев в присутствии названных лиц ответил: «черта ты принимал, черт тебя поberi со Святыми Тайнами» и обругал матерными словами⁸⁰.

Жалобы крестьян об оскорблениях чести имели целью наказать обидчика и получить моральную (защита репутации) и материальную компенсации ущерба. Кроме дел, связанных с конфликтными разбирательствами, волостные суды рассматривали также иски о восстановлении чести. Как правило, их подавали крестьяне, утратившие честь из-за публичной порки розгами. Наказание розгами официально понижало правовой статус крестьянина — таким было запрещено занимать выборные должности в мирском самоуправлении, к тому же они не пользовались уважением в обществе (отныне их сопровождало позорное прозвище «сеченый»). Примечательно, что крестьяне обращались в волостные суды и вышестоящие инстанции с просьбами об отмене приговоров о наказании розгами даже после приведения их в исполнение — лишь бы избавиться от позорного «клейма». Они требовали от официальных органов власти восстановить их честь. Приведем один из примеров подобного рода дел. Крестьянин Алексей Голощапов с. Сашек (Липецкий у. Тамбовской губ.) был приговорен волостным судом 27 октября 1888 г. к 15 ударам розгами за недоимку в месячный срок. Наказанный обратился с жалобой в Тамбовское по крестьянским делам губернское присутствие: «Старшина как закоренелое зло, забыв правила закона, привел оное решение волостного суда, как бы в исполнение через полтора уже года, наказав меня розгами... в тот самый день, в который даже самые важные преступники избавляются от наказания именно: в день незабвенной памяти коронавания их Величества Государя императора Александра Александровича и государыни императрицы Марии Федоровны, т.е. 15 мая 1890 г. в присутствии сельского схода». В связи с этими обстоятельствами истец просил «предписать кому следует» приговор волостного суда «относительно наказания меня признать неправильным так, чтобы я не считался как наказанный за недоимку и *не был тем порочным членом в обществе*»⁸¹. Забота крестьянина о личной чести была теснейшим образом связана с признанием ее общиной. Притом

судебная и иная вышестоящая власть вправе были официально скорректировать позицию общины. В данном случае примечательно как само обращение крестьянина в суд с просьбой по формальным причинам считать недействительным наказание, заслуженность которого он не оспаривал; так и то, что крестьянин (или писарь волостного суда, или сам судья, ему это присоветовавший) был осведомлен об установленном порядке исполнения приговора. Это свидетельствует о развитии крестьянского правосознания в направлении официального судопроизводства.

* * *

Документы эпохи Великих реформ могут многое сообщить нам о «кодексе» крестьянской чести. Суммируя сказанное выше, следует отметить, что доминирующим критерием при оценке «мужской» чести в русской пореформенной деревне оставалась прежде всего способность крестьянина вести хозяйство и поддерживать достаток двора/семьи за счет честного труда. Важность материального фактора в формировании «кодекса» мужской чести крестьянина зеркально отражалась в представлениях о его бесчестье: наиболее обидным оскорблением считалось обвинение крестьянина в воровстве, в покушении на чужое, в нанесении материального ущерба другому. Эта особенность системы «мужских» ценностей и приоритетов была обусловлена, с одной стороны, самим характером сельскохозяйственного труда, требовавшего немалых физических затрат, с другой, устройством общины и ее фискальными обязанностями. Ведь община опиралась на мужчин-домохозяев, которые были ответственны за своевременное отправление мирских повинностей и честь семьи. Личная честь крестьянина — даже если речь шла о ярких физических качествах и личных добродетелях — имела ярко выраженную зависимость от общественного мнения, от ценностей общины и православной этики.

Честь определяла место крестьянина в сельском сообществе, в миру: по этому критерию его могли отнести к «достойным» и «недостойным», «порочным» и «беспорочным», «хорошим» и «дурным» и др. Она лежала как в основе коллективной и локальной идентификации конкретного крестьянина, так и его персональной, личностной самоидентификации. При этом коллективная крестьянская честь, опиравшаяся на историческую память общины, сплачивала ее

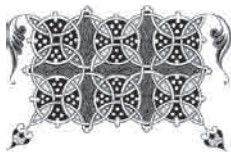
⁸⁰ Там же. Д. 5034. Л. 3–10.

⁸¹ ГАТО. Ф. 26. Оп. 2. Д. 710. Л. 4–8.

перед лицом оскорблений со стороны «чужих». Благодаря этой многоплановой идентифицирующей функции категории «крестьянской чести» регулировался внутренний порядок жизни крестьянского мира, в том числе в конфликтных ситуациях.

«Кодекс» правил поведения крестьянина в целом соответствовал морально-нравственным ориентирам православия, лежавшего в основе его мировидения. Вместе с тем нельзя не отметить иногда очевидного противоречия между христианским идеалом личной чести и ее отстаиванием на практике. О. Кошелева резонно замечает на этот счет, что «личное достоинство воспринималось в православной традиции как гордыня, и если его оскорбляли, то обиженный должен был по нормам душеспасительного поведения простить обидчика, не проявляя гордыни»⁸². Крестьянское же правосудие второй половины XIX в. нередко демонстрирует иные образцы. Оно боролось с бесчестьем даже розгами.

На общем фоне роста числа судебных исков со стороны крестьян в пореформенный период письменные источники зафиксировали высокий процент дел, связанных с оскорблениями личности крестьянина действием и словом, соответственно с сатисфакцией за бесчестье. В этом смысле пореформенная деревня адаптировала новую систему судопроизводства к своим нуждам. Кроме того, отмена крепостного права, хотя и охватившая лишь крепостных, очевидно, дала толчок всему крестьянству в переосмыслении своего положения, способствовала известной эскалации социальной и правовой напряженности в деревне. Можно предположить, что приспособление крестьян к стремительно меняющейся и агрессивной к ним действительности второй половины XIX в. потребовало от них скорейшей апробации новых судебных структур и отношений, установления взаимодействия с ними, и как следствие, самоутверждения крестьянской общины и крестьянина, в частности в условиях перемен.



⁸² Кошелева О. Указ. соч. С. 42.



Ю.А. Лабынцев

Брыковский священник-стихотворец Хрисанф Сакович (1879–1886)*

Старинное волынское село Брыков, что в нынешнем Шумском р-не Тернопольской обл. Украины, становится собственностью графини А.Д. Блудовой в 1873 г., после того, как несколько лет оно находилось у нее в аренде. Именно сюда в 1873 г. переводится из г. Острога письмоводитель Свято-Кирилло-Мефодиевского православного братства сорокалетний Хрисанф Сакович, организовавший в селе «не менее значительный чем острожский православный культурный и религиозный центр, о котором, к сожалению, до сих пор мало известно»¹. «Хрисанф Сакович состоит... с 1873 г. учителем Брыковского народного училища, а с 17 сентября 1879 года священником Свято-Георгиевской церкви в... Брыкове... Священство принял он по настоянию графини Блудовой, будучи безженным; так как в смерти своей невесты, пред самым днем венчания, он усмотрел указание Божие подъять подвиг безбрачной жизни»². Так писал о Саковиче близко знавший его в последние годы жизни иеромонах Пимен (Горбунов).

Сохранившиеся архивные документы более или менее подробно воспроизводят послужной список Саковича за его священнические годы, а также фиксируют момент рукоположения «в священники в церкви села Брыков 17 сентября 1879»³. При этом о. Хрисанф продолжает испол-



Свято-Георгиевская церковь в селе Брыков (фото 2016 г.)

нять и учительскую должность, прослужив в ней в Брыкове около 12 лет. А всего он «проходил учительскую должность в сельских училищах с 1864 по 1886» гг., везде оставляя о себе самую добрую память⁴. Наиболее, конечно же, в Брыкове, где его учениками в Свято-Кирилло-Мефодиевском училище оказываются многие выдающиеся ученики, сами ставшие впоследствии народными

* Статья подготовлена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект № 15-04-00238 «Всему православному миру: поэтическое наследие Хрисанфа Саковича (исследование и публикации)»)

¹ *Щавинская Л.Л.* Из духовной семинарии в народные учителя: молодые годы Хрисанфа Саковича // Традиции и современность. 2016. № 17. С. 149.

² *Пимен, иеромонах.* Иеромонах Христофор, в мире священник Хрисанф Сакович // Духовные песнопения иеромонаха Христофора. Холм, 1913. С. 27–28.

³ Российский государственный исторический архив (далее – РГИА). Ф. 796. Оп. 439. Д. 922. Л. 1–2.

⁴ Там же. Л. 2.

учителями и церковнослужителями, а также известными деятелями культуры, как, например, украинский художник Андроник Лазарук.

Брыковская деревянная церковь во имя св. великомученика Георгия Победоносца, стоящая на холме, возвышающимся над селом, сохранилась по сей день. Построена она была прихожанами на собственные средства в 1800 г. и до 1881 г. являлась филиальной («приписной») в приходе с. Потурова⁵, расположенного примерно в 4 км к югу от Брыкова. Добиться права приходской удалось владелице села и благодаря тому, что в Брыкове появился собственный священник о. Хрисанф Сакович, рукоположенный епископом Острожским Виталием (Гречулевичем), викарием Волынской епархии, хиротонисанным в мае 1879 г., будущим епископом Могилевским и Мстиславским, судьба которого также оказалась тесно связанной с семейством Блудовых. Владыка Виталий — из рода потомственных подольских церковнослужителей, был сыном замечательного сельского проповедника о. Василия Гречулевича, автора множества проповедей для простого народа, получивших широчайшую известность. Сам владыка многое сделал для сельского духовенства и прихожан, еще в бытность свою в Петербурге начал выпускать ряд периодических изданий, среди которых была газета для крестьян «Мирское слово». Он же оказался основателем и такого знаменитого журнала для духовенства, как «Странник»⁶, печатавшегося в Петербурге с 1860 по 1917 г., в котором в 1870–1880-е годы публиковались различные писания А.Д. Блудовой.

Брыковский дом графини Блудовой стал местом проживания учителя Хрисанфа Саковича, а затем учителя и одновременно священника о. Хрисанфа, устроившего в нем свое училище. Подобное использование графской усадебной постройки оказалось более чем удачным, и в 1883 г. Блудова передает ее в ведение местного крестьянского общества. Следует признать, что о жизни и деяниях А.Д. Блудовой написано совсем немного⁷. Современных же научных исследований о ней практически нет, хотя добрым словом ее часто упоминают и на Волыни, а недавно в г. Остроге в издательстве Национального университета «Острожская академия», разместившегося в стенах созданного

графиней Свято-Кирилло-Мефодиевского православного братства и училища, вышла книга реставратора Н.Н. Бендюка, посвященная вкладу А.Д. Блудовой в местную культуру⁸, в том числе художественную. Именно здесь же в Остроге в 2013 г. торжественно отметили 200-летний юбилей со дня рождения Антонины Дмитриевны, которая в труднейших условиях деятельно помогала возрождать православное начало в волынской народной среде.

В написанном Блудовой для широкого круга лиц «Сказании о преподобном Феодоре, князе Острожском», напечатанном в 1871 г. и в дальнейшем использовавшемся в ее училищах, графиня напоминала и призывала: «Много страдали, много грешили люди русские на Волыни, и еще много следов осталось рабства, и плена, и разврата; но не отрекся народ от Церкви своей, не отрекся от святой Руси, и в своих убогих храмах, со своим загнанным духовенством не переставал молить Бога об избавлении, соединяя свои грешные молитвы с молитвами святых угодников земли русской, вопиющих ко Господу, и на земле, во всех краях России, и на небе, предстоящих у престола Божия. 400 лет лежат нетленные мощи преподобного князя Острожского далеко в пещере, на берегу Днепра; но дух его, конечно, молитвенно присутствует при нас, когда с верою и любовью притекли мы в церковь братскую его древнего, им прославленного, города Острога, к приделу, посвященному памяти его... Однако не довольно почитать пением духовным и усердною молитвой память князя Феодора. Господу особенно угодно, когда мы подражаем святым Его. Лучшая дань почитания к ним есть исполнение всего, чему учили они своею жизнью, своим примером. Итак, если мы хотим по истине возблагодарить св. Феодора и прославить его, мы будем жить как он, беспорочно и согласно, в семейной жизни, будем любить науку и труд, каждый по своему званию — в мирное время; будем проливать кровь свою, как он, во время войны, твердо стоять всюду и всегда за Церковь православную, где бы ни представлялся нам случай...»⁹.

Следует заметить, что помощниками Антонины Дмитриевны в ее деятельности по национально-религиозному и культурному возрождению Волыни

⁵ Теодорович Н.И. Историко-статистическое описание церквей и приходов Волынской епархии. Почаев, 1893. Т. 3: Уезды Кременецкий и Заславский. С. 319–321.

⁶ Каргопольцов И.Н. Преосвященный Виталий (Гречулевич), епископ Могилевский и Мстиславский. Екатеринослав, 1887.

⁷ Венгеров С.А. Критико-биографический словарь русских писателей и ученых. СПб., 1892. С. 404–407; Гумеров Ш.А. Блудова Антонина Дмитриевна // Русские писатели: 1800–1917. Биографический словарь. М., 1989. Т. 1. С. 284–285.

⁸ Бендюк М. Графиня Блудова та Остріг. Остріг, 2013.

⁹ Блудова А. Сказание о преподобном Феодоре, князе Острожском // Странник. 1871. № 3. С. 202–203.

выступали виднейшие киевские ученые, например, профессор М.А. Максимович, адресовавший к ней свои благословляющие письма о князьях Острожских, и протоиерей Софийского собора П.Г. Лебединцев, выполнявший всевозможные многочисленные просьбы Блудовой на протяжении последних десятилетий ее жизни. Он же в начале 1871 г. выступил в качестве научного кон-

внимание на характер почитания в нем памяти св. Кирилла и Мефодия, а также на запрет, по настоянию А.Д. Блудовой, использования каких бы то ни было пособий К.Д. Ушинского, прежде всего его «Родного слова». Подобный подход полностью разделял и Хрисанф Сакович, имевший к моменту своего водворения в Брыкове богатый учительский опыт. Он давно самостоятельно

пришел к убеждению, что старая апробированная система обучения «по псалтырю» имеет множество преимуществ в условиях простонародной, в основном крестьянской, среды, особенно на его родной Волини. Согласно программе, выработанной Блудовой и реализовавшейся на практике Саковичем, «первоначальное обучение грамоте» в училище необходимо было «обязательно вести по-славянски и по священным и богослужебным книгам на церковно-славянском языке»¹¹. Правила также гласили: «Для лучшего усвоения понятия о значении св. Кирилла и Мефодия требуется иметь стенную карту Европы, на которой должны быть означены все места, где живут Славянские народы, начиная с России; Константинополь, откуда пошли св. Кирилл и Мефодий, и Солунь, место их рождения, Севастополь, где находятся развалины древнего города Херсонеса, куда они приплыли и откуда стали проповедовать в первый раз между Славянами, жившими под владычеством Хозар, к которым они были посланы... Ежедневно пред началом уроков, после призвания св. Духа и пения тропаря св. Кириллу и Мефодию, требуется краткий рассказ о том, какие были благодеяния св. Братьев для нас и для всех славян... при изучении наизусть стихотворений, басен, песен,

с строгим выбором направления, и при чтении и рассказах — обращается внимание на необходимость и благословение труда и на примере самого Спасителя и Апостолов...»¹².

Назначение в 1880 г. на пост обер-прокурора Святейшего Синода К.П. Победоносцева, с которым в весьма тесных отношениях была А.Д. Блудова, а затем находился в личной переписке и сам Хрисанф Сакович, оказавшийся тем народным учителем и священником, что являл живое воплощение для



Надвратное иконное изображение современного письма святого Георгия Победоносца в церкви села Брыков (фото 2016 г.)

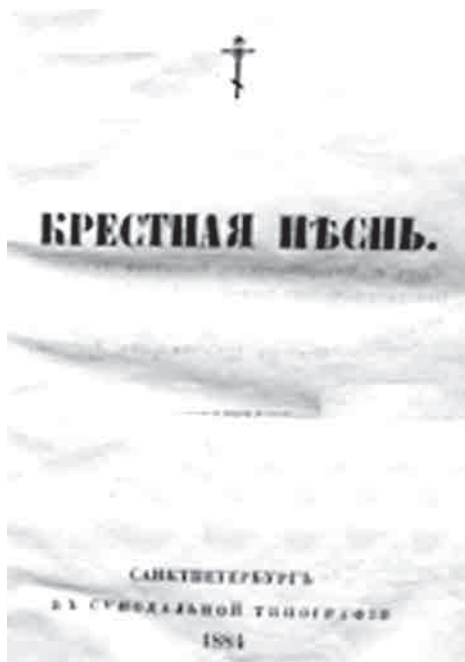
султанта и редактора «Сказания о преподобном Феодоре...», посланного графиней в рукописи ему в Киев¹⁰. Все эти люди так или иначе, прямо или опосредованно оказывали свое личное влияние и на жизнь волинских организаций, основанных Блудовой, в том числе и на Свято-Кирилло-Мефодиевское училище в Брыкове.

Различные документы позволяют с некоторой долей подробности рассмотреть тогдашний учебный процесс в училище, обратив особое

¹⁰ Письма графини Антонины Блудовой к протоиерею Петру Гавриловичу Лебединцеву // Киевская старина. 1902. № 1. С. 87–88.

¹¹ Девятисотлетие Православия на Волини: 992–1892. Житомир, 1892. Ч. 1. С. 253.

¹² Там же. С. 253–254.



Титульный лист «Крестной песни» о. Хрисанфа Саковича (Санкт-Петербург, 1884)

главы имперского духовного ведомства их идеала, непосредственно коснулось всех без исключения общественно-образовательных предприятий графини, прежде всего волынских. Уже через два месяца после своего назначения он всячески старается оградить острожский религиозно-культурный комплекс, в который входило и Брыковское Свято-Кирилло-Мефодиевское училище, от возможных, хотя бы этических, неудобств. 17 июля 1880 г. К.П. Победоносцев пишет своему ученику, в скором времени императору Александру III: «Государю императору угодно было некоторые из заведений отделить и вверить в. кн. Марии Павловне, о чем и появился недавно рескрипт. В эту группу включены женские гимназии министерства народного просвещения и острожское училище графини Блудовой. Графиня Блудова ничего не знала об этом распоряжении и, вероятно, будет им сконфужена. Никто, вероятно, не доложил государю императору о неудобстве очень немаловажном. В. кн. Мария Павловна остается лютеранкой, а острожское училище основано с специальной целью водворения и утверждения православия в тамошнем краю и стоит в связи с братством св. Кирилла и Мефодия»¹³.

Цареубийство 1 марта 1881 г. повлияло на все стороны жизни Российской империи, отозвалось

оно и в Брыкове, в том числе в проповедях и поучениях о. Хрисанфа Саковича, его беседах с крестьянами и учениками. Можно смело утверждать, что важнейшее послание обер-прокурора Александру III о церковно-приходских школах от 28 марта 1883 г. во многом опиралось на анализ уже накопленного опыта и таких подвижников в деле народного православного образования и воспитания, как о. Хрисанф: «В настоящую минуту при св. синоде разрабатывается вопрос об устройстве церковно-приходских школ, — вопрос первостепенной важности для государства. Народ у нас пропадает, раскол и секты держатся от невежества: люди вырастают, не получая первых, самых основных, понятий о боге, о церкви, о заповедях. Этому невежеству не поможет ученье, криво устроенное, не приспособленное к жизни, — оно может еще более развратить простого человека, отрывая его от жизни и действительности. Для блага народного необходимо, чтобы повсюду, поблизости от него и именно около приходской церкви, была первоначальная школа грамотности, в неразрывной связи с учением закона божия и церковного пения, облагораживающего всякую простую душу. Православный русский человек мечтает о том времени, когда вся Россия по приходам покроется сетью таких школ, когда каждый приход будет считать такую школу своею и заботиться об ней посредством приходского попечительства и повсюду образуются при церквях хоры церковного пения. Ныне все разумные люди сознают, что именно такая школа, а не иная должна быть в России главным и всеобщим средством для начального народного обучения. В этом смысле наша комиссия получает заявления отовсюду, от самых дельных представителей земства, и от духовенства, которое заметно оживилось, прослышав, что его не оставляют в забвении, но полагаются на его деятельность. Без сельского священника обойтись невозможно и, кроме его, не за кого взяться в этом великом деле посреди пустынных пространств, в коих раскинуты наши приходы. Мы надеемся, что вскоре повсюду проявится епархиальное движение в этом смысле»¹⁴.

«Правила о церковно-приходских школах» были утверждены императором летом 1884 г.¹⁵ и вскоре выпущены отдельным изданием¹⁶. Православная церковь, получившая значительные средства на ведение образовательной деятельно-

¹³ Письма Победоносцева к Александру III. М., 1925. Т. 1. С. 293.

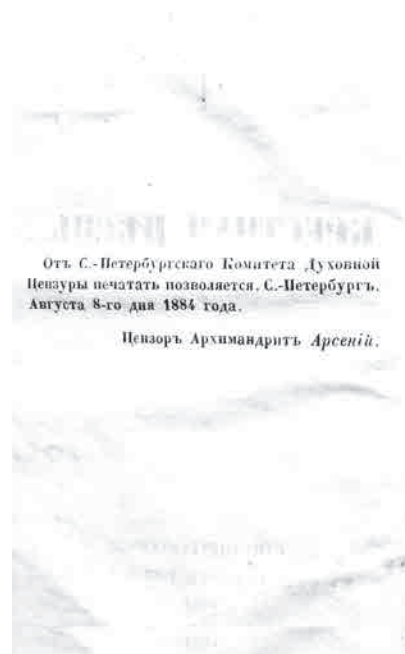
¹⁴ Там же. Т. 2. С. 27–28.

¹⁵ Циркулярные указы Святейшего Правительствующего Синода: 1867–1900. СПб., 1901. С. 197.

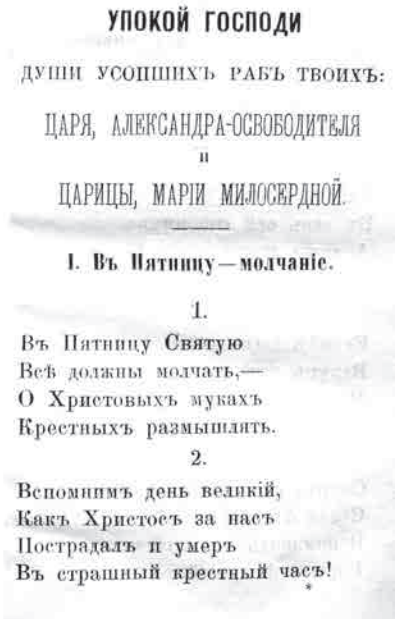
¹⁶ Правила о церковно-приходских школах. СПб., 1885.

сти, сформировала в своих структурах соответствующие органы для управления ею. В общем и целом этот масштабный проект Победоносцева стал давать свои результаты на огромных территориях Российской империи¹⁷, хотя он сам советовал не торопить события, так как данное дело необычайно важное и, «Бог даст, мало-по-малу разрастется и даст плод; только спешить не надобно»¹⁸. Так писал он Александру III в ноябре 1885 г.

В своем письме к К.П. Победоносцеву от 24 декабря 1884 г., когда только школьная реформа начала реализовываться, о. Хрисанф Сакович со свойственным ему горячим вдохновением благодарил обер-прокурора за это, предлагая ему и свои собственные идеи ее совершенствования, в том числе и достаточно радикального. «Ваше Высокопревосходительство, — писал о. Хрисанф, — Константин Петрович, Милостивый Благодетель Брыковских духовных детей моих! Да благословит Вас Христос Сын Божий со Отцем и Св. Духом во веки! ... Да наградит Вас Сам Иисус Христос, Всеблагий Господь и Спаситель мира, ими же весть судьбами, за любовь и милость к младшей братии Его, доселе во множестве сидящей во тьме и сени неведения Евангельского учения и святого Креста Икупителя рода человеческого. Мы же убогие поселяне, в благодарение за христианскую любовь и милость Вашего Высокопревосходительства, записываем дорогое для нас имя Ваше в книге молений наших и в сердцах наших благодарных Вам на веки вечные!!!... Любовь Ваша соделала... великое народное благо учреждением церковно-приходских школ... Ваше Высокопревосходительство... сотворили любовь христианскую — исправили чувствительную ошибку представителей нашей педагогики учреждением церковно-приходских училищ, чтоб народная школа соединялась с церковью, чтоб народ был говорящим и поющим разумно в церкви, а не безсознательным и безучастным слушателем и



Оборот титульного листа и первая страница «Крестной песни» о. Хрисанфа Саковича (Санкт-Петербург, 1884)



зрителем и, чтобы все выученное в школе повторяемо было в церкви во всю жизнь его. Последствия для отечественного нашего Государства будут самые благотворные!»¹⁹.

Тезисно указанное о. Хрисанфом в процитированном письме к Победоносцеву в дальнейшем было развито обер-прокурором в его заветных «педагогических заметках»: «Вера должна быть живая и действенная, следовательно, должна быть нераздельна с церковью. Школа, покуда она народная, должна отражать в себе душу народную и веру народную — тогда только будет она любима народу. Итак, школе прямое место при церкви и в тесной связи с церковью. Она должна быть проникнута церковностью в лучшем, духовном смысле этого слова. Одухотворяясь ею, она сама должна одухотворять ее, для души народной. Отсюда — непременное участие школы в действе церковного Богослужения — в чтении и пении. Кто испытал и видел, тот знает, какое это могучее духовное, воспитательное орудие и для школы и для души народной, в которую вносит просветление религиозного сознания и чувства. Разумное, осмысленное чтение в церкви вводит ученика в глубокий смысл, в красоту и выразительность

¹⁷ Полунов А.Ю. Под властью обер-прокурора: Государство и церковь в эпоху Александра III. М., 1996.

¹⁸ Письма Победоносцева... Т. 2. С. 91.

¹⁹ РГИА. Ф. 1754. Оп. 2. Д. 257. Л. 33–34.



Титульный лист книги «Духовные песнопения»
о. Хрисанфа Саковича (Почаев, 1886)

церковно-славянского языка, укрепляя в уме и воображении корень разумной, стройной и выразительной русской речи. Пение, нераздельное с словом, исполненным силы и красоты, проникая в русскую душу, богато одаренную поэзией песни, — воспитывает в ней, вместе с гармонией сродного ей звука, и гармонию чувства»²⁰.

Опираясь на богатый опыт своей учительской и пастырской жизни, о. Хрисанф Сакович решил предложить К.П. Победоносцеву весьма радикальный и, по его мнению, результативный способ введения всеобщего начального образования в православной народной среде. При этом мысль о. Хрисанфа во многом сближалась с воззрениями энтузиастов народного школьного дела в Российской империи о роли женщины в этом процессе, например, П.П. Максимовича, основателя знаменитой женской учительской школы его имени в г. Твери, положившей начало современному Тверскому государственному университету²¹. Обращаясь к обер-прокурору, о. Хрисанф писал: «Высокопочтеннейше и усерднейше прошу Ваше Высокопревосходительство сотворите еще новую милость для темного крестьянского народа... Дополните же Вашу святую любовь к ближним: испросите ходатайственно у Милостивейше-

го Государя нашего Александра Александровича высочайшее повеление для узаконения нового средства, которое быстро поднимет и расширит евангельское просвещение по всему миру нашего возлюбленного отечества — России. Пример Петра Великого ручается за успех: он издал повеление, запрещающее юношам высшего класса жениться до тех пор, пока не выучатся грамоте, и достиг важной цели. А Вы, дражайший Благодетель темного крестьянского народа, исходатайствуйте у нашего Милостивейшего монарха царственное повеление такое же для крестьянских девиц, чтоб неграмотные девицы не имели права выходить замуж до тех пор, пока не выучатся по церковной... Богу молиться, чтоб потом умели правильно учить своих детей. На первый раз достаточно для них будет молитвенного просвещения. Я верю, что это крестьянскому народу понравится. По правде сказать: какое право (разумное) имеет неграмотная девушка принимать на себя величайшую и важнейшую обязанность и ответственность матери, если она не может сообщить будущим детям своим правильно даже Молитвы Господней! Как неграмотная мать может воспитывать детей по учению св. Евангелия, не зная оно?! Отцы наши не имеют времени учить и воспитывать своих детей, будучи даже грамотными, потому что они чаще в отсутствии от своих семейств по хозяйству, земледелию и промыслам; и воспитание детей у нас лежит всецело на матерях! Представители отечественной народной педагогики сделали великую важную и чувствительную ошибку, положив в основание народного просвещения не Закон Божий — Святое Евангелие Христово, а «Родное слово» Ушинского, преисполненное баснями и сказками, к прискорбию, принятое даже в духовных училищах. В нашей же школе эта книга запрещена графиней А.Д. Блудовой. Спасибо графине за эту важную милость для простого народа, который ненавидит сказки и басни, преподаваемые в училище — второй Церкви; он любит простые сказания Евангельские и библейские и церковно-исторические и отечественные; а между тем представители отечественной народной педагогики назначили для Закона Божия только 3 часа в седмицу. Я был народным учителем (1869–1872 г.) и очень скорбел и унывал духом... Исходатайствуйте же, дражайший и во веки незабвенный Благодетель темного нашего народа, у милостивейшего Монарха нашего царское повеление, воспрещающее неграмотным девицам принимать на себя великие

²⁰ Победоносцев К.П. Учение и учитель. Изд. 5-е. М., 1903. Кн. 1. С. 29–30.

²¹ Ильина Т.А. Школа Максимовича: Исследование и материалы. Тверь, 2010. С. 11 и др.

обязанности, лежащие на матерях относительно обучения и воспитания своих родных детей, что служит для них основанием всей жизни. Школа продолжает начатое матерью: это – глубокий вопрос! С любовью поздравляю с Праздниками Св. Рождества Христова и с Новым годом от лица всех моих духовных детей, Ваше Высокопревосходительство.

Покорнейший слуга и богомолец св. Георгиевской в с. Брыкове Церкви Хрисанф Сакович недостойный священник»²².

К.П. Победоносцев являлся тем главным лицом, кто помог издать в столичном Петербурге первую книгу о. Хрисанфа Саковича, его разошедшийся по всему православному миру молитвенный цикл «Крестная песнь», ставший «по существу общенародной книгой»²³. 8 августа 1884 г. цензор архимандрит Арсений направляет в Санкт-Петербургский Комитет духовной цензуры записку, разрешающую напечатание, наряду с другими сочинениями, рукописи первой книги о. Хрисанфа Саковича: «Честь имею донести, что просмотренные мною сочинения Крестная Песнь (стихотв., ркп.)... могут быть, согласно ценз. постановлением, дозволены к печати»²⁴. Вскоре книга Саковича, перед текстом которой было означено «Упокой господи души усопших раб Твоих: Царя, Александра Освободителя и Царицы, Марии Милосердной», была напечатана в Петербургской Синодальной типографии. Лишь в самом ее конце скромно было указано имя автора: «С Божиею помощью, сочинил сию Крестную Песнь Священник Хрисанф Сакович. 1884 года. Марта 16-го дня. Пятница. Село Брыков. Переписал ученик Брыковской школы, крестьянин Василий Подгородецкий»²⁵. С тех пор строки этой «песни» по сей день переписываются, перепечатываются, читаются и поются в России, Белоруссии, Украине, Молдавии, Литве, Польше и других странах не только на европейском и азиатском континентах:

«В Пятницу Святую
Все должны молчать, –
О Христовых муках
Крестных размышлять.

Вспомним день великий,
Как Христос за нас
Пострадал и умер
В страшный крестный час!»²⁶

Первой священнической наградой о. Хрисанфа был набедренник, полученный 21 января 1880 г., всего лишь через год после рукоположения, второй – скуфья (март 1885 г.), третьей – наперстный крест (ноябрь 1885 г.), подчеркивающие его заслуги не только как сугубого иерея, но и пастыря-стихотворца, распространившего свое влияние необычайно широко не только за границы прихода, но даже епархии²⁷. В Государственном архиве Тернопольской обл. сохранились метрические книги Свято-Георгиевской церкви с. Брыков за 1882–1884 гг., свидетельствующие, с какой тщательностью они велись ее настоятелем о. Хрисанфом, отмечавшим весь жизненный цикл своих многочисленных прихожан от рождения до смерти²⁸. В те же годы он посвящал им различные свои сочинения, в том числе молитвы, одна из которых по сей день бытует в селе и его окрестностях:

«Христе, Владыко милосердый!
Яви к нам милость и любовь:
Спаси всех Брыковских прихожан
От искушений злых врагов.
О, Боже, Отче наш небесный!
Спаси всех Брыковских людей
От злобы, козней и лукавства
И адских вражиих сетей.
О Боже, Душе всесвятыйший!
Моих друзей Ты посети
И всех моих детей духовных
Сам благодатью просвети.
Великий Крест Христовой жизни
В сердцах их – в глубине души
Всемощной силою Твоею
Изобрази и напиши.
О, Мати Божия благая!
Простри над Брыковым Покров
И сохрани детей духовных
От злобы пагубных врагов».
Ободренный успехом «Крестной песни», напе-

²² РГИА. Ф. 1754. Оп. 2. Д. 257. Л. 33об. – 34об.

²³ Щавинская Л.Л. Поэзия Хрисанфа Саковича в белорусской народной литературе // Славянский мир в третьем тысячелетии. М., 2010. С. 612.

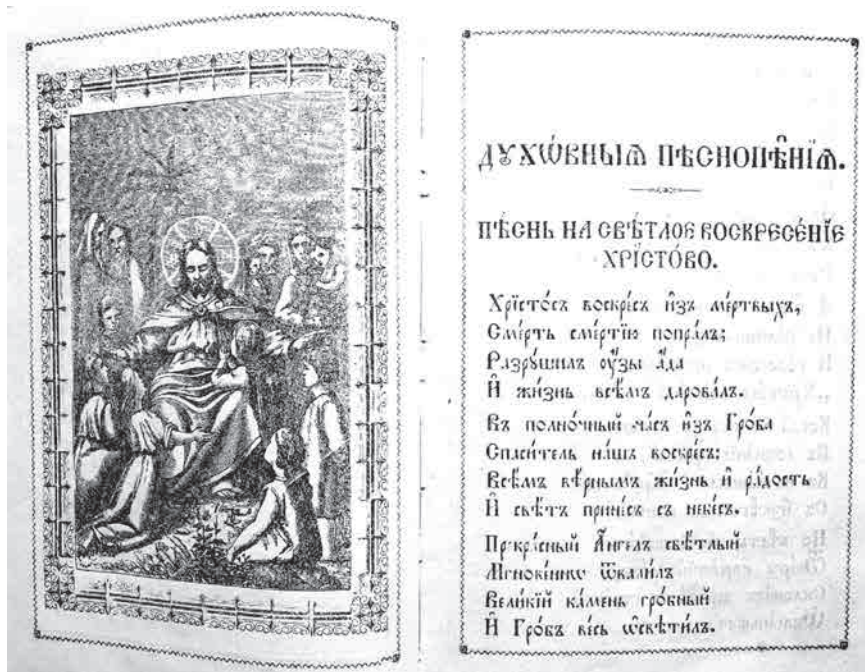
²⁴ РГИА. Ф. 807. Оп. 2. Д. 1702. Л. 8.

²⁵ Сакович Хрисанф, свящ. Крестная песнь. СПб., 1884. С. 81.

²⁶ Там же. С. 3.

²⁷ РГИА. Ф. 796. Оп. 439. Д. 922. Л. 2.

²⁸ Государственный архив Тернопольской обл. Ф. 486. Оп. 1. Д. 58, 59.



Начальные страницы книги «Духовные песнопения» о. Хрисанфа Саковича (Почаев, 1886) с гравюрой «Иисус Христос и дети»

чатанной в Петербурге, Сакович готовит к изданию новый сборник своих произведений, озаглавленный им «Молитвенные песнопения». При этом его рукопись получает цензурное разрешение от Санкт-Петербургского Комитета духовной цензуры 27 декабря 1885г., ошибочно датированное в самом издании 7 декабря: «Имею честь донести Комитету, что разрешенные мною сочинения: 1. «Молитвенные песнопения» св. Саковича (рукопись)... могут быть, по моему мнению, одобрены к печати. 27 Дек. 1885 года. Цензор Архимандрит Никон»²⁹. Увы, в Почаевской лавре, типография которой печатала сборник о. Хрисанфа, сочли целесообразным заменить его название на «Духовные песнопения» и допустили ошибку в дате цензурного разрешения. Правда, имя автора на сей раз появилось не в самом конце книги, а на ее обложке и в конце предисловия к ней, в котором Сакович весьма лапидарно излагал обстоятельства своей стихотворной деятельности: «Убедившись многолетним опытом, что простой русский народ любит речь стихотворную, а еще больше любит духовные песнопения, я, собрав мои слабые силы, написал, при помощи Божьей, моим Брыковским прихожанам и прихожанкам, и всем многочисленным моим ученикам и ученицам, коих

я учил в продолжении 27 лет, молитвенные праздничные песнопения. Все написанные здесь песни я читал моим Брыковским прихожанам и они поняли их, одобрили и просили напечатать для них, обещая изучать все эти праздничные песни накануне каждого праздника. Очень желаю, чтоб эти мои песни были напечатаны в форме небольших книжек, прежде моей смерти, чтоб я мог научить им моих прихожан, учеников и учениц. Напевы для моих Песней я старался уподоблять церковным напевам, особенно — гласам: “на Бог Господь и явился нам”... Наставники Волынской Духовной Семинарии и Священники, читавшие сии Песни, одобряли их и сам Волынский

Архипастырь Высокопреосвященнейший Палладий одобрил и сказал послать в С.-Петербургскую духовную Цензуру. Дай Господи, чтоб эти Песни принесли пользу и всему простому русскому народу, в великом деле духовного просвещения. С помощью Божьей сочинил сии песни во славу и хвалу Пресвятыя Троицы, Преподобноблагодатныя Богородицы, Честнаго Креста Христова, Святых Сил небесных и всех Святых, священник Хрисанф Сакович»³⁰.

