


86

Н 84

Л-1318782

У3

Г. А. НОСОВА
**ЯЗЫЧЕСТВО
В ПРАВОСЛАВИИ**



**ИСТОКИ
ПРАВОСЛАВНОГО
ЯЗЫЧЕСТВА
ФОРМА ЕГО ПРОЯВЛЕНИЯ
В ПРОШЛОМ
И НАСТОЯЩЕМ
ОТМИРАНИЕ
РЕЛИГИОЗНО-БЫТОВЫХ
ВЕРОВАНИЙ**

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
Научно-атеистическая серия

Г. А. НОСОВА

**ЯЗЫЧЕСТВО
В ПРАВОСЛАВИИ**

1318782



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»

Москва 1975

Книга знакомит читателя с прошлым и настоящим тех народных религиозных представлений, обрядов и обычаев, которые исторически сложились в результате слияния дохристианских верований славян и русского православия. Читатель узнает, как в процессе трудовой деятельности народа преодолевались суеверно-магические предрассудки и обряды, как в среде крестьянства росли антирелигиозные и антиклерикальные настроения.

Широко используя этнографический материал, в том числе данные экспедиционных исследований и личные наблюдения, автор прослеживает процесс разрушения религиозных верований и обрядов в советский период.

Книга рассчитана на пропагандистов атеизма, а также на широкий круг читателей.

Ответственный редактор
доктор исторических наук
А. И. КЛИБАНОВ

В советской научной литературе проводится четкое различие между ортодоксальным православием, проповедуемым и поддерживаемым теологами и церковью — так называемым верхним уровнем религии, и теми формами массового религиозного сознания, которые реально существуют в среде верующих. Такое разграничение вполне обоснованно. Известно, что в любой религиозной конфессии богословская доктрина и церковный культ, преломившись сквозь призму народных верований и бытовых традиций, принимали специфические, конкретные формы. Слившись с архаическими религиозными представлениями и обрядами, они образовали сложный синкретический комплекс, который существовал прежде всего в рамках «массовой» религии.

Проблемы исследования этих форм религиозных верований все более привлекают внимание ученых, специализирующихся в области истории, этнографии, философии, социологии. Интерес к ним — не случайное явление. Он вызван большим научным и практическим значением вопроса. От знания того, как взаимодействовало обыденное религиозное сознание с церковной идеологией, как официальное вероучение и народные верования и культ трансформировались и эволюционировали в ходе истории, в каком виде существуют пережитки религиозного синкретизма сегодня, зависит выработка научных методов преодоления религии, успех атеистического воспитания масс.

Предлагаемая читателю книга посвящена прошлому и настоящему православно-языческого синкретического комплекса, который исторически сложился в быту русского народа в процессе христианизации Руси. Он представляет собой сложный, запутанный клубок верований, обычаев, суеверий, религиозно-магических обрядов языческого происхождения, слившихся с элементами православия (восточного разветвления христианства, распространившегося на Русь из Византии в X в.). Этнографы условно на-

ывают его православным язычеством или бытовым православием¹.

В процессе длительной, многовековой борьбы русской церкви за подчинение своему влиянию сознания народа, по преимуществу крестьянства и городских низов, православие так и не смогло утвердиться на Руси в своем ортодоксально-догматическом виде. Оказавшись не в состоянии полностью подавить и искоренить древнеславянские верования и культы, оно постепенно приспособлялось к языческим общественным и идеологическим принципам, отчасти ассимилируя их, отчасти видоизменяя и подчиняя строгому контролю. В течение нескольких столетий православие преломлялось сквозь призму языческих религиозных воззрений, отмеченных элементами стихийно-материалистического восприятия мира. В этом процессе оно приобретало новую специфику, новую форму. Так образовался бытовой вариант православия, весьма отдалившийся от образца православия, насаждавшегося церковью.

С другой стороны, и дохристианская религия восточных славян², чтобы сохраниться в борьбе с православием, заимствовала из него тождественные и родственные ей элементы и черты. Усваивая элементы православного вероучения, христианские ритуалы и мифы, народные массы приспособляли их к реальным нуждам хозяйства и повседневного бытового обихода. Вместе с тем православие густо насыщалось дохристианскими религиозными представлениями и образами. Так, новые религиозные формы не вполне утрачивали содержание старых верований, отчасти даже служили их своеобразной консервации.