И опять эти слова, высказанные о. Хрисанфом Саковичем в середине 1880-х годов, перекликались с сокровенными мыслями К.П. Победоносцева, записанными позднее: «Первая, основная, живая и действенная школа Закона Божия — есть церковь, т.е. храм Божий, с его богослужением, чтением и пением. Благо тому, кто в этой школе почерпал первые уроки веры, которые после, в школе искусственно созданной, могли ему казаться тяжким бременем. Наша православная церковь обладает для сего неоцененным сокровищем, коего лишены другие. Нет ни одного догмата, ни одного великого или важного лица и события Ветхозаветной и Евангельской истории, чтобы не находило себе — не только отголоска, — но и живого образа в составе нашего богослужения. Все-

²⁹ РГИА. Ф. 807. Оп. 2. Д. 1721. Л. 29.

³⁰ Сакович Хрисанф, свящ. Духовные песнопения. Почаев, 1886. С. [3–5].

му найдется тут отражение в стихирах, догматиках, антифонах, канонах, псалмах и паремиях. И все это является в слове, исполненном глубокой поэзии и в связи, в неразрывной связи слова с пением размеренным и рассчитанным на слово. Но этим сокровищем мы так скудно пользуемся, что многие и совсем с ним незнакомы; так что эти самые существенные, самые внятные для народа и поучительные части нашего богослужения пренебрегаются, для краткости в совершении обряда, и оставляется лишь остов его, оживляемый только молитвою простых душ, приходящих в церковь. Хорошо тому, у кого этою школою богопочтения и вероучения служила своя приходская церковь, церковь, где вся семья из рода в род молилась и освящала молитвой все важные события семейной жизни»³¹.

Подвижническая деятельность о. Хрисанфа Саковича и на школьной и на священнической ниве, являвших на примере с. Брыкова единое неразделимое целое, принесла колоссальный по своему значению результат, сказавшийся не только на многолетней повседневной жизни одного православного прихода, но и огромного числа иных православных общин. Брыковский приход и при о. Хрисанфе и после его ухода в монастырь своим жизненным устройством поража́л многих. Пожалуй, одно из лучших описаний этого принадлежит генералу А.И. Косичу, обследовавшему в 1880-е годы Волюнь и лично знавшему Хрисанфа Саковича. В силу большой важности и наглядности сообщения А.И. Косича, напечатанного в очень редком издании, сохранившемся в единичных экземплярах, приведем его почти полностью:

«В село Брыково, — сообщал генерал, — мы приехали часов в 9 утра в одно из воскресений, когда на колокольне начался благовест. Церковь была пуста, и только около клироса стояли четыре крестьянских мальчика, из коих один громко и внятно читал часы. Священник совершал проскомидию, и через боковые врата я увидел четырех мальчиков, стоящих на коленях у престола и читавших поминанья. На стене, у которой я стал, висел лист бумаги с надписями, смысл которых я понял лишь впоследствии: “Руку будет давать Иван, Верую прочитает Мария, Апостол прочитает Дарья” и прочее. Между тем богомольцы начали дружно собираться, разделяясь на две половины и оставляя широкий проход по середине; женщины становились налево, мужчины направо. К началу литургии церковь наполнилась, и входящих и выходящих больше я не замечал. После возгласа “Благо-

словенно Царство” все присутствующие дружным хором пропели “Аминь”, и затем все песнопения в течение всей обедни пели все молящиеся и, повторяю, пели очень стройно. Впереди стоял мальчик и давал руку, управлял поющими, иногда прислушивался к камертону. Возгласы священника (служба проходила без диакона) были вняты и слышались во всех концах церкви. Из посланий Апостолов прочла девушка. Чтение было удивительно осмысленное. После Евангелия, об исцелении кровоточивой жены, священник объяснил прочитанное, заключив сказанное назиданием о силе веры. Символ веры был “прочтен” громко и внятно одною из девушек, а все молящиеся вполголоса повторяли каждое слово. Пред причастным стихом священник, объяснив о землетрясении, постигшем г. Верный, пригласил к пожертвованиям, и когда ему подана была тарелка с приношениями, он произнес молитву: “Приими Господи и нашу трудовую, потом добываемую копейку!...”. За причастными стихами следовало пение опять всеми молящимися “Кресту Твоему поклоняемся, Достойно есть”, и проч. Кто не слышал общего пения в церкви, тот не может себе и представить, какое сильное впечатление производит оно. Ни один из чудных хоров не может сравниться с ним. Опасениями за отсутствие стройности в пении нет места. Тем больше, что наши церковные напевы просты и в этой простоте велики, а главное, все молящиеся принимают участие в богослужении. Таким оно, несомненно, было издревле. Все поража́ло меня в этом бедном сельском храме: и общее пение молящихся малороссов в серых свитах, и не обыкновенная простота и жизненность, если так можно выразиться, богослужения. Но удивлению моему не было конца, и слезы невольно навернулись, когда после обедни священник, вышедши на амвон, произнес: “Наступает рабочая пора. Бог послал нам урожай. Возблагодарим же Господа и помолимся Ему, да укрепит Он наши силы в наступающем трудовом времени”. Все молящиеся ринулись вместе с священником на колени, и новый могучий вопль к Богу огласил стены убогого храма в молебном песнопении. Прочитавши отпуст, священник осенил крестом сторону, где стояли женщины, после чего сначала дети, а затем и взрослые рядами, тихо и благоговейно, начали выходить из церкви. Затем священник осенил крестом оставшихся мужчин, и они тем же порядком оставили церковь. Богослужение окончилось в начале 1-го часа. Все это было так ново для меня и так, повторяю, поразило меня, что я тогда же обратился за

³¹ *Победоносцев К.П.* Ученье и учитель. Кн. 2. 1904. С. 10–11.



Архиепископ Волынский и Житомирский
Палладий

разъяснениями. Начать обедню раньше 9 часов, сказали мне, значило бы лишить детей возможности бывать в церкви, так как они выгоняют скот на росу и пасут его до 9 часов — начала жары. Но преследуются и другие более деликатные цели. Кабаков до обедни не откроют, а пробывши в церкви до 12 ½ часов, крестьянин поспешит домой обедать. А в 4 часа звонят к вечерне, после которой священник устраивает чтение и беседы. Бывший священник Хрисанф Сакович пользуется любовью и уважением не только прихожан, но даже евреев: когда у него сгорел дом, то и евреи откликнулись сочувственно к священнику и пришли к нему на помощь. На другой и третий день после посещения нами церкви с. Брыкова в поле мы слышали чудное стройное пение: «Хвалите имя Господне», «Спаси, Господи» и проч. То пели крестьяне с. Брыкова, возвращаясь с полевых работ»³².

Важно отметить, что некоторые ученики — прихожане о. Хрисанфа (который завел в своем приходе общее церковное пение, так поражавшее сторонних наблюдателей), стали регентами (псаломщиками), в том числе и в Брыкове. Здесь им стал «с 4 июля 1887 г.» его ученик «местный крестьянин, обучавшийся в Брыковской церковно-приходской школе, Аполлинарий Иосифович Золотун»³³.

В течение 1885–1886 гг. у о. Хрисанфа окончательно оформляется решение об уходе в монастырь, о пострижении в Почаевской лавре. В этом ему мог способствовать архиепископ Палладий (Ганкевич), «Волынский Архипастырь», высоко оценивший новую книгу Саковича и способствовавший ее изданию в 1886 г. в лаврской типографии.

На прощание со своими прихожанами о. Хрисанф пишет «Песнь-завещание моим брыковским прихожанам и прихожанкам, ученикам и ученицам всем», раскрывающую сокровенные подробности его жизни в селе с 1873 по 1886-й г.:

«Мои возлюбленные чада!
Приймите на прощание,
На век, духовное святое
Мое вам завещание.
Угодно было воле Божьей
Меня учителем избрать,
И в вашу Брыковскую школу
На дело трудное послать.
В труде тяжелом просвещенья
Народа Божия мне помог
Всемощной, крестной, благодатной
Своею силою Сам Бог!
Потом Христос Своей любовью
Меня неожиданно посетил,
И в сан великий иерейский
Меня внезапно посвятил
Я, сколько мог, для вас трудился
На поприще учения
И искренне от чиста сердца
Желал вам просвещения.
Теперь, молю, не забывайте
Моих усердных вам трудов:
В трудах сих сердцем познавайте
Мою святую к вам любовь.
Я поучал всегда вас в церкви
Как больше Бога возлюбить,
И по Его святым законам
Всю жизнь земную проводить.
Учил я вас молиться Богу
И в доме и у алтаря
О здравии и многолетьи
И силе нашего Царя.
Учил я вас любить всех ближних,
Не делать им обид и зла,
Но помогать в бедах и горе
И больше делать всем добра.
Учил я вас трудиться честно
Для блага жизни сей земной,

³² Косич А.И. Путевые заметки по Волыни: Контрасты и противоречия. Саратов, 1888. С. 7–9.

³³ Теодорович Н.И. Указ. соч. С. 321.

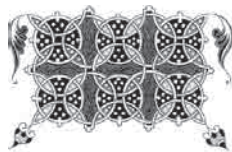
Но больше собирать богатства
Для жизни вечной и святой.
Учил я часто в церкви, в школе
Чужого ничего не брать,
И лучше своего лишиться,
Чем воровством себя пятнать.
Когда чужое взять желаешь,
То лучше прежде попроси,
И если взять не дозволяют
То потерпи – перенеси.
О крестной жизни Бога Сына
Я вас усердно поучал,
И чтоб вы Спасов Крест poznали,
«Песнь Крестную» вам написал.
При помощи любви Господней
Я в школе научил детей
Петь стройно все Богослуженья
И вместе с ними всех людей.
Труд общего во храме пенья
Мне был тягчее всех трудов.
Прошу вас сохранять в потомстве
Сей труд мой в век веков.
Учил я и просил оставить
Вас всех, во имя Божества,
Ругательства и все проклены
И все греховные слова.
Учил я всех вас часто в церкви
И ваших убеждал детей,
Чтоб почитали и любили
Своих отцов и матерей.
Учил, чтоб старший перед младшим
Всегда имел смирение,
И чтобы отдавал, при встрече,
С поклоном всем почтение.
Учил я, чтобы все крестились
Христовым правильным крестом,
И чтобы люди не божились
При всяком случае пустом.
Учил я в праздники быть в храме,
Творца за жизнь благодарить,
И здесь на труд житейский новый
Благословения просить.
Учил я старших терпеливо
Нести крест горестей, скорбей,
И в трудный час служить примером
Для юношей и всех детей.
Учил я не желать другому,
Чего себе не хочешь сам;
Но делать всем добро святое
И ближним и своим врагам.
Учил я в Пятницу молчанью,
В день страшных, крестных мук Христа,
И пенью о Его страданиях
И о величии Креста.
Я написал вам много песней

На праздники Священных дней,
Чтоб вы учили их и пели
Всю жизнь в кругу своих детей.
Я заповедал Александра,
Блаженной памяти Царя,
Освободителя народа
Всем поминать у алтаря.
Я вас учил родных умерших
В молениях не забывать,
Особенно на литургии
По именам их поминать.
Я вас учил, чтоб на кладбище
Все на гробах своих отцов
Читали в праздники и пели
Псалтирь или Молитвослов.
Но сохрани вас Бог, во веки,
В корчме умерших поминать,
Иль здесь в бесчинии и пьянстве
Все праздники препровождать.
Недуг сей помощью Господней
Я в Брыкове у врачевал
И дом корчемный, слава Богу,
Теперь гостинницею стал.
Учил я вас, дорогие чада,
Двенадцать трудных тяжких лет,
И содержанием поучений
Один был у меня предмет:
Чтоб Бога вы poznали
И весь великий Крест Христов,
И чтоб имели к Богу
И к ближней братии любовь:
Чтоб в мире, дружбе и согласии
Семейства жили меж собой,
И чтоб все люди просвещались
Познавшем истины святой.
И чтоб старинные отвергли
Обычаи греховных дел,
Но жили бы по христиански,
Как Бог в законе повелел.
Чтоб в подвигах труда земного,
Всем завещанного в раю,
Мы провождали б в покаянии
И в страхе Божьем жизнь свою.
И чтоб особенно старались
Мы все о просвещении
И о приготовлении к смерти
И вечном там спасении.
Прошу, молю и умоляю,
Друзья, за всю мою любовь
И за желанье вам спасенья,
Не забывать моих трудов.
Но все благие поученья
И все слова моих речей,
Прошу всех исполнять на деле
Мужей и жен, дев и детей.

Я не желал, скажу по правде,
 От вас ни злата, ни сребра;
 Но всем желал вам и земного
 И в небе вечного добра.
 Утешьте же меня, о чада!
 И дайте на прощание
 Мне пастырю и иерею
 Святое обещание:
 Что не забудете во веки
 Моих для вас святых трудов
 И сохраните в вашем сердце
 Сказание моих всех слов.
 Тогда я в мире и покое
 Отсюда в вечность преселюсь
 И Богу о духовных чадах
 Моих послушных помолюсь
 Пред царственным и светоносным
 Престолом вечного Творца,
 Прося Христа о дарованьи
 Вам всем небесного венца.
 Но если вы, друзья и чада
 Забудете мою любовь
 И все святые поученья
 Моих к вам иерейских слов
 И станете, к соблазну младших,
 Во мраке заблуждений жить,
 И, слово Божие отвергнув,

Начнете сатане служить:
 Тогда я горькими слезами
 Начну оплакивать всех вас
 Пред Богом, небом и землею
 Во всякий день и всякий час.
 Но вы, возлюбленные чада!
 Не огорчите до конца
 Меня учителя и иерея
 И любящего вас отца,
 Вы все в потомстве сохраните
 Мои вам поучения
 Для достижения блаженства
 И вечного спасения»³⁴.

Впрочем, процитированный рукописный текст по одному из списков XX в. не содержит два четверостишия, где упоминается имя российского императора. Первое четверостишие: «Учил я вас молиться Богу / И в доме и у алтаря / О здравии и многолетьи / И силе нашего Царя»³⁵ о. Хрисанф Сакович поместил после слов «И по Его святым законам / Всю жизнь земную проводить», а после строк «Чтоб вы учили их и пели / Всю жизнь в кругу своих детей» второе: «Я заповедал Александра, / Блаженной памяти Царя, / Освободителя народа / Всем поминать у алтаря»³⁶.



³⁴ Шавинская Л.Л. Современное распространение произведений иеромонаха Христофора (Саковича) в православной народной среде Украины и сопредельных стран // Наукові записки Богословсько-історичного науково-дослідного центру імені архімандрита Василія (Проніна). Мукачеве, 2015. № 14. С. 644–657.

³⁵ Сакович Хрисанф, свящ. Духовные песнопения. С. 195.

³⁶ Там же. С. 198.

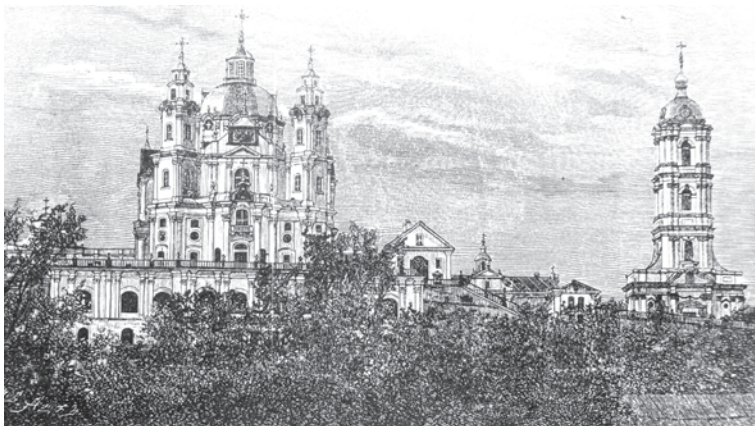


Л.Л. Щавинская

От Почаева до Радечницы: монашеский путь о. Христофора (Саковича)*

В своих воспоминаниях, написанных за несколько лет до смерти, иеромонах Христофор сообщал: «22 года Господь помог мне потрудиться на Волыни, что и служит мне утешением в глубине души моей. Но почувствовав болезнь правой ноги, простуженной во время путешествия в осенние дни от ночлегов на сырой земле, я оставил Брыковский приход и поступил в Почаевскую лавру»¹. 20 ноября 1886 г. о. Хрисанф Сакович был «по прошению принят в число братии Почаевской лавры» и 19 декабря пострижен в монаха с именем Христофор, проходящего «послушание учителя Лаврских послушников»².

Почаевский Свято-Успенский мужской монастырь — одна из древнейших православных обителей не только Волыни, но и всей Украины, в начале XVIII в. переходит «в руки монахов базилианского ордена» и пребывает в униатской церкви немногим более ста лет. «Наконец, вследствие событий, зависевших от самих базилиан, принявших деятельное участие в польском повстании, повелением Государя Императора Николая Павловича, обитель эта 10-го октября 1831 г. возвра-



Почаевская Успенская лавра (гравюра второй половины XIX в.)

щена была в православное ведомство, а в 1833 г. 14 октября Высочайше повелено ей занимать в порядке православных обителей, после трех существующих Лавр, четвертое место и именоваться Лаврою, считая своим священноархимандритом Епархиального Архиерея. Вместе с тем был установлен и определенный штат ее братии: 1 — наместник, 1 — казначей, 1 — эконо́м, 1 — ризничий, 20 — иеромонахов, 10 — иеродиаконов, 10 — монахов; служителей иметь Лавре из своих крестьян, содержание — из доходов ее»³.

* Статья подготовлена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект № 15-04-00238 «Всему православному миру: поэтическое наследие Хрисанфа Саковича (исследование и публикации)»).

¹ Из автобиографических воспоминаний иеромонаха Христофора (Саковича) // Холмская церковная жизнь. 1909. № 4. Часть неофициальная. С. 155.

² Российский государственный исторический архив (далее — РГИА). Ф. 796. Оп. 439. Д. 922. Л. 2.

³ Девятисотлетие Православия на Волыни: 992–1892. Житомир, 1892. Ч. 1. С. 81.

Уход брыковского священника о. Хрисанфа Саковича в монастырь совпал с началом весьма заметного во всей истории Почаевской лавры события – возникшей в декабре 1886 г. идеей об издании знаменитого «Почаевского листка». Собственно, первым, кто инициировал ее, был ректор Волынской духовной семинарии протоиерей Василий Михайлович Молоденский с группой своих



Гравированное заглавие «Почаевского листка»

преподавателей. Видимо, ориентируясь на успех Троице-Сергиевой лавры в распространении «Троицких листков», молодой, недавно назначенный ректором выученик Санкт-Петербургской духовной академии о. Василий Молоденский предложил осуществить похожее издание и на Волыни, правда, с надеждой, что подобная работа, в которой он и его семинарский авторский коллектив обязался участвовать, будет оплачена. Следует сказать, что о главных обстоятельствах выпуска собственно «Троицких листков» в первые годы, пожалуй, наиболее красноречиво и лапидарно высказался в письме к императору Александру III 6 ноября 1885 г. К.П. Победоносцев, и это необычайно важно для правильного понимания всего, связанного с реализацией идеи печатания «Почаевского листка»: «В Троице-Сергиевой лавре есть

молодой достойный иеромонах Никон, из ученых, хилого здоровья, умный, усердный и отличной жизни. Он задумал посвятить себя добродетели – выбирать из знакомой ему старой и новой духовной литературы статьи, просто и тепло написанные, понятным для народа языком, и издавать их отдельными листками для раздачи народу, приходящему в лавру. Он обнаружил вкус и искусство в выборе, и издание, начавшееся с 1880 года, имело и имеет успех замечательный и приобрело, под названием троицких листков, популярность по всей России. Их разошлось уже свыше 10 миллионов, и многие из самых отдаленных мест выписывают их сотнями для раздачи. При этом, конечно, нет никакого расчета на прибыль, – единственный расчет – на поддержание издания, что возможно лишь с помощью благотворителей»⁴.

Коллективный проект Волынской духовной семинарии был подан архиепископу Палладии (Ганкевичу) 12 декабря 1886 г.⁵ и состоял из 9 основных пунктов: «С 5-го апреля 1887 года, т.е. со дня св. Пасхи, Почаевская Успенская Лавра, с благословения своего Священно-Архимандрита, Высокопреосвященнейшего Палладия, Архиепископа Волынского и Житомирского, будет издавать еженедельный «Почаевский Листок». «Почаевский Листок» имеет целью религиозно-нравственное назидание простого народа. Содержание его составляет:

1) Объяснение воскресных и праздничных чтений из Евангелия и Апостола в форме бесед, поучений, слов и речей, изложенных простым литературным языком, вполне доступным для понимания простолюдина, без допущения однако же вульгаризма в речи.

2) Объяснение десятословия, общеупотребительных молитв и символа веры, при чем должно быть обращено особенное внимание как на объяснение значения обрядов при совершении седми таинств Православной Церкви, так и на значение обрядов при совершении погребения и поминания усопших.

3) Объяснение по преимуществу молитв к Пресвятой Деве, а также акафистов в честь Пресвятой Богородицы, известных под названием «Успению», «Покрову» и «Благовещению» (обычный акафист Богородице).

4) Исторические сказания о местных святых Волынской епархии: сюда может входить речь как о мощах святых, покоящихся в Волынской епархии, так и о чудотворных иконах, находящихся в ней, а равно и монастырях.

⁴ Письма Победоносцева к Александру III. М., 1926. Т. 2. С. 89.

⁵ Хойнацкий А.Ф., Крыжановский Г.Я. Почаевская Успенская лавра: Историческое описание. Почаев, 1897. С. 212.

5) Беседы о местных суевериях и обычаях, чуждых духу Православной Церкви.

6) Выписки из “Святоотеческих творений” и “Житий святых”, имеющие особый религиозно-поучительный характер, применительно к потребностям края и задачам “Листка”; сюда же могут быть отнесены поучения Преподобного Иова Почаевского и поучения ревнителей православия в юго-западном крае.

7) “Почаевский Листок” выходит еженедельно в виде приложения к “Волынским Епархиальным Ведомостям” и имеет на лицевой стороне виньетку, которая изображает виды Почаевской Успенской Лавры с “восточной” и “южной” стороны, при чем “восточная сторона” вида Лавры помещается на правой стороне виньетки, а “южная” — с левой стороны. В середине виньетки изображается на верху икона Почаевской Богородицы, со стопою Богородицы под иконою; внизу под иконою изображается Препод. Иов Почаевский и Феодор Острожский. Над виньеткою дугобразно помещается надпись легким славянским шрифтом: “Се бо отныне ублажат Мя вси роди” Лук. 1, 48. Под виньеткою прямолинейная надпись тоже славянским шрифтом из крупных вязаных букв: “Почаевский Листок”.

8) Листок имеет в формате сходство с Волынскими Епархиальными Ведомостями и содержит в каждом № не менее четырех страниц.

9) Листок раздается бесплатно всем посетителям Почаевской Лавры»⁶.

В самой лавре предложение Волынской духовной семинарии о новом возможном периодическом издании вызвало немало сомнений, причем, видимо, лаврский Духовный Собор смущала не только финансовая сторона дела⁷. Горячо откликнулся бескорыстно потрудиться на поприще по выпуску этого издания один лишь иеромонах Христофор (Сакович), разработавший в начале января 1887 г. собственную программу не только наполнения его содержания, рассчитанного также на церковнослужителей и народных учителей, но и изменения формы публикации на собственную журнальную, а названия на «Почаевский Народный Благовестник», «Слово Братской любви», «Благожелание вечного спасения», «Светоносная свеча во тме седящим», «Чудный Источник Горы Почаевской», «Глас из пещер преподобного Иова» и др. После анализа двух имеющихся программ предпола-

емого издания, семинарской и подготовленной в самой лавре иеромонахом Христофором (Саковичем), Духовный Собор решил объединить их с приданием ему нового названия «Глас из пещеры преподобного Иова», на что возразил архиепископ Палладий, пожелавший оставить прежнее — «Почаевский листок».

Уже 23 января 1887 г. одобренный архиеписко-



Православный кафедральный собор Рождества Пресвятой Богородицы на Даниловой горе в городе Холме (гравюра второй половины XIX в.)

пом проект поступает в виде особого предложения «об издании в Почаевской Лавре, на средства сей обители “Почаевского Листка”, под редакцию иеромонахов Христофора и Софрония и под цензурою Наместника Лавры Архимандрита Модеста» обер-прокурору К.П. Победоносцеву⁸. Он незамедлительно направляет свое положительное решение в Синод, который 6/8 февраля 1887 г. определяет «разрешить с 3 апреля сего года издание названного листка на средства поименованной обители по представленной программе, — но с тем, чтобы указанные в V отделе программы сказания о совершающихся чудесах проявления

⁶ Вопрос об издании «Почаевского листка» изначально находился в непосредственном ведении обер-прокурора Святейшего Синода К.П. Победоносцева: РГИА. Ф. 797. Оп. 57. Д. 32.

⁷ Хойнацкий А.Ф., Крыжановский Г.Я. Указ. соч. С. 214–215.

⁸ РГИА. Ф. 797. Оп. 57. Д. 32. Л. 1–2.

благодатной силы Божией от цельбоносной стопы Божией Матери, Чудотворной Ея иконы и мощей Преподобного Иова Почаевского были помещаемы в означенном журнале не иначе, как с разрешения Святейшего Синода, — утвердив редактором поименованного листка иеромонаха Почаевской Лавры Христофора и помощником редактора иеромонаха той же обители Софрония и возложив обязанности цензора этого издания на наместника Почаевской Лавры архимандрита Модеста. Для зависящих, во исполнение сего определения, распоряжений послать Преосвященному Волынскому указ, а Г. Синодальному Обер-прокурору предоставить сообщить Министру внутренних дел измененную Святейшим Синодом программе “Почаевского Листка”, а также сведения об утверждении редактора, его помощника и цензора названного журнала; на каковой предмет и передать в канцелярию обер-прокурора выписку из сего определения (Исполнено февраля 20 дня. Указ Преосвященному Волынскому за № 564) Февраль. 20 дня 1887 года»⁹.

В начале марта 1887 г. отредактированная программа поступает в Главное управление по делам печати и интенсивно реализуется в Почаевской Лавре: «Программа издания Почаевского Лаврского журнала “Почаевский Листок”». С 3 апреля сего 1887 года — с пятницы Страстной седмицы Почаевская Успенская Лавра предполагает издавать еженедельно в виде журнала “Почаевский Листок”.

Цель издания этого — содействовать сельским священникам и учителям народным, а также псаломщикам, в особенности же самому простому народу в деле просвещения по учению и духу Христову православной Восточной Кафолической Его церкви

Содержание журнала этого следующее:

Отдел I.

Поучения Евангельские: о покаянии и вере православной, о кресте и крестном знамении, а также катехизические поучения (по программе Иеромонаха Христофора); объяснение воскресных и праздничных чтений из Евангелия и Апостола в форме бесед, поучений, слов и речей; изъяснение утренних и вечерних молитв, церковных богослужений, требоисправлений и обрядов.

Отдел II.

Исторические сказания из Ветхого и Нового Завета, с нравоучениями; извлечения из житий святых Апостолов, Пророков, Мучеников, Святителей и Преподобных; о святыне в Почаевской Лавре и святынях в монастырях и церквях Волын-

ской епархии: Святых Мощах, чудотворных иконах и других достопримечательностях.

Отдел III.

Выписка из святоотеческих творений, применительно к потребностям края и задачам журнала; сюда же могут быть отнесены и поучения ревнителей православия в юго-западном крае, а также выписка из древнейших актов и документов, как памятников благочестия на Волыни.

Отдел IV.

Духовные стихотворения и песнопения.

Отдел V.

Летопись. В этом отделе будут помещаться сказания: а) о благодатных дарах от цельбоносной стопы Божией Матери, Чудотворной Ее Иконы и от мощей Преподобного Иова игумена Почаевского, как прежде бывших (перепечатки из книги “гора Почаевская”), так и ныне являемых; б) о службах в Лавре в воскресные и праздничные дни, в) о вещественных пожертвованиях в Лавру поступивших; г) о лицах высшего класса удостоивших Лавру своими посещениями; д) о приблизительном числе богомольцев к известному празднику собравшихся в Лавру; е) о постройках и более важных — капитальных починках в Лавре и о приобретении Лаврою на свой счет известных, более выдающихся по ценности и отделке, предметов; ж) о церковно-приходской школе при Лавре; з) о переменах по службе в Лавре и о наградах для монашествующих Лаврских; и) о постригах в Лавре и о поступающих в Лавру, и если из более выдающихся чем либо лиц или из священнослужителей; то с сообщением и кратких сведений о них; о послушниках из низшего сословия обще и к) некрологи как Лаврских монашествующих, так и других духовного и светского звания выдающихся лиц, сообщаемые корреспондентами и перепечатываемые из других журналов и газет.

Отдел VI.

Объявления. а) О печатаемых в Почаево-Лаврской Типографии книгах, брошюрах и иконах и б) о книгах религиозно-нравственного содержания в Синодальных и других Типографиях отпечатанных.

Формат издания в 1/8 долю листа, объем не менее 4 и не более 8 страниц. Виньетка на лицевой стороне каждого № следующая: Вид Почаевской Лавры с южной стороны; вверху его явление Божией Матери на скале Почаевской и Стопа: по сторонам — Преподобный Иов игумен Почаевский и Феодор князь Острожский. Выше иконы Божией Матери мелким славянским шрифтом дугооб-

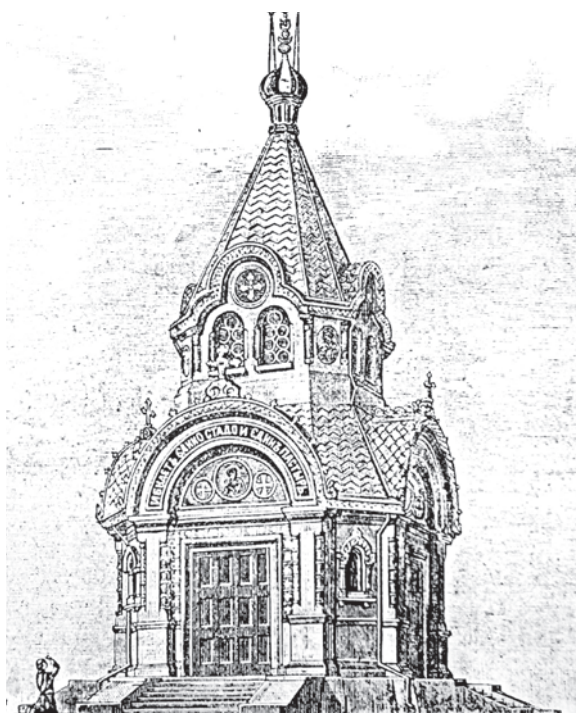
⁹ Там же. Л. 3–4.

разно снизу кверху надпись: “Величит душа моя Господа”, и другая таким же шрифтом надпись ниже иконы дугообразно сверху в низ: “Себо отныне ублажать мя вси роди”. Выше креста церкви между Преподобными крупными славянскими буквами в прямую линию “Почаевский Листок”.

Журнал печатается в Типографии Почаевской Лавры в количестве 2 тыс. экземпляров, а №№ его выходящие под праздники – Вознесения Господня, Пятидесятницы, Успения и Рождества Пресвятой Богородицы и Покрова, а также Воздвижения Честного Животворящего Креста Господня, когда бывает значительное стечение богомольцев – в количестве 3 тысяч экземпляров.

Посетителям Лавры и богомольцам из простого народа №№ журнала раздаются по одному экземпляру бесплатно, но если бы кто из посетителей или из богомольцев захотел взять несколько экземпляров известного №, то таковой платит по 3 коп. за каждый №, а заявившим желание взять 100 экземпляров одного № за раз отпускаются эти 100 экземпляров за 50 коп., годовому же изданию цена 2 руб. серебром без пересылки, а с пересылкою по почте 2 руб. 50 коп.»¹⁰.

Желая обеспечить «Почаевский листок» необходимым печатным материалом, архиепископ Волынский и Житомирский Палладий 28 февраля 1887 г. обратился к возможным будущим его авторам со специальным «Воззванием»: «Издание журнала предпринимается на средства Лавры, поэтому существование его с материальной стороны вполне обеспечено. Но наличных сил редакции недостаточно, чтобы вести с успехом издание журнала. Вследствие этого, желательно привлечь к сотрудничеству в издание “Почаевского листка” все лучшие умственные силы из преподавателей семинарии и духовных училищ и из духовенства вверенной мне епархии. Первая моя надежда на вас, боголюбивые пастыри и учителя православного русского народа. Вам известные духовные нужды народа, его быт, круг его понятий и ваши труды в пользу народа посредством печатного слова буду приняты редакцией “Почаевского листка” с признательностью. Рассчитываю и на вас, воспитатели и руководители духовного юношества. Ваше образование, ваше положение в обществе как лиц интеллигентных в крае, подают мне надежду, что каждый из вас охотно потрудится для народа. Приглашаю и вас, православные псаломщики и сельские народные учителя, принять участие в издании “Почаевского листка”. Труды ваши не



Православная часовня во имя святых Кирилла и Мефодия на вершине Даниловой горы в городе Холме (гравюра второй половины XIX в.). Разрушена польскими властями в межвоенный период.

будут мною забыты при определении вас на священные и другие места. Призываю Божие благословение на всех, кто изъявит желание сотрудничества в “Почаевском листке”, предназначенном для безвозмездной раздачи православному народу. Простому народу нужно говорить ясно и от сердца; каждая статья, проникнутая глубоким чувством веры и любви к Богу и ближнему, будет принята редакцией с благодарностью. Редактором “Листка” назначен иеромонах Христофор, а помощником редактора – иеромонах Софроний. Цензором “Листка” назначен наместник Лавры Архимандрит Модест. Статьи для “Листка” прошу присылать прямо в Лавру в редакцию “Листка”, но не запрещаю присылать и на мое имя. У кого есть в запасе проповеди, поучения, беседы, разные исторические заметки и сказания, прошу присылать в редакцию “Листка”. Пригодное для “Листка” будет напечатано в нем, с означением имени автора»¹¹.

Редактирование первых номеров «Почаевского листка», как и непростое обсуждение его концеп-

¹⁰ РГИА. Ф. 776. Оп. 12. Д. 14. Л. 2–4об.

¹¹ Палладий, архиепископ Волынский и Житомирский. Воззвание. [Почаев, 1887].

ции внутри лавры в декабре–феврале 1887 г., стали причиной конфликта о. Христофора (Саковича) с наместником обители архимандритом Модестом (Комисаревским), таким же как и он волянянином, выпускником Волянской духовной семинарии 1849 г. 28 сентября 1887 г. о. Христофор, как сам он вспоминал, «не сумев угодить о. Наместнику» в лавре «не мог долго оставаться и перешел, по приглашению, в Холмскую Духовную Семинарию на должность духовника»¹².

Безусловно воздавая должное достоинствам о. Христофора, Г.Я. Крыжановский, очень много сделавший для изучения истории Почаевской лавры, младший его современник, тем не менее едва

му труду и некоторых внешних средств, которыми Лавра не обладает в достаточной степени»¹³. Скорее всего на эти суждения Г.Я. Крыжановского повлияли личные признания самого наместника лавры архимандрита Модеста, а также его письменное заявление со словами о том, что он «от начала издания Почаевского Листка вынужден был нести и цензорство и редактирование...»¹⁴.

В определенной степени утешением о. Христофору (Саковичу), вынужденному покинуть лавру «по прошению» о поступлении «на должность духовника Холмской духовной семинарии» от 1 сентября 1887 г.¹⁵, стал выпуск в том же 1887 г. «вторым изданием Почаевской Лавры» его «Духовных песнопений», ставших очень популярными в простом народе¹⁶. Издание было почти стереотипным, полностью повторяющим аналогичное 1886 г. с сохранением имени автора «священника Хрисанфа Саковича». В дальнейшем одними из самых многочисленных и тиражных изданий Почаевской лавры стали сочинения о. Христофора, в том числе и знаменитая его «Крестная песнь», выпускавшаяся также как бесплатное приложение к «Почаевскому листку», первым редактором которого был ее автор¹⁷.

Сильно укрепленный и застроенный в первой половине XIII в. князем Даниилом Романовичем г. Холм¹⁸, который тогда же стал столицей его обширных земель и центром православной епархии, со временем превратился в небольшой торговый городок, в котором в середине XIX в. преобладающую часть населения составляли евреи.

Особым центром христианской религиозной жизни в Холме всегда являлась и по сей день является возвышающаяся в его центре Данилова гора, на которой стоит древний Холмский кафедральный собор Рождества Пресвятой Богородицы, искони в течение нескольких столетий православный, с XVII в. по вторую половину



Современный вид вершины Даниловой горы, на которой стояла православная часовня во имя святых Кирилла и Мефодия, на фоне колокольни бывшего православного кафедрального собора Рождества Пресвятой Богородицы, превращенного ныне в Польше в римо-католический Sanktuarium Matki Bożej Chłopskiej

ли вполне справедливо утверждал о малопригодности бывшего брыковского батюшки «для редактирования еженедельного, хотя бы и скромного журнала», ибо дело «это, помимо специального высшего богословского образования, требовало еще значительной энергии, навыка к литературно-

¹² Из автобиографических воспоминаний... С. 155.

¹³ Хойнацкий А.Ф., Крыжановский Г.Я. Указ. соч. С. 218–219.

¹⁴ Там же. С. 219.

¹⁵ РГИА. Ф. 796. Оп. 439. Д. 922. Л. 2.

¹⁶ Сакович Хрисанф, свящ. Духовные песнопения. 2-е изд. Почаев, 1887.

¹⁷ Христофор, иеромонах. Крестная песнь. Почаев, 1905.

¹⁸ Город Холм (по-польски Chełm) находится на востоке Польши в Люблинском воеводстве в непосредственной близости от границы Украины.

XIX в. — униатский, затем с 1875 г. вновь православный, а ныне — римско-католический. За 12 лет до момента появления о. Христофора (Саковича) в Холме в 1875 г. город вновь стал центром православной жизни Холмской Руси, а почти два десятилетия позднее, в 1905 г., православной епархиальной столицей под управлением епископа Холмского Евлогия (Георгиевского)¹⁹.

Главной святыней Холмской Руси издревле была чудотворная икона Богоматери Холмской, датируемая XI в., ныне сберегающаяся в Музее волынской иконы в украинском г. Луцке. В холмские годы о. Христофора (Саковича) и архиепископа Евлогия (Георгиевского) икона эта находилась в городском «соборе; висела над царскими воротами и на винтах спускалась для молебнов и поклонения (по субботам служили акафисты, а по воскресеньям после обедни — простые молебны). Вся местная церковная жизнь имела своим средоточием эту замечательную икону»²⁰. 8 сентября для православных Холмщины наступал самый торжественный день в году — празднование в честь иконы Богоматери Холмской. «Дня за два, за три начинали в Холм прибывать богомольцы и заполняли весь город. Число их достигало 20-30 тысяч. Народ ночевал под открытым небом... В маленьком сквере на холме, по склонам горы возле собора — всюду располагались богомольцы. Устраивались и в семинарии. В коридорах не пройти — везде бабы, мужики, дети, поклажа... В день праздника после Литургии священники поднимали на шестах икону Холмской Божией Матери и с пением несли ее на площадку на самой вершине горы. «Она» следовала среди моря голов. Наступала торжественная минута — молебен Богородице. После него проповедники (их было несколько) говорили вдохновенные народные проповеди. Великий подъем объединял несметные толпы»²¹.

Не исключено, что иеромонах Христофор (Сакович) мог прибыть в Холм, отстоящий от Почаева менее чем на 200 верст, накануне этого всенародного православного праздника Холмщины — его прошение о поступлении «на должность духовника Холмской духовной семинарии» датировано в документах, хранящихся в архиве Синода, «1 сентября 1887 г.»²². С 28 сентября того же года



Епископ Люблинский Гedeон (Покровский)

о. Христофор приступает к своим основным обязанностям в семинарии, временами являясь также преподавателем церковного пения во всех классах и законоучителем семинарской начальной образцовой школы²³. В семинарии у о. Христофора сложились прекрасные отношения как с учащимися, так и со всем персоналом, включая ректора и инспектора. Первым ректором семинарии, принявшим его, был протоиерей Михаил Антонович Добрянский, выходец из Галиции, выпускник Богословского факультета Венского университета, один из тех многочисленных галичан-русофилов, которые способствовали переходу холмских греко-католиков (униатов) в православие. Вторым ректором, с 20 сентября 1889 г. — архимандрит Гedeон (Покровский), сын орловского псаломщика, будущий архипастырь, с 14 декабря 1891 г. епископ Люблинский, так много сделавший для о. Христофора, считавший его «образцовым монахом»²⁴. Много позднее владыка Гedeон вспоминал:

¹⁹ Евлогий (Георгиевский), митрополит. Путь моей жизни. М., 1994. С. 150–220.

²⁰ Там же. С. 118.

²¹ Там же. С. 136.

²² РГИА. Ф. 796. Оп. 439. Д. 922. Л. 2.

²³ Сборник статей по истории Холмской духовной семинарии: По поводу столетия существования семинарии (1760–1910). Холм, 1910. С. 13, 15, 44, 47–49, 324, 326.

²⁴ Эта характеристика дана епископом Гedeоном о. Христофору (Саковичу) ровно за год до его кончины: РГИА. Ф. 796. Оп. 439. Д. 922. Л. 1–2.



Надгробный памятник о. Христофору (Саковичу) в бернардинском монастыре во имя святого Антония Падуанского в селе Радечница

«Когда я был ректором Холмской духовной семинарии, ... там был в это время духовником воспитанников иеромонах Христофор. Он уроженец Волынской губ., в мире Хрисанф Сокович, воспитанник местной духовной семинарии. По окончании курса этой семинарии студентом, он поступил не женатым священником в один из приходов Волынской же губернии. Это был вообще человек не от мира сего: благоугождение Богу и соблюдение Его закона составляло весь смысл и цель его жизни. Лиц и лицепрятия он не знал, не знал он также цены своим деньгам и вещам. Тот день считал о. Христофор несчастным, когда ему не представлялся случай отказать себе в чем-нибудь и сделать добро ближнему. Приход, в котором служил он

мирно несколько лет,... благодаря его пастырской ревности, церковным поучениям и беседам по домам, превратился в один из самых лучших приходов названной губернии... Не мало пользы принес о. Христофор и воспитанникам Холмской семинарии, как примером своей назидательной жизни, так и сердечными беседами и поучениями, частными и церковными... И о. Христофор действительно был земным ангелом и небесным человеком»²⁵.

Инспекторами Холмской духовной семинарии в бытность в ней о. Христофора было несколько будущих иерархов: игумен Владимир (Соколовский), соборный иеромонах Серафим (Мещеряков), иеромонах Климент (Верниковский), ставший вскоре, с 29 декабря 1891 г. ее ректором, на смену которому в 1892 г. пришел новый инспектор, а с 16 июля того же года ректор иеромонах Тихон (Белавин) – будущий патриарх-святитель, а с 4 октября 1897 г. епископ Люблинский. Наследником святителя Тихона по ректорству в Холмской семинарии с 18 ноября 1897 г. стал архимандрит Евлогий (Георгиевский), будущий знаменитый митрополит, ставший епископом Люблинским 5 декабря 1902 г.²⁶.

Митрополиту Евлогию принадлежит, пожалуй, лучшая и самая емкая характеристика Холмской духовной семинарии, данная к тому же лицом, который непосредственно долго управлял ею. Владыка вспоминал: «Холмская семинария отличалась многими особенностями. Процентной нормы для детей лиц духовного звания здесь не существовало, как это было в коренных русских епархиях, где 90 процентов семинаристов были сыновья духовенства; в Холме же до 75 процентов были дети мелких чиновников, зажиточных крестьян, учителей... Местные священники имели достаток и обычно отдавали своих сыновей в гимназии; только псаломщики держались семинарии. Одна Холмская семинария была в России не кастовая. Она отвечала ясно поставленной властью задаче – привлечь в духовное звание детей из народа, чтобы священник был ему “свой”. Наши семинаристы внутри России страдали от обособленности, оставались “бурсаками”, “поповскими детьми”, и свою отчужденность от общества часто переживали как тяжкое ограничение своих человеческих прав и озлоблялись. Этого настроения в Холмской семинарии не было, по духу она была иная – несколько светская, с особым миссионерским заданием привлекать эти светские элементы к церковному служению. С первой встречи, в день приезда, я заметил, что семинаристы внешне не похожи на на-

²⁵ Гедеон, епископ. Мои избранные воспоминания // Кормчий. 1913. № 34. С. 404.

²⁶ Сборник статей по истории Холмской духовной семинарии... С. 20–25.

ших, великорусских. Подобренные, причесанные, чисто, даже щеголевато, одетые, они произвели на меня хорошее впечатление. Впоследствии я узнал их ближе. Веяние Запада на них сказывалось. Чувствовалась внешняя культура: учтивость, разборчивость на слово, сдержанность. Ни пьянства, ни разгула. Празднуют чьи-либо именины — выпьют, но умеренно: не стаканами, как у нас; захотят развлечься — наденут новенький, хоть и дешевенький галстучек, крахмальный воротничок и пойдут в город потанцевать, погулять, благопристойно поухаживать за городскими девицами. Но я замечал не раз, что эти благонравные “полячки” вспыхивали, стыдились своих родителей, когда те их навещали. Приедет, бывало, какой-нибудь мужик в кожухе или бедный псаломщик, а сыновья от них прячутся либо стараются встретиться в закоулке. Я их строго обличал и бранил за это. Семинаристы внутри России были грубы, так сказать, непричесаны, но зато глубже, искреннее, с более сложными душевными запросами, более широким душевным размахом. Этим чистеньким парнишкам и в голову не пришла бы тайная библиотека с оппозиционным политическим направлением. Налет польской культуры чувствовался во вкусах, в нравах семинаристов. В 60-х годах XIX столетия все духовенство этого края еще говорило по-польски. Русский язык и теперь считался “холопским” (мужицким), языком образованного общества, “панским” был язык польский. Мне, русаку, казалось это обидным, и я стал выправлять эту линию — старался юношеству разъяснить судьбу России, православия, дать им понятие о “святой Руси” — словом, взял линию не только церковного, но и национального воспитания. Иногда я даже чувствовал некоторый протест себе как “кацапу”, но ничего... Я встал твердой ногой на свою позицию. Мое служебное положение было очень прочно; даже с внешней стороны я должен был поставить себя так, чтобы производить впечатление авторитетного представителя Русской Православной Церкви. Хотя я лично любил всяческую простоту, но для престижа нужно было подтягиваться: прекрасный выезд, шелковые рясы... Тут я лишь продолжал политику моего предшественника, архимандрита Тихона; он сумел высоко поднять значение ректора в глазах населения. Вообще от него досталось мне хорошее наследие. Холмская семинария была небольшая (175 учеников), чистая и внутренне благоустроенная»²⁷.

Как и везде, в Холме о. Христофор (Сакович) много сочинял, написал целый ряд песнопений, которые стали необычайно популярны в народе и переписываются по сей день. Например, «Молебная песнь пред чудотворном Холмским образом Богоматери»:

«О, Мати Божья всеблагая!
Яви нам милость и любовь
И распрости над Холмской Русью
Твой Богоматерный покров.
Воздействуй силой чудотворной
Иконы на сердца людей
И возврати заблудших в церковь
Молитвой матерней Твоей.
Пошли им от иконы Холмской
Чудотворящие лучи
И обратись к православной
Отцовской вере научи.
Пусть все ходящие во мраке
Познают Божию любовь,
И притекут в родную Церковь
Под православный Твой покров.
Пусть светом веры озарятся
И ошутят в своих сердцах
Святую радость, мир, блаженство
И торжество на небесах.
И пусть поют, поют, взирая
На чудотворный образ Твой,
Песнь веры православной русской
И песнь любви Твоей Святой».

В отличие от этой песни, носящей некоторый миссионерский оттенок, написанной для холмщанков, принявших и не принявших православие в 1875 г., о. Христофор сочинял в Холме и печатал произведения, так сказать, общехристианского плана. Пример тому опубликованная в Петербурге в 1891 г. «Молитвенная песнь в праздник святого Рождества Христова»²⁸, известная нам и во множестве списков, сделанных в основном на территории современной Беларуси, Польши и Украины:

«Сын Божий, Спаситель мой!
Ты нищим родился:
В пустыне, в глуши немой.
В вертепе вселился.
Вселись и в душе моей.
Благий мой Спаситель!
И Сам Святой Троице в ней

²⁷ Евлогий (Георгиевский), митрополит. Указ. соч. С. 92–93.

²⁸ Холмский народный календарь на 1892 год (високосный). Издание Холмского Православного Свято-Богородицкого братства. Год восьмой. СПб., 1891. С. 160–170.

Созижди обитель.
 Ты в яслях, Христе, возлег
 Среди бессловесных,
 И в тайный вертеп привлек
 Лик воинств небесных.
 Вот сердце в душе моей,
 Как ясли в пустыне!
 Прийди и вселися в ней,
 Спаситель мой ныне.
 И духи блаженные
 Войдут за Тобою,
 И гимны священные
 Петь будут со мною.
 Тогда сотворится вдруг
 Душа моя небом,
 И в день сей насытится
 Божественным хлебом.
 Тогда духи темные
 Исчезнут навеки;
 И в сердце проторгнутся
 Живой воды реки.
 Во мраке моей души
 Вдруг Солнце явится,
 А в сердце огонь любви
 Святой возгорится.
 И сердце очистится
 От скверны греховой
 И храм в нем созиждется
 Для Бога духовный.
 Молитвенный фимиам
 В душе воскурится,
 И в сердце очищенном
 Сам Бог водворится.
 Тогда в день торжественный
 Духовно ликуя,
 Я буду божественный
 Петь гимн: Аллилуя!»²⁹

Немало написано о. Хрисанфом в Холме и не для широкого распространения, особенно в связи с тяготившими его воспоминаниями о вынужденной разлуке со столь любимой им Волынью и дорогой сердцу Почаевской лаврой. В бумагах о. Хрисанфа иеромонах Пимен нашел одно из таких произведений, озаглавленное «Мое прощание с родиной и ее Святыней»:

«Прости, Святыня дорогая,
 Что я, как-будто не любя,
 Или в душе пренебрегая,
 Оставил навсегда тебя.

Прости, Волынь моя родная!
 Прощай, быть может, уж на век!
 Оставил я тебя рыдая,
 Как оскорбленный человек!
 Я с горькими в душе слезами
 Тебя, рыдая, покидал!
 Не выразить того словами
 Как я тогда скорбел, страдал!
 Прости, о родина святая,
 Меня, и в знак твоей любви,
 Крестом Господним осеняя,
 На новый труд благослови!
 Я чувствую себя как странник,
 Хотя мне хорошо в Холме,
 Но мысль о том, что я изгнанник,
 Рождает грусть в моем уме.
 Враг Божества, отец гордыни,
 Против трудов моих восстал,
 И из Святыни и Волыни
 Меня он хитростью изгнал,
 Но я духовно не расстанусь,
 Святая родина, с тобой,
 В век плакать на горе останусь
 Пред Богоматери Стопой!
 Усердно в деле просвещения
 Я лаврской братии служил;
 Но враг добра воздвиг гоненья
 И труд святой мой прекратил!
 Прости, о Боже благостыни!
 Грехи моих врагов — людей,
 Меня изгнавших из Волыни,
 Из родины святой моей!
 Не изгоняй их из небесной,
 Блаженной родины святой,
 Но силой крестной и чудесной,
 Христе, спасенье их устрой!
 А ты, мой Брыков незабвенный,
 Духовный сын мой дорогой,
 Отрада сердцу, друг бесценный,
 Ты жизнь моя, мой брат родной.
 К тебе лишь взор мой обращаю,
 В твоей священной мне глуши,
 Мир вечной жизни ощущаю
 Внутри плачущей моей души.
 О, Дух Святой Животворящий,
 Всех нас с небес благослови
 И мир, во зле и тьме лежащий,
 Ты благодатью obnovи!»³⁰.

²⁹ Песнь эта, подписанная «Иеромонах Христофор», датирована «25 декабря 1890 г. г. Холм-Люблинский».

³⁰ Духовные песнопения иеромонаха Христофора. Холм, 1913. С. 349–350.

В документах Синода, подписанных епископом Люблинским Гедеоном, значится, что 1 сентября 1891 г. иеромонах Христофор (Сакович) «перемещен заведывающим Св. Антониевским Радечницким монастырем»³¹. В Холме, вспоминал позднее епископ Гедeon, о. Христофор «соскучился жить среди мирской обстановки и суеты и удалился в местную Свято-Антониевскую обитель, которою и управлял до самой своей кончины»³². Сам искавший уединения в Радечнице позднее написал об этом своем переводе из Холма так: «Прослужив здесь 4 года, перешел при участии Владыки Гедео-на в Радечницкую пустынь...»³³.

Православная мужская община в с. Радечница образовалась в 1881 г. и размещалась в зданиях бывшего бернардинского монастыря Святого Антония Падуанского, упраздненного за участие в антигосударственном восстании начала 1860-х годов и переданного униатской церкви³⁴. Получившие в свои руки здания бывшего бернардинского монастыря монахи-базилиане в течение нескольких лет безуспешно пытались обустроить в них свою собственную обитель, что в конце концов привело к отказу от этого³⁵. «Здание побернардинского костела в Радечнице» решением властей в начале 1870-х годов переделяют «в греко-униатскую церковь», образуют в селе соответствующий приход, который в 1875 г. становится православным³⁶.

Следует отметить, что и в униатские, и в православные времена радечницкий приход был совсем небольшим, «список прихожан» в самой Радечнице насчитывал всего имен «мужского пола 10, женского пола 8 человек»³⁷. Вот почему с целью увеличения «числа прихожан» было предложено «присоединить к радечницкому приходу некоторые деревни, принадлежащие ныне к соседнему терешпольскому приходу, а именно: Черный Сток, Вульку Черностокскую, Трженсины, Гораец, так как таковое присоединение... будет более удобно для жителей названных деревень, из коих первые три

расположены ближе к Радечнице, чем Терешполю на две версты, а последние на шесть верст, но само собой разумеется, что приведение сего в исполнение следовало бы делать не иначе, как с согласия самих жителей поименованных местностей»³⁸.

Инициатором создания в Радечнице православной монашеской общины был епископ Люблинский Модест (Стрельбицкий), ставший обустривать ее в начале 1880-х годов. Путь в Радечницу лежал из архиерейского дома в Холме, в котором владыка также создал небольшую монашескую общину³⁹. Именно этим путем попал в радечницкую обитель в 1891 г. и о. Христофор: «Обитель эта, — вспоминал епископ Гедeon, — стоит среди сплошного католического населения, неблагоприятно, как известно, относящегося к православным, тем не менее о. Христофор кротким и ласковым обращением со всеми, умными разговорами со встречавшимися с ним, умелыми церковными экспромтами неопустительно после каждой Божией службы и вдохновенными своими молитвами сумел расположить к себе и католиков, так что они во время его богослужений с любовью и пели на клиросе и прислуживали в алтаре. Католики же составляли и значительную часть его монастырской братии, именно братии, а не подчиненных ему...»⁴⁰. В с. Радечница, расположенном примерно в 30 км к западу от г. Замостье в нынешнем Люблинском воеводстве Польши, «наряду с собственно монашеским молитвенным служением, о. Христофору удалось наладить работу школы для местных крестьян и организовать прекрасный хор из здешней молодежи, в том числе и католической, который пел как церковные песнопения на церковно-славянском языке, так и русскоязычные паратургические, сочиненные им самим»⁴¹.

В Радечнице о. Христофором написана и знаменитая, очень широко распространенная «Песнь святому Антонию Печерскому», известная нам в перепечатках разных времен и неисчислимом количестве рукописных списков, сделанных в том числе и в наши дни:

³¹ РГИА. Ф. 796. Оп. 439. Е.х. 922. Л. 2.

³² Гедeon, епископ. Указ. соч. С. 404.

³³ Из автобиографических воспоминаний... С. 155.

³⁴ Klasztory bernardynskie w Polsce w jej granicach historycznych. Kalwaria Zebzydowska, 1985. S. 284–293.

³⁵ РГИА. Ф. 821. Оп. 4. Д. 525.

³⁶ Там же. Л. 4–8.

³⁷ Там же. Л. 6.

³⁸ Там же. Л. 6 об. – 7.

³⁹ Latawiec K. W s u bie Imperium: Struktura spo eczno-zawodowa ludno ci rosyjskiej na terenie guberni lubelskiej w latach 1864-1915. Lublin, 2007. S. 222; Dmitruk S. Sk ad osobowy prawos awnego domu zakonnego pw. w. Antoniego Pieczerskiego w Radeczniczy w latach 1881-1899 // Elpis. 2014. T. 16. S. 184.

⁴⁰ Гедeon, епископ. Указ. соч. С. 404.

⁴¹ Лабинцев Ю.А. Православный подвижник иеромонах Христофор (Сакович) и его почитание в современной Польше // Святой князь Владимир и Крещение Руси: цивилизационный выбор восточнославянского мира: Материалы международной научной конференции. Минск, 2015. С. 198–201.

«Святой Антоний преподобный,
Родной отец наш дорогой!
Ты покровитель Радечнице
Твоей обители святой.
Молись о нас, Антоний добрый,
Чтоб Трисвятой, Великий Бог
Всем христианам в здешнем крае
Жить в единении помог.
Святой Антоний дивнославный!
Свой ветхий храм возобнови,
И приходящих к нам на помощь
Всех христиан благослови.
Будь всем родным отцом и другом,
И всем являй Твою любовь,
Больных врачуй от злых недугов
И всех спасай от злых врагов.
Всем подавай в бедах терпенье,
Всех утешай в часы скорбей,
Всех укрепляй во дни унынья
Святой молитвою Твоей.
Моли Христа, Святой Антоний,
Чтоб здесь молящийся народ
Он избавлял от искушений,
Вражды и горестных невзгод.
Моли, Антоний, Бога Сына
И Бога Духа и Отца,
Чтоб к правой вере обратились
Людей обманутых сердца.
Отец Антоний Богоносный,
В Твоей обители яви
Такое чудо, чтоб все жили
В единстве с нами и в любви.
Святой Антоний, научи нас
Молиться Богу всей душой.
И подвизаться во спасенье
В Твоей обители святой.
Святой Антоний, научи нас
Господне имя петь хвалить,
И жизнь Христа и все страданья
Внутри души изобразить.
Святой Антоний, помогай нам
Закон Господень изучать,
И словом мудрости Христовой
Наш ум и сердце просвещать.
Святой Антоний, помогай нам
Всем помышлять о смертном дне,
И помнить о блаженстве райском
И вечных муках во огне.
Святой Антоний, помоги нам
Очистить душу от грехов,
Чтоб избежать мучений адских
И страшной жизни злых духов.
Святой Антоний, помоги нам
Не оставлять всю жизнь креста,
Крест нам отверзет после смерти

На небе райские врата.
За всю любовь твою, Антоний,
Родной отец наш, дорогой,
Благодаренье мы приносим
Тебе всем сердцем, всей душой».

Впрочем, несмотря на годы умиротворения, проведенные в Радечнице, и здесь о. Христофор вспоминал о своей горькой обиде, связанной с вынужденным уходом в 1887 г. из Почаевской лавры и отъездом с Волини. В своих стихотворных записках «Чужой на родине, родной на чужбине» о. Христофор вспоминал:

«О, горе мне!
В родной стране
Я был чужой,
А не родной.
Страдал, терпел,
Душой скорбел
И за любовь
Нажил врагов.
Ни брат, ни друг
Святых услуг
Не оказал
И не подал
Совета мне
В родной стране,
Чтоб я стяжать
Мог благодать.
Я много лет
Святой предмет
В душе носил
И всех просил,
Просил о нем,
Мне дорогом,
Дражайшем всех
Земных утех.
Святой предмет
Есть веры свет,
Но веры той
В душе живой,
Что Сам Христос
С небес принес
Своим друзьям
Ученикам.
Куда ж идти,
Чтоб там найти
Под старость лет
Мне веры свет?
Кого просить,
Кого молить
О даре том
Драгом — святом?
Я вдаль ходил,

Искал, просил;
 Потом устал...
 И духом пал...
 Сюда пришел
 И здесь нашел
 В стране чужой
 Приют родной
 И дар Святой.
 О, Божий Сын!
 Мой Господин!
 Мой Царь – Творец;
 Мой Спас – Отец!
 Мой Брат родной!
 Мой друг святой.
 Тебя люблю,
 Прошу, молю;
 Открой крестом
 Во мне глухом
 Сердечный слух;
 И мертвый дух
 Мой оживи
 Для дел любви
 И веры той,
 Живой, Святой,
 Что Ты послал
 И даровал
 Своим друзьям
 Ученикам:
 Чтоб я возмог
 Тебя, мой Бог,
 Познав, любить,
 В душе носить.
 О, мой Христе!
 Мне – сироте
 Будь брат родной
 В стране чужой.
 Умножи мне
 В чужой стране
 Сам веры свет,
 Под старость лет.
 А я Тебя,
 Душой, любя,
 Начну хвалить,
 Благодарить,
 Благословлять
 И величать
 За всю любовь
 Во век веков»⁴².

Иеромонах Пимен (Горбунов), близко знавший о. Христофора все его годы, проведенные в Радеч-

нице, вспоминал об этом времени: «Здесь он опять получил возможность учить детей. При нем жизнь обители пошла правильным порядком. Богослужение стало совершаться истово и ежедневно и в определенное время; понимая музыку и дух песнопений Св. Православной Церкви, он составил прекрасный хор певчих. До него обитель с трудом содержала 5-6 мальчиков, при нем же их было 18, при тех же средствах. Все его действия были проникнуты бесконечною любовью и духом кротости. Его любовь простиралась не только на людей и на животных, но даже и на растения. Обрезывая весною сухие ветки на фруктовых деревьях, он разговаривал с ними, как бы желая облегчить их страдания. За то и пользовался он любовью всех без различия веры и народности кто только знал его, а его знали далеко вокруг села Радочницы. Его называли единогласно святым человеком (свента особа). И кончина его была христианская и мирная. 15 февраля 1897 г. встал он утром совсем здоровым. По своему обыкновению, отслужил литургию. Из церкви пришел в каком то просветленном состоянии. Распоряжался по хозяйству, благословил братии трапезу и возвратился затем в свою келию. Вдруг ему сделалось дурно. Послушник, увидев его сидящим в кресле и склонившимся на бок, кликнул братию. Больной велел себя поднять, при чем начал терять сознание. Два раза он перекрестился, третий же раз не успел. Агония продолжалась около часу. Затем душа праведника оставила земную храмину-тело от сердца. Сердцем покойный жил и от сердца умер. 18 февраля святая литургия и отпевание продолжалось около четырех часов. В конце литургии прочувственное слово сказал ученик покойного, священник о. Василий Теодорович, у открытой же могилы говорил священник о. Трач из Шебрешина. Народа собралось около 500 душ мужчин, женщин и детей. Весь этот народ буквально рыдал, как рыдал Израиль в Горен-гаатаде при Иордане об Иакове. Нужно заметить, что, кроме 10-12 душ православных, все остальные были католики. Покойный о. Христофор показал нам на деле, что иноверцев можно разубеждать и даже привлекать основательным знанием, глубокой верой и деятельною любовью. О. Христофор говаривал бывало, что нет ничего лучше и краше Радочницкой обители. С этим нельзя не согласиться, особенно же после того, как он украсил ее своею могилкой у входа в главный храм. В 1899 году Радочницкая обитель обращена в женский монастырь. Но окрестный народ стремится по прежнему к его могилке, колена преклоненно молится и изливает свои скорби»⁴³.

⁴² Духовные песнопения иеромонаха Христофора... С. 262–263.

⁴³ Пимен, иеромонах. Иеромонах Христофор, в мире священник Хрисанф Сакович // Духовные песнопения иеромонаха Христофора. Холм, 1913. С. 38–39.

В 1899 г. радечницкая православная мужская монашеская община преобразуется в знаменитый женский православный монастырь во имя Святого Антония Печерского⁴⁴. «Расположенная на территории монастыря могила о. Христофора с самого начала становится объектом паломничества, а в православной обители имя его часто поминается и по нем служатся многочисленные панихиды, вплоть до эвакуации монахинь во время Первой Мировой войны в Петербург»⁴⁵. «Описание Радочницкого монастыря будет не полным, — писали после эвакуации в середине 1910-х годов его монахини, — если не сказать несколько слов о том, кто в течение многих лет был ангелом-хранителем Радочницкого монастыря, для кого и теперь нет другого имени у всех знавших его, даже крестьян-католиков, как “свента особа”, т.е. святой человек. О. Христофор был заведующим Радочницкой Обителью еще до преобразования ее в женский монастырь, с 1891 г. по 1897 г. Всего 6 лет подвизался он в Радочнице, но память его здесь в род и род... О. Христофор оставил много благочестивых песен и стихов... Его высокое молитвенное настроение и любовь ко всему, что живет на земле, создали ему громадное число учеников и почитателей... В Радочнице, живя среди иноверного населения, он заслужил от всех небывалое доверие. Он был, как ни трудно поверить, “старцем-руководителем” многих католиков. К нему приходили и открывали душу, он выслушивал и говорил свое, любовью и мудростью проникнутое, правдивое слово... При о. Христофоре в монастыре жили и воспитывались мальчики, между ними были и католики, все они пели в церкви. И теперь еще можно встретить в Радочнице много взрослых мужчин, знающих прекрасно песнопения православной церкви, которым они научились в школе о. Христофора»⁴⁶.

Судьба Радочницкого монастыря в Петербурге, где он размещался в своем собственном подворье, построенном в 1911–1913 гг. в северной части столицы в Удельной, оказалась недолгой и оборвалась в самом начале 1920-х годов⁴⁷. «После отъезда православных монахинь из Радечницы монастырь через некоторое время вновь становится католическим, но паломничества сюда на могилу о. Христофора продолжают вплоть до наших

дней. Более того, в последние годы тут на его могиле вновь начинают служить православные панихиды по нем»⁴⁸.

Пожалуй, если когда-нибудь его безымянная могила в бернардинском монастыре Святого Антония Падуанского в Радечнице обретет возможность появления на каменном памятнике, стоящем на ней, эпитафии, то лучшей будет написанное о. Христофором еще в бытность в Брыкове «воззвание к душе», к собственной душе успешного в ту пору учителя и священника, ставшего через три года монахом:

«Скорбные годы
Жизни минувшей,
Вы пронесли
Все предо мной —
Звуком печальным,
Сном претяжелым,
Стоном страдальным,
Бурной волной.
Вы, как те капли,
Что с тучи темной
Падают с шумом,...
И вдруг их нет...
Иль как блеснувших
Ночью мгновенно
И вдруг потухших
Искорок свет.
Все вы бесследно
Канули в море
Жизни загробной
В Царстве Творца,
Где уж не будет
Дней покаянных...
Где по заслугам
Жизнь без конца.
Дух мой!
Займися Жизнью вечной:
Троицу Святую
Благословляй,
Бог в твоём сердце
Силой молитвы
Скоро устроит
Небо и рай.
В час же молитвы
Ум твой внутрь сердца

⁴⁴ Радочницкий женский монастырь. Пг., [1916].

⁴⁵ Лабунцев Ю.А. Православный подвижник иеромонах Христофор... С. 199.

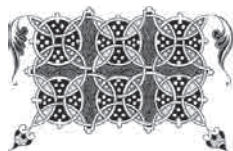
⁴⁶ Радочницкий женский монастырь... С. 52–56.

⁴⁷ Лабунцев Ю.А. Петроградский период в истории Радочницкой православной обители и распространение ею паралитургических произведений иеромонаха Христофора (Саковича) // Государство, общество, церковь в истории России XX–XXI веков: Материалы XV Международной научной конференции. Иваново, 23–24 марта 2016 г. Иваново, 2016. Ч. 1. С. 220–224.

⁴⁸ Лабунцев Ю.А. Православный подвижник иеромонах Христофор... С. 199.

С Именем Божиим
Вглубь погружай:
Мысленно, сильно
И неотступно
Троицу Святую
Пой – величай.
За неотступность
К Богу молитвой
В сердце вселится
Дух Всеблагий:
Он сам научит
Петь и молиться
С радостью в сердце
К Троице Святой.
Разум престанет
Уж суетиться
В грешном сем мире
Полном тревог:
Он в клети сердца
Весь погрузится, –
Цель его мыслей:
Трисвятый Бог.
Царство Христово
Силой берется:
Силой молитвы –
Всею душой;
Силой усиленных
И неотступных
Воплей сердечных
К Троице благой.
Вот назначенье

Временной жизни:
К Богу молитва
Сердца – ума!
Знай: без усердной
К Богу молитвы
В сердце нет жизни
Смерть в нем и тьма!
Боже всещедрый,
Триипостасный!
Скоро яви нам
Милость – любовь,
Чтобы внутрь сердца
Изобразился
Животворящий
Весь крест Христов.
Отче и Сыне,
Душе Святейший!
Сам сделай чудо
С бедной душой:
Пусть в моем сердце
Каменном, мертвом,
Свет воссияет
Веры живой.
Троице Святая –
Отче и Сыне,
Душе Святейший,
Боже щедрот!
Пусть Твое Имя
В храmine сердца
Вечно сияет
Вечно живет!»⁴⁹.



⁴⁹ Духовные песнопения иеромонаха Христофора... С. 265–266.



Н.В. Шляхтина

Государственная политика и жизненная практика в отношении сиротства в СССР

Исследуя в своей предыдущей статье¹ проблему преодоления сиротства в традиционном (крестьянском) обществе дореволюционной России, мы пришли к выводу о наличии основной мотивации со стороны крестьянского мира, старавшегося коллективно решать эту проблему. Этой мотивацией было сохранение порядка, устоев (социальных, экономических, духовно-религиозных), которые могли разрушаться в случае, если бы крестьяне коллективно, всесторонне и эффективно не решали эту проблему. Нельзя сказать, что их заставляла заниматься сиротством только экономическая (хозяйственная) целесообразность, или же желание сохранить традиционный социальный порядок. Но, как следует из всей деятельности крестьян, направленной на преодоления сиротства, в числе важнейших была и религиозная мотивация. В целом же у крестьян существовала единая мотивация, где духовное, социальное и экономическое целеполагание совпадали.

И второй важный вывод, вытекающий из анализа традиционных (крестьянских, тогда — народных) форм преодоления сиротства: крестьяне не боролись с сиротством, как борются с болезнью, пытаясь полностью преодолеть ее и уничтожить, но боролись, как с неизбежным злом (таким, как смерть), которое можно победить не абсолютно, но относительно. Народный опыт являлся коллективным опытом, у которого были свои формы в том или ином сословии, но как традиционный опыт, он был един для всех сословных групп. В рамках традиции, т.е., с одной стороны, социально цельного подхода (общего для данного сословия и

для всего русского общества), с другой — в рамках действия общего мотивационного ряда (религиозного, хозяйственного, социального).

Важно и третье положение, вытекающее из анализа традиционного опыта сиротской опеки. Проблема сиротства может решаться только в рамках института семьи, через усыновление и другие формы попечительства о сиротах.

Тем не менее уже в дореволюционный период стал складываться нетрадиционный опыт преодоления сиротства, связанный с попытками *полного преодоления* его как явления. Во всяком случае, как явления, которое или не бросается в глаза или выведено за скобки обычного течения жизни. Нетрадиционный опыт был связан с *государственными* и *частными* формами призрения сирот и отличался он, прежде всего, ограниченностью мотивации преодоления сиротства. Прежде всего, это касается выведения сирот из традиционного социума. Если крестьяне старались помещать сирот в семьи, чтобы сиротствующие не оказались вне семейной крестьянской жизни, чтобы дети не уходили за пределы привычного им мира, то государственные и частные заведения в Российской империи, занимающиеся призрением сирот, ставили перед собой только одну главную мотивационную цель — материальную — сохранить жизнь ребенку и дать ему общее и специальное образование (профессию). Государственные и частные формы благотворительности, в том числе и призрения детей-сирот, достаточно подробно изучены, и поэтому нет смысла останавливаться на них, в том время как крестьянские (традицион-

¹ Шляхтина Н.В. Традиционный народный опыт заботы о детях-сиротах в крестьянской среде дореволюционной России конца XIX в. // Традиции и современность. 2015. № 17. С. 99—112.

ные), дворянские и др. традиционные формы совсем не изучены. При этом именно традиционный опыт позволяет понять, как работали *естественные* механизмы адаптации сиротства к жизни в народной среде, чтобы оценить весь спектр изменений, которые произошли в этой области за советский и постсоветский периоды.

Начиная с советского времени происходит решительное государственное наступление на все иные, — негосударственные — формы опеки детей, нуждающихся в помощи. Государство решительно отказывается как от традиционных форм призрения сирот (в основном церковных), так и от частных форм — самых распространенных в дореволюционной, имперской России. Желание стать монополистом в той области, которая никогда не была приоритетной для государства, поскольку здесь власть предрежащие занимались лишь организационной работой — правовым обеспечением, инициированием тех или иных больших проектов, их защитой, и конечно, щедрым личным субсидированием этих начинаний. В XIX в. центр государственных интересов в этой области постепенно перемещается из частного сектора в церковный, и именно через церковные структуры, связанные со вновь создаваемыми общежительными женскими монастырями и общинами, государство осуществляет самые важные и эффективные проекты. Советское государство в определенном смысле может считаться продолжателем подобной деятельности имперского российского государства: а именно — в опоре на нетрадиционную сферу социальной благотворительности. Но и то — с оговоркой: дрейф российской государственности в послепетровский период все же происходил в сторону возвращения к традиции допетровской, когда государство поддерживало церковные традиционные формы призрения всех обездоленных групп населения. Советское же государство сразу взяло курс на создание собственной и единственной — государственной — сферы заботы о нуждающихся. При этом осуществление этого проекта происходило быстро, решительно, со сломом всего старого, прежде всего, народного и церковного традиционного, а также огромной области частного сектора социальной помощи. В стране стала выстраиваться единственная государственная форма социальной защиты нуждающихся, к тому же имеющая еще одну яркую особенность, а именно — классовый, т.е. избирательный характер. Из всей массы нуждающихся выделялись лишь те, кто был достоин помощи советского государства, а те, кто был недостоин ее, ставились в положение самовывживания. Эту аксиому распространили и на категорию детей. Такой подход уже сам по себе

рассматривал человека вне привычной христианской традиции — цельно, как носителя бессмертной души, как личность, независимо от ее внешних характеристик, но как материал, который может стать человеком, а может и не стать. Этот критический взгляд на человека являлся основой для репрессивной деятельности советского государства, для которого понятие «враг» было очень многопланово и многообразно.

Статья делится на три части: *государственное сиротство, социальное сиротство и традиционное сиротство*, т.е. в основу рассмотрения положен принцип выделения *абсолютных* причин, порождающих каждую из указанных форм сиротства. В традиционном обществе такой абсолютной причиной могла быть только одна — традиционная, когда естественный ход жизненных испытаний (неожиданная смерть родителей, социальная неустроенность семьи и др.) приводил к появлению сирот. Уже в имперской России появляется новая, неизвестная допетровской России категория сирот — социальные сироты. Это были те, кто становился сиротой вне рамок традиционного общества, где причиной сиротства оказываются не естественные законы жизни (в том числе носящие социальный и государственный характер). В допетровский период была только одна категория социальных сирот — нищие дети, но и она скорее была исключением из правил и не имела широкого распространения. Сироты при живых родителях — это социальное сиротство. Причины широкого распространения социального сиротства — появление нетрадиционных форм жизнедеятельности внутри традиционного общества. Речь идет о появлении легальных возможностей активного, как территориального (диахронного), так и социального (синхронного), перемещения с целью достижения экономической выходы или получения нового социального статуса. Все эти процессы стали активно проходить после реформ Петра I. Причем во всех сословиях, не исключая крестьянского. Поначалу новый жизненный ритм стала набирать аристократия, потом этой экономической и социальной мобильностью были охвачены и другие социальные группы имперской России. При этом нетрадиционная среда постепенно объединялась в нечто свое противоположное сословному объединению (где основой были почвенность и служение), и это негласное (информационное и культурное) объединение фиксировало новые формы общественного бытия. Отрицание отцовства и родовых связей (как традиции) находилось в числе важнейших ценностей этой новой социальной группы. Именно сюда большей частью устремляется в XIX в. частный капитал и здесь создаются

нетрадиционные, оторванные от сословной почвенной культуры формы опеки сиротства.