На протяжении столетий древнеславянские религиозная мифология, демонология, обрядность перерабатыва-

¹ Термином «язычество» обозначают «огромный комплекс первобытных верований, воззрений и обрядов, складывавшийся на протяжении многих тысячелетий и послуживший основой, на которой сформировались в классовом обществе все мировые религии» (Б. А. Рыбаков. Языческое мировоззрение русского средневековья. — «Вопросы истории», 1974, № 1, стр. 4). И мировые религии (христианство, ислам, буддизм), и язычество в равной мере основаны на вере в сверхъестественное; живучесть первых в значительной степени объясняется использованием ими древних языческих представлений, первобытной магии.

Восточные славяне — предки русского, украинского и белорусского народов — во времена Киевской Руси образовывали единую древнерусскую народность.

лись, приобретали новое содержание и социальное назначение. В переосмысленном виде они и включались в христианский культ. Однако и под христианской оболочкой многие элементы прежней религии продолжали развиваться и обрастать новыми деталями, а отдельные из них почти в чистом виде дошли до начала XX столетия. В большой целостности долгое время существовала обрядовая сторона дохристианской религии, которую православие приняло почти полностью.

Неортодоксальный, языческий характер народных поверий, праздников, обычаев с явным неудовольствием подчеркивали еще средневековые писатели-богословы, ведшие ожесточенную борьбу за «очищение» якобы «высшей», «истинной» христианской религии от привнесений «дикарского» язычества. Однако их усилия во многом оказались безуспешными. Даже в XIX в. исследователи и наблюдатели народного быта не без основания отмечали, что «язычество, как ржавчина, насквозь проело» православие, что народу больше свойственно выполнение внешнеобрядовой стороны христианства, без глубокого осмысления его «священного писания», библейской истории, мифологии, догматики, богословских «топикстей».

Значение исследования традиционных народных верований для наших дней не приходится подвергать сомнению. Оно связано прежде всего с вопросом об исторических корнях существования религии и их преодолении. Объяснить причины живучести тех или иных древних верований и обрядов можно, лишь проследив пути их развития в связи со сменой социально-экономической обстановки: как эволюционировало содержание старых религиозных представлений на новом историческом этапе, как они деформировались и трансформировались; что из прежнего оказалось созвучным последующей эпохе, что было отброшено; с какими реликтовыми явлениями в общественной жизни они смыкаются. Изучение синкретических форм религии проясняет, во-первых, роль первоначального слоя в образовавшемся религиозном комплексе, способствует пониманию судьбы пережитков язычества в современных условиях, их консервативной роли в закреплении остатков старого быта. Во-вторых, подобное исследование плодотворно и для выяснения характера и особенностей официального русского православия, которые

во многом определяются влиянием дохристианского компонента, того материала, с которым пришлось иметь дело православным идеологам.

Природа этого сложного синкретического комплекса глубже раскрывается при рассмотрении его исходных форм — древнерусского язычества и греческого православия и при анализе той основы, на которой оказался возможным их синтез. Чтобы читатель получил хотя бы краткое представление о том, с какими верованиями пришло во взаимодействие нововведенное на Руси христианство, официально принятое князем Владимиром и его боярской дружиной из Византии в 988 г., бросим беглый взгляд на дохристианскую религию восточных славян.

Реконструкция определяющих черт этой религии сопряжена в настоящее время с большими трудностями. Наука располагает здесь очень ограниченными, недостаточными данными. Кроме указаний на язычество в летописях, обличения языческого «поганства» в древнерусских поучениях и проповедях³, рассказов «Патерика», свидетельств арабских авторов и некоторых других известий, не сохранилось письменных памятников того далекого времени. В ряду дополнительных источников, к которым обращаются исследователи для восстановления славянского язычества, одно из первых мест принадлежит, безусловно, богатейшим этнографическим записям старинных верований, обрядов, обычаев; обширному фольклорному наследству — мифам, волшебным сказкам, поверьям, заговорам и другим жанрам устного народного творчества; многообразным материалам археологических раскопок. Отбирая из источников достоверный фактический материал, отделяя пережитки старых народных верований от позднейших религиозных напластований, разматывая сложное переплетение идей, представлений, культов, порожденных условиями социальной и экономической жизни различных исторических эпох, ученые подходят к раскрытию язычества как мировоззренческой системы.