Советский опыт позволяет говорить о появлении еще одной фундаментальной формы — абсолютного источника сиротства — государственно-го сиротства, и причину этого необходимо видеть в монополизации государством права на социальную опеку в обществе. При этом происходят определенные метаморфозы с традиционным и социальным сиротством. Попытки уничтожить традиционное и социальное сиротство как явления законодательными (и соответственно репрессивными) средствами оказались безуспешными. Первой ласточкой возвращения стало появление нэпа в 1922 г., и уже в 1926 г. происходит отмена закона о запрете на усыновление сирот, семья перестает рассматриваться как буржуазная ячейка общества, а отцовство и материнство становятся разрешенной ценностью советского общества. При этом государство даже не заметило, как в процессе этой борьбы появилась еще одна сфера, продуцирующая сиротство — государственная. Наступление на традиционную сферу — главный источник традиционной формы возникновения социальной неустроенности, в том числе сиротства было переведено из ближайшей перспективы в долгосрочную. Но при этом частная сфера, не только борющаяся, но и связанная с социальным сиротством, стала сворачиваться после того, как нэп был признан лишь временным отступлением.

Государственное сиротство

Отношение государства к сиротству включало в себе две сферы отношения к детям: репрессивную и позитивную. Репрессивная включала в себя особое (враждебное и негуманное) отношение к детям, связанным кровными узами с так называемыми врагами народа. Часть этих детей отбиралась у арестованных родителей и отправлялась в детские дома для перевоспитания. Другая часть — разделяла тяготы изгнания и неволи с родителями. Государство отказывалось от них, бросало их на произвол и лишения, связанные с заключением: тюрьмами, ссылками. К этой же группе детей относились и те, кто оставался на воле после ареста отца или матери с кем-то из близких и попадал как ребенок врага народа в положение изгоя. Нарочитое забвение семьи врага народа, оставшейся без кормильца (учитывая, что в дореволюционной жизни именно отец был кормильцем семьи), также позволяет говорить о сиротстве, которое могло, но не хотело смягчить советское

государство. По отношению к семье репрессированного такое сиротство тоже было формой наказания, как и наказание самого арестованного.

Нельзя не заметить того, что подобное наказание виделось советской власти как объективный факт, свидетельствующий о неотвратимости наказания для ее противников, своего рода Божье наказание за нераскаянные грехи человека. Только в этом случае от лица Высшего Суда выступало государство, взявшее на себя миссию трактовать — «кто грешен, а кто нет». Так видится ситуация сегодня. Тогда же государство публично, конечно же, не брало на себя эту миссию, но объявляло виновником всего самого арестованного, который своими преступными антинародными действиями поставил себя в положение отверженного (нарушителя закона), а своих детей в положение сирот, которым тоже нет снисхождения, потому что это «возмездие», а не правовое наказание. Таким образом, трактуя эту ситуацию как возмездие, государство снимало с себя субъективную ответственность за происходящее.

О детях в тюрьмах, сидевших вместе с матерями, известно сегодня меньше всего. Но то, что такая категория врагов советской власти существовала, ясно из редких сохранившихся свидетельств современников эпохи. Так, по воспоминаниям Н.Н. Соколовой, ее маму — Зою Вениаминовну Соколову — арестовали где-то в первой половине 1930-х годов в Москве и держали до выяснения обстоятельств в московской тюрьме. Больше всего ее поразило наличие здесь матерей с малолетними детьми. «Однажды, когда маму переводили в другую камеру, и она спустилась туда по ступенькам, к ней подбежала девочка лет пяти. Ребенок обхватил маму руками и стал обшаривать ее карманы». Женщине показалось поначалу, что это ее дочка, из-за чего с ней случился нервный срыв. Следовательно на допросе также старался уязвить ее в самое больное место, говоря, что вся семья арестована, а дети отданы в детдом, и она их больше никогда не увидит. Встреча с ребенком в тюремной камере у З.В. Соколовой была не единичной. «Многое я прощаю советской власти, — говорила она дочери, — но одного не могу простить: в тюрьме сидели матери с маленькими детьми, с грудничками. Немытые, грязные, вонючие и больные крошки кричали и умирали с голоду»². В 1924 г., отмечает автор воспоминаний, в тюрьмы с младенцами еще не сажали³.

² Соколова Н.Н. Под кровом Всевышнего. М., 2000. С. 30.

³ Там же. С. 9. С 1919 г. существовал закон, запрещающий телесные наказания детей, суды и тюремное заключение малолетних. Но, очевидно он не выполнялся.

Более массовый материал сохранился о детях раскулаченных крестьян, отправленных вместе с родителями в ссылку или лагеря. Сохранились письма Е.П. Пешковой главе фонда «Помощь политическим заключенным», где немало упоминаний и описаний конкретных жизненных ситуаций, связанных с судьбами детей, попавших вместе с родителями в неволю⁴.

Письмо Л.А. Александровой от 20 января 1931 г. «В сентябре расстреляли в административном порядке моего сына и зятя, а дочь выслали в Соловки на 5 лет. У нее был в это время 6-ти месячный ребенок, которого завезли к нам по дороге в ДПЗ». Жительница Ленинграда обращается с просьбой вернуть мать ребенку, поскольку после отбывания наказания ту собираются отправить на высылку. Сама же престарелая бабушка с трудом справляется со своими обязанностями⁵. Слезное обращение ссыльного Кирика Ивановича Логунова к Пешковой о своих детях-сиротах при живом отце, разбросанных по стране. После ареста «все дети с больной (лежащей. — Н.Ш.) и полуслепой матерью были зимой выгнаны и выброшены из своей хаты, и мастерская... и домашний скarb были забраны начальством Горсовета. Дети свезли мать в больницу, кормились подаванием граждан...».

Редкие свидетельства тех испытаний, что терпели семьи высланных крестьян, показательны именно тем, что эти испытания в первую очередь касались детей. Вот воспоминания ссыльного — священника о. Иоанна Тимакова — не менее трагичные: «Нас привезли из Самарской губернии в степь, на место будущего поселка Новая Тихоновка в середине 1931 года. Я был молод, со мной была жена и маленький ребенок. Мы выкопали ямку в метр глубиной, попончиками крышу закрыли и мешок с багажом в головах. Наш младенец прожил в этой яме месяц и умер. А зимой, когда нас перевели в недостроенные бараки, у нас другой младенец родился. Первую зиму свирепствовал тиф. Было очень холодно, на пайке жить было очень трудно, народ ослаб. В 31-м, в 32-м году погибли все дети и старики, и к 33 году осталась одна молодежь, редко где старика увидишь. А потом и молодые

стали умирать. В Тихоновке у нас по двести человек в день умирало. Три бригады копали могилы (два метра ширины, пять метров длины). Зашивали человека в попонку грязную и в яму бросали. Зимой могилы копать не успевали. Покойников складывали в кучи, величиной с дом, по пятьсот-семьсот человек в каждой куче лежало друг на друге как дрова. Второй наш ребенок тоже умер. А мы с женой выжили благодаря тому, что продали ее пальто на лисьем меху, что ей еще от матери досталось, купили овса, толкли его, ели и чуть живенькие остались»⁶. Священник Николай Бирюков также сохранил для потомков бесценные воспоминания о жизни в Сибири, куда семья его отца (без него) была выслана вместе с другими зажиточными сельчанами и брошена посреди тайги на произвол судьбы. Здесь были женщины и дети, и они выжили, отстроились, но как только жизнь стала налаживаться, их опять подняли и бросили на новые испытания и страдания⁷.

По сути, сиротскую обездоленную жизнь вели и те дети, у кого забирали отца, а сами они оставались одни с матерью. Учитывая, что в традиционном социуме именно мужчины обеспечивали семью доходом, а женщины были домохозяйками, нельзя не понимать, что после ареста оставшаяся на воле большая семья также была обречена на полуголодное существование. Об этом мы читаем, например, в письмах середины 1930-х годов одной воронежской семьи, адресованных в Кемь мужу и отцу троих детей⁸.

Приводимые свидетельства — лишь отдельные факты, хотя и таких писем-обращений сохранилось немало, но и статистика указывает, что дети в тюрьмах и в ссылке были не единичным явлением. Время их пребывания не ограничивалось 1920–1930-ми годами. В 1947 г. в лагерях и колониях ГУЛАГа находилось 14 630 детей и 6779 беременных, и это число росло. В 1950 г. их уже насчитывалось 19 260 и 11 950, в 1953 г. — 35 505 и 6286 соответственно⁹. Автор отмечает, что младенцы в системе ГУЛАГа находились отдельно от матерей в «домах младенца». Таковых к 1940 г. существовало 90 (4595 младенцев)¹⁰. Смертность в «домах младенца» неуклонно снижалась, с 409

⁴ Изгнанники в своей стране: Письма из советской ссылки 1920—1930-х годов / По документам фонда «Е.П. Пешкова. Помощь политическим заключенным» / Сост., подготовка текста, вступит. ст. О.Л. Миловой. М., 2008.

⁵ Изгнанники в своей стране... С. 304.

⁶ Карагандинский старец преподобный Севастиан / Сост. В. Королева. М.: Паломник, 1998. С. 114–115.

⁷ Бирюков Николай., свящ.

⁸ «Сокровище благих...» (Письма верующих 30-х годов XX в.) / Публ. Г.П. Дурасова // Православная вера и традиции благочестия у русских в XVIII–XX веках. М.: Наука, 2002. С. 299–377.

⁹ Земсков В.Н. ГУЛАГ (историко-социологический аспект) // Социологические исследования. 1991. № 7. С. 9, 11.

¹⁰ Там же. № 6. С. 13.

младенцев в 1947 г. до 46 в 1953 г.¹¹ Удручающей выглядит картина по крестьянам-переселенцам, поскольку мы знаем по конкретному материалу, что это было не переселение, а скорее мало приспособленное к жизни существование под присмотром органов НКВД. Так, в 1929 г. было отправлено в ссылку 162 962 крестьянских семей (787 341 чел., из них 320 731 – дети), в 1930 г. — 77 795 семей (134 185 детей)¹².

Обращаясь к статистике по детству в советский период, необходимо быть внимательными и к тем общим результатам, где оценивается общая ситуация по детям, особенно в довоенный период. В.Б. Жиромская подчеркивает, что «исследование причин смертности населения в 30-е гг. по возрастным группам показало, что убыль населения происходила не только в связи с голодом, массовыми репрессиями, переселениями раскулаченных, но и вследствие высокой младенческой и детской смертности, вызванной распространением эпидемии кори и скарлатины»¹³. С 1929 по 1938 г. наблюдались пониженная рождаемость и повышенная младенческая смертность, что в значительной степени повлияло на появление демографической ямы в 1947—1957 гг. Безусловно, дети в целом, а не только сироты оказались в годы революционных перемен наиболее уязвимой категорией населения, наиболее пострадавшей, и, несомненно, это повлияло на общую демографическую ситуацию в России.

Конечно, необходимо по пунктам перечислить все категории детей, которые стали невольными сиротами при советской власти и по ее вине: 1) дети, оставшиеся без родителей в годы революции и Гражданской войны в 1917—1921 гг. 2) дети «врагов народа», которых советская власть искала и находила (в большей или меньшей степени) в течение всего периода своего существования; 3) дети, которых было принято называть «безнадзорными», т.е. дети при живых работающих родителях, но не имеющих возможности за ними следить и их воспитывать. Эта проблема особенно стала проявляться в 1930-е годы. Вот почему к острым проблемам сиротства в советское время следует отнести не только проблемы детей «врагов народа», но и в целом проблемы всех категорий детей, попавших в тяжелые обстоятельства: детский дом или приют. Последние, хотя и относились к кате-

гории «самого привилегированного класса», но на деле тоже таковыми не являлись. Плата за привилегированность была высокой — верное служение советской власти. И хотя это вопрос непростой и неоднозначный, поскольку для части этих людей служение власти означало служение России, как показали события Великой Отечественной войны, но все же нельзя сбрасывать со счетов фактор идеологического, в том числе атеистического (а не просто материалистического) воспитания. Воспитывались люди, преданные советской власти, советскому мировоззрению, которое подразумевало наличие врагов народа, неоднозначное (не исключающее критического) отношение к родителям, своему роду, истории страны, ее культуре, духовно-религиозным корням. То есть сиротство по-своему было выгодно советской власти, оно давало возможность начинать воспитание с «чистого листа», чтобы растить людей, не обремененных историей, беззаветно преданных советской власти. И эта выгода, как нам кажется, и легла в основу всего советского подхода (во всяком случае для периода 1920—1940-х годов)

Позитивная система государственной формы опеки сирот, которая заключалась в создании государством разветвленной сети детских домов, интернатов и других детских заведений, стала создаваться с первых лет установления советской власти. С самого начала новая власть видела себя единственной силой, имеющей право на существование. Она — выразительница «народной власти», а, значит, ей принадлежат все общественные полномочия, и она же единственная, кто может заниматься судьбой всех детей страны. Дети стали рассматриваться советской властью как полная ее собственность. По сути дела, советская власть сделала государственную власть своего рода абсолютной властью — такой, какой она не была в России никогда, ни при князьях и царях, ни при императорах.

Ленинский период

На начальном этапе вся прежняя система, отвечающая за признание детей, была разрушена и вместо нее начала создаваться новая система заботы о нуждающихся детях. Совершенно очевидно, что никакого определенного четкого плана у большевиков не было, они действовали, пользуясь методом «проб и ошибок», не принимая во внима-

¹¹ Там же. №7. С. 11.

¹² Из донесения Г.Г. Ягоды И.В. Сталину от 12 октября 1931 г. о завершении раскулачивания и выселения из р-нов сплошной коллективизации, производившихся с 20 марта по 25 апреля и с 10 мая по 189 сентября 1931 г. // История сталинского ГУЛАГа. Конец 1920-х — первая половина 1950-х годов. Собр. документов в 7-ми томах / Отв. ред. Н. Верт, С.В. Мироненко. Отв. сот. И.А. Зюзина. М., 2004. С. 115.

¹³ Жиромская В.Б. Демографическая история России в 1930-е годы: Взгляд в неизвестное. М., 2001. С. 218.

ние, что дело касается миллионов детских судеб, а не только «одной слезинки ребенка». Были споры о том, как далеко может заходить разрушение старого, нужно ли включать сюда семью. Те, кто спешил перейти к коммунизму, предлагали в ближайшее время начать процесс обобществления всех детей. «Так или иначе, мы заставим матерей согласиться на национализацию детей», — говорил большевик Бадаев. Но Ленина и тех, кто к нему прислушивался в этом вопросе (Луначарского), волновало, что и так уже несколько миллионов детей находятся на улице, беспризорничают. Если скороспешно разрушить семью, то число беспризорников лишь возрастет. Поэтому руководство партии не поддержало радикальных реформаторов сферы детской опеки¹⁴. Тем не менее оно не смогло, по большому счету, решить проблему детского сиротства даже на уровне ликвидации уличной беспризорности. Детские дома, как главная форма государственной опеки детей-сирот, лишь отчасти выполняли свою функцию. В них не хватало не только квалифицированного персонала, но даже людей, готовых трудиться на совесть. Детские дома не были в должной мере обеспечены пайками, а имеющаяся норма — сокращалась.

С 1917 по 1922 г. шло увеличение числа детских домов и детей в них: в 1917 г. — 30 тыс. детей, 1918 г. — 75 тыс., 1919 г. — 125 тыс., 1920 г. — 400 тыс.¹⁵ В 1922 г. в детских домах находилось 540 тыс. детей (6063 детских дома), в 1925 г. — 228 127 детей (2836 детских домов)¹⁶. И это при том, что огромное число детей все еще находилось на улице, беспризорничало или не имело родительского надзора. Большевики не только радикально отнеслись к существовавшей прежде системе детского призрения, разрушив ее в одночасье, но и отказывались от любых альтернативных путей помощи детям, полагая, что в других детских домах

детей будут воспитывать неправильно. Так была закрыта «Лига спасения детей», просуществовавшая с 1918 по 1922 г. Она появилась по инициативе В.Г. Короленко¹⁷, при активном участии Е.Д. Кускова-Прокопович, Н.М. Кишкина, М.Л. Винавер (позже заместителя Е.П. Пешковой по организации «Помощь политическим заключенным в СССР»), Н.К. Муравьева, Г.В. Филатьева¹⁸. По словам Е.Д. Кусковой, у Лиги было свыше 18 колоний, 11 детских садов, санаторий, детские клубы и огороды¹⁹. Безусловно, у данной организации были свои политические интересы (неслучайно поводом для ее закрытия и заведения уголовного дела, по инициативе Ф.Э. Дзержинского, стало обращение заграничной помощью). Если же учитывать, что некоторые из членов этой организации состояли в масонских ложах²⁰, то речь шла и об определенном лоббировании каких-то масонских интересов. Тем не менее бывшую жену М. Горького Е.П. Пешкову вывели из-под удара²¹ при роспуске Лиги, и она (Пешкова) продолжила свою общественную деятельность на посту куратора переписки с политическими заключенными.

Лига была закрыта, когда в стране наблюдался пик детской беспризорности! 7,5 млн беспризорников на улицах и 6 млн детей, нуждающихся в помощи. Это при том, что правительство открыло к 1922 г. 7815 детских домов, в которых пребывало 452 тыс. детей²². Положение усугублялось тем, что на страну обрушился страшный голод. Около 8 млн детей пострадало от голода в 1921 г. На пути огромной массы голодных детей, двигавшейся на юг, в Среднюю Азию и на Кавказ большевики выставляли вооруженные заградотряды²³. Собственно, с этого времени начинается новая эра для советских детских учреждений. Комиссия, возглавляемая Дзержинским (при президиуме всероссийского ЦИК) начала действовать²⁴. Детские дома обя-

¹⁴ Нечаева А.М. Охрана детей-сирот в России: история и современность. М., 1994. С. 72.

¹⁵ Баранова З.Я. Призрение детей-сирот в России и за рубежом: история и современность. Ижевск, 2013. С. 16.

¹⁶ Нечаева А.М. Указ. соч. С. 73.

¹⁷ В.Г. Короленко оказался неудобным для советской власти, поскольку его резко критический тон по отношению к беззакониям, «именем советской власти» творившимся на местах в годы Гражданской войны, крайне не понравился ни А.В. Луначарскому (к кому были обращены его письма), ни Ленину. Короленко пишет, что у него сердце сжимается предчувствием, «что мы только еще у порога таких бедствий, перед которыми меркнет всё то, что испытываем теперь». — Неизданный В.Г. Короленко. Публицистика. 1919—1921. М., 2013. С. 290.

¹⁸ «Наш спор с Вами решит жизнь»: Письма М.Л. Винавер и Е.П. Пешковой к Е.Д. Кусковой. М., 2009. С. 231.

¹⁹ Там же. С. 253.

²⁰ Екатерина Павловна Пешкова. Биография: Документы. Письма. Дневники. Воспоминания / Сост. Л. Должанская. М., 2012. С. 389.

²¹ Думается, это сделал не кто иной, как Дзержинский, о котором Е.П. Пешкова сразу после его кончины отозвалась очень тепло, не боясь осуждения русской заграничной эмиграции: «Нет больше прекрасного человека, бесконечно дорогого каждому, который его знал». — Екатерина Павловна Пешкова. Биография... С. 523.

²² Баранова З.Я. Указ. соч. С. 16.

²³ Нечаева А.М. Указ. соч. С. 17.

²⁴ Баранова З.Я. Указ. соч. С. 17.

зательно прикреплялись к каким-то учреждениям, которые должны были в качестве шефской помощи оказывать материальную поддержку своим подшефным. Выяснилось, что почти четверть беспризорных детей (26%)²⁵ на деле имеют родителей, которые не могут их содержать. Отсюда встал вопрос о необходимости повлиять на семью, сделать ее способной содержать своих детей. Другой красноречивый статистический факт указывал на то, что основная часть беспризорников являлась детьми крестьян (к середине 1920-х, т.е. до массовой коллективизации!) — 54,5%, далее шли дети рабочих — 24,3% и дети служащих — 5,5%²⁶.

Советская власть предприняла несколько попыток, чтобы как-то собрать осколки того целого, которое она же и разбила. Так, она поначалу уничтожает привычные, сложившиеся за века, формы опеки над детьми-сиротами — усыновление, патронат, оставив в неприкосновенности только опекунство, хотя и изменив содержание прежнего опекунства, а через несколько лет восстанавливает их. По закону 1918 г. («Об актах гражданского состояния, Брачном, Семейном и Опекунском праве») опекун для ребенка мог назначаться только органами власти. Опекунскими не могли становиться несколько социальных категорий граждан: использующие наемный труд, живущие на нетрудовые доходы, частные торговцы, монахи и церковные деятели, бывшие агенты полиции и члены царствовавшего Дома Романовых²⁷. Опекун обязательно должен был воспитывать ребенка, которого ему в обязательном порядке вручили опекать, в советском духе. Отказаться от опеки можно было, лишь указав какие-то серьезные причины отказа. Опека носила широкий характер: от отдельных лиц до организаций. Главной ее целью являлась борьба с беспризорностью. Соответственно, в новой советской опеке мы не видим уже прежних принципов добровольности, сословности, соблюдения иерархичности при выборе опекунов (предпочтения ближайшим родственникам), свободы в деле воспитания, защиты имущественных прав ребенка (главная функция опеки до революции). Опека стала принудительной и принуждающей. Последнее подразумевало, что отделы социального обеспечения (позже ОНО — Отделы народной опеки) при губернских советах народных депута-

тов имели право не только назначать опекунов, но и лишать родителей их прав (в силу идеологических причин), отбирать детей и назначать им опекунов²⁸. Заметим со своей стороны, что вся эта деятельность проводилась в условиях разрухи, разгула беспризорщины и проч. Кроме того, ОНО организовывали надзорную систему над опекунами по всей стране. Если это были частные лица, то надзор осуществлялся через арендаторов домов, домоуправления, домкомы, если же юридические, то от них должны были выделяться представители — опекуны, а контролировать их опекунство предоставлялось самим организациям²⁹.

Патронат, упраздненный в 1918 г. вместе с институтом усыновления, был возрожден в 1923 г., но опять же в полностью трансформированном виде и на первых порах как эксперимент³⁰. Вместо определенной формы устройства ребенка в новую семью патронатом стали называть консультативную деятельность органов здравоохранения по отношению к населению. Целью такого патроната было внедрение культуры личной гигиены в «широкие народные массы»³¹. Соответственно в эту сферу попали и детские дома, ясли и прочие учреждения, где имелись дети-сироты. Лишь в 1928 г. возвращается прежняя форма патроната, но опять же в виде, приспособленном к советской реальности. Во-первых, патронат был добровольной формой опекунства над ребенком. С человеком заключался договор об опекунстве и попечительстве («городское патронирование»). При этом опекун получал от государства значительную помощь: единовременную и ежемесячное пособие.

Усыновление, отмененное в 1918 г., было возвращено в практику в 1926 г., в связи с общими изменениями внутренней политики руководящих лиц партии, переориентации с цели на всемирную революцию на другую цель — построение социализма в одной стране, той линии, которая была связана с именем И.В. Сталина.

Таким образом, если оценивать «ленинский период» с точки зрения его вклада в дело детского сиротского призрения, то вывод будет однозначный: мы не находим здесь каких-либо конструктивных идей, которые бы в дальнейшем их развитии могли привести к позитивным результатам. «Детская политика» отличалась преступной безответствен-

²⁵ Там же. С. 15.

²⁶ Баранова З.Я. Указ. соч. С. 17.

²⁷ Нечаева А.М. Указ. соч. С. 57.

²⁸ Там же. С. 53.

²⁹ Там же. С. 54.

³⁰ Там же. С. 60.

³¹ Там же.

ностью, хаотичностью, экспериментаторством, не считающимся с тем, что дело касалось живых людей, детей, также в этой политике преобладал идеологический подход, идейные интересы большевиков довели не только над целесообразностью, но и над гуманностью и человеколюбием. Главной задачей было огосударствление детей, в связи с чем сфера детского призрения рассматривалась как экспериментальная площадка для решения этой задачи. Также в «ленинский период» был заложен другой фундамент советской политики в отношении детского вопроса: сегрегация детей на своих и чужих, детей классовых врагов. Начало ее было положено расстрелом царской семьи, где был мальчик-подросток 14 лет и четыре юные девушки. Потом были и тюрьмы, и лагеря, и ссылки, где допускалось присутствие детей врагов народа любых возрастов. Конечно, нельзя сказать, что советское правительство не заботилось о детях-сиротах и не стремилось им помочь. Но даже если оставить за скобками вопрос о безответственном разрушении прежней системы призрения в условиях революции и Гражданской войны, то все равно сам процесс собирания осколков выглядит в этот период не как желание скорее навести порядок в «детском доме», скорее сделать так, чтобы дети не страдали, а как хладнокровный и циничный эксперимент по созданию государственной системы детского коммунистического воспитания на базе детей-сирот.

Между тем, научная оценка этого эксперимента до сих пор дается очень осторожная, а нередко и положительная. Понятно, что это имело место в советской литературе, например, в книге А.И. Довгалева «Семейное воспитание приемных детей» (М., 1948). Автор сравнивает дореволюционный и советский опыт и говорит о первом как зле, а о втором как о добре, которое сразу же пришло к советским детям, как только свершилась революция. Отметим особо, что автор работы (научный сотрудник Академии педагогических наук) совершенно искренен в своих выводах и в полной мере верит в то, что пишет, поскольку у книги есть посвящение погибшему при форсировании Днепра в 1943 г. сыну. Главным ответчиком за невозможность решить проблему детской опеки до революции, А.И. Довгалева делает Православную Церковь, которая якобы не смогла «не только разрешить, но и поставить вопрос со-

хранения жизни и воспитания безродных детей в условиях классовой эксплуатации общества, где все подчинено интересам наживы и получения прибыли»³². Дело призрения было подчинено интересам прибыли и обогащения частных собственников, детей нещадно эксплуатировали на фабриках и мануфактурах в качестве чернорабочей силы. Крестьяне, бравшие детей в семьи, действовали через систему «питомнического промысла», давая наживаться сельским кулакам. Миллионы детей нищих и бродяг заполняли сельские дороги империи³³. Автор искренне считает, что основная масса беспризорных детей (8 млн) уже существовала до революции (!)³⁴. Подобная голословная критика дореволюционного опыта призрения сирот со временем исчезает, но отдельные ее рецидивы все же сохраняются даже в 1990-е годы, когда стало возможным критически отнестись к советскому прошлому. Например, в основательной и в целом объективно освещающей эти проблемы книге А.М. Нечаевой (одного из главных специалистов по проблемам истории детской опеки в России) отмечается, что советская власть правильно закрыла детские дореволюционные приюты, поскольку «участь, находящихся там детей была ужасна»³⁵. Автор говорит о 583 светских приютах, но ни словом не упоминает о более чем 300 приютах, находившихся в женских монастырях, где о детях заботились со всем вниманием и теплотой. К тому же вопрос о тяжелом положении детей в светских приютах нельзя рассматривать односторонне. Проблема была постоянно в поле общественного и государственного внимания, но надо учитывать, что ее порождало несколько объективных факторов, с которыми было нельзя бороться, но к которым можно было лишь приспособиться. Главным из них можно считать бурное развитие капитализма в России во второй половине XIX в. Статистики конца XIX в. отмечали более быстрый рост негативных тенденций в социальной сфере, нежели возможностей их преодоления³⁶. Вот почему ни власть, ни общество не успевали за валом неблагополучия в сфере детской опеки. Но существовала тенденция все большего привлечения женских монастырей к этой проблеме: наряду с образованием почти в каждой женской обители (а их к 1917 г. было около 450) детского приюта, имелись монастыри, целиком посвятившие себя детской опеке. Такие монастыри появились на

³² Довгалева А.И. Семейное воспитание приемных детей. М., 1948. С. 4.

³³ Там же. С. 5.

³⁴ Там же. С. 30.

³⁵ Нечаева А.М. Указ. соч. С. 71.

³⁶ Отечественная Церковь по статистическим данным всеподданнейших отчетов с 1840–41 по 1890–91. СПб., б.г. С. 13–16.

западных границах империи. В некоторых из них находилось до 400 детей³⁷.

Проблему беспризорных как массового, многомиллионного явления породила, безусловно, революция (Февральская и в большей степени Октябрьская, как имеющая продолжение — Гражданскую войну, террор в отношении целых сословий и т.д.), не только разбалансировавшая общество, но и радикально разрушившая старую систему детского призрения и сумевшая создать нечто позитивное только в послевоенные годы, т.е. не менее чем через 40 лет после революции. Почти полвека длился эксперимент по созданию советской детской системы призрения, где в основу были положены два принципа: государственный характер этой системы и идеологический характер воспитания детей-сирот. Насколько традиционным, да и общечеловеческим, гуманным можно признать этот опыт? Однозначного ответа на этот вопрос не дают даже те, кто в позднесоветский период делал все, чтобы смягчить жесткость этой системы. Альберт Анатольевич Лиханов, по инициативе которого 14 октября (!) 1987 г. возник общественный «Детский фонд им. Ленина», отмечал в своем недавнем интервью газете «Завтра», что «величайший социальный подвиг нашего Советского государства» заключается в том предоставлении возможности детям-сиротам получить хорошее образование, дающее им шанс наравне с другими гражданами страны активно участвовать во всех сферах жизнедеятельности. «Я дважды был в Колонном зале Дома Союзов на съездах бывших воспитанников детских домов. Это как будто был царский бал — генералы, адмиралы, седые дамы, в очках профессорши. Это все бывшие сиротки, которых страна возвратила к достойной жизни и подняла даже над тем, что у них могло бы быть с их родителями. Тот опыт бесценен»³⁸. Однако в этом интервью главного редактора газеты А.А. Проханова отсутствуют вопросы (думаем, что не случайно), на которые этот же автор мог бы ответить по-другому, ведь эти ответы бросили бы тень на советскую эпоху и омрачили бы праздник-бал в Кремле. Когда-то А.А. Лиханов в работе «Бремя молодости» писал о тех детях, которые были неинтересны советской власти как дети врагов народа, что это самый тяжелейший обвинительный документ против сталинского культа³⁹.

Но, как нам видится, не только *отверженные дети*, но и опыт, связанный с *неотверженными*, не может трактоваться однозначно положительно,

учитывая, как долго и драматично он складывался, через какие ошибки прошли его творцы и какой ценой за него заплатили. Уникальность же данного опыта состоит в том, что упоминаемые воспитанники детских домов, без родительского тепла и воспитания, сумели вырасти высококлассными специалистами и горячими патриотами своей страны. Но этому, как нам кажется, есть объяснение. Дело здесь не столько в совершенстве созданной системы советского детдомовского воспитания, сколько в обстоятельствах военного и послевоенного времени. Воспитатели старались дать детям, потерявшим в войну родителей, внимание и любовь, как своим собственным детям; страдания, перенесенные в военное лихолетье, общее дело, общий подвиг — все это рождало в сердцах людей стремление ответить любовью и неравнодушием искалеченным детским судьбам. Здесь не было разделения детей на своих и классово чужих, все дети были своими. Поэтому дети послевоенного времени воспитывались в детских домах не только в традиционной для русского человека атмосфере коллективизма, взаимопомощи, но самого глубокого сердечного участия в жизни детей их воспитателей. Эту сердечную теплоту и ощущали в детских домах большинство детей этого времени, что позволило вырасти им полноценными (во всех отношениях) гражданами своей страны.

Почему же тогда стал возможен переход в рамках существующей политической модели к новой ступени заботы государства о детях-сиротах, который начал формироваться с середины 1920-х годов, т.е. после смерти Ленина? Важен и другой вопрос: каким особым ресурсом располагала советская власть в довоенный период в деле создания позитивных элементов системы детского сиротского призрения? Что касается «особых ресурсов», то мы вправе говорить лишь о народном энтузиазме, появившемся на волне революции 1917 г., как скорое ожидание утверждения справедливых начал во всех областях жизни. Эта высокая энергия народного чувства хотя и была утопичной по своей природе (опиралась не на реальное положение дел, а на умозрительные представления о реальности), но она сплавляла народ и пробивала большевистской партии дорогу к власти. Но большевики-ленинцы действовали в первые годы революции и Гражданской войны настолько жестко, что очень скоро этот революционный энтузиазм народа был залит братской кровью и антицерковным насилием. Нэповская политика Ленина также мало что прояснила в народном понимании происходящего,

³⁷ Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 796. Оп. 442. Д. 1024. Л. 90.

³⁸ Лиханов А. «Я жил не для себя» // Завтра. 2015. № 36 (1137). С. 6.

³⁹ Лиханов А.А. Бремя молодости. М., 1989. С.

и лишь когда после смерти Ленина государство в русле русской традиции само занялось организацией труда, апеллируя к коллективизму, к общему делу, тогда вытесненный было из реальной жизни энтузиазм опять стал возвращаться к народу.

Второе важное обстоятельство, кроме возвращения к идее коллективного труда, было связано с появлением деятельной личности, которая связывала воспитание детей не с коммунистическим воспитанием, а с трудовой жизнью. Другая важная особенность заключалась в готовности не щадя себя работать в массе своей с «трудными детьми», практически потерявшими привычный социальный опыт, нравственно опустившимися. Такие личности педагогов появляются еще в недрах ленинского периода, но возможности для их деятельности открываются только в следующий период. Речь идет о таких выдающихся личностях, как А.С. Макаренко (1888–1939), С.Т. Шацкий (1878–1934), В.Н. Сорока-Росинский (1882–1960), П.П. Блонский (1884–1941), К.Н. Вентцель (1857–1947) и некоторых других. Как только советское государство обозначило новую мотивировку для трудовой деятельности, а значит для всей экономики, так сразу начался важный процесс в сфере призрения сирот в детских исправительных и воспитательных учреждениях. Он не был массовым, но опыт ряда выдающихся педагогов позволил постепенно начать широко его распространять.

Для А.С. Макаренко на первом, самом трудном этапе — воспитания собственных кадров педагогов и приобретения собственного опыта перевоспитания беспризорников в процессе трудовой деятельности — главным препятствием стали не сами по себе трудности общения с детьми, пришедшими из уголовного мира, а преодоление той педагогической стихии, которая торжествовала в «ленинский период» и которую Макаренко обозначал как «болтающая интеллигенция». Последних не интересовал ребенок сам по себе, им нужно было получить из него «коммунистический продукт», ничто другое в детях их не интересовало. Вот почему Макаренко, уже приобретший известность, не мог не столкнуться с главными лицами, проводящими в жизнь эту политику, и в первую очередь с Н.К. Крупской. С трибуны VIII съезда комсомола, проходившего в 1928 г., она призвала объявить войну А.С. Макаренко⁴⁰. И хотя Крупская сумела разрушить первое детище педагога — Полтавскую трудовую колонию им. А.М. Горького (и Макаренко

пришлось уволиться), но это направление ждал неумолимый крах. К началу 1930-х годов вся прежняя система воспитания детей-сирот окончательно рухнула, а на смену ей пришел новый подход.

Сталинский период

«Сталинский период» государственной заботы о сиротах (с 1926 по 1953 г.) отмечен процессами, с одной стороны, централизации социальной сферы, с другой стороны, подведения под нее экономической базы. Если в ленинский период главной задачей было собрать, накормить и выучить детей без родителей, то при Сталине детские учреждения начинают ориентироваться на подготовку детей к трудовой деятельности, т.е. получают практическую, трудовую направленность. Однако следует подчеркнуть, что одну из основных проблем в детском вопросе в целом для советской власти — проблему преодоления беспризорности — власти так и не смогли решить и в этот период. На это указывают особые постановления партии и правительства не только 1920-х годов, но и 1930-х (1933, 1934, 1935 гг.), и даже начала 1950-х (1952 г.). Причин сохранения беспризорности и безнадзорности в стране было несколько: 1) активная репрессивная политика при Сталине; 2) чрезвычайно высокая степень интенсивности трудовой деятельности отцов и матерей, в силу чего дети оказывались без надзора; 3) чрезвычайно низкий уровень жизни большинства населения. И хотя положение семьи укрепилось по сравнению с 1920-ми годами, но семья продолжала оставаться несвободной от государственных интересов ни экономически, ни культурно, ни духовно. Положение отчасти изменилось в лучшую сторону лишь в 1960-е годы, когда ведущая роль семьи в воспитании ребенка опять стала признаваться государством и предпочтение в воспитании детей-сирот стало отдаваться не детским домам, а семьям; положение постепенно стало меняться.

Вместо однотипных детских домов со второй половины 1920-х годов появляются разные формы: детские трудовые коммуны для подростков с девиантным и делинквентным (антиобщественным) поведением, детские дома разного типа, санаторно-лесные школы, дома пионеров. Принципы самообслуживания, частичной самокупаемости и самоуправления учащихся, включая равенство в правах педагогов и учащихся, являлись определяющими в этой системе. Государство брало на себя обязанность трудоу-

⁴⁰ Соколов Р.В., Соколова Н.В. А.С. Макаренко: православные корни. Судьба педагога и его педагогического опыта. М., 2009. С. 46—47.

стройства детей, достигших выпускного возраста⁴¹. Ориентация детских домов на трудовые отношения и будущее производство, как и демократизация отношений педагогов и учащихся, привели к существенным изменениям в этой сфере.

Для детских домов, особенно с середины 1930-х годов, ставится задача довести до автоматизации механизм изъятия беспризорных детей с улиц. «Первейшая задача, стоящая перед деткомиссиями: к XVII съезду партии — очистить улицы городов, вокзалы, железные дороги от остатков детской беспризорности»⁴². Собранные дети помещаются в детские приемные распределители — первичную ячейку, отвечающую за сбор детей. Отмечается, что повсеместно на этом уровне работа идет неудовлетворительно. Отсутствует оперативность, нет принципа конвейерности. Кроме беспризорников, большое число детей также не имеют надзора, они «торгуют на улицах, виснут на трамваях, калечатся автомобилями и трамваями, хулиганят, пристают к прохожим на улицах»⁴³. Школа рассматривалась в качестве базы для создания необходимых механизмов контроля. «Каждая школа должна обзавестись комонесами⁴⁴ и постами охраны детства», «фронт охраны детства» должен расширяться. Главный вопрос — «качественная работа всех детучреждений». И одно из важных направлений в этой связи состояло в необходимости уменьшить численную нагрузку на детские дома и приюты через передачу детей в патронаж. Патронаж, а не опека становится в предвоенный период важнейшей формой передачи детей в семьи. Причем акцент делался не на городское, а на сельское население, на колхозников. Велась агитация среди сельского населения, выделялись квоты на число детей, которые нуждаются в патронировании. Например, на Урале речь шла о 10 тыс. ребят⁴⁵. Предполагалось, что после достижения совершеннолетия дети останутся на селе и станут колхозниками. Ответственными за выдачу средств колхозникам, взявшим детей, были назначены облфо, горсоветы и райисполкомы. Также в этих документах звучит призыв вернуть родителям детей, которых они отдали в детдома на воспитание. В инструкции лицам, отвечающим за агита-

цию среди колхозников, говорится, что колхозники должны видеть в патронировании детей-сирот дело «социалистической чести»⁴⁶. Надзор за патронажными семьями должны были осуществлять колхозные активисты. Они должны следить, чтобы «эти дети находились в одинаковых условиях с детьми колхозников». Кроме того, необходимо, чтобы комсомол взял шефство над такими семьями. Общий процесс контролирует тройка, состоящая из председателя райисполкома, завроно и третьего лица — по усмотрению райисполкома⁴⁷.

Важно отметить и другое. Кроме ориентации на общественно полезный труд в детских колониях и детских домах, налицо и привлечение детей с улицы к производственному труду напрямую, минуя колонии и детдома. Подростки сразу направлялись на производство, получали место в общежитии и становились свободными членами рабочего коллектива. По инструкции число бывших беспризорников на производстве не должно было превышать 50%⁴⁸. Всю работу по привлечению беспризорников к производству должны были вести деткомиссии, существующие при райисполкомках.

Внутренняя жизнь детдомов должна была претерпеть существенные изменения. Поскольку многие детдома находились в сельской местности, для них стали выделять земельные участки для ведения сельского хозяйства силами учащихся. Государство обязывалось обеспечить детей инвентарем и сельхозсеменами, а также рабочим скотом. Как известно из опыта коммуны А.С. Макаренко, ему удалось добиться самоокупаемости⁴⁹. Также в детские дома повсеместно пришли физкультура и спорт. Лучшие дома и педагоги стали награждаться денежными премиями. Просматривая историю обычного, «среднего», детского дома — Кураловского в Татарской республике — нельзя не отметить его типичность. В первой половине 1920-х в нем не было порядка: воровали и дети, и педагоги, дисциплина отсутствовала. Потом здесь появился новый директор с подходом, напоминающим подход А.С. Макаренко. Жизнь стала налаживаться, но в 1927 г. директора, Григория Яковлевича

⁴¹ Разоренова Е.Л. Формирование государственно-общественной системы социально-педагогической поддержки детей-сирот в России: Автореф. дис. ... канд. пед. наук. Рязань, 2008. С. 12.

⁴² К смотру детдомов. Изд. Урал обл. ДТК, 1934. С. 4.

⁴³ Там же. С. 5.

⁴⁴ Комонес — комиссия по делам несовершеннолетних.

⁴⁵ К смотру детдомов. С. 8.

⁴⁶ Там же. С. 14.

⁴⁷ Там же. С. 17.

⁴⁸ Там же. С. 30.

⁴⁹ Соколов Р.В., Соколова Н.В. Указ. соч. С. 52.

Москалева, перевели восстанавливать другой детский дом, а здесь опять появилось много случайных малообразованных педагогов, опять стали возвращаться старые проблемы. Упор по старинке делался на коммунистическое воспитание. Учителя делились на культвоспитателя, трудвоспитателя, политвоспитателя. И только с 1934 г., когда сюда вернули старого директора, в детском доме опять стали утверждаться принципы трудового воспитания, было создано автономное хозяйство. Дети такого детдома видели себя одной большой семьей, любили директора как родного отца и, покидая стены детского дома, сохраняли с ним связь как со своей малой родиной⁵⁰.

Очевидно, такая ситуация была типичной для истории детского дома, так как похожую на нее мы видим и в художественных произведениях этого времени, например, в повести Клавдии Рождественской «В одной семье» (Молотов, 1954). Сюжет ее таков. Родители передают дочь в детский дом, поскольку из-за работы вынуждены переехать, а дочь на новом месте разместить негде. Детский дом процветает, и девочка очень скоро начинает чувствовать себя как в родной семье. У нее исчезает то предубеждение, что детский дом — это хулиганы, дети — «замарашки и невоспитанные». Здесь проводится мысль, что подобный имидж детских домов был создан в интеллигентской среде. Нельзя не вспомнить слова А.С. Макаренки об ответственности интеллигенции за катастрофическое положение в сфере детской опеки. На стене данного детского дома висит портрет этого самого известного советского педагога. В книге есть глава, посвященная истории детдома, начиная с первых лет революции, о нестроениях всю первую половину 1920-х годов. Потом пришел директор Хребтов и стал действовать в соответствии с рекомендациями А.С. Макаренки. Так появились детсовет, самообслуживание, различные мастерские, свое хозяйство. Кульминацией здесь становится сцена выпуска воспитанников. Один из них, любимец директора, боится получить вместе с аттестатом свое личное дело, где сохранились свидетельства его прошлых громких «подвигов» в ту пору, когда он был беспризорником. Но директор на его глазах бросает это дело в печь, и тепло, как с сыном, прощается с выпускником.

Тенденция уменьшения численности детских домов, которая стала просматриваться с 1922 г., продолжалась до начала войны, когда в стране насчитывалось 1700 детских домов и 187 тыс. детей-сирот⁵¹.

Со второй половины 1920-х и в 1930-е годы происходят масштабные изменения в сфере детского сиротского призрения. Кроме указанного выше кардинального изменения в сфере государственной опеки (детских домах и проч.), наблюдается новый подход в отношении отдельных граждан, проявляющих личную инициативу по отношению к сиротам. Возвращаются институты патроната и усыновления. Последнее произошло в 1926 г. В новом семейном кодексе, где имелаась статья об усыновлении, отмечалось, что оно проводится в интересах ребенка (а не государства!). Предполагалось, что ребенок должен получить в новой семье не только материальное обеспечение, равное тому, которое получают родные дети, но и «правильное физическое и духовное развитие». Также говорилось о положительном влиянии семьи и родительской заботы о ребенке. Однако и этот закон не позволял усыновленному ребенку приобретать весь комплекс прав, присущих родным детям. Данному обстоятельству мешало возможное существование прежних родителей, с которыми сохранялась какая-то правовая связь. Поэтому усыновлять разрешали лишь тех детей, у которых не было родителей⁵². При этом, как отмечают исследователи института усыновления в СССР, с 1926 г. начинается республиканское разделение законодательства об усыновлении. Российское законодательство пошло своим путем, законодательство других республик — иным путем⁵³. Закон РСФСР постоянно дополнялся в сторону расширения прав усыновленных детей. Так, принятый в военное время, в 1943 г. закон «О патронировании, опеке и усыновлении детей, оставшихся без родителей» ориентировал на закрепление между двумя сторонами отношений, «таких как кровные», хотя о полной идентичности все же не было сказано. Подобный закон будет принят только в 1976 г., в конце советской эпохи⁵⁴.

В законе 1943 г. на первом месте, по значимости для советской власти, стоит патронирование, затем идут опека и усыновление⁵⁵. Патронат видит-

⁵⁰ Горохов, В.М., Суворов К.Г. Кураловский детский дом. 1920—1945. Казань: Татгосиздат, 1945. С. 7.

⁵¹ Нечаева А.И. Указ. соч. С. 74.

⁵² Кузьмичева Л.А. Усыновление по советскому праву. Харьков, 1976. С. 6.

⁵³ Фабричная Т.Б. Эволюция института усыновления в российском праве XVIII—XX вв. (историко-правовое исследование): Автореф. дис. ... канд. юрид. наук. Владимир, 2010. С. 7.

⁵⁴ Кузьмичева Л.А. Указ. соч. С. 13.

⁵⁵ О патронировании, опеке и усыновлении детей, оставшихся без родителей. Инструкция Наркомпроса РСФСР, Наркомздрава РСФСР и Наркомюста РСФСР. Изд. Наркомпроса РСФСР, 1943. С. 2.

ся в этом документе «одной из форм общественной помощи в деле осуществления государственной системы охраны детства», а также «борьбой с детской беспризорностью и безнадзорностью»⁵⁶. Ответственными за патронирование (оформление патроната и контроль за процессом) были отделы народного образования и отделы народного здравоохранения в городах; председатели сельских советов и кассы взаимопомощи в колхозах. После заявки желающего оформить патронат происходило тщательное обследование его семьи, затем подписывался договор. Под патронат подходили дети от 5 месяцев до 14 лет. До трехлетнего возраста эту деятельность курировали отделы здравоохранения, а после 3-летнего возраста — отделы образования. Как только подростку исполнялось 14 лет, договор о патронаже прекращался и подопечный направлялся в какие-то ремесленные училища или школы. В 1942 г. в РСФСР числилось 37 490 детей на патронате⁵⁷.

В вопросе усыновления следует отметить такой важный факт, как отмена усыновления по каким-либо причинам со стороны государства. Опекунство в этом законе рассматривается как патронат, и усыновление стало добровольным делом граждан. Для опекунов (как и до революции) первой обязанностью является защита прав ребенка, охрана его имущества. Как и при усыновлении, возможно расторжение договора.

«Сталинский период» связан еще и с опытом Великой Отечественной войны, когда детские дома открылись для детей, пострадавших от войны, обожженных войной, и это была новая категория, к которой необходимо было искать новый подход. 20% детей-сирот потеряли родителей на фронтах войны⁵⁸. Вот почему еще в военный период активно начинает работать институт усыновления. Огромное число детей, взятых в семьи в эти годы, вообще не проходили процедуру юридического оформления, дети были просто взяты с улицы и воспитаны вместе с родными детьми⁵⁹. Государство в эти годы соглашается на любые формы помощи детям со стороны общества. Выходит постановление, обязывающее все государственные учреждения оказывать помощь

детям-сиротам, создаются специальные детские дома для сирот-фронтовиков, партизан, дома ребенка, приемники-распределители, суворовские училища, фактически возрождена нелегальная благотворительность общества и Церкви⁶⁰. В военные годы, с 1943 г., происходит возвращение к единообразию в брачно-семейном законодательстве, оно становится общесоюзным⁶¹. Интересно отметить, какую трактовку усыновлению, опеке и патронату в военные и послевоенные годы дает современница, когда это процесс носил массовый характер. А. И. Довгалева, книга которой вышла в 1948 г., пишет: людьми двигало желание «помочь государству», это было «мощное патриотическое движение населения Советской страны»⁶². Тем не менее, несмотря на очевидный живой и свободный порыв людей, желающих принять в свою семью детей-сирот, все-таки активно велась пропаганда: проходили митинги, висели плакаты, кто-то из чиновников давал обязательства усыновить в своем городе такое-то количество сирот⁶³. На заводах и фабриках люди выступали «с почином» приема сирот. Работницы Московской обувной фабрики «Красный богатырь», имеющие детей, обязались взять на усыновление детей-сирот. Это начин «подхватили по всей стране»⁶⁴. Безусловно, подобная публичная форма не бросает тени на искренность и серьезность этих поступков, форма была лишь данью времени, суть же была в том, что это был все же массовый, народный порыв, направленный на то, чтобы вернуть пострадавшим от войны детям семейное тепло. Автор отмечает, что чаще всего детей войны брали работники крупных предприятий, семьи бойцов Красной армии, колхозники, семьи служащих и представители интеллигенции. Призывы взять сирот порой звучали по радио, печатались в газетах. Важна и другая статистика: старались брать в первую очередь самых больных, неухоженных, забытых⁶⁵. И в этом тоже просматривалась искренность людского чувства. В данной книге есть и практическая направленность, поскольку она писалась педагогом и психологом. Автор предлагает методику правильного воспитания детей-сирот. В первую очередь необходимо заботиться о здоровье, дать ему трудовое

⁵⁶ Там же.

⁵⁷ Нечаева А.М. Указ. соч. С. 64.

⁵⁸ Разоренова Е.Л. Указ. соч. 13.

⁵⁹ Довгалева А.И. Указ. соч. С. 48; Фабричная Т.Б. Указ. соч. С. 7.

⁶⁰ Разоренова Е.Л. Указ. соч. С. 12.

⁶¹ Фабричная Т.Б. Указ. соч. С. 15.

⁶² Довгалева А.И. Указ. соч. С. 48.

⁶³ Там же. С. 52.

⁶⁴ Там же. С. 54.

⁶⁵ Там же. С. 75.

и нравственное воспитание. «Трудовое» — значит советское, говорит автор и делает ссылку на Макаренко и на Сталина. Далее идет психология. Родители должны постепенно внедрять в сознание ребенка мысль о том, что трудовая деятельность близких ему людей тесно связана с трудом и благополучием всех других работающих, что от этой связи зависит общий порядок⁶⁶.

Немало детей усыновлялось в эвакуации, когда они были размещены по обычным семьям. Только в 1942 г. в РСФСР было усыновлено 3179 человек⁶⁷. В целом же к концу войны статистика по детям-сиротам всех категорий выглядела следующим образом: всего было 678 тыс. детей-сирот, 400 тыс. из них воспитывались в детских домах, 278 тыс. — в семьях на условиях патроната, усыновления, опеки⁶⁸. При этом следует отметить, что определенная часть детей (статистики не имеют этой цифры) не могла попасть ни в детские дома, ни в семьи через официальное оформление.

Подводя итог «сталинскому периоду», отметим его сложный характер. Во-первых, до конца этой эпохи сохраняется репрессивная политика по отношению к детям «врагов народа». Во-вторых, государственная политика по отношению к детям-сиротам претерпевает существенное изменение по сравнению с «ленинским периодом», главным образом в смене воспитательной ориентации: с человека идейного, коммунистически ориентированного на человека труда, готового вступить в рабочую жизнь и даже продолжить образование. В сферу призрения сирот возвращаются традиционные формы опеки, патроната и усыновления. И наконец, последнее, проблема бездомности, беспризорности так и не была до конца решена в этот период, учитывая, что для этого были серьезные причины. Репрессивное отношение к так называемым классовым врагам сохранялось; экономика работала в чрезвычайном режиме, военные расходы были огромны, денег не хватало даже на обеспечение детских домов.

Хрущевский и брежневский периоды

В последующем перед государством встала задача обеспечить возможность всем детям-сиротам попасть в детский дом. И такая задача была решена достаточно скоро через укрупнение детских домов и превращение их в интернаты. Интернатная

система складывалась постепенно. Первые интернаты появляются во второй половине 1950-х годов для безнадзорных детей и детей из проблемных семей. Интернаты вмещали до 500 человек, в отличие от детских домов, где жило максимум 100 детей. Началось преобразование детских домов в интернаты. К 1960 г. в интернатах обучалось и жило уже 1 млн детей⁶⁹. Интернаты имели специализированный характер: для детей-сирот, для детей одиноких матерей, для одаренных детей-сирот, для детей из неблагополучных семей⁷⁰. Решается и проблема занятости родителей на производстве. В школах организуются группы продленного дня. Известный детский писатель и председатель Российского детского фонда А.А. Лиханов скептически относится к этому опыту, поскольку сам был свидетелем этого эксперимента. В недавнем своем юбилейном интервью писатель говорит, что это «завиравшая идея Хрущева», имеющая целью освободить детей от родителей, «чтобы у родителей было свободное время». А.А. Лиханов вспоминает и свой первый опыт (в те же 1960-е годы) с передачей детей-сирот в семьи, окончившийся неудачно. Детей (50 человек) сначала разобрали по семьям, а потом потихоньку всех вернули назад, в интернат⁷¹.

Еще большей дифференциации и специализации интернаты подвергаются в период правления страной Л.И. Брежнева. Начинает действовать закон о тайне усыновления, поэтому, как отмечают исследователи этого вопроса, и сама система детского сиротства в СССР становится закрытой. Разделение идет по пяти принципам: 1) возрастная периодизация; 2) половая принадлежность; 3) специализация; 4) профилактика беспризорности и безнадзорности; 5) медико-физиологические состояния⁷². Эти детские учреждения находятся в компетенции нескольких структур: здравоохранения, социального обеспечения, образования, правоохранения.

Новый кодекс РСФСР «О семье и браке» был принят в 1969 г. В нем, по сути, была поставлена точка на проблеме усыновления; усыновляемые признавались такими же родными, как и кровно-родственные дети. Введено понятие «удочерение», стало юридической нормой «тайна усыновления или удочерения». Все эти новшества позволили, в

⁶⁶ Там же. С. 80.

⁶⁷ Нечаева А.М. Указ. соч. С. 43.

⁶⁸ Там же. С. 30.

⁶⁹ Там же. С. 39.

⁷⁰ Разоренова Е.Л. Указ. соч. С. 13.

⁷¹ Лиханов А. «Я жил не для себя». Л. 6.

⁷² Там же.

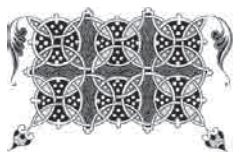
конце концов, начать движение в сторону закрепления за усыновленным (или удочеренным) необходимых прав не только в семейном кодексе, но и в других нормативных актах: трудовом, земельном, жилищном, наследственном кодексах⁷³.

В 1970-е годы стала обозначаться проблема все большего появления детей с дефектами физического и психического развития. Нельзя не понимать того, что в предыдущие годы, годы правления Н.С. Хрущева, когда велось тотальное наступление на Церковь, при активной антирелигиозной пропаганде, решался вопрос не только об отстранении Церкви от общественного воспитания, но о замене всей традиционной системы взглядов на семью и детей. Государство вторгалось в сферу, которую не знало, но хотело переделать под свои интересы и свое понимание, и эта сфера сразу откликнулась на грубое вмешательство. И прежде всего ответом на грубое вмешательство в духовную сферу семьи и деторождения стало появление детей с отклонениями в развитии. В короткий срок меняется ориентация общества в отношении сиротства. Буквально как волной смывает идущую от войны общественную симпатию к детям-сиротам и вместо нее постепенно в массе утверждается новый взгляд на сиротство: прагматичный, равнодушный, иждивенческий. Люди начинают уже не стремиться найти себе сироту, а стараются избавиться от больного ребенка. Так появляется понятие «социального сиротства». Причина его появления, на наш взгляд, заключается прежде всего в жесткой атеизации населения России, в прививании материалистического взгляда на нерожденный плод как на биологическую массу, а на ребенка и человека в целом, — как на материальное существо, имеющее лишь разумные биологические потребности.

Однако очень скоро, в 1980-е годы, для правительства стало ясно, что эта сфера — социального сиротства — будет и дальше расширяться, а государство будет все глубже погружаться в проблемы заботы о сиротах при живых родителях, при том, что сам объем попечения также будет расти (психологическая, реабилитационная помощь, новые медикаментозные возможности). Вот почему принимается негласное решение о расширении

возможностей приобщения семей к усыновлению и опеке. В прошлое уходит патронат⁷⁴, основной же формой выбирается опека. В документах отмечается, что хотя при социализме и стоит в качестве главной задачи «расширение общественного воспитания», но семейное воспитание объявляется «наиболее благоприятной формой воспитания детей». Главное, чтобы приемная семья воспитывала ребенка «в духе преданности Родине, коммунистического отношения к труду, и активного участия детей в строительстве коммунистического общества»⁷⁵.

Появление социального сиротства ярко обозначило тот факт, что так и не был найден необходимый механизм преодоления сиротства как явления. Сиротство продолжало воспроизводиться как социальная и духовная язва, вызываемая не какими-то объективными обстоятельствами (голод, войны, эпидемии), но самим социальным строем. Лишив Церковь и общество (частные фонды) возможности принимать участие в опеке над сиротами, государство взяло на себя в том числе и функции духовничества, милосердия и полного материального вспоможения. Но денег на детей вплоть до 1960-х годов катастрофически не хватало; коммунистическая идеология также не могла заменить воспитание, которое дети-сироты в дореволюционное время получали в женских монастырях. Сознательный, во славу Родины труд стал единственно положительным явлением, позволившим выйти за рамки коммунистической абстракции (химеры) и придать советскому опыту призрения сиротства какое-то положительное звучание. Но начиная с 1960-х годов ориентация на трудовое воспитание стала заменяться ориентацией на коммунистическое воспитание. Так в конце советской эпохи две тенденции сошлись: формализованный труд и приоритет коммунистического воспитания, с одной стороны, и появившееся (воспитанное воинствующим атеизмом) желание у молодой части общества возложить на плечи государства решение деликатных семейных проблем, с другой стороны. С этим опытом опеки сиротства и подошла советская власть к началу 1990-х годов, этот опыт и лег в основу современной модели в постсоветской России.



⁷³ Фабричная Т.Б. Указ. соч. С. 7.

⁷⁴ Патронат сохранялся в отдельных национальных республиках, например, в Узбекистане, Латвии.

⁷⁵ Кузнецова И.М. Законодательство об усыновлении и практика его применения: Автореф. дис. ... канд. юрид. наук. М., 1984.

НАУЧНЫЕ СООБЩЕНИЯ



Н. Н. Блохина

Братское кладбище в Москве – памятник воинам и сестрам милосердия, жертвам Первой мировой войны

В 2015 г. отмечается столетие создания Братского кладбища в Москве – памятника жертвам Первой мировой войны. Вопрос об устройстве в Москве кладбища для воинов, павших на этой войне, был поставлен по инициативе вел. кн. Елизаветы Федоровны. 6 сентября 1914 г. на заседании Соединенного совещания Городской управы и Комиссии гласных по мероприятиям, вызванном войной 1914 г., была оглашена следующая телеграмма Елизаветы Федоровны, полученная на имя городского головы: «Не признаете ли возможным отвести на окраине Москвы участок земли под кладбище для умерших в московских лазаретах воинов настоящей войны; их родственникам и нам всем утешительно будет знать точное место упокоения павших при защите нашей дорогой родины героев и иметь возможность там помолиться»¹.

Заслушав телеграмму, совещание единогласно постановило: 1) признать необходимым учреждение особого кладбища для воинов, павших в священной войне и 2) просить Л.Г. Урусова и С.В. Пучкова спешно разработать вопрос об отводе для нового кладбища участка городской земли. 9 сентября 1915 г. на заседании Соединенного совещания был заслушан доклад гласного С.В. Пучкова следующего содержания: «с растроганным чувством благоговения узнал я о призыве Ея Имп. Величества вел. кн. Елизаветы Федоровны о

желательности устройства городом кладбища для воинов настоящей войны. Городское Управление в лице Соединенного Совещания уже высказало свое принципиальное сочувствие осуществлению мысли великой княгини и удостоило меня поручением спешно разработать этот вопрос совместно с представителем Городского Управления Л.Г. Урусовым. С чувством живейшей благодарности принимая это поручение, я почитаю своим долгом представить Соединенному Совещанию по этому вопросу мои предварительные соображения. Проектируемое кладбище должно быть не только во всех отношениях благоустроенным, по оно должно служить памятником великих событий, ныне нами переживаемых, а также – памятником дружной объединенной работы общественных сил в деле оказания помощи жертвам войны, почему участок земли для кладбища должен быть значительного размера и на нем необходимо соорудить храм, по величине и архитектуре отвечающий указанной выше цели»².

Доктор С.В. Пучков, будучи председателем Совета Городской Общины сестер милосердия «Утоли моя печали», не мог в своем докладе не остановиться на важном для него деле. Он напомнил собравшимся, что еще ранее еще в 1912 г. он внес предложение о специальном кладбище для захоронения уходящих из жизни московских об-

¹ Московское городское Братское кладбище М., 1915. С. 3.

² Там же. С. 4.

шинных сестер милосердия, могилы которых были разбросаны в последних разрядах городских кладбищ и в скором времени становились забытыми. Именно поэтому доктор С.В. Пучков, внося свое предложение о созидании московского Братского кладбища в Городскую Думу, сказал следующее: «... я полагаю, что на этом кладбище должно быть отведено место для погребения умерших сестер милосердия Московских общин, самоотверженно работающих в деле служения больным и раненым как в мирное, так и военное время, и часто умирающих на своем посту от заразных болезней, а иногда и от неприятельского оружия»³. С.В. Пучков предложил дать кладбищу следующее название: «Братское кладбище для воинов, умерших в войну 1914 г., и для сестер милосердия Московских общин». От него поступило и другое предложение: «Быть может, признано будет желательным храм кладбища построить во имя Всех Святых. В таком случае в день этого праздника будет совершаться торжественное богослужение с поминовением усопших воинов и сестер милосердия»⁴.

В заключение С.В. Пучков сказал: «Перед входом на кладбище следует начертать слова Нашего Спасителя: “Больше сея любви никто же имеет, да кто душу свою положит за други своя”. Братское кладбище должно быть в непосредственном ведении Московского Городского Управления, которое сможет содержать его в порядке, приличествующем высокому его назначению. На сооружение храма и устройство кладбища потребуются большие денежные средства, получить которые в настоящее время из Городской кассы почти не представляется возможным, но я глубоко убежден, что на это святое дело горячо отзовутся великодушные граждане нашей родины и прежде всего – население г. Москвы». После доклада С.В. Пучкова Московской Городской Думой было решено организовать в Москве с надлежащего разрешения однодневный кружечный сбор⁵.

Соединенное совещание, ознакомившись с изложенным заявлением, признало необходимым образовать особую подкомиссию под председательством С.В. Пучкова в составе пяти членов (А.Д. Алферова, Д.Е. Горохова, М.В. Живаго, М.Г. Урусова и Н.В. Щенкова) для рассмотрения вопросов, возбужденных предложением вел. кн. Елизаветы Федоровны, а также заявлением глас-

ного С.В. Пучкова. Подкомиссия, учитывая чрезвычайную важность этого вопроса, приступила к исполнению возложенного на нее поручения. Несмотря на сравнительно большое число предложений, участков, которые удовлетворяли бы всем необходимым условиям, оказалось мало. После тщательного и всестороннего рассмотрения всех предложений остановились на земельном участке А.Н. Голубицкой. Ее владение находилось в пяти верстах от Тверской заставы по Петроградскому шоссе в с. Всехсвятском – 11 десятин 279 кв. саженей земли. Усадьба представляла собой вековой липовый парк, с примесью березняка, ели и сосны. Соединенное совещание Городского Управления и Комиссии гласных одобрило предложение о покупке владения А.Н. Голубицкой для устройства Братского кладбища, и оно по решению Московской Городской Думы было приобретено 27 ноября за 271 000 рублей, причем Дума поручила Совещанию представить доклад об устройстве, содержании кладбища и создании на нем храма-памятника. Кроме того, было решено просить Елизавету Федоровну принять устраиваемое Братское кладбище под свое высокое покровительство, на что последовало согласие великой княгини и всемилостивейшее соизволение государя императора⁶.

Как только было приобретено владение А.Н. Голубицкой, Городское Управление сразу же приступило к составлению детального плана купленного участка с нанесением всех древесных насаждений и распланировкой отдельных могил. По просьбе попечителя кладбища С.В. Пучкова это дело было поручено инженеру С.С. Шестакову, который, ознакомившись с литературой по устройству кладбищ за границей, осмотрел кладбища в Риге, близ Петрограда и Братское кладбище в Севастополе⁷.

В то же время поступило заявление гласного Московской Городской Думы, архитектора Р.И. Клейна, в котором он высказал свои соображения по поводу устройства кладбища, которое, по его мнению, должно было «представить собой один величественный Всероссийский памятник – пантеон самоотверженным героям, покрывшим неувядаемыми лаврами славы и русское воинство, и русскую землю»⁸. Далее Р.И. Клейн писал: «На нашем поколении и, в частности, на Московском

³ Там же.

⁴ Там же С. 4–5.

⁵ Там же. С. 5.

⁶ Там же. С. 7–8.

⁷ Там же. С. 8.

⁸ Там же. С. 9.

Городском Управлении, принявшем на себя почин в устройстве Братского кладбища, лежит высокая нравственная обязанность приложить все заботы к тому, чтобы этот, отныне священный для каждого русского, уголок на вечные времена привлекал к себе народные массы не только Москвы, а со всех концов русской земли, чтобы со временем, в созерцании великих подвигов сынов Отечества, находили здесь душевный покой и уходили отсюда примиренными с тяжкими испытаниями, перенесенными в грозных событиях войны, а грядущие поколения научились здесь любви к России и уносили в душе твердую решимость служить на пользу Отечеству»⁹. По его мнению, по обеим сторонам храма галереями в виде крыльев нужно было устроить здания двух музеев, из которых один должен был быть предназначен для литературы переживаемого момента, а другой – для трофеев, взятие которых во многих случаях могло быть связано с подвигами погребенных на кладбище героев.

«15 февраля 1915 г. состоялось открытие Братского кладбища, освящение временной часовни и первое погребение. В этот день в церкви Сергиево-Елизаветинского убежища преосвященным Дмитрием, епископом Можайским, соборно была совершена литургия при хоре воспитанников Убежища, одетых в солдатскую форму»¹⁰. За богослужением присутствовали: августейшая попечительница Братского кладбища Елизавета Федоровна и московский генералитет с командующим войсками А.Г. Сандецким, градоначальник Москвы А.А. Андрианов, главнокомандующий Московской губ. гр. Н.Л. Муравьев, комендант Т.Г. Чарковенко, губернский предводитель дворянства А.Д. Самарин, городской голова М.В. Челноков, член управы В.Ф. Малинин, многие городские гласные и среди них Н.И. Гучков и попечитель кладбища С.В. Пучков, председатель Губернской Земской управы Ф.В. Шлитке. Учитывая государственную важность происходящего события, на богослужении присутствовали иностранные консулы: великобританский, французский, бельгийский, японский и сербский.

В апреле 1915 г. с большой торжественностью прошли похороны сестры милосердия 1-го Сибирского отряда Всероссийского союза городов Ольги Иннокентьевны Шишмаревой, убитой на передовых позициях. К началу панихиды на Братское кладбище прибыла и Елизавета

Федоровна. На панихиде и похоронах присутствовали государственные официальные лица, воинские чины, представители Красного Креста и сестры милосердия. В начале печальной похоронной процессии несли венки, возложенные на гроб покойной. Среди них были лавровый крест с белыми живыми цветами от великой княгини Елизаветы Федоровны, от Всероссийского Союза Городов – «Безвременно погибшей сестре», главного комитета Городского Союза – «Юной жертве долга милосердия и мужества – сестре 1-го Сибирского отряда Красного Креста», петроградского отряда Всероссийского союза городов и др. После литии гроб опустили в могилу. Могильный холм покрылся венками и букетами из живых цветов. На надгробной плите надпись: «Ольга Иннокентьевна Шишмарева, 19-ти лет. Сестра милосердия первого Сибирского отряда Всероссийского союза городов, скончалась 28 марта 1915 года от смертельной раны, полученной на передовых позициях»¹¹.

В одной из первых заметок, опубликованных в журнале «Вестник Красного Креста» под названием «Обстрел раздававших подарки», мы находим сведения о том, при каких обстоятельствах произошла трагедия, обстрел «Летучки Б»: «Главноуполномоченный Красного Креста Юго-Западного района сенатор Б.Е. Иваницкий сообщил Главному Управлению, что 21 февраля врачом второго перевязочного летучего пункта, организованного первым Сибирским врачебно-питательным отрядом для передачи некоторых предметов медицинского снабжения и для дачи присланных пожертвований, были командированы в окопы сестра милосердия Ольга Шишмарева, брат милосердия Сергей Шлихтер и студент-санитар Андрей Вознесенский. По сообщению уполномоченного Сибирского отряда, члена Государственной Думы Некрасова, в момент командировки указанных лиц на ближайшем фронте было полное затишье, и австрийские парламентарии находились в штабе полка. Внезапно австрийцы открыли стрельбу, причем одним из первых снарядов была серьезно ранена сестра Шишмарева, Вознесенский – легко ранен, а Шлихтер – контужен. После первых перевязок раненные были доставлены на летучий перевязочный пункт отряда, где доктор Постукьянов наложил О. Шишмаревой гипсовый корсет; ночью она была переведена в лазарет Сибирского отряда, откуда утром, ввиду необходимости исследования “рентгеном”, эвакуирована на автомобиле в

⁹ Там же. С. 9.

¹⁰ Там же. С. 10.

¹¹ Там же. С. 13.

Варшаву. Здоровье прочих пострадавших не внушает опасений»¹².

В том же номере журнала мы встречаем дополнительные сведения о свершившейся в военных фронтовых условиях трагедии: «Сестра Шишмарева работала два месяца в “Летучке Б” в одном из трех передовых отрядов. Условия, в которых она трудилась, были довольно суровыми. Перевязывая раненых, она спала на полу, на соломе, питалась сухим хлебом, мерзла на морозе, мокла под дождем. “Летучка Б”, продвинутая некоторым образом вперед, подвергалась регулярно обстрелу во время каждого боя. Шрапнель рвалась под окнами, пули обрызгивали стены; приходилось прятаться в подвалы, или под выстрелами быстро складываться и переезжать в другое место, более безопасное». «Летучка» была особенно полезна на передней линии артиллерийского обстрела. Не случайно же подобные отряды назывались в то время передовыми.

В промежутках между боями, в периоды затишья, «летучка» устраивала бани и мыла солдат, раздавала чистое белье, которое было запасено Союзом Городов «многими сотнями тысяч», кормила беженцев.

Сестра Шишмарева, «Параша-Сибирячка», как звали ее порою в отряде, «маленькая, спокойная...была всегда на первом месте и работала не покладая рук»¹³. Автор опубликованной заметки свидетельствовал о той обстановке, которая царила в то время на фронте: «Здесь войска состояли из румын венгерских из Трансильвании и австрийских из Буковины; венгерские румыны – в синих мундирах, австрийские – в мышастых. В пятницу австрийцы опять замолчали, а в субботу неожиданно началась стрельба. Один из первых выстрелов попал в группу санитарного отряда, стоявшую в окопе. Пользуясь дневным затишьем, санитары привезли “подарки” и принялись их раздавать солдатам: табак и спички, соль в полунфунтовых мешочках, а главное чистое белье. Снаряд разорвался как раз над головами группы, сноп осколков брызнул вниз. Сестра О. Шишмарева упала, как подкошенная, санитар А. Вознесенский (студент) тоже упал с пробитой ногой, другой санитар Шлихтер был сильно контужен пулями в висок, грудь, но все же не потерялся, перенес раненых в землянку, наложил повязку и вызвал из резерва носилки. Кроме санитаров и сестры, был ранен солдат в ногу и

ротный командир – в руку». И далее: «Сестра О. Шишмарева лежала на земле, не шевелясь. Нижняя часть ее тела была парализована. На каждом перекресте дорог нас окликивал бдительный ночной караул: “Кто едет?!” И мы отвечали: “Красный Крест ... Сестра милосердия ... ранена”. И солдаты склоняли головы и бряцали оружием, воздавая воинскую честь пострадавшей»¹⁴.

За время Первой мировой войны на Братском кладбище были похоронены следующие сестры милосердия: О.И. Шишмарева, Л.В. Александрова, А.Я. Афанасьева, А.Н. Булдакова, Л.П. Константинова, М.С. Кузина, А.П. Нагибина, Е.К. Ницц, Н.И. Окунева, М.Я. Плавит, О.В. Рауэр, В.Н. Семенова, М.Е. Сухарева, В.В. Тихомирова, О.В. Тютюкова, Ф.А. Радченко. Там же были похоронены Мария Шелягина (фельдшерица), Рогозина (доброволец), Мария Вруцевич (шофер).

С первых же дней после открытия Московского Братского кладбища стал ощущаться недостаток в собственном храме, где родственники и сограждане павших героев могли бы помолиться. Но и этот вопрос также был разрешен.

Уже в начале июля 1915 г. супругов А.М. и М.В. Катковых, «от которых судьбе было угодно потребовать великую жертву на защиту родины (потеря двух сыновей)», поступило в Городскую Думу следующее заявление: «желая принять активное участие в деле устройства Городского Братского Кладбища – памятника Великой Отечественной войны, мы изъявляем нашу готовность соорудить храм на участке кладбища, предназначенного для погребения сестер милосердия, на следующих условиях: 1) храм создается во имя Преображения Господня с пределами во имя арх. Михаила и Андрея Первозванного; 2) храм должен был построен по одобренному супругами проекту художника-архитектора А.В. Щусева; 3) внутренняя отделка храма должна была производиться также по проектам, ими же одобренным; 4) для сооружения храма должна быть учреждена особая Строительная комиссия, в состав которой, кроме супругов-заявителей, входили: попечитель кладбища гласный Городской Думы С.В. Пучков, один из членов Городской Управы по назначению его присутствия автор проекта храма А.В. Щусев и его ближайший помощник по постройке, председатель комиссии избирался из ее среды». При этом было заявлено, что «заботу об изыскании средств на сооружение храма мы принимаем на себя».