Как и другие ранние религии, дохристианская религия славян отразила зависимость людей от окружающих

³ Тексты летописей, относящихся к язычеству, собраны в книге Е. В. Аничкова «Язычество и Древняя Русь» (СПб., 1914, стр. 308—328); там же приведены «поучения»: «Слово некоего христилюбца, ревнителя по правой вере», «Слово о том, како первое погани суще языци кланялися идолом» и другие произведения древнерусской письменности.

природных условий и общественной среды. В языческом мировоззрении обнаруживается сознание параздельности, слитности «природных предпосылок» и самих людей, то «тождество природы и человека»⁴, на которое обратили внимание К. Маркс и Ф. Энгельс.

Исследователи выделяют в восточнославянских религиозных верованиях несколько слоев, в которых оставили рельефный отпечаток различные исторические эпохи.

В комплексе религиозных представлений и обрядов славян имелся древний, чрезвычайно архаический пласт, восходящий истоками к отдаленнейшим эпохам истории человечества. Это одухотворение всей природы — земли, воды, огня, почитание растений и животных, проявлявшееся в виде анимизма, фетишизма и других форм первобытной религии, свойственных всем народам на определенных фазах их общественного развития⁵. В русских народных верованиях до позднейшего времени обнаруживались следы культа «матери-земли», которая олицетворялась в образе женского божества плодородия. Широкое распространение имел обычай клятвы землей, целования земли. С седой дохристианской древности дошло до нас почитание камней, наделявшихся сверхъестественными свойствами. Фетишистский культ камней в почти неизменном виде влился в христианские культы, в частности в культ «святых» мест, «святых» реликвий. С течением времени «целебная», «чудотворная» сила камней (особенно имеющих какую-либо необычную отметку — углубление на поверхности в виде ступни человека, форму человеческой фигуры и т. п.) получила в православии новое идеологическое истолкование. Их «святость» объяснялась тем, что к ним якобы прикоснулись и оставили «божественный знак» Христос, богородица, христианские святые (например, камни со «следом богородицы», «следом спасителя» и т. п.). В действительности корни этого культа нужно искать в отношении к ним как к магическим фетишам.

Столь же древними объектами поклонения выступали вода и огонь. Им приписывали предохраняющее, очищаю-

⁴ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 29.

⁵ Анимизм — вера в «духовные» существа, один из постоянных элементов религии; фетишизм — поклонение неодушевленным предметам, фетишам, которым приписывают сверхъестественные свойства.

щее, оплодотворяющее действие. Вода в различных комбинациях играла важную роль в знахарском лечении, где использовалась как целебное средство. Разновидностью ее почитания был культ водных источников: ручьев, ключей, колодцев, озер и т. п. С распространением христианства они «освящались» церковными легендами и преданиями и в практике православия стали фигурировать как «святые».

В системе языческих верований и обрядов славян наука открывает древнейшие поверья и ритуалы, относящиеся к растительности. Значительный круг их имел характер аграрно-магической практики, направленной на «обеспечение» земного плодородия, урожая. Символом плодородящего начала служили магические изображения женщин-родоначальниц, обнаруженные археологами еще в ритуальном искусстве палеолита. Символика плодородия в виде женского божества входила в содержание позднейших праздничных обрядов, главным образом весенне-летнего цикла (масленицы, троицы и др.), в которых наиболее яркое воплощение получил культ растительности.

Поклонение силам природы запечатлено в многочисленных олицетворениях ее стихий — фантастических сверхъестественных существах, демонологических персонажах: или добрых, благожелательно настроенных к людям, или, наоборот, злых, враждебных им (дуалистический анимизм), будто бы управляющих окружающей природой, ее отдельными объектами, — леших, водяных, русалках, берегинях, полевицах и т. д. (так называемая низшая мифология).

Группа верований и обрядов восточных славян связывается с почитанием животных (зоолатрия). Некоторые из них, возможно, генетически восходят к тотемизму⁶. Отголоски древнего культа животных обнаруживаются в святочных, масленичных инсценировках ряженных, одетых в зооморфные (звериные) маски: медведя, козы, курицы, журавля, лошади и др. Как остаток веры в сверхъестественные свойства отдельных животных нужно рассматривать и поверья о животных-оборотнях.