¹² Обстрел раздававших подарки // Вестник Красного Креста (далее – ВКК). 1915. № 4 С. 1374–1375.

¹³ ВКК. 1915. № 6 С. 2538–2539.

¹⁴ На Братском кладбище // ВКК. 1916. № 1. С. 213.

В заключение своего заявления супруги Катковы писали: «Убедительно просим Городское Управление принять все зависящие от него меры к тому, чтобы закладка храма была сделана 6 августа настоящего года, в день кончины наших сыновей Михаила и Андрея»¹⁵.

Предполагалось, что на проект храма будет объявлен конкурс. Храм должен был быть построен в центре кладбища. В комплекс музейного памятника предполагалось включить два групповых памятника. Вокруг памятников должны были стоять неприятельские орудия. Здесь же была мысль устроить музей, посвященный этой войне.

Московское Братское кладбище, по свидетельству современников, – это «больше чем памятник, – это скорее история Великой войны». Корреспондент «Вестника Красного Креста» обращал внимание читателей на то, что «под вековыми соснами – здесь аккуратные, посыпанные желтым песком аллеи. По обе стороны – могилы, они блестят на солнце своею свежей зеленой травой. На каждой могиле – пышный цветник. Среди белых гортензий и флоксов вкраплены кусты красных гвоздик и вербен. И оттого получается впечатление, будто все кладбище полито кровью...»¹⁶. Автор заметки, посвященной Московскому Братскому кладбищу, делится своими впечатлениями: «Безвестных героев здесь нет. Мы идем мимо могил и словно читаем страницу за страницей историю мировой войны»¹⁷. Именно поэтому в журнале «Вестник Красного Креста» мы находим сведения о том, что посещающих это Московское Братское кладбище встречало следующее объявление: «Граждане! Соблюдайте тишину и порядок. Не забывайте, что здесь покоится прах наших братьев, отдавших свою жизнь на защиту родины». Это напоминание Попечительного Совета Братского кладбища встречало многочисленных паломников, ежедневно сюда направляющихся.

В том же номере журнала было указано: «Несколько в стороне от могил офицеров обращала на себя внимание одинокая могила, утопающая в массе цветов и венков. Это – могила юной сестры милосердия одного из сибирских отрядов Ольги Иннокентьевны Шишмаревой, смертельно раненой немцами на передовых позициях. Мы помним этот случай, когда немцы предательски открыли огонь по летучему отряду “Красного Креста”, оказывающему помощь раненым на поле

брани». Но, как писал корреспондент, «Ольга Шишмарева останется лежать навеки среди своих ратных товарищей». Для погребения же других сестер милосердия, по свидетельству корреспондента, был отведен на Братском кладбище особый участок. Он писал: «Широкой аллеей спускаемся к журчащему ручейку, через который перекинут белый березовый мостик. Тотчас за ручейком, справа, могила недавно скончавшейся сестры милосердия А.П. Нагибиной, первой похороненной на кладбище для сестер милосердия. А рядом успел уже вырасти и другой холмик. Читаем: сестра милосердия Общины “Утоли моя печали” А.Н. Булдакова». В журнале «Вестник Красного Креста» в «Некрологе», посвященном сестре милосердия А.Я. Афанасьевой, мы находим сведения об обстоятельствах ее смерти: «Дежурившая в хирургическом отделении 1-й городской больницы им. Пирогова сестра милосердия Антонина Яковлевна Афанасьева пошла в операционную комнату, чтобы приготовить лекарства и инструменты для подкожного всприскивания больному. Здесь она зажгла спиртовку. Приготовила вату и смочила ее эфиром. Близко подойдя к зажженной спиртовке, она стала готовить инструменты для дезинфекции. В это время смоченная вата воспламенилась, на А.Я. Афанасьевой загорелся халат. Выбежав из операционной комнаты, А.Я. Афанасьева, чтобы погасить огонь, обернулась в простыню, но это не помогло. Теряя сознание, Антонина Яковлевна успела крикнуть служащим: “Спасайте больных! Обо мне не беспокойтесь! Никто в этом не виноват”». Принятыми служащими мерами огонь удалось потушить, но было уже поздно, А.Я. Афанасьева получила сильные ожоги всего тела и, промучившись несколько часов, скончалась. А.Я. Афанасьевой было 19 лет»¹⁸. В журнале были даны краткие биографические сведения об этой сестре милосердия, свидетельствующие о том, что она росла в состоятельной семье, получила образование в гимназии: «Она – дочь фабриканта, из города Михайлова Рязанской губернии. Училась в женской гимназии гор. Венева Тульской губернии. Год назад А.Я. Афанасьева поступила в городскую общину “Утоли моя печали”. Отсюда она была командирована в 1-ю городскую больницу»¹⁹. Отпевание А.Я. Афанасьевой было совершено в храме 1-й городской больницы,

¹⁵ Там же. С. 214–215.

¹⁶ Там же. С. 214.

¹⁷ Там же. С. 215.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Некролог А.Я. Афанасьева // ВКК. 1916. № 1. С. 389.

пел хор сестер милосердия. Настоятель больничной церкви священник С.Д. Поспелов произнес слово памяти безвременно погибшей сестры милосердия. Член городской управы кн. М.В. Голицын и заведующий городскими больницами доктор В.Я. Зеленин возложили на гроб покойной лавровый венок с белыми хризантемами. На венке надпись: «Городское общественное управление – сестре милосердия А.Я. Афанасьевой». Храм был переполнен представителями медицинского мира Москвы. В храме присутствовали: главный доктор Пироговской больницы Ф.А. Рейн, директор клиники Высших женских курсов при Пироговской больнице проф. И.П. Алексинский, гласный Московской Городской Думы доктор Ф.А. Александров, председатель Совета общины «Утоли моя печали» С.В. Пучков, директор этой же общины доктор В.М. Михайлов, начальница общины баронесса М.Ф. Розен, врачи и сестры милосердия общины «Утоли моя печали» и больницы». Среди венков, возложенных на гроб покойной, находились: от врачей 1-й городской больницы – «Безвременно погибшей жертве долга», от сестер милосердия 1-й городской больницы – «Безвременно погибшему дорожному товарищу», от аптеки той же больницы, от родственников и др. После отпевания печальная процессия направилась в с. Всехсвятское, где и состоялось погребение сестры милосердия А.Я. Афанасьевой²⁰.

6 августа 1915 г. осуществилась торжественная закладка храма, сооружаемого на средства А.М. и М.В. Катковых в память их сыновей. Обстоятельства кончины сестер милосердия сегодня известны не всегда. Необходимо сохранить хотя бы крупицы того, что было известно современникам. Известно, например, что захороненная на Братском кладбище сестра милосердия Анна Павловна Нагибина скончалась в Москве от брюшного тифа, полученного ею в заражном бараке при уходе за больными.

Председатель Попечительного Совета Московском Братском кладбище С.В. Пучков в своем объявлении отметил, что Братское кладбище предполагалось «сделать Всероссийским памятником Великой войны». Проектировалась постройка на кладбище величественного храма, музея, установка художественных групповых могильных памятников и т. п. В этом общем всероссийском деле, по его мнению, должны были

принять участие государство, общественные организации и частные лица, как писал «Вестник Красного Креста», обращаясь ко всем желающим увековечить память наших героев-воинов, отдавших жизнь на защиту родины. Именно поэтому Попечительский Совет Братского кладбища просил направлять пожертвования или непосредственно в Московскую Городскую управу, или попечителю кладбища С.В. Пучкову (Москва, Малый Казенный пер., Александровская больница или в контору Братского кладбища)²¹.

Таким образом, захоронения на Московском Братском кладбище погибших сестер милосердия наравне с погибшими воинами становились данью благодарной памяти России своим достойным сыновьям и дочерям. На Братском кладбище было погребено 17,5 тыс. воинов, павших на фронтах Первой мировой войны. В ноябре 1917 г. на Братском кладбище были погребены юнкера, кадеты, студенты и гимназисты, погибшие в боях с большевиками в Москве.

В годы красного террора (начиная с 1918 г.) в окрестностях Братского военного кладбища чекистами были расстреляны несколько тысяч противников большевистского режима, в том числе два бывших Министра внутренних дел Российской империи: Алексей Хвостов и Николай Маклаков, председатель Государственного Совета Иван Щегловитов, сенатор Степан Белецкий, настоятель Собора Василия Блаженного протоиерей Иоанн Восторгов, епископ Ефрем (Кузнецов), офицеры «Союза защиты Родины и свободы».

В начале 1930 г. по приказу высокопоставленных советских чиновников были уничтожены все кресты и надгробия над могилами погибших героев Первой мировой войны. Фактически была репрессирована сама память о русских героях Первой мировой войны. На Братском кладбище сохранилось только одно надгробие над могилой Сергея Шлихтера, погибшего под Барановичами в 1916 г. В настоящее время на указанном памятнике появились две фотографии сестер милосердия, похороненных слева и справа от этой могилы. На месте кладбища в настоящее время разбит парк. В последние десятилетия в парке появился ряд объектов культурного наследия.

Несмотря на непростое время, сохраняется надежда на то, что «Всероссийское военное Братское кладбище героев Первой мировой войны» со временем будет восстановлено.

²⁰ Там же. С. 390.

²¹ На Братском кладбище // ВКК. 1916. № 1. С. 216.



Л.Л. Щавинская

Современные богородичные тексты и Интернет: на примере отображения чуда явления Богоматери в Августовских лесах осенью 1914 г.

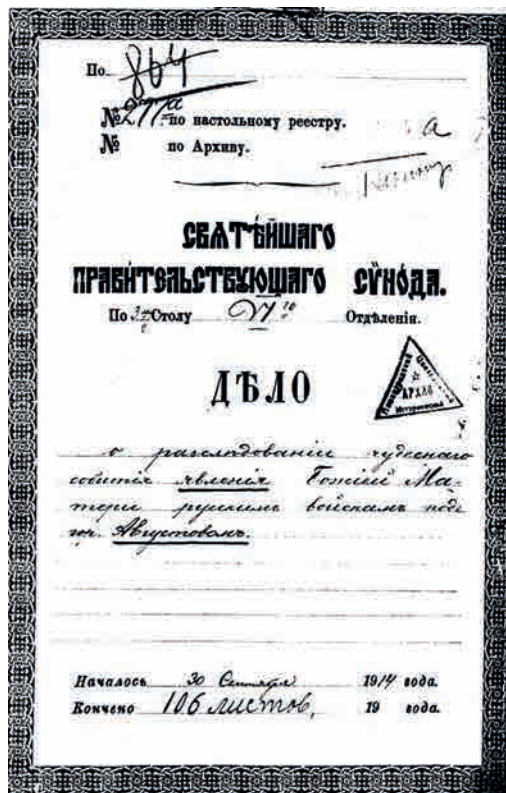
В наши дни практически все без исключения религиозные тексты, особенно рассчитанные на самую широкую аудиторию, массово представлены как в традиционной печатно-рукописной, так и в электронной форме. В кругу этих текстов в течение столетий создавались целые группы произведений, которые по своим особенностям позволяют относить их и к литературным или хотя бы паралитературным. У христиан, прежде всего православных, католиков и греко-католиков, это, например, всевозможные так называемые марийные (богородичные) тексты, посвященные почитанию Богоматери.

В феврале 2008 г. по решению патриарха Алексия II Августовская икона Богоматери, часто именуемая «Августовская победа», «Знамение Августовской победы», «Явление Богоматери русскому отряду», была включена в месяцеслов Русской Православной Церкви. Тем самым инициировался и процесс создания различного рода произведений, ей посвященных, в том числе текстов литературного и околослитературного плана. Решение патриарха опиралось на хорошо документированную исследовательскую базу, создать которую помог А.И. Фарберов, автор книги «Заступничество Богородицы за русских воинов в Великую войну 1914 года: Августовская икона Божьей Матери» (М., 2007). Сразу же почти из забвения были возвращены не только иконы, написанные около века назад, начиная с 1915 г., но и более ранние свидетельства — напечатанные уже осенью — зимой 1914 г. листовки с изображением явления

Богоматери русским воинам, а также различного рода тексты, начиная от журналистских сообщений и стихотворных и прозаических произведений столетней давности до официальных документов Синода и государственных канцелярий. Не были забыты и отклики самих свидетелей этого чуда, а также их родственников, отображенные, в частности, в виде иконных надписаний, например, сделанного группой донских казаков поздней осенью 1915 г.: «Сия икона сооружена иждивением казаков хутора Клецко-Почтовского о здравии воинов Василия, Семеона, Иоанна, Евсевия, Стефана, Иоанна, Василия, Александра, Иоанна, Алексия, Иоанна, Василия, Иоанна, Сергия, Андрея, Александра, Феодора, Стефана, Сергия, Феодора, Иоанна, Тихона, Николая, Петра, Тихона, Петра, Иоанна, Власия, Алексия, Александра, Иоанна, Трофима, Макария, Иоанна, Василия, Исаака, Петра, Кириака, Иоанна, Александра, Иоанна, Максима, Петра, Феодора, Тихона, Трофима, Александра, Павла, Василия, Николая, Даниила, Павла»¹.

Начало же этому быстро развивавшемуся в народной среде процессу почитания явления Богоматери под Августовом положила небольшая заметка «Чудо», появившаяся в газете «Биржевые ведомости» 25 сентября 1914 г., которая ныне широко цитируется и в Интернете. В заметке этой говорилось: «Исключительное по интересу письмо получено от генерала Ш., командующего отдельной частью на прусском театре военных действий. Написано оно 18 сентября, почти накануне битвы под Августовым. Приводим из него выдержку

¹ Икона эта ныне находится в Кременском Воскресенском монастыре Волгоградской обл. России.



. Обложка дела «О расследовании чудесного события явления Божией Матери русским войскам под гор. Августовом», начатого 30 сентября 1914 г.

буквально: "... После нашего отступления наш офицер с целым полуэскадроном видел видение. Они только что расположились на бивуаке. Было 11 часов вечера. Тогда прибегает рядовой с обалделым лицом и говорит: "Ваше благородие, идите". Поручик Р. пошел и вдруг видит на небе Божию Матерь с Иисусом Христом на руках, а одной рукой Она указывает на Запад. Все нижние чины стоят на коленях и молятся. Он долго смотрел на видение. Потом это видение изменилось в большой крест и скрылось..." После этого разыгралось большое сражение под Августовым, ознаменовавшееся большой победой»².

Уже в следующем году почитание этого чуда приобрело всенародный масштаб, когда огромными тиражами выпускались различного рода ли-

стовки, открытки и плакаты, ему посвященные, стали писаться новые иконы, на создание которых дал благословение московский митрополит Макарий (Невский). Святейший Синод провел специальное расследование «чудесного события явления Божией Матери русским войскам под гор. Августовом»³.

В целом же необходимо отметить, что в деле возникновения особого почитания с последующим написанием различных иконных изображений чуда явления Богородицы под Августовым инициатива простых участников этого процесса, самих воинов, их родственников, журналистов, художников и иконописцев, оказалась решающей, ибо постановление Синода «благословить» это «чествование» появилось лишь весной 1916 г.⁴

Революционные события, гражданская война на просторах бывшей Российской империи, десятилетия воинствующего атеизма в СССР почти стерли в сознании поколений воспоминания об этом чуде. Лишь очень немногие, и в основном весьма разрозненно, хранили память о нем. Порой даже владельцы некоторых дореволюционных икон и открыток, посвященных этому знамению, ничего не знали об обстоятельствах его появления. Все изменилось в исходе первого десятилетия нынешнего века — о давнем Августовском чуде активно заговорили не только в России, но и во всем православном мире.

Наряду с новыми сугубо религиозными текстами гимнографического и евографического планов появились различного рода стихотворения и песни об Августовском чуде, а также всевозможные прозаические зарисовки, наконец, слайд- и видеофильмы. Количество всех этих произведений сейчас все увеличивается, они массово тиражируются в киберпространстве, постепенно заполняемом общими и специальными форумами, касающимися различных аспектов, связанных со «Знамением Августовской победы». При этом к самым цитируемым в Интернете вербальным произведениям, посвященным Августовской иконе Богородицы, относятся молитвы, обращенные к ней, и Акафист. Справедливости ради необходимо сказать, что история создания этих произведений и различных их редакций совершенно не изучена. Несомненно, что среди авторов этих сочинений были люди весьма разного таланта и опыта, но наибольший успех и признание, как сейчас мы ви-

² Августовская победа [online] http://www.logoslovo.ru/forum/all/topic_2852/, [25.06.2016]; Свеча Августовская [online], <http://www.russdom.ru/node/2039> [25.06.2016] и др.

³ Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 796. Оп. 199. 3 стол, VI Отделения Синодальной канцелярии. Д. 277а.

⁴ Там же. Л. 95–97.

дим, выпали на долю редакций молитв и акафиста, официально рекомендованных к печати вскоре после внесения празднования Августовской иконы в месяцеслов Русской Православной Церкви.

Так, «Молитва Пресвятой Богородице пред Ея Августовскою иконою», утвержденная к печати первоначально в апреле 2008 г., приобрела наибольшую популярность и стала, пожалуй, самым известным, наряду с Акафистом, словесным произведением, ей посвященным:

«О Пресвятая Владычице Богородице Царице Небесе и земли страны нашей и воинства православного всемогущая Заступнице! Воспомянующе Твое чудное и спасительное, под градом Августовом на брани с германцы, явление на воздухе русским воином, в скорби и тяжких обстояниях пребывавшим, всю землю Российскую удивившее, благодарим Тя Взыбранная Воеводо, о неисчислимых Твоих чудесных заступлениях, древле и в последняя лета отцем нашим во дни нашествий воев иноплемennных бывших. Смирненно молим Тя пред пречистым образом Твоим: сохрани град сей (или: весь сию, или: святую обитель сию), и предстоящая рабы Твоя, и всю землю Русскую от вражеского обстояния, мора, глада, губительства, труса, потопа, огня, меча, нашествия иноплемennных и междоусобных брани. Спаси и сохрани, Владычице, под кровом милости Твоея святую Церковь Православную, укрепи воинство российское христолюбивое, и всем православным христианом яви Твое заступление. Низпосли святое Твое благословение защитником Отечества нашего, всем же с верою и любовью к чудному образу Твоему припадающим в трудных и опасных обстояниях обретающимся, незримую помощь и вразумление с Небесе низпосли, от искушений, соблазнов и погибели спаси от всех враг видимых и невидимых защиты и сохрани. Под покров милосердия Твоего прибегаем, Пресвятая Дево: молитв наших не отрини во обстояниях, но от всякого зла и напасти избави нас, едина Чистая и Благословенная. Аминь»⁵.

Впрочем, в Интернете весьма распространена и еще одна из молитв пред иконою «Августовская победа»:



Литографированное изображение «Явления Богородицы русскому отряду пред поражением германцев в Августовских лесах» периода начала Первой мировой войны (типолитография Е.И. Фесенко в Одессе)

«О, Пресвятая Владычице Богородице! Ты всю землю Русскую, яко Дом Свой, святыми иконами дивно украшаешь и сими образами Своими рубежи Отечества нашего чудесно ограждаешь. Посылаешь воинству Русскому от Престола Господа Славы Небесную помощь отражати врага и супостата и всех восстающих на нас полагаешь подножие ног наших. Ты некогда грозным явлением Своим от пределов Московских полчища агарянские в бегство обратившая; даровавшая Христолюбивому воинству Русскому одоление двенадцати язык; Ты дивным явлением Своей славы в Августовском лесу сынам Отечества нашего скорую победу предвозвестившая, — тако и ныне воспламени сердца людей Твоих духом мужества и жертвенной любви к земному Отечеству, дабы стяжать нам Отече-

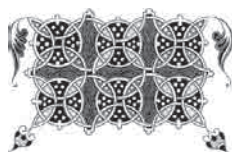
⁵ Фарберов А. Заступничество Богородицы за русских воинов в Великую войну 1914 года. Августовская икона Божией Матери. М., 2010. С. 264–265.

ство Небесное. Помоги, Владычице Богородице, и в сей брани с врагами видимыми и невидимыми и даруй нам Свое заступление. Сохрани Дом Твой – Державу Российскую - до скончания века в мире, целостности и благоденствии. Да будет воинство Русское под сению Креста Христова несокрушимым для всех борющихся нас. И да не скажут ино-племенницы, видя разор и поругание земли Российской, не имут бо люди сии Божественного заступления, зане дом сей пуст есть. Но да буди нам Возбранною Воеводою, дарующей победу над ино-племенными. Ибо никто не расхитит дом сильного, да не прежде свяжет сильного сильнейший его. Но Ты, Царица Небеси и земли, язвою бесов и Непобедимую Победой именуемая, буди Дому Своему щит и ограждение. И яви нам знамение Своея милости предстательством святых благоверных князей Александра Невского и Димитрия Донского, святых страсотерпцев Бориса и Глеба, святых Царственных Мучеников Дома Романовых и всех Новомучеников и Исповедников Российских, – и яко во время оно явилась в небе знамение скорой победы воинству Православному, тако и ныне приди на помощь людям Твоим и помоги одолеть тьмо-численных врагов наших. Да будет милость Твоя на нас, яко же уповахом на Тя. Аминь»⁶.

К сегодняшнему дню образовался очень значительный массив самой разнообразной информации, преимущественно электронной, связанной с чудом явления Богородицы в Августовских лесах осенью 1914 г. Появились и постоянно появляются новые многочисленные индивидуальные и коллективные сайты, которые можно представить как конструированные виртуальные миры, так или иначе связанные с этой темой. Происходит процесс непрерывного динамичного, почти исключительно телекоммуникационного, обмена сведе-

ниями, касающихся ее, создающий в своих недрах по сути и качественно новые обстоятельства и объекты, появление которых стало результатом действия возможностей самой новой информационной реальности. Одной из наиболее заметных и важных среди них стоит считать возможность появления своеобразного мегаколлективного авторства, что прекрасно раскрывается на нашем примере с различными богородичными текстами, посвященными Августовскому чуду явления Богородицы 1914 г. Автором и соавтором при этом вольно и невольно становится даже тот, кто только начинает искать во всемирной электронной сети ту или иную информацию об этом событии, пользуясь любой из поисковых систем. Причем сам вид поиска абсолютно не важен, хотя большинство, конечно же, ориентируется на полнотекстовый его вариант как наиболее простой и универсальный в данном случае. При этом, как показывает наш анализ, пользовательские запросы чаще всего обращаются к Яндекс и Google и формулируются как «Икона Божьей матери Августовская», «Икона Божьей матери Августовская победа», «Икона Божьей матери Августовская победа почему икона так называется», «Августовская Икона Божьей матери молитва» и т.п.

Таким образом, казалось бы, самый простой поиск интересующей информации превращается в своеобразное мегаколлективное авторство и соавторство, объединяемое конкретной темой чуда, явленного ровно сто лет назад в трагический момент Первой мировой войны. Стоит ли говорить, что проявление подобной мегаколлективности стало возможным лишь в технологических условиях новой информационной реальности, обратившей свои вызовы и в сферы всех социогуманитарных наук, включая литературоведение.



⁶ Свеча Августовская – пожар на Ганиной яме [online], <http://expertmus.livejournal.com/59124.html> [20.11.2015]

ПУБЛИКАЦИИ ИСТОЧНИКОВ И МАТЕРИАЛОВ



Игумен Серафим (Кузнецов)

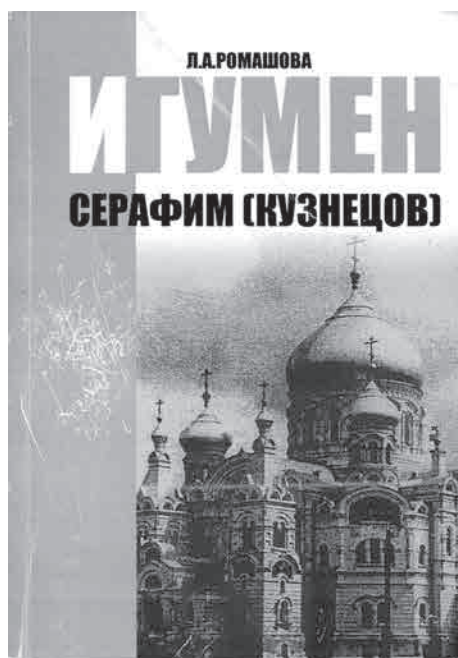
О причинах начала Первой мировой войны

Вводная статья и подготовка к печати Н.Т.Энеевой.

Публикация Л.А.Ромашовой



Игумен Серафим (Кузнецов) Серафимо-Алексеевского скита
Свято-Николаевского Белогорского монастыря
Пермской епархии. 1916 г.



На протяжении последних пятнадцати лет все больший интерес историков Русской Православной Церкви привлекает личность игумена Серафимо-Алексеевского скита Свято-Николаевского Белогорского монастыря Пермской епархии игумена Серафима (Кузнецова) (1875–1959). Пастырь, принятый Царской Семьей и близкий по духу Православным Восточным Патриархам, проповедник – в том числе и в Марфо-Мариинской

обители милосердия, духовный писатель – еще до революции было издано 11 томов его проповедей, а также книги, посвященные паломничеству на Христианский Восток, материалы первого монашеского съезда 1909 г. и многое другое, – игумен Серафим (Кузнецов) вошел в историю прежде всего как человек, совершивший безмерный подвиг «верности и долга» – воздав должное благоговейное отношение и почитание останкам новомучеников российской истории, среди которых одно из первенствующих мест занимает преподобномученица великая княгиня Елизавета Федоровна Романова, нетленные останки которой игумен Серафим, вместе с останками ее келейницы инокини Варвары (Яковлевой), а также останками некоторых других членов дома Романовых вывез сначала в Китай, а затем в Иерусалим. Память об этом подвиге увековечена на могиле игумена Серафима в Иерусалиме надписью на гранитной плите: «Русский священноигумен Серафим // Начальник Свято-Серафимовского скита // Пермской епархии. // Он привез гроб с телом мученицы // Великой Княгини Елисаветы Феодоровны // в Иерусалим в 1920 г. // 1875–1959 22 фев.».

Среди авторов, занимающихся сегодня наследием иг. Серафима – Г.Н. Чагин¹, б. посол РФ в Израиле П.В. Стегний², протоиерей Герман Бирилов³, С. Фомин⁴, В. Вяткин⁵, В.А. Костина⁶, прот. А. Марченко⁷, С.А. Вяткина⁸, Л.А. Ромашова⁹ и др.; исследования его жизни и творчества проводятся в Московской Духовной Академии¹⁰ и Российской академии наук¹¹.

¹ Чагин Г.Н. Праведный верою жив будет // Уральский исторический вестник. Екатеринбург, 1994. № 1. С. 73–76.

² Ответное письмо игумена Серафима (Кузнецова) из Иерусалима о деятельности Патриарха Иерусалимского Дамиана от 10 января 1927 г. / Публ. П. Стегния // Иерусалимский православный семинар. М.: Индрик, 2014. Вып. 5. С. 217–224.

³ Протоиерей Герман Бирилов. Краткое жизнеописание игумена Серафима (Кузнецова) // Журнал Московской Патриархии. 1999. № 7. С. 41–46.

⁴ Фомин С. Русский иннок // Игумен Серафим (Кузнецов). Православный Царь-Мученик. М., 1997.

⁵ Вяткин В. Величие и трагедия Уральского Афона: История Белогорского монастыря. Пермь, 2000.

⁶ Костина В.А. Выбираю путь Христов: Судьбы духовенства и монашества Земли Пермской: XX век. Пермь, 2008; Она же. К дивной светлости Небесной: Богородице-Казанская Бахаревская обитель. Пермь, 2012; Она же. Духовный пламень Белогорья: Судьбы духовенства и монашества Земли Пермской: XIX–XX вв. Пермь, 2015.

⁷ Марченко А.Н. Великая княгиня Елизавета Федоровна и начальник Серафимо-Алексеевского скита Белогорского монастыря Пермской епархии игумен Серафим (Кузнецов): История взаимоотношений // Альманах «Мгновения истории». Пермь, 2011. Вып. 2. С. 16–28; Он же. Отношение игумена Серафима (Кузнецова) к обновленческому расколу по материалам переписки с тихоновским духовенством Пермской епархии 1927–1931 гг. // Вестник ПСТГУ II: История. История Русской Православной Церкви. 2015. Вып. 2 (63). С. 99–107.

⁸ Вяткина С.А. Царский путь: между Белой и Елеонской: Жизнеописание белогорского монаха игумена Серафима (Кузнецова). Пермь, 2013.

⁹ Ромашова Л.А. Игумен Серафим (Кузнецов) Пермь, 2014. С. 15

¹⁰ Иерей Андрей Трегубов. «Монашеские уставы» игумена Серафима (Кузнецова) для мужских обителей и их источники: Магистерская дис. на кафедре Церковно-практических дисциплин МДА. 2012 г. // ahref=»http://www.mpda.ru/»>Сайт МДА http://www.mpda.ru/site_pub/1207760.html?print=1; Его же. Основание обители на Белой горе (1890–1897) // http://www.mpda.ru/site_pub/1398853.html?print=1; http://history-md.ru/publ/osnovanie-obiteli-na-beloj-gore-1890-1897_3504.html

¹¹ Энеева Н.Т. Настоятель Серафимо-Алексеевского скита Белогорского монастыря Пермской епархии Игумен Серафим (Кузнецов) в России и эмиграции // Проблемы истории русского зарубежья. М., 2005. Вып. 1. С. 28–44; Письмо иг. Серафима (Кузнецова) из Иерусалима от 21 ноября 1923 г. // Там же. С. 351–355.



В 2010 г. Пермское отделение ИППО провело конференцию «Русский инок — игумен Серафим (Кузнецов)», приуроченную к 50-летию со дня кончины о. Серафима. Новая конференция, посвященная его духовному наследию, должна состояться в 2016 г. В 1999 г. был снят документальный фильм о перенесении им мощей преподобномучениц великой княгини Елизаветы и инокини Варвары в Иерусалим¹².

Но растет не только масштаб исторических изысканий в области жизни и творчества о. Серафима. Растет его почитание — в Перми, Москве, Иерусалиме и русской православной диаспоре. С 2009 г., —50-летия преставления о. Серафима, — в Пермской епархии стали собирать материалы к его прославлению. Церковный же народ Пермской епархии давно почитает его святым.

В подготовке материалов к прославлению игумена Серафима (Кузнецова) сегодня принимают участие и члены его семьи. Уже то, что генетическая линия его рода за советские годы не пресеклась, — это замечательно. Ведь после окончания Гражданской войны и вынужденной эмиграции о. Серафима все, связанное с ним на родине, подлежало жесточайшим репрессиям. Книги и периодические издания о. Серафима уничтожались, его переписка с родственниками и духовными



чадами в Пермском крае отслеживалась, найденные письма изымались, а их адресаты арестовывались. Гонения привели к тому, что родственники о. Серафима стали скрывать свое родство с ним не

¹² «Восхождение в Безмолвие». Пермь: Студия «Пневматикон», 1999; реж. иг. Даниил (Ишматов), посл. Ксения (Хайнбюхер).

только от советских властей и знакомых, но и от собственных детей, чтобы уберечь их от репрессий. Об игумене Серафиме и своей с ним кровной связи они узнавали уже в 1990-е годы.



Игумен Серафим (Кузнецов) с матерью
– монахиней Анастасией

Столь жесткое отношение советских властей ко всему связанному с игуменом Серафимом не удивительно. С одной стороны, его духовное наследие принципиально противостояло революции; с другой, – известность его далеко выходила за пределы родного Пермского края и даже за пределы России. Его духовный авторитет был велик и в простом народе, и среди солдат, и в российских правящих кругах, и в Восточных патриархатах. Но главное – о. Серафим был плоть от плоти той народной среды, которая на рубеже столетий создала на южном Урале «Уральский Афон» – знаменитый миссионерский Белогорский монастырь. Именно эта патриархальная, монархически настроенная и очень религиозная народная среда и воспринималась адептами ре-

волюции как главная опасность революционному режиму. Показательно и то, что именно с этой народной православной средой находились в полном духовном единении Царская Семья и вел. кн. Елизавета, что лишний раз свидетельствует о духовном аристократизме верующего народа и об искренности и подлинности православной веры представителей правившего в России рода Романовых, которые к началу XX столетия по крови были практически полностью западными европейцами, состоя в родстве с немецкими, датской, английской правящими династиями.

«Многочисленная работящая, дружная, глубоко верующая в православие, любящая царя-батюшку семья Кузнецовых состоялась благодаря добропорядочным родителям, их высокой духовной нравственности и трудолюбию»¹³. По словам самого о. Серафима, его отец «всегда, в скорби и радости, показывал младенческое незлобие к своим недоброжелателям и благодушие в неприятных обстоятельствах... Он верил, что скорби наиболее приближают к Богу, а потому не унывал в несчастьях, но размышлял о пользе скорбей, благодушно переносил все случившееся с ним, чему учил



Книга В.А. Костиной, посвященная Казанско-Богородицкой женской обители, созданной трудами о. Серафима и его матери монахини Анастасии

¹³ Ромашова Л.А. Указ. соч. С. 15.



Мать о. Серафима Александра Петровна Кузнецова (сидит) с родной сестрой Анной Петровной Шуваловой, прабабушкой Л.А. Ромашовой, автора настоящей публикации

и своих детей. Он был истинным христианином, строго соблюдавшим Уставы церкви и положенные посты, среды, пятницы, никогда сам не позволял себе нарушать и строго требовал сего от своих детей. Не позволял себе курить табак и строжайше воспрещал своим детям. Ежегодно говел и общался Св. Христовым Тайнам. Любил и уважал своего духовного пастыря, как отца и учителя Божественных законов. Никому не отказывал в сильной помощи, а особенно любил он помогать бедным, нуждающимся, обремененным семьями чиновникам и никогда ни с кого не просил долгов и строго заповедал, что и после его смерти ни с кого не требовать долгов через суд; если отдадут, так и ладно, а нет, так Бог простит. ... Он все нес с благодарностью – приятное и неприятное, а осо-

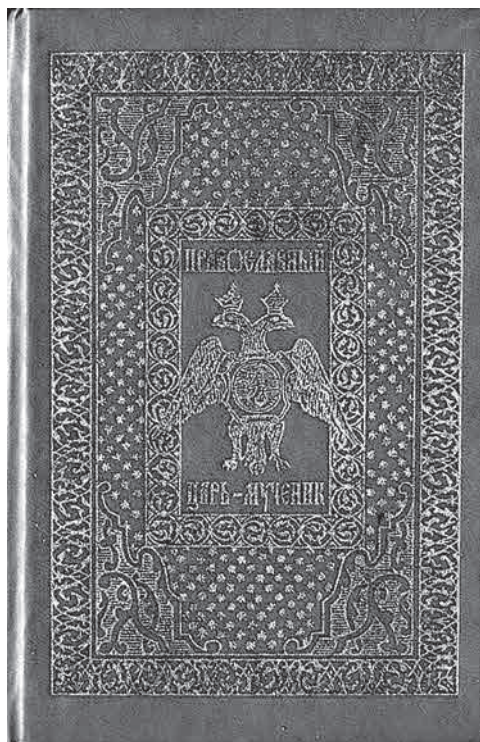


Мария Дмитриевна Ромашова – двоюродная сестра игумена Серафима (Кузнецова), дочь и сестра репрессированных священнослужителей, бабушка Л.А. Ромашовой – публикатора данного материала. 1911 г.

бенно с благодушием переносил клеветы и злословия, которые возводились на него злонамеренными и неразумными людьми, и усердно молился за них, не имея никакого злопамятства даже на один день... Он любил своим врагам не только прощать, но и делать добро, часто он говорил: “Надо любить врагов своих и жить со всеми в мире и любви”. Он сознавал, что в этом-то и состоит самое высокое достоинство христианина»¹⁴. Впоследствии, став монахом, о. Серафим пожелал перенести прах своего отца в Белогорскую обитель, что и было осуществлено с разрешения гражданских властей и священноначалия.

Мать отца игумена, Александра Петровна, вслед за сыном в 1907 г. приняла монашеский постриг с именем Анастасия и стала главной устроительни-

¹⁴ Цит. по: Ромашова Л.А. Указ. соч. С. 15–16.



цей жизни Бахаревского Серафимо-Алексеевского Казанско-Богородицкого женского монастыря¹⁵. Духовный авторитет ее в глазах сына был столь велик, что она вместе с ним принимала в 1914 г. великую княгиню Елизавету Феодоровну во время посещения ею Серафимо-Алексеевского скита Пермской епархии. Отчет об этом приеме о. Серафим лично дал в издававшийся им журнал «Голос долга»¹⁶.

Среди родни о. Серафима есть пострадавшие за Христа священнослужители: так, его 24-летний двоюродный брат, диакон Василий Дмитриевич Шувалов, был после пыток расстрелян на берегу Камы поздней осенью 1918 г. вместе с братией Белогорского монастыря. Матерью диакона Василия Шувалова была родная сестра Александры Петровны Кузнецовой, матери о. Серафима – Анна Петровна (урожд. Мельникова). Ее супруг, дядя о. Серафима, священник Дмитрий Иванович Шувалов был также расстрелян советской властью в 1938 г. в возрасте 73 лет¹⁷.

В редакцию журнала «Традиции и современность» из Перми поступила публикация, подготовленная правнучкой о. Димитрия Шувалова и

внучатой племянницей игумена Серафима (Кузнецова) (1875–1959) Людмилой Андреевной Ромашовой¹⁸. Людмила Андреевна – автор книги, посвященной игумену Серафиму¹⁹.

В данном случае нашему вниманию предлагаются выписки из заметок иг. Серафима о причинах и характере Первой мировой войны, которые он присылал с театра военных действий, где служил военным священником, в местную прессу. Позднее он обобщил свои впечатления и размышления уже в эмиграции, в Китае, где в 1920 г. издал книгу «Православный Царь-мученик», в которой подробно анализирует причины, приведшие Россию к революционной катастрофе. Однако собранные Л.А. Ромашовой материалы пермской прессы военных лет не были позднее переизданы и теперь являются библиографической редкостью.

Хотелось бы обратить внимание читателя на актуальность проводимого о. Серафимом анализа исторической и политической обстановки начала XX в. и для наших дней. В приводимых заметках наличествует главное качество всех его письменных трудов – злободневность и конкретность предмета написания при совершенной независимости суждений от какой бы то ни было сиюминутной политической или идеологической конъюнктуры. Единственный подразумеваемый мотив текста – это духовный взгляд на здесь и сейчас происходящее, взгляд на мгновение из вечности, и из вечности же – критерий оценки. Именно поэтому игумен Серафим (Кузнецов) – это «голос, которому можно верить».

Главная мысль автора этих заметок – показать, что усилия конкретных людей, пытавшихся предотвратить катастрофу мировой войны и понимавших беспримерность человеческих страданий, которые будут ее следствием при современных технических средствах ее ведения, – все эти усилия оказались бесполезными вследствие общей человеческой греховности того времени. Чаша гнева Божия переполнилась людскими грехами, наклонилась и вылилась на человечество, утопив и «умыв» его в собственных крови и слезах. Война надвигалась как неотвратимость и вспыхнула чуть ли не от случайности, «от одной спички» – выстрела в Сараево, несмотря на то, что «сильные мира сего» имели, казалось бы, все возможности ее предотвратить.

¹⁵ См.: Костина В.А. К дивной светлости Небесной. С.22.

¹⁶ *Игумен Серафим*. Августейшая паломница, Ее Императорское Высочество Великая Княгиня Елизавета Феодоровна в Пермской губернии. // Голос долга. Пермь, 1914. № 8.

¹⁷ Вяткина С.А. Указ. соч. С. 197–198.

¹⁸ Л.А. Ромашова – преподаватель инженерно-технических дисциплин, автор книг о высшем техническом и среднем строительном образовании в Перми в 1917–1960 гг.

¹⁹ Ромашова Л.А. Указ. соч.

Цель отца Серафима — здесь, как и вообще в его проповеднической деятельности — указать на влияние личной греховности каждого конкретного человека на общемировые процессы. Личный грех не есть «частное дело каждого»; личная греховность множества людей приводит к тому, что она превращается в стихию и начинает вести себя как не управляемая человеческими силами неразумная бессознательная природа. Отсюда, по о. Серафиму, следует, что единственным реальным средством избавиться от катастрофы глобальной войны являются не пушки, а личное покаяние каждого. Причем покаяние не в «грехах нации», а в личных человеческих грехах.

Для того же, чтобы покаяние имело место, надо понимать, что такое грех. Для того, чтобы понимать, что такое грех, надо понимать, что такое норма человеческой жизни и что такое мир и как он устроен. Следует осознавать, что фундаментом и причиной существования мира является Личное Бытие, что законы невидимой внутренней жизни человека, в конечном счете, определяют судьбы видимого мира. Как правило же, человек, пытаясь что-то изменить или исправить в своей жизни, «борется» со следствиями, не имея ни малейшего представления о реальных причинах с ним происходящего, тем самым часто только усугубляя видимый кризис.

Именно такой битвой, а вернее — бойней вслепую, и была Первая мировая война, и реальной причиной ее окончания, по о. Серафиму, стала не победа чьего-то оружия, перемена государственных границ и развал империй, а «метанойя» — изменение сознания множества людей вследствие перенесенных ими страшных страданий. Страдания заставляют человека почувствовать собственную немощь, осознание собственной немощи приводит к смирению. Видение собственной прошедшей жизни глазами смирения приводит к покаянию. Покаяние же как живая вода заливает огонь страстей и тем самым уничтожает причину видимых человеческих бедствий.

Приводимые ниже размышления были написаны о. Серафимом в самом начале войны, в 1914 г. Они были опубликованы в качестве приложения к издававшемуся им журналу «Голос долга» за 1915 г. под названием: «Летописный дневник Великой Отечественной войны 1914 г.». Всего же о. Серафим пробыл на фронте в качестве сначала полкового, затем корпусного священнослужителя с конца 1914 по август 1915 г. С фронта он писал письма архиепископу Пермскому Андронику²⁰, причем письма его по благословению Владыки тут же публиковались в Пермских епархиальных ведомостях (№ 11, 13, 14, 15, 19–22, 24 за 1915 г.). В этих письмах он сравнивал верующих русских солдат с христианскими мучениками первых веков н.э.: «Дух их бодр и героически настроенный»²¹; «Все верят в святость великого дела и в будущее воздаяние, а потому смело идут, как древние мученики, на верную смерть»²²; «Здесь трудятся с великим усердием и Великие Князья как все прочие. Что меня утешает, это общее объединение и великий геройский дух у всех»²³.

Позднее в духовных кругах русской эмиграции распространено было понимание событий Первой мировой как начала осуществления книги Апокалипсиса. В частности, вступление России в войну в защиту маленькой Сербии ассоциировалось в этом контексте с образом первого апокалиптического всадника — всадника на белом коне, который «вышел ... как победоносный и чтобы победить» (Откр. 6/2). Белый цвет коня свидетельствует о правоте и непорочности его пред Богом. Многие православные духовные старцы говорили, что православные русские воины, погибшие на фронтах Первой мировой войны с верой в Бога и Отечество, были приняты на небо как святые мученики, положившие душу свою за други своя. Именно такими они и предстают перед нами на фотографиях из журнала «Нива» за 1914–1915 гг., присланных нам Л.А. Ромашовой как приложение к ее публикации.

Н.Т. Энеева

²⁰ Андроник (Никольский), архиепископ Пермский и Соликамский (+1918), священномученик.

²¹ Письмо от 15 марта 1915 г. Цит. по: Л.А. Ромашова. Указ. соч. С. 132.

²² Письмо от 25 апреля 1915 г. Цит. по: Л.А. Ромашова. Указ. соч. С. 132.

²³ Там же. С. 134.

Игумен Серафим (Кузнецов)

Из «Летописного дневника Великой Отечественной войны 1914 года»

Публикация Л.А. Ромашовой

Пишу все то, чему Бог поставил меня быть свидетелем. Задача моя — запечатлеть на книжных скрижалях весь ход великих событий в мировые роковые дни...

Никогда еще европейская война не начиналась в столь определенной политической обстановке. События протекали так быстро, что дипломатические выступления заинтересованных государств были так немногочисленны, и вместе с тем позиция, занятая Россией с самого момента возникновения конфликта, была такой твердой и ясной, что будущему историку начавшейся «Великой войны» не составит никакого затруднения изложить причины ее вызвавшие.

...Русско-немецкая война готова была разразиться год тому назад, но Тот, сердце которого в руке Божией — Государь Император видел, что война преждевременна, и не дал увлечь Россию в балканскую распрю, а сам, сознавая войну с немцами неизбежной в недалеком будущем, усиленно стал делать через Министра Иностранных дел Сергея Дмитриевича Сазонова²⁴ политическую подготовку, так как наши союзники не считали Балканские события делом немецкой интриги и столь важными. Теперь же благовременно было встать на защиту себя и угнетаемых наших братьев славян, ибо совершена редкая политическая подготовка русско-немецкой войны. С нами в союзе: Франция, Англия, Бельгия, Япония, Сербия и Черногория. Держат нейтралитет: Италия, Румыния и другие европейские государства и королевства.

Целостность и независимость Австрии и Пруссии всецело являлись делом великодушия Российских Государей.

...Еще в 18 веке, при Императрице Елизавете Петровне, русские взяли Берлин, и вся Пруссия была у ног Российской державы. Император Петр III пощадил немцев и отозвал из Пруссии русские

войска. Император Вильгельм забыл 1813 год, в котором спасена Пруссия ни кем иным, как Россией. Наполеон Бонапарт обещался стереть с лица земли Австрию и Пруссию, не хотел оставить там камня на камне — и только русская кровь спасла эти государства от французского разорения, а может быть и поглощения. Война за освобождение Германии, предпринятая императором Александром, уничтожила в корне результаты, к которым должна была привести компания 1812 года, а привела к усилению Австрии и Пруссии, которые и в то время уже смотрели на Россию как на естественного своего врага; война положила начало тем политическим затруднениям, которые ныне, спустя сто лет после подписания Калишского договора²⁵, приведут к столкновению между миром германским и славянским.

Австро-Венгерский император Франц-Иосиф всецело обязан Русскому императору Николаю I. Когда окончилась Венгерская компания в 1848 году, Франц-Иосиф сделался австрийским императором и возведен на престол победами русских войск. И то, что ныне Австрия не только существует, но и числилась в списке великих держав, — опять дело великодушия русского в Бозе почившего Монарха.

Германия в течение ряда последних лет лихоходочно вооружалась на суше и на море под предлогом охраны собственных интересов. Она стремилась превзойти на суше Россию, а на море Англию.

Ненасытная алчность толкала немцев на дальнейшие завоевания и территориальные приобретения от чужих народов, а австрийцы как-то всегда тяготели к бескровному вырыванию кусков из-под носа воюющих сторон. Не довольствуясь победой при Седане и захватом у французов богатейших областей в Эльзасе и Лотарингии, немцы, а за ними и австрийцы, обратили свои взоры

²⁴ Сергей Дмитриевич Сазонов (1860–1927) — российский государственный деятель, министр иностранных дел Российской империи в 1910–1916 гг. После революции возглавлял дипломатическое ведомство в правительствах А.В. Колчака и А.И. Деникина. Скончался в эмиграции в Ницце.

²⁵ Калишский союзный договор — договор о союзе России с Пруссией в войне против Наполеона, подписанный 28 февраля 1813 г. в польском г. Калиш.

на ближний Восток, где расположились мелкие славянские народности, стоившие под турецким игом. Естественные богатства Балкан, близкий выход к Адриатическому и Средиземному морю — вот что манило немцев и австрийцев к славянским землям.

Зная, что Россия, вековая покровительница славянства, не позволит без боя поглотить славянские народности, — с одной стороны, а с другой — не желая рисковать в единоборстве с победоносными русскими суворовскими орлами, Германия и Австрия, заявляя вслух о необходимости соблюдения в Европе политического равновесия, втайне неусыпно вели антиславянскую политику. По их наветыванию Турция прижимала балканских славян и, чувствуя за спиной поддержку, вызывающе вела себя по отношению к России, вовлекая ее в неоднократные войны.

Эта поддержка немцев Турции уже наглядно проявилась в годы славной Севастопольской компании, когда по немецким проискам чуть ли не вся Европа разбойнически напала на Россию и сделала невозможной борьбу одного государства почти со всей Европой.

Ослабить Россию чужими руками — чего же лучше? Так рассуждали австрийцы и немцы, когда Россия, не имея возможности сносить турецких подкаланных со стороны издевательств над славянским миром, должна была снова вступить в войну с турками в 1877 году.

Но вот победоносное русское «ура» разнеслось по Балканам. Русские были у врат Царьграда. Настал час славянской свободы.

Тогда германско-австрийские дипломаты под видом угрозы политическому равновесию Европы, выхватили у России плоды ее побед, урвали себе значительную часть русской военной добычи, а балканские христиане, за исключением неславянской Румынии, сделали из зависимых перед Турцией лишь полузависимыми.

Однако не умер свободный дух славянства. При энергичной поддержке России объявляют свою независимость свободные государства — Болгария, Сербия и Черногория.

Это было совсем не по душе тевтонам и швабам, которые не переставали наносить один за другим удары балканским славянам.

Так, пользуясь временным ослаблением русского оружия после Японской войны, Австрия наглым образом захватывает в 1909 году населенные славянами земли — Боснию и Герцеговину и при гробовом мировом молчании аннексирует (захватывает) эти владения. На протесты по этому поводу со стороны заинтересованных держав Австрия, по подсказкам из Берлина, не обратила

никакого внимания.

С болью в сердце затаили в своих сердцах славяне горькую обиду за подобный дневной грабеж славянских земель, а вскоре судьба посылает славянству новое тяжкое испытание. В 1913 году разгорелась жестокая война между всеми балканскими славянами и их вековой притеснительницей — Турцией. Австрия и Германия никак не ожидали, чтобы славяне так быстро разгромили Турцию и взяли ее древнюю столицу — Адрианополь, в нескольких десятках верст от Константинополя.

Тотчас Австрия и Германия от имени всей Европы остановили дальнейшее победоносное движение славян по Турции, наскоро был сфабрикован мир, которым многое, как Скутари у Черногорцев, было отнято у славян в пользу нового государства — Албании, основанного по мысли австрийцев, в качестве вечной угрозы славянству на Балканах. Конечно, фактически в Албании хозяйничала Австрия. Но этого мало. Австрийцам нужно было перессорить между собою славян, начинавших было делить плоды завоеваний, — чтобы их бить их же оружием.

В качестве объекта такой братоубийственной травли был избран в Вене и Берлине болгарский царь Фердинанд немецкого происхождения. Под наветывания и благословения из Вены болгары по приказанию своего вождя нападают на своих победоносных братьев — сербов и черногорцев, и началась вторая братоубийственная славянская война.

Господь, однако, покарал зарвавшуюся Болгарию. Она была разгромлена. Бухарестский договор отнял часть болгарских владений и отдал их отчасти сербам, отчасти совершенно постороннему и не принимавшему никакого участия в 1-й балканской войне государству — Румынии, и ее Повелителю из немецкого царствующего дома — Гогенцоллернов Карлу.

Однако и теперь не ослабели славянские силы. Сербия и Черногория быстро оправались от двух разорительных войн, а Россия, покровительница славян, сделалась сильной и мощной как никогда.

Такое положение дел окончательно озлобило немцев. Вильгельму доносили его легкомысленные клеветы, что военная мощь России — это пустяки, что в стране будто бы идет внутреннее брожение, что Россия слаба и проч. Гогенцоллерн вместе с престарелым и к труду неспособным австрийским императором Францем-Иосифом решили посчитаться с Россией. Нужен был только повод и случай. И случай представился.

В Сараево 15 июня 1914 г. полубольной серб-фанатик Гаврила Принцип из самой же

австрийской Боснии, истрадавшийся, по его словам, за невыносимое австрийское иго над боснийскими славянами, двумя выстрелами из револьвера покончил с наследным эрцгерцогом Францем-Фердинандом и его морганатической супругой Марией Хотек.

Этот акт явился исключительным в мировой истории по своей нелепости и бесчеловечности, и хотя австрийское подворье и военные круги требовали войны с Сербией, но, в то же время, в Европе еще сомневались в том, что благоразумие престарелого императора Франца-Иосифа, стоящего уже одной ногой в гробу, возьмет верх, и война будет предотвращена. По германской подкаске Австрия обвинила в этом убийстве всю Сербию. В Боснии начались антисербские погромы. Видные сербы были арестованы и линчевались в темницах.

Преступление это произвело потрясающее впечатление во всем мире, и сочувственные телеграммы императору Францу-Иосифу были посланы от всех дворов, в том числе и от Сербии. Сербское королевство выразило глубокое сочувствие Австрии по поводу тяжелой утраты и официально заявило, что Сербия как государство совершенно неповинно в крови престолонаследника.

Желая обострить отношения, Австрия не обратила внимания на такое заявление Сербии и 10-го июля передала Сербскому правительству ноту — ультиматум, в котором правительству предлагалось дать согласие в течение 48 часов на то, чтобы Австрия лично вела судебное следствие в Сербии по делу убийства престолонаследника с правом захвата и ареста тех сербов, коих она сочтет необходимыми, а также полного подчинения в этом деле всех сербских властей. Если Сербия не примет указанных в ультиматуме унижительных для нее условий, то австрийскому посланнику было предписано оставить Белград.

Спрашивается, может ли допустить любое независимое государство, чтобы на его владениях хозяйничали власти другого государства? Конечно, нет. Согласие на это равносильно полной потере независимости. Вот почему Сербия в ответной ноте, от того же 10-го июля, соглашалась пойти на все унижительные условия: чуть ли не на всенародное покаяние сербов за убийство Франца-Фердинанда их соотечественником или обещания не касаться сербского вопроса в Боснии и Герцеговине и проч. Сербь просили лишь одного — не отнимать у них независимости и не присылать для следствия в их страну австрийских властей.

В ответ на такую просьбу Австрия отвергла сербское предложение, и в 6 час. 30 мин. вечера 12 июля австрийский посланник в Белграде поки-

нул Сербию, а на следующий день в Австрии был подписан указ о мобилизации.

Австро-венгерский посол в Петрограде сообщил текст этого ультиматума русскому министру иностранных дел. Ознакомившись с содержанием австрийской вербальной ноты, Россия немедленно обратилась к Австро-Венгрии с дружественными предложениями подвергнуть обсуждению предъявленные ею Сербии требования и для этого продлить указанный в ноте 48-часовой срок. Но Австрия решительно отклоняет все примирительные попытки и стремится к разгрому Сербии. Россия была вынуждена к приведению всей армии и флота на военное положение, но при этом заявила, что она согласна на любой способ разрешения спора.

...С 12 июля, т.е. с того дня, когда истек срок австрийского ультиматума, предъявленного Сербии, германское правительство начало приводить свои крепости в военное положение и принимать обширные меры военного характера, как на русской, так и на французской границе. И 2 июля наш Государь император предупредил австрийского императора, что Россия не может остаться равнодушной к возникшему между Австрией и Сербией конфликту.

Письменное сообщение, переданное Германским послом Министру иностранных дел Сазонову 12 июля: «Мы узнаем из авторитетного источника, что известие, распространенное некоторыми газетами, о том, что выступление Австро-Венгерского правительства в Белграде произошло по наущению Германии, совершенно ложно. Германское правительство не было ознакомлено с текстом австрийской ноты до ее вручения и не повлияло на ее содержание. Сведения о занятии Германией решительного положения лишены всякого основания. Германия, как союзник, конечно, поддерживает Австрию, претензии коей к Сербии она считает законными. Прежде всего, она хочет — как она заявляла с самого начала Австро-Сербского препирательства, чтобы этот конфликт был бы локализован».

Россия, конечно, не могла оставаться равнодушной к подобного рода вызывающим поступкам Австрии, и, предвидя возможность европейской войны, напрягла все усилия, чтобы мирно покончить с австро-сербским конфликтом. В этом смысле были сделаны представления всем европейским дворам, причем, сообщая с Англией, Россия соглашалась и убеждала другие государства к немедленному созыву мирной конференции. Такое миролюбивое предложение нашего Государя было отвергнуто Германией, о чем поверенный в делах во Франции уведомил наше правительство телеграммой от 14 июля с.г.

Одновременно с этим Англия, Франция и Россия просили германского императора Вильгельма, чтобы он воздействовал на Австрию, с которой он в союзе. И предлагали спор Австрии с Сербией рассмотреть на совете уполномоченных от Англии, Франции, Италии и Германии.

Император Вильгельм предложения эти отвергнул, чем дал понять, что у него на душе созрел свой давнишний коварный замысел, а нападение на беззащитную крошечную Сербию для Австрии было только предлог, та искра, которая должна была зажечь европейский пожар.

При соотношении сил Германии и Австро-Венгрии, при той первенствующей роли, которую Германия всегда играла в делах Тройственного союза, трудно предположить, что руководители германской политики не могли произвести надлежащего воздействия на Вену. Стоило им сказать одно решающее слово, и Австрия была бы вынуждена сойти со своей непримиримой позиции по отношению к Сербии, спор с которой не затрагивал никаких интересов Тройственного союза. Германия не сделала это. Она не отнеслась с уважением к справедливому желанию России оградить суверенные права Сербии. В Германии не могли не понимать, что Россия, выступая в защиту Сербии, действует не только как покровительница Славян, принеся столько жертв для их освобождения, но что она вместе с тем отстаивает европейское равновесие. Если бы Россия допустила разгром Сербии австрийской армией, то это равновесие было бы нарушено. Уничтожив Сербию, Австрия подчинила бы своему влиянию всех южных Славян и заняла бы на Балканском полуострове положение, угрожающее самым жизненным интересам Российской империи.

В то время как Россия усиленно старалась предотвратить войну и мирным путем отвлечь надвигающуюся грозу, Германия и Австрия умышленно стремились к ней, и, как теперь точно установлено, что эти государства задолго еще до самого конфликта с Сербией начали вооружаться, а Австрия, по заявлению нашего посла в Париже г. Извольского от 14 июля, даже умышленно задерживала самые серьезные телеграммы тех государств, которые вели переговоры о мире.

15 июля австрийцы подошли к сербской границе и, не объявляя еще войны, начали перестрелку и нападения на пограничные посты. А 16 июля австрийцы без особого объявления начали войну с Сербией и подвергли обстрелу сербскую столицу Белград, несмотря на то, что осада местностей с мирным населением являлась грубым попранием постановлений Гаагской конвенции «о законах и обычаях сухопутной войны». Не-

смотря на то, что над Белградом развевались белые (мирные) флаги и сербы не отвечали на австрийские орудия, неприятель предал столицу беспощадному огню и мечу, убивая мирных жителей, их жен и детей.

...Если бы Германия была серьезно озабочена сохранением европейского мира на условии уважения к заявлениям, сделанным Россией, то германская дипломатия должна была бы потребовать от своей союзницы немедленной приостановки бомбардировки столицы Сербского государства и добиться исполнения этого требования.

Всеобщая открытая мобилизация Австрии и секретная в Германии ясно показывали, что поднятое оружие не ограничится маленькой Сербией. Россия оказалась вынужденной объявить мобилизацию четырех округов: двух пограничных с Австро-Венгрией – Киевского и Одесского, и двух тыловых – Московского и Казанского. Высочайшим указом от 16 июля с.г. в Петрограде была объявлена частичная мобилизация.

Жаждавшие войны с Россией немцы этого только и ждали. Германский посол в Петрограде гр. Пурталес 18 июля обратился к Российскому правительству с требованием приостановить военные меры к 12 час. 19 июля, угрожая в противном случае приступить к всеобщей мобилизации. Россия с достоинством отвергла такое унижительное предложение и притом, фальшивое, ибо Белград все еще подвергался обстрелу, а Германия начала свою мобилизацию еще раньше России.

Предложение России было признано неприемлемым для Австро-Венгрии. Вместе с тем в Петрограде было получено известие об объявлении Австро-Венгрией общей мобилизации, и в то же время продолжались военные действия на сербской территории и Белград подвергался новой бомбардировке. Видя, что Австрия решительно отклоняет все примирительные попытки и стремится к разгрому Сербии, Россия была вынуждена приступить к приведению всей своей армии и флота на военное положение.

На запрос по этому поводу Берлинского кабинета был ответ, что Россия вынуждена была начать вооружение, дабы предохранить себя от всяких случайностей. Принимая такую меру предосторожности, Россия вместе с тем и продолжала всеми силами изыскивать исход из создавшегося положения и выразила готовность согласиться на всякий способ разрешения спора, при коем лишь были бы соблюдены поставленные нами условия.

В такую страшную минуту для маленькой Сербии, когда, казалось, она была обречена на растерзание, раздался любвеобильный голос Верховного Покровителя Славян – Российского Императора.

В телеграмме на имя Сербского наследного королевича, который по болезни своего отца, короля Сербии, управляет страной, Его Величество изволило сообщить: «Пока есть малейшая надежда избежать кровопролития, все наши усилия должны быть направлены к этой цели. Если же вопреки нашим самым искренним желаниям, Мы в этом не успеем, Ваше Высочество можете быть уверены в том, что ни в каком случае Россия не останется равнодушной к участи Сербии».

Ввиду особого интереса, считаем весьма полезным опубликовать текст телеграмм, которыми обменялись накануне войны Государь Император с Вильгельмом II. Текст телеграмм с полной очевидностью выясняет искреннее стремление Русского Монарха избежать войны и, наоборот, желание Вильгельма унижить достоинство и грубо нарушить интересы России.

Государь Император императору Вильгельму
Петергофский дворец 16 июля 1914 г.

«Я рад, что Вы вернулись в Германию. В этот очень серьезный момент Я настойчиво прошу вас помочь мне. Позорная война объявлена слабой нации, и Я вполне разделяю то негодование, которое охватило Россию.

Я предвижу, что очень скоро не в силах буду противостоять тому давлению, которое уже начинается, и что вынужден буду принять меры, которые приведут к войне.

В видах избежания бедствий европейской войны Я прошу во имя Нашей старой дружбы сделать все, что вы можете, чтобы удержать вашего союзника от дальнейших непоправимых шагов.

Николай».

Император Вильгельм Государю Императору
16-го июля 1914 года.

«Я получил Вашу телеграмму и разделяю Ваше желание сохранить мир.

Тем не менее, я не могу, как и сказал в первой телеграмме, признать выступление Австро-Венгрии “позорной войной”. Австро-Венгрия знает по опыту, что абсолютно нельзя верить обещаниям Сербии, пока они существуют только на бумаге.

На мой взгляд, действия Австро-Венгрии должны быть рассматриваемы, как стремление получить известные гарантии в том, что сербские обещания будут полностью осуществлены. Декларация австро-венгерского правительства укрепила во мне мнение, что Австро-Венгрия не ищет каких-либо территориальных приобретений за счет Сербии.

Поэтому я думаю, что для России является вполне возможным сохранить во время австро-сербской войны роль зрителя, не ввергая

Европу в ужаснейшую из войн, какие когда-либо видел мир.

Я верю, что непосредственный обмен мнений между Вашим и венским правительствами возможен и желателен, а тем временем мое правительство, как я уже Вам телеграфировал, употребит все усилия содействовать благополучному их исходу.

Естественно, что военные мероприятия со стороны России, которые Австро-Венгрия может счесть за угрозу по своему адресу, только ускорили бы бедствие, которого Мы Оба стараемся избежать, и сделают невозможной мою миссию посредника, которую я поспешил принять на себя вследствие Вашего призыва к моей дружбе и помощи.

Вильгельм».

Император Вильгельм Государю Императору
17 июля 1914 года

«Мой посол получил инструкцию обратить внимание Вашего Правительства на опасности и тяжелые последствия мобилизации — это то, что я Вам сказал уже в последней телеграмме. Австро-Венгрия мобилизовалась только против Сербии и мобилизовала только часть своей армии. Если Россия, согласно Вашей телеграмме и сообщению Вашего Правительства, считает это причиной своей мобилизации против Австро-Венгрии, то миссия посредника, которую Вы на меня дружественным образом возложили и которую я принял по Вашей настойчивой просьбе, будет скомпрометирована, если не сделается совершенно невозможной.

Вся тяжесть решения, которое будет принято, останется на Вас, и Вы будете нести ответственность за войну, либо мир.

Вильгельм».

Государь Император императору Вильгельму
18 июля 1914 года

«От всего сердца благодарю вас за ваши намерения, которые дают луч надежды, что все еще может кончиться благополучно. Технически невозможно приостановить наши военные приготовления, которые были вызваны австрийской мобилизацией.

Мы далеки от желания воевать. И до тех пор, пока переговоры с Австрией относительно Сербии будут продолжаться, Мои войска не позволят себе ни одного вызывающего действия. В этом Я уверяю вас Моим честным словом.

Я питаю безусловную веру в милость Божию и верю, что ваше выступление в Вене увенчается успехом на благо Наших стран и мира Европы.

Сердечно ваш Николай».

Император Вильгельм Государю Императору



Манифестация в поддержку Правительства 20 июля 1914 г. в Петрограде

18-го июля 1914 года

«В ответ на Ваш призыв к моей дружбе и на Вашу просьбу придти Вам на помощь, я предпринял посредничество между Вашим и австро-венгерским правительствами.

В то время как эти действия с моей стороны только начинались, Ваши войска были мобилизованы против моего союзника — Австро-Венгрии. В результате, как я уже говорил Вам, мое вмешательство сделалось почти иллюзорным, тем не менее, я продолжал действовать.

В этот момент я получил достоверное сообщение относительно серьезных военных приготовлений также и на моей восточной границе. Так как я ответствен за безопасность своего государства, то я счел себя вынужденным принять подобные же меры защиты.

Я дошел до крайних возможных пределов в моих усилиях сохранить мир. Не я буду нести ответственность за то ужасное бедствие, которое ныне угрожает всему цивилизованному миру. Даже и теперь зависит только от Вас избежать его. Никто не угрожает чести и могуществу России, которая спокойно может ожидать последствий моего вмешательства. Дружба к Вам и Вашей Империи, которая была мне завещана моим дедом у смертного ложа, всегда была для меня священной, и я был верен России, когда она испытывала затруднения — в частности во время Вашей последней войны. Даже и теперь мир Европы может быть сохранен Вами, если Россия решится приостановить ее военные мероприятия, которые угрожают Германии и Австрии.

Вильгельм».

Государь Император императору Вильгельму
19-го июля 1914 года

«Я получил вашу телеграмму. Я понимаю, что вы вынуждены были мобилизоваться, но я должен иметь от вас такую же гарантию, какую Я вам дал, а именно, что эти мероприятия еще не

обозначают войны и что Мы будем продолжать Наши труды для избежания войны между Нашими странами и для всеобщего мира, который так дорог Нашим сердцам.

Наша долгая и испытанная дружба должна, с Божией помощью, помочь Нам избежать этого кровопролития. Я с верою ожидаю ответа.

Николай».

Император Вильгельм Государю Императору
Берлин, 19-го июля

«Благодарю за телеграмму. Я указал вчера Вашему правительству единственный способ, при котором война может быть избегнута. Хотя я спрашивал в полдень об ответе, никакой телеграммы от моего посла, содержащей в себе ответ Вашего правительства, мною не получено. Вследствие этого я вынужден был мобилизовать мою армию. Безотлагательный, ясный и недвусмысленный ответ Вашего Правительства — единственное средство предотвратить неизмеримое бедствие. До тех пор, пока я получу этот ответ, к моему глубокому сожалению, не представляется возможным коснуться предмета, затронутого в Вашей телеграмме. Я должен просить Вас категорически отдать приказание Вашим войскам без промедления не делать самого малейшего давления на наши границы.

Вильгельм».

На следующий день, 19 июля, германский посол передал министру иностранных дел от имени своего правительства объявление войны.

Интересно «Новое время» пишет о том, каким образом германский посол заявил министру иностранных дел объявление войны:

«Вчера после 12 час. ночи (в ночь с 18-го на 19-е) германский посол гр. Пурталес приехал к министру иностранных дел и попросил доложить



Высочайшее посещение Москвы. По фот. С. Смирнова.

С.Д. Сазонову, что ему необходимо его видеть. Принятый министром, германский посол сообщил от имени своего правительства, что Германия, обеспокоенная объявленной в России всеобщей мобилизацией, обращается с просьбой к русскому правительству приостановить эту мобилизацию не позднее, как через 12 часов, в противном случае Германия так же будет вынуждена приступить к мобилизации своей армии.

Двенадцать часов истекли, и русское правительство, конечно, не дало никакого ответа на предложение Германии.

Сегодня в 7 часов вечера германский посол вновь приехал к министру иностранных дел. Когда гр. Пурталес входил в приемную к С.Д. Сазонову, было видно, что он очень взволнован. Обратившись к министру, посол спросил, согласно ли русское Правительство на предложение Германии прекратить мобилизацию. Министр сказал, что, так как русское Правительство не дало никакого ответа в заявленный накануне послом срок, то из этого следует, что Россия отказывается исполнить германское предложение. Посол вторично сделал тот же вопрос. Министр вновь дал отрицательный ответ. Сильно волнуясь, посол в третий раз спросил, согласно ли русское Правительство приостановить мобилизацию, Министр в третий раз ответил отрицательно. Тогда посол встал, вручил министру текст вербальной ноты и, раскланявшись, немедленно уехал.

Насколько сам гр. Пурталес и чины германского посольства были взволнованы шагом, на который решилась Германия, видно из любопытной истории с текстом вербальной ноты. Не зная еще, каков будет ответ России, германское правительство, очевидно, протелеграфировало своему представителю в Петрограде два текста вербальной ноты: один на случай принятия Россией германского предложения, другой — на случай его отклонения. Понятно, что посол, отправляясь к министру, должен был взять с собою оба текста на отдельных листах и вручить из них министру тот, который соответствовал полученному ответу. Но, вероятно, сильно расстроенные чины посольства напечатали на машинке текст обеих вербальных нот на одном и том же листе бумаги. Причем, текст второй ноты поставлен в скобках. Посол, не поняв странности дипломатического документа с двойным и притом противоположным по содержанию текстом, так и вручил его министру иностранных дел».

Из текста вербальной ноты:

«...Россия приступила к мобилизации всей совокупности своих сухопутных и морских сил. Вследствие этой угрожающей меры, не вызванной никакими военными приготовлениями Германии, Германская Империя оказалась перед серьезной и непосредственной опасностью. Если бы Германское правитель-



Въ Светлое Христово Воскресение на позиціяхъ. Освѣщеніе улицъ въ польскомъ мѣстечкѣ.



Полковая походная церковь в лесу.

ство не приняло мер к предотвращению этой опасности, оно подорвало бы безопасность и самое существование Германии. Германское правительство нашло себя вынужденным обратиться к правительству ЕГО ВЕЛИЧЕСТВА ИМПЕРАТОРА ВСЕРОССИЙСКОГО, настаивая на прекращении помянутых военных мер. В силу того, что Россия отказалась (не нашла нужным) удовлетворить это пожелание и выказала этим отказом, что ее выступление направлено против Германии, я имею честь, по приказанию моего Правительства, сообщить Вашему Превосходительству нижеследующее: Его Величество Император мой Августейший Повелитель от имени Империи, принимая вызов, считает себя в состоянии войны с Россией.

*Петроград, 19 июля 1914 года (Подп.)
Ф. Пурталес»²⁶.*

Война! ...Какое ужасное это слово! Сколько горя, слез, бедствий, страданий телесных и душевных, разрушений и смерти приносит она человечеству. Много будет пролито крови на полях сражения, оросится земля слезами жен, детей и родителей страстотерпцев воинов. ...Эта грозная война не есть простое,

обычное явление сего временного мира, или произошло от какого-либо случая, но попущено волею всемогущего Бога за наши грехи, дабы согрешающие пришли в чувство и исправились. Вначале Господь вразумляет народ малыми наказаниями, — как то мятежом, голодом, внезапной смертью, междоусобной войной и внутренними смутами; если же народы после сего наказания не исправляются, тогда Он посылает большие наказания, как то: заразную смертоносную болезнь и войну.

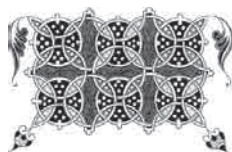
Главный виновник войны — дьявол, и люди, зажегшие этот кровавый пожар, являются орудием его. А так как нераскаянные грехи вызывают войну, то и последователи греха есть виновники в пролитии крови. ... Все те нарушители закона Божия, которые и в тяжелые дни войны будут продолжать грешить, вместо покаяния и исправления, то они явятся соучастниками виновников войны и наследуют их злую судьбу в загробной жизни. А потому для благополучного исхода войны нужно народное покаяние, молитва, геройский дух и храбрый подвиг христолюбивого Российского воинства.

²⁶ 20 июля германские войска перешли французскую границу. 21 июля Бельгия объявила войну Германии. 2 июля Германия объявила войну Франции. 23 июля Англия объявила войну Германии. 24 июля Австрия объявила войну России. 29 июля Франция объявила войну Австро-Венгрии. 31 июля Англия объявила войну Австро-Венгрии (примеч. публикатора Л.А. Ромашовой).



...Все слои общества, забыв свои прежние несогласия, воспламенились одним святым подвигом — защищать свою веру, свою Родину, своего Царя. Все одушевлены от малого

до старого святым чувством и горят желанием исполнить свой священный долг и принести на алтарь Отечества свою священную подать — подать любви²⁷.



²⁷ В начале 1914 г. известный в те времена государственный деятель П.Н. Дурново подал Николаю II записку, в которой писал о пагубности предстоящей войны, означавшей гибель династии и гибель императорской России. П.Н. Дурново считал, что войну большого масштаба Россия не выдержит, что возникнет кризис снабжения и кризис власти, и это приведет в конечном итоге не только к дезорганизации политической и экономической жизни страны, но и к развалу империи, потере управляемости (примеч. Л.А. Ромашовой).

РЕЦЕНЗИИ. АННОТАЦИИ. СООБЩЕНИЯ.

Е.И. Якубовская



Высота ли высота поднебесная...

Рецензия на: Народное искусство.

Русская традиционная культура и православие.

XVIII–XXI вв. Традиции и современность / Авт.-сост. науч. ред. М. А. Некрасова. М.: Союз Дизайн, 2013. 620 с.: ил.

*Высота ли высота поднебесная,
глуботá, глуботá — акиян-море!*

Широкó раздолье по всей земли!

[Кириша Данилов 2000,

№ 1, ст. 1–3].

Дівны высоты морскія,

дівен в высо́ких Господь.

(Пс. 92: 4).

Поэзия русской былины и поэзия Давидова псалма — казалось бы, что может быть между ними общего? Но примеры, приведенные в эпиграфе, свидетельствуют: русский эпос, дошедший до нас в записи репертуара Кириши Данилова, слывущего «последним скоморохом», и строки высокой духовной поэзии Псалтири несомненно объединяет общий образный строй. «А много ли таких примеров?» — с сомнением спросит читатель, привычно полагающий произведения народного и церковного творчества по разные стороны высокой стены.

Уверяю вас, дорогой собеседник, — очень много. Именно этот вывод напрашивается, когда мы переворачиваем последнюю страницу сборника статей, а точнее, коллективной монографии «Народное искусство. Русская традиционная

культура и православие. XVIII–XXI вв. Традиции и современность», созданной по инициативе и под научной редакцией известного искусствоведа, действительного члена Российской академии художеств, доктора искусствоведения, профессора М. А. Некрасовой.

Изобразительно-пластическое, орнаментальное искусство: крестьянская архитектура, резьба и роспись по дереву, керамика, народный костюм, лубок, искусство народных промыслов XVIII–XXI вв., а также музыкально-поэтическое, песенное творчество, народные обряды здесь осмысляются в контексте целостного православного мировоззрения, рассматриваются в единстве православной веры. Книга богато и щедро иллюстрирована: на ее страницах мы видим лица носителей традиционной культуры,

запечатленных то объективом фотографа, то кистью живописца, произведения церковных и народных художеств, добытые в ходе полевой собирательской работы и хранящиеся в музейных собраниях, дивные произведения архитектуры, картины русской природы и эпизоды духовной жизни современных русских людей¹.

Рецензируемая книга вносит существенный вклад в разрешение одной из серьезнейших проблем современного народоведения — отсутствие адекватного взгляда на мировоззренческую основу русской традиционной, в первую очередь крестьянской культуры в ее «зрелый» период, с XVII по XX в. На протяжении всего XX в. фольклористы, этнографы и искусствоведы с жаром стремились доказать, что мировоззрение русских крестьян определялось отнюдь не православием, как это есть на самом деле, а условно реконструируемым учеными «язычеством» либо двоеверием. При этом реконструкция «язычества» нередко подменяла собой объективный анализ уходящих корнями в глубокую древность представлений земледельцев о матери сырой земле и Природе, в XVIII–XX вв. переосмысляемых крестьянством в свете православного мировоззрения. Об этом пишет в своей статье, вошедшей в корпус рецензируемого издания, видный этнолог К. В. Цеханская: «На протяжении двух столетий в науке создавалась искаженная картина русской народной культуры без учета тысячелетней православной традиции. Нередко это было обусловлено плохим знанием православия самими исследователями, поскольку уже к концу XIX века интеллигенция в своей значительной части отошла от веры и не придавала значения религиозным основам русской народной культуры» (с. 233).

В советскую эпоху все, что было связано с религиозным сознанием народа, разумеется, было под запретом. Во 2 пол. XX в. в связи с возрождением православия в широких слоях русского общества усилился интерес к народной традиционной культуре. Это сопровождалось активизацией полевой собирательской работы специалистов и любителей, которая, в свою очередь, спровоцировала движение молодежи к практическому освоению аутентичных образцов фольклора и народного прикладного искусства, воспринятых непосредственно от носителей народной культуры, а затем и к погружению в мир народной традиции.

Параллельно в науке о народной традиционной культуре идет постоянный поиск общих то-

чек, объединяющих различные ее виды. Прежде всего, актуальны перекрестные связи крестьянского прикладного искусства, имеющего общую корневую систему как со специально-церковными его видами, так и с народными промыслами, и фольклора, во всей полноте его форм и жанров, включая комплекс земледельческих и семейных обрядов. В связи с этим чрезвычайно востребованы исследования обобщающего, теоретического характера, отражающие картину современного состояния народной традиционной культуры в ее исторической перспективе. В русле этих проблем через всю монографию проходят несколько генеральных тем и идей, которые раскрываются в конкретных исследованиях членов авторского коллектива:

- общность древних земледельческих и христианских начал в этических представлениях русских крестьян;
- переосмысление архаических образов, знаков, обрядовых комплексов в свете зрелого народного православного мировоззрения;
- культурные универсалии, объединяющие изобразительнопластический и словесномузыкальный фольклор;
- история народных промыслов как одной из форм традиционного искусства;
- история возникновения, разрушения и возрождения различных видов народного и церковного прикладного искусства, и в некоторых статьях — опыт их государственной поддержки, необходимый для будущего.

Сборник открывается введением автора концепции, составителя М. А. Некрасовой. Раскрывая историю формирования концепции книги, она подчеркивает стержневую мысль, которая лежит в ее основе: «Народное искусство, прежде всего по природе своей образности, — носитель высокой нравственности». Именно поэтому оно «актуализируется в современной культуре, как никогда востребовано в таких ее сферах, как образование и воспитание» (с. 14).

Итак, коллектив авторов предпринял специальное исследование образной природы и содержания русского крестьянского искусства XVIII — начала XX в., «как культурной целостности, воспроизводящей вечные ценности, значимые для народа» в контексте православия, «поскольку крестьянское ядро традиций пронизывает все формы развития народного искусства» (с. 19).

¹ На фоне столь замечательного исполнения элементов изобразительного ряда книги особенно досадными кажутся опечатки, количество и характер которых снижает достоинство издания.

В первом разделе М. А. Некрасовой² рассматриваются основные символы, образы, идеи народного искусства, раскрывается духовная сущность его содержания. Излагая свое восприятие истоков восприятия крестьянством православной веры, автор пишет: «Вера в Единого Бога освобождала дух славянина — труженика земли от порабощающей зависимости от природы. <...> Если древний славянин, задабривая ее, склоняя стихии на помощь своим нуждам, вымогал это магическими действиями, то русский крестьянин <...> искал единения с ней, славил Бога» (с. 34).

Таким образом, воспринятое народом православие «изнутри перестраивало поэтические воззрения славян» (с. 32), и, конечно, неслучайно не только название сословия, но и само понятие «крестьянин», как человек, обрабатывающий землю, живущий трудом на земле, связанный с землей кровно, родилось из слова «христианин». В построении образа ансамблевого единства (с. 34), которое прослеживается на всех уровнях крестьянской культуры, определяющую роль играет Храм — источник религиозного переживания и образец устройства мира.

Раскрывая суть переосмысления древних родо-космологических символов в новом историческом и духовном контексте, автор, ссылаясь на исследования специалистов, удачно приводит примеры из духовных стихов, былин, колядок, сопоставляя их с миром орнаментально-пластических образов.

Столь же «космичен» в народном сознании и образ пути, осмысляемого как путь в Жизнь вечную, а смерть — как врата в нее. Цель земной жизни, жизненного пути человека — обретение Рая. Образ Рая, как символ вечной жизни, воплотился в народном искусстве в образе Цветения, «вобравшем народный идеал, соединивший земное и небесное» (с. 59). В этом свете поновому читаются орнаментальные композиции северных прялок с образом путника-ездок в нижней части лопасти прялки и райского сада с цветами и птицами в ее центре (с. 60–61, 64–66). На примере анализа их росписи М. А. Некрасова раскрывает символическую суть изображений и далее проводит аналогии с ней в различных формах и жанрах

народного искусства, отраженных в последующих разделах монографии.

Образ целостности мира в его православных и народных началах исследуется на примере одного из художественных воплощений Древа Жизни — «Древа Виноградного». Описывается сложная орнаментальная композиция в поволжской домовой резьбе, в центре которой — виноградная лоза, произрастающая из руки человека. В нее вплетены фигуры добрых, улыбающихся львов (символ Божественной силы), фантастических птиц и рыб с женскими головами (знаки света и воды) наряду с евхаристическими символами (Чаша, крест и Евангелие). Истоки их образной символики исследовательница находит в монастырских художествах, книжной миниатюре и каменной резьбе владими́ро-суздальских храмов, житиях святых и текстах Священного Писания — обязательных элементах духовного кругозора крестьянских мастеров, особенно старообрядцев.

«Отдельные миры — человеческой, растительной, животной жизни, — пишет она, — претворяются в образ единства планетарного масштаба. Образ исполнен переживанием всеобщности ИДЕИ ПРЕОБРАЖЕНИЯ»³ (с. 80). Далее вывод подкрепляется анализом мотива виноградной лозы в других видах народного искусства: золотном шитье (женский праздничный костюм), росписи сундука (значимый предмет интерьера) и, наконец, в композиции богородичных икон (в акафистах Богоматерь величается как «древо благодоровитое», «Богонасажденный виноград»). Проводимые параллели с празднично-поздравительным величанием «винограде красно-зеленое»⁴ приводят ученого к предположению: «... не есть ли резной фриз над окнами избы изобразительно-орнаментальное величальное, пожелательное песнословие — “винограде красно, зелено” в образе виноградной лозы, растительного побега, изображаемых в резьбе как символ света и жизни, привлекаемого к дому благоденствия» (с. 83). Для нас это, несомненно, так.

Вслед за исследованием духовной сущности образного строя народной традиционной культуры читатель, естественно, ожидает развития и кон-

² Раздел I. «Православно-народная сущность образа. Воздействие на крестьянское искусство этики и эстетики древнерусской культуры. Монастыри, их роль в зарождении искусства народных промыслов XVIII — нач. XIX в.».

³ Выделено автором статьи.

⁴ Говоря о «пасхальной» сущности образа «винограды красно-зеленого», автор упоминает об исполнении «Винограды» на Пасху (с. 83, 102). В русской календарной традиции закрепилось исполнение величаний с таким припевом на Святках (период от Рождества до Крещения), но факты исполнения «Винограды» на Пасху нам неизвестны: на Пасху поются другие славения: тропарь «Христос воскрес из мертвых», иногда с оригинальным напевом, восходящим к календарным весенним песням, в некоторых местах исполняются «волочѣбные» песни (от славянского «волочѣбно» — «велечѣвно» — «величанье») с припевом «Христос воскрес, Сын Божий». Данное уточнение, впрочем, не меняет сути мысли автора.

кретизации теоретических положений на материале изобразительного и музыкально-поэтического фольклора. Но план монографии построен иначе. Первым среди «ликов» народного творчества выступает мир народных художественных промыслов⁵. Народные промыслы как одна из современных форм народного искусства, вобравшего в себя и древние истоки крестьянских прикладных ремесел, и культуру монастырских рукоделий, взаимосвязанных с церковным прикладным искусством, неслучайно находятся в центре внимания М. А. Некрасовой как специалиста-искусствоведа. Глубокая духовная основа, пронизывающая русские художественные промыслы, вступает в вопиющее противоречие с отношением к ним государства, относящего это явление лишь к сфере промышленности, но не культуры. Из-за этого животворящее начало веры и традиции, преемственность жестко подавляются управляющими этой сферой структурами, на первый план выступают «дикие» законы рынка, насаждающие «кич» и «ширпотреб», из-за чего многие промыслы как явление народной культуры еще недавно находились на краю гибели.

Статьи М. А. Некрасовой, А. У. Грекова, Т. Л. Астраханцевой и Н. Н. Менчиковой, составляющие раздел монографии, посвященный народным промыслам, образуют гармоничный ансамбль, связанный множеством переключек и аналогий. Авторы статей об искусстве палехских, богородских, гжельских и дымковских мастеров раскрывают духовную сущность «народного искусства», его тесную связь с традициями народной культуры в целом. В фокусе исследования — древние традиции иконописания (Палех), монастырской деревянной резной пластики (Богородское), «старообрядческая старина» (Гжель), народные истоки традиционной глиняной пластики (дымковская игрушка). На примере творчества крупных современных мастеров на религиозные темы и сюжеты рассматривается соотношение личности (начало развития) и традиции (начало организующее, закон народного искусства).

Всем статьям этого раздела присуща особая тональность. Говоря о духовнообразном строе произведений, авторы сумели передать нам, читателям, особое, праздничное восприятие общения человека с Богом, изначально присущее самому явлению народных художественных промыслов. Удивительно точно подобранные иллюстрации передают дух радости, пронизывающий просвет-

ленное творчество современных художников, открывших для себя веру и впитавших народные традиции. Представляется, что в контексте общего содержания монографии, дающего мощный фон исследуемому явлению, данный раздел производит впечатление поразительного открытия прежде неведомого художественно-образного мира.

В центре третьего раздела сборника⁶ — икона, которая «с богословской точки зрения <...> является важнейшим средством познания и общения с Богом» (с. 234). Почитание икон является одним из догматов христианской веры. В статье «Иконопочитание как проявление единства Церкви и русской народной традиции» этнолог К. В. Цеханская обращается к истории и формам иконопочитания в русской традиции. Выделяется почитание икон в храме, в доме, где «образа в божнице напоминали о невидимом Божием присутствии» (с. 240). В народной традиции обрядовые действия, связанные с семейными событиями: родами, крестинами, свадьбой, проводами в дальнюю дорогу — в солдаты, в отходничество и паломничество, смертью человека, — происходили при обязательном участии домашних икон. Земледельческие обряды, исполняемые как семьей, так и общиной, также включали присутствие икон. Иконы же «играли важную роль в организации топографии жизненного пространства» (с. 243), освящая пространство, освоенное человеком: на дорогах, в лесах, у источников, колодцев и рек. И наконец, «...иконы в крестных ходах раньше и теперь составляют связующее звено между храмом как сакральным местом, домом как малой церковью и всем жизненным пространством вокруг» (с. 245).

Две статьи данного раздела посвящены храмовым керамическим иконостасам как явлению, тесно связанному с народными традициями гончарства и культурой древнерусских изразцов. В центре внимания историка архитектуры Ю. Р. Савельева иконостасы Н. В. Султанова — художника, архитектора и ученого конца XIX — начала XX в. Н. В. Султанов возродил древнюю «басменную», а также изразцовую технику с ее народными истоками, что проявлялось как в технологии, так и в образном строе. Тамбовский краевед В. А. Кученкова представляет уникальный, замечательно сохранившийся храм в глубинах Центральной России — Михаило-Архангельскую церковь в с. Мордово Тамбовской обл. Поистине поражает своей красотой керамический иконостас, в народе слышущий «фарфоровым».

⁵ Раздел II. «Народные художественные промыслы XIX–XXI вв. Христианские темы, сюжеты, мотивы. Традиции и современность».

⁶ Раздел III. «Иконопочитание в прошлом и настоящем как выражение народноправославного сознания. Драгоценный клад — иконостас, икона».

Предметом еще одной группы статей является драгоценный убор икон, в особенности богородичных. И. Ю. Перфильева знакомит читателей с опытом возрождения традиции златоустовскими ювелирными мастерами (патриаршие мастерские ЛиК). Л. А. Шитова обращается к анализу драгоценного оклада богородичных икон 2 пол. XVII в. в его эстетической общности женским «украсам». Она делает вывод, что «национальное понимание красоты ориентировано на духовные идеалы. В рядах просматриваются глубинные истоки, восходящие в христианский период отечественной истории к образу Царицы Небесной» (с. 301).

Четвертый раздел монографии посвящен музыкально-песенному и гимнографическому творчеству⁷.

Сам факт включения этого материала в сборник, посвященный народному искусству, традиционно для нашей науки понимаемому лишь в рамках материальной культуры, представляет собой новый шаг в глубину познания духовных основ народной жизни. При этом в фокусе внимания исследователей оказываются явления, обычно разделяемые, разводимые в разные стороны, например, духовные стихи, которые изучаются в рамках фольклорной традиции, и акафисты, никогда прежде в качестве явления народного творчества не рассматривавшиеся. Так и феномен «песенного славения», многообразно проявляющийся в русской культуре, здесь предстает именно как культурная универсалия.

Две статьи посвящены духовным стихам. И. В. Поздеева рассматривает их с точки зрения народной словесности, в то время как статья Н. Н. Гиляровой посвящена, прежде всего, их напевам. Оба исследования основаны на весьма солидных по объему полевых материалах двух различных местных народных традиций — пермской верхокамской и центральнорусской (Рязанская, Калужская, Владимирская обл., верховья Дона).

Богатый личный собирательский опыт позволил каждому из авторов донести до читателя не только результаты изучения ими особенностей местных вариантов на фоне суждений о сути поэтических и музыкальных образов духовных стихов во всем их многообразии, но и дыхание живой традиционной культуры. Так, описание И. В. Поздеевой исполнения верхокамскими певицами духовного стиха «О Борисе и Глебе» переносит читателя в атмосферу полевой экспедиции, часто становившейся для ее участников окном в со-

кровенный мир духовной жизни народа: «В первый раз мы услышали этот древнейший из известных в реальной современной жизни памятников из открытых окон избы, где закончилось отпевание местной духовницы, замечательного, доброго и теплого человека. Гроб с телом готовили к выносу, молившиеся сели на лавки вдоль стен и запели. Так и звучала эта мелодия в воздухе, наполненном июльским солнцем, запахами трав, сена и ладана, а по дорожке между полями удалялась от дома одинокая телега с гробом. Мы были потрясены и красотой, и необычностью, и глубокой печалью происходящего, словно бы для нас соединилось по воле Божьей вечное, прошлое и настоящее 70-х гг. XX века» (с. 307).

Статья этнографа А. И. Юренко «Акафист, его современное бытование как гимнографического жанра религиозного народного творчества», основанная на материалах полевых исследований, наблюдениях, сделанных в приходах, мемуарах, открывает новый аспект исследования явлений духовной жизни русского народа.

Особый, во многом неожиданный, взгляд на русскую музыкальную культуру в ее тесной, родовой связи с фольклором продемонстрировала этномузыковед И. Б. Теплова в небольшом, но емком исследовании «Универсалия “славения” в истории русской культуры устной и письменной народной традиции». Размышляя об особой роли в русской народной и профессиональной музыке подблюдной песни с характерным припевом «Слава», автор впервые в науке охватывает всю палитру «разнообразных “славлений”»: “хвалебных” песен, “песен-слав”, “слав-благодарений” и других форм, сложившихся в народной культуре» (с. 343). Эта палитра нашла отражение в целом ряде произведений крупнейших композиторов XIX столетия, ярчайшим из которых явился финальный хор оперы М. И. Глинки «Жизнь за царя» («Славься»), воспринимаемый как один из национальных символов.

Проведенное И. Б. Тепловой исследование показало значимость и органичность «славения» для русского менталитета и духовности: «Традиции славения на Руси имеют глубокие исторические и генетические корни, которые обнаруживают себя вплоть до XX века и продолжают “прорастать” и в наше время» (с. 343).

Пятый раздел, посвященный смысловому содержанию народного костюма и предметов быта в контексте обрядов⁸, открывает статья Е. А. Са-

⁷ Раздел IV. «Образ православной веры в русском народном музыкально-песенном поэтическом творчестве. Духовные стихи. Жанр гимнографический».

⁸ Раздел V. «Народный костюм, предметы быта — их значения в православных ритуалах и обрядах. Сакральный смысл орнаментальных символов».

моделью «Русская народная свадьба в ее связях с православной культурой». Она строится как демонстрация ряда параллелей, которые автор усматривает между образами и ритуалами, включенными в традиционный крестьянский свадебный обряд⁹ и миром евангельских событий и «христианских обычаев и постулатов» (с. 365). Многие из этих параллелей требуют более глубокого исследования, которое могло бы доказать связь между поставленными в один ряд явлениями либо не подтвердить ее наличие¹⁰. Так, в частности, нам представляется слишком прямолинейным следующее утверждение автора: «Аллюзией на рождение Христа в хлеву выглядит большая роль *соломы, снопов, зерна* на свадьбе» (с. 364). Конечно, можно вспомнить святочный обычай подстилать сено или солому под рождественскую скатерть, но снопы и зерно связаны именно с образом хлеба слишком отдаленно и опосредованно, чтобы усматривать здесь аллюзию.

Большинство статей данного раздела сконцентрировано на проблеме древнейших образно-символических элементов традиционного костюма, бытовавшего исключительно в обрядовом пространстве. При этом авторы ставят конкретные аналитические задачи и решают их на материале четко обозначенных местных традиций. Так, две статьи С. В. Горожаниной посвящены обрядовой одежде старообрядцев Вятской губернии. Анализ моленной одежды вятских старообрядцев позволяет автору убедительно показать, что «староверы, являясь носителями духовнонравственных основ древнерусской культуры, сумели сохранить до наших дней во время молитвы обрядовый костюмный ансамбль» (с. 437) во всей полноте его образного и смыслового содержания. К такому же выводу приводит и исследование «смертной одежды».

Тему обрядового костюма продолжает исследование В. М. Жигулевой «Свадебная одежда в народноправославных обрядах и обычаях конца XIX — начала XX века: Пензенская и Тамбовская губернии». Автор приходит к выводу, что этически и эстетически совершенные, многозначные древние формы и декор свадебного костюма, отражающие земледельческую символику, «...были

исполнены христианского смысла <...>, в чем их универсальность и объемность жизненно значимого содержания» (с. 381).

Г. В. Соколова в своей статье представляет редкий праздничный тип одежды, бытовавшей у населения югозападной части территории бывшего Скопинского уезда Рязанской губернии. Здесь экспедиционное обследование и анализ музейных собраний показали сочетание «православной религиозности населения с сохранением архаичных обычаев» (с. 417), одним из которых было «хождение по ржам» на Духов день, с ношением особого «духовского» праздничного костюма. Рассматривая особенности декора, цветовую символику, форму предметов «духовского» костюма, автор связывает их с архаичными представлениями местных крестьян о матери сырой земле, которая в Духов день «отдыхает», ибо «одухотворена Творцом» и «пребывает в именинницах» (с. 420). Таким образом, можно говорить о переосмыслении древнего обычая, образный строй которого хранит архаичный костюмный комплекс.

В разделе о предметах костюма и быта выделяются исследования, посвященные символическим изображениям на таких значимых в крестьянском быту и обрядности предметах, как рубаха и полотенце.

Л. А. Тульцева на материале вышивки праздничной одежды просватанной девушки в центрально-русской традиции выявляет образно-символическое значение мотива процветшего креста. В результате анализа вышитых предметов с таким мотивом исследовательница делает вывод, что «образы процветшего креста воплощают собой идею возрождения жизни и ее процветания». При этом она утверждает, что «крестьяне прекрасно понимали христианскую сущность креста, когда защищали себя им» (с. 389).

Образный мир, отраженный в традиционных тканых полотенцах, отличается многослойностью, несущей в себе следы разнообразных верований. Изобразительные универсалии архаических знаков рассматривались в недавнюю эпоху лишь с одной, «языческой» точки зрения. В исследовании Т. В. Вильдановой обрядовая функция полотенца предстает с позиции православного мировоззре-

⁹ Автор рассматривает в основном рязанский материал, хотя это нигде не оговаривается в тексте, а извлекается лишь из материала ссылок. В результате создается впечатление, что примеры, приводимые в основном тексте статьи, характерны для некоего «общерусского» свадебного обряда, которого, увы, в реальности не существует.

¹⁰ Мы должны также специально отметить несколько «постановочный» характер фотографий, приводимых автором, отличающий их от всех остальных иллюстраций в корпусе сборника статей. Свадебное действо на них происходит в интерьере некоего «нейтрального пространства». Участники одеты в традиционные костюмы, но при этом некоторые детали заметно снижают этнографическую достоверность последних: джинсы и ботинки на женихе, белые туфли на дружке, обилие косметики на лицах девушек. Также именно в свете православных традиций и канонов несколько странное впечатление производит и плетеная повязка на голове жениха.

ния русских крестьян, обусловившего и соответствующие образы. Очень удачно автор приводит выдержку из духовного стиха (с. 397), иллюстрирующую трансформацию смыслового содержания древних космогонических образов-символов. Исследовательница раскрывает значение полотенца в свадебном и похоронном обрядах, его роль в праздничном убранстве дома, закрепившуюся в русской традиции тесную связь с иконой (оформление «святого угла», почитаемых икон в церкви и вне ее). Так, по аналогии с женским головным убором, обнимающим «чело» святого лика, верхнюю часть полотенца, украшающего икону, называли очельем (с. 396).

Через роль полотенца в обряде раскрывается смысловая наполненность изобразительных мотивов. К ним принадлежит и мотив женской фигуры с поднятыми к небу руками, который находит аналогии с иконографическим типом образа Богородицы Оранты, Заступницы. Автор приводит одно из народных наименований этого образа Богоматери — «Нерушимая Стена» (с. 401). В связи с этим хочется вспомнить один из сюжетных мотивов русских былин. В завязке сюжета о Василии Игнатьевиче и Батыге таинственные златорогие туры рассказывают своей матери-турице о том, что видели возле Киева чудо: по «стене городовые» ходила красная девица, она читала Божью книгу Евангелие, сколько ни читала, вдвое плакала. Матушка-турица говорит своим деткам: «То не красная была девица, а сама Пресвятая Богородица; она ведаёт над Киевом погибель», причем во множестве вариантов Богородица прямо называется «Стеной (защитой) городовой», а оплакивает она веру христианскую, которая также есть Стена Нерушимая и которую грозятся порушить сильные и коварные враги¹¹. Эта параллель словесных и изобразительных мотивов показывает, сколь сложно и тонко связаны они в смысловую цепь, восходящую к реальному прототипу (древний мозаичный образ Богоматери Оранты в соборе Св. Софии в Киеве).

Завершает раздел чрезвычайно емкая по материалу и охвату историкоэтнографических источников статья Т. В. Вильдановой «Предметы-символы в русской крестьянской трапезе, их обрядовый смысл». В центре исследования — предметы крестьянской посуды, предназначенной для обрядовой и праздничной еды, которые рассматриваются в широком контексте празднично-обрядовой культуры русского крестьянства.

Автору удалось увязать функциональные и образные особенности исследуемых предметов с многослойной палитрой духовной жизни крестьянина; при таком подходе читатель имеет возможность продолжать мысль автора примерами, почерпнутыми из собственного научного, собирательского опыта. Так, в начальном разделе статьи высказывается суждение о том, что «народное благочестие отличало благоговейное отношение к еде» (с. 439), и прежде всего к семейной трапезе. Приводятся параллели: поведение за столом и в храме; обеденный стол, занимавший в интерьере крестьянской избы центральное место в красном углу; престол в храме, называемый в церковной традиции «трапезою» («Когда хлеб на столе, и стол — Престол», — гласит пословица). Добавим, что в свете изложенного возникают и параллели с литургической поэзией: Хлеб — Христос («Хлеб живота вечнующего да будет ми Тело Твое святое, благоутробне Господи»¹²), Трапеза — Богородица («Хлеба животнога Трапéза Пресвятая»¹³).

Ярким примером свидетельства о процессе переосмысления древних языческих традиций в новом, православном духе служит серебряная чаша черниговского князя с резной надписью, предназначенная для питья «вкруговую». Надпись, которая гласит: «<...> кто из нее пьет, тому на здоровье, а хвалю Бога своего осподаря великого кня<з>», говорит о том, что праздничное застолье в период, соответствующий времени героев «Слова о полку Игореве», было уже проникнуто

¹¹ «Были мы туры да во чистом во полі,
Нам случилось бежать мимо столен Киев град.
Уж мы видели над Киевом чуднымчудно:
Как по той ли по стены по городовые
А ходила душа красная девица,
На руках носит Божью книгу Евангелие,
Она което ни читала, вдвое плакала.
Говорилато турам да родна матушка:
“Вы глупые туры да неразумные!
Не красная девица тут плакала,
Тут плакала сама Мать Богородица,
Тужила-то о вере христианские”»

(Петр Андреевич Воинов, Кенозеро. «Василий Игнатьевич и Батыга») [Гильфердинг 1873, столбец 1117, № 231].

¹² (Канон ко причащению. Песнь 1).

¹³ (Канон ко причащению. Песнь 3, Богородичен).

«молитвенным и благодарственным духом православной трапезы» (с. 443)¹⁴.

Автор исследования подчеркивает роль монастырей, с самой ранней поры православия на Руси бывших собирателями и хранителями рецептуры и самого порядка традиционного русского столования. В этой части исследования приводятся интересные описания монастырских традиций, связанных с квасом (например, чаша в честь Богородицы, взаимосвязь между подачей кваса и колокольным звоном и др.). В этих описаниях оживают в своем глубоком значении предметы утвари: чаши, ковши, ставцы, некогда входившие в состав имущества монастырей.

Чрезвычайно интересен раздел статьи, где рассматривается крестьянский свадебный обряд, в ходе «домашней» части которого центральное место занимает благословение жениха и невесты хлебом-солью и иконой. Т. В. Вильданова выделяет роль солонки, нередко выполнявшейся в виде птицы: лебедя, голубя — образа Духа Святого. Хотелось бы также добавить, что и образ самой соли, для которой создается этот предмет, также имеет глубокие символические корни в литургической поэзии и присутствует в священных текстах: так, в Нагорной проповеди Спасителя сказано: «Вы — соль земли» (Мф. 5:13)¹⁵.

Шестой раздел¹⁶, посвященный значению монастырской культуры в развитии народного искусства, открывает статья Т. А. Ворониной, где раскрывается роль лубка в жизни крестьянства. Обильно иллюстрированная, работа Т. А. Ворониной дает дополнительный материал об источниках знания крестьянами событий Священного Писания, житий святых и их чудес. В статье «Влияние православной культуры на содержание сюжетной росписи сундуков XVII–XVIII вв.» Н. Н. Гончарова анализирует стиль и сюжеты росписи на крышках сундуков, выполненных мастерами-изографами северной традиции, также связанными с монастырской культурой. Универсальность бытовой функции сундука, остававше-

гося одним из значимых предметов в традиционном русском жилище вплоть до XX в., позволяет утверждать, что назидательные сюжеты росписей, принадлежащие миру христианской культуры, были близки заказчикам и исполнителям этих вещей, входили в круг их интересов и нравственных представлений.

Обобщая результаты проведенного исследования, Н. Н. Гончарова делает важный вывод, с которым соотносятся итоги большинства статей коллективной монографии. «С христианством на Русь проникает античная культура, искусство Византии, — пишет исследовательница, — <...> Православная Россия продолжает этот процесс собирания, включая в него то культурное наследие, которое оставила после себя языческая Русь. Происходит не проникновение в православную культуру языческих обычаев, а их воцерковление и христианизация языческого искусства» (с. 501).

О. В. Кириченко в статье «Народные основы женского монастырского творчества» дает обзор художественно-прикладного творчества женских монастырей. Исследователь отмечает, что вследствие широкого выхода изделий на рынок (вплоть до общероссийского и общеевропейского) и неизбежной специализации послушания насельниц в конкретных видах рукоделий монастырское творчество приобретало черты профессионализма. Однако при этом монастырские мастерицы все же не теряли связь с коллективным опытом тех местных традиций, где они получили свои трудовые навыки. В результате в общежительных женских монастырях возникают предпосылки для нового явления — монастырского народного художественного творчества (с. 512), образцы которого были отмечены высокими наградами на общероссийских и европейских выставках¹⁷.

Н. В. Панфилова и М. В. Бойкачев в статье «Золотное шитье арзамасских монастырей и традиционный русский костюм Нижегородской губернии конца XVIII–XIX веков» на материале собрания предметов церковного и народного обихода (де-

¹⁴ Благодарственная формула «хваля Бога и государя» приняла в русском фольклоре устойчивую словесную форму, общую для разных жанров. Ср.: в свадебной величальной песне «Что по сениям, сениям новеньким»: «Нас Господь Бог помилует, государьцарь (или: князь) пожалует» [Якубовская 2012, 158]. Величание по традиции сопровождалось угощением величаемого и певич вином. В балладе из сборника Кириши Данилова «Когда было молодцу поравремя великая, чествовала молодецкая» слова «Господь Бог миловал, Государь царь жаловал» звучат горьким воспоминанием о былой чести и славе лирического героя песни [Кириша Данилов 2000, 257, № 33].

¹⁵ (Евангелие от Матфея 5:13). Метафора соли имеет параллели и в других Евангелиях: «Соль — добрая вещь; но ежели соль не солона будет, чем вы её поправите? Имейте в себе соль, и мир имейте между собою» (Евангелие от Марка 9:50); «Соль — добрая вещь; но если соль потеряет силу, чем исправить её? ни в землю, ни в навоз не годится; вон выбрасывают её» (Евангелие от Луки 14:34–35).

¹⁶ Раздел VI. «Народная традиция в художественной деятельности монастырей, их религиозно-просветительская роль».

¹⁷ В приводимом автором списке наград, полученных на Парижской выставке, работы характеризуются как «прекрасные», «превосходные», «отличные», «искусные», «тщательно и со вкусом исполненные» и т. д. (с. 512–513).

тали костюма) из Нижегородского исторического музея отмечают взаимопроникновение образов, композиционных и стилистических приемов золотшвейного мастерства.

Очерк Ю. С. Спесивцева «Христианская вера в жизни и творчестве суджанских гончаров» интересен тем, что об истории промысла, духовной жизни гончаров рассказывает мастер — носитель этой традиции.

Заключительный раздел монографии «Дела и люди»¹⁸ открывается историко-биографическим очерком Р. Б. Калашниковой «Олонецкие священники — бытописатели края». Герои очерка — сельские священники, корреспонденты Русского географического общества, собравшие уникальные материалы по фольклору, истории и этнографии края. Это были, в большинстве своем, совсем молодые люди, выросшие среди северного крестьянства и получившие духовное образование. Они восторженно приняли предложение РГО, распространенное через епархиальное начальство, и с жаром принялись за дело. Их труд «...привел к созданию богатейшего фонда этнографических материалов, который будет полностью проанализирован и по достоинству оценен, видимо, исследователями XXI века как замечательный вклад российского духовенства в русскую этнографическую науку» (с. 547). Автор статьи воссоздает духовный портрет этих незаурядных личностей на фоне их биографий, истории семьи, приводит записанные ими интереснейшие образцы фольклора и местного диалекта.

В статье О. В. Смуровой «Благочестие крестьянотходников, их влияние на религиозную жизнь столиц» анализируются факторы, определявшие как сложности и проблемы, возникавшие в духовной жизни крестьян, которые, уходя в город, отрывались от укрепляющего ее влияния сельской общины, так и роль благочестивых крестьян как хранителей православия среди городской суеты.

Галерею портретов талантливых русских людей — выходцев из крестьян, создавших основу сильной и развитой России на пороге испытаний, продолжает статья Н. В. Толстухиной «Духовно-нравственный облик русских предпринимателей: церковная и благотворительная деятельность павловопосадских купцов В. И. Грязнова и Я. И. Лабзина». «Их умелая кадровая, производственная и торговая политика, — пишет автор статьи, — а также понимание вкуса и запросов основных потребителей — крестьян способствовали созданию платков, настолько близких народной эсте-

тике, что впоследствии их стали воспринимать как один из национальных символов» (с. 563). Н. В. Толстухина особо останавливается на такой стороне деятельности павлово-посадских купцов, как благотворительность — часть деловой политики Я. И. Лабзина и выражение личного благочестия «купца духовного» (с. 566) В. И. Грязнова, позже канонизированного Православной Церковью.

Н. И. Пономарева, директор Санкт-Петербургской общеобразовательной «Школы народного Искусства императрицы Александры Федоровны», в своем очерке знакомит нас с историческим опытом государственной поддержки императрицей народных художественных промыслов — основании в 1911 г. уникального по своим задачам учебного заведения — «Школы народного Искусства».

Императрица любила русскую старину XVI–XVII вв., черты которой хорошо просматривались в «кустарных» изделиях русских крестьян и монастырских «рукодельных художествах», недаром именно она, вместе со своей сестрой вел. кн. Елизаветой Федоровной возглавляла кустарный отдел России на Всемирной выставке в Париже в 1900 г. Вместе с тем, она понимала, что развитие народного прикладного искусства к началу XX в. привело его к утрате старых традиций. Поэтому она с энтузиазмом восприняла новую для своего времени идею организации школы-музея — центра, главной задачей которого было возрождение традиций народного и церковного искусства путем изучения талантливыми молодыми мастерами лучших его образцов и организация выпускниками Школы таких же центров на местах. Отношение к народному искусству как к культуре, «созидающей человека, пробуждающей в нем чувство общности со своим народом» (с. 587), — главное зерно концепции Школы, поддержанное государством в лице царствующей императрицы.

Подводя итоги масштабного коллективного исследования¹⁹, автор его концепции и составитель М. А. Некрасова вновь возвращается в теме государственной поддержки народного искусства. «Создание в царской России Школы народного искусства самой Императрицей, тем более с целью укрепления очагов традиционной народной культуры, преемственности традиций, имеет особый интерес теперь, в обстановке разрушения, гибели традиций», — пишет она (с. 589).

Автор с надеждой на возрождение народного искусства обращается к опыту Санкт-Петербургских учебных заведений: средней общеобразо-

¹⁸ Раздел VII. «Дела и люди: благотворительность как проявление христианской морали и этики, роль личности в сохранении и развитии народного искусства».

¹⁹ «Послесловие. Сто лет спустя: взгляд на перспективу».

вательной «Школы народного искусства императрицы Александры Федоровны» и государственной Высшей школы народных искусств, в которых в той или иной мере используется опыт исторической «царицыной» школы. Приведенные в ее статье иллюстрации — творческие работы выпускников средней и высшей школ свидетельствуют о том, что эта надежда не бесплодна. Создательница и бессменный директор средней школы Н. И. Пономарева «...в основу образовательной системы стремится заложить идеи, воплощенные в педагогической практике и в организации школы императрицы» (с. 590). В деятельности вуза М. Н. Некрасова отмечает постепенно осознаваемую руководством как главную цель «ориентацию на конкретные традиционные художественные промыслы, взаимодействуя с ними в целях сохранения культуры преемственности» (с. 591) — идею, некогда заложенную в основу исторической Школы.

Дальнейший путь М. А. Некрасова видит в создании школ народного искусства на местах, под руководством выпускников Высшей школы, и в этом плане выделяет творчески продуктивный опыт школ М. К. Тенишевой в Талашкине и Е. Г. Мамонтовой и Е. Д. Поленовой в Абрамцеве, в центре деятельности которых стояли церковь и музей, что стало особенностью русского движения обращения к национальным традициям. Но для этого воспитание самих будущих педагогов таких школ должно более широко и активно обогатиться знакомством с другими видами на-

родной традиционной культуры, без чего невозможно формирование основополагающего для нее целостного духовного опыта молодых мастеров. В этом плане лично нам представляется плодотворным для Высшей школы народных искусств сотрудничество с Фольклорно-этнографическим центром Санкт-Петербургской консерватории, где накоплен большой опыт изучения и практического освоения народных традиций.

В заключение составитель книги возвращается к перспективам развития народного искусства, и прежде всего народных промыслов, как духовной культуры. Она высказывает убеждение, что отношение государства к народному искусству должно в корне измениться. Осознание народного искусства как «инструмента образования и воспитания, формирующего отношения индивида с социумом, с другими народами, с Землей, Природой» (с. 603), а деревни — как души России, питающей основы русского менталитета и духовности, ведет к выработке государственной политики, направленной на сохранение этих фундаментальных основ.

Нам представляется важным, заканчивая свой творческий диалог с авторами сборника, осуществившего идею комплексного исследования традиционной народной культуры в свете православного мировоззрения ее носителей, привести итоговое определение народной культуры автора концепции книги как «ЭКОЭТНО религиозной СИСТЕМЫ <...>, что составляет уникальность феномена, безбрежность его глубин, зовущих к открытиям и защите» (с. 606).