Более поздний, но очень крупный пласт восточнославянской религии восходит к периоду земледельческо-ско-

⁶ Тотемизм — вера в сверхъестественное родство между человеческими группами (родами) и различными видами материальных предметов, животными, растениями.

товодческого хозяйства. Главные его компоненты составляли общинные аграрные культы и семейно-родовое почитание предков. Как ни в какой другой области «первобытной» религии, в аграрных обрядах и праздниках получили прямое, непосредственное отражение неразвитость древнего производства, ограниченность практического опыта людей, непознанность стихий природы и в конечном итоге то «бессилие дикаря в борьбе с природой»⁷, которое и порождало мир иллюзорных представлений. Аграрный календарь охватывал все стороны трудовой и бытовой жизни населения Древней Руси. Систематически наблюдая за состоянием природы, крестьянин-славянин накапливал запас положительных знаний, рациональных представлений об окружающем мире. Он приходил к установлению в годовом кругообороте природы естественных периодов, определявших чередование трудовых процессов. Однако в эти реалистические наблюдения вплетались элементы иллюзорного толкования действительности, стремление воздействовать на природу «сверхъестественными» путями. Поэтому календарные праздники с их традиционными игрищами, увеселениями, развлечениями, связанные с этапами хозяйственных работ, включали и религиозные обряды и ритуалы, суеверные приметы и гадания, направленные на магическое обеспечение желаемого урожая, плодородия, благополучия, здоровья.

Русский аграрный календарь складывался из нескольких циклов: новый год начинали святки, приходившиеся на время зимнего солнцестояния (с принятием христианства они были приурочены к рождественско-крещенским церковным праздникам); масленица, символизировавшая проводы зимы и встречу весны; богатая и живучая весенняя обрядность, определявшая, по убеждению древних земледельцев, перспективы лета и осени (впоследствии отчасти слилась с пасхальной обрядностью); летний цикл праздников (соотнесенный позже с христианской троицей и днем Иоанна Крестителя), падавший на период расцвета природы; осенние зажиночные и дожиночные обряды, посвященные окончанию полевых работ, сбору урожая. Как убедительно показал в своей книге «История русской церкви» известный советский исследователь профессор Н. М. Никольский, в аграрной дохристианской религии

⁷ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 12, стр. 142.

восточных славян практика (культ и магия) преобладала над мифологией. «Главную составную часть земледельческой религии днепровских славян, — писал он, — составляли ... не столько верования, сколько обряды, связанные с различными моментами земледельческого производства»⁸.

Пережитки древнего земледельческого культа, образовавшие, по выражению Н. М. Никольского, «причудливую амальгаму» с христианской мифологией и обрядностью, хотя во многом утратившие первоначальный смысл, вплоть до двадцатого столетия сохранялись в обиходе крестьянского населения. Вместе с данными «Стоглава» (XVI в.), содержащего описание еще «живых» в то время языческих празднеств, они-то и позволяют в более или менее целом виде восстановить отдельные циклы русского земледельческого календаря.

Длительное сохранение у славян остатков патриархально-родового строя способствовало консервации в их быту пережитков семейно-родового культа предков, наиболее отчетливо проступавшего в представлениях об умерших и в похоронно-поминальной обрядности. Поверья восточных славян говорят о разделении умерших на две категории: «чистых» покойников, умерших естественной смертью, которые получили название «родителей», и «нечистых», погибших неестественной смертью (самоубийцы, опойцы, колдуны и др.) — «заложных». Отношение к тем и другим было различное. «Родителей» почитали как добрых покровителей семьи, их память отмечалась поминальными обрядами, жертвенными трапезами. С утверждением христианства поминальные, или «родительские», дни были закреплены церковью за определенными датами православного календаря.

«Нечистые» покойники вызывали суеверный страх, им приписывали опасные, вредоносные свойства. Считалось, что «заложные», преждевременно ушедшие из жизни, якобы обижены на живых и могут им мстить, что земля их не принимает, поэтому они вынуждены бродить бесприютно и тревожить живых; до XIX в. дожило широко распространенное поверье, что «заложные» знакомятся с нечистой силой и сами могут превращаться в тот или иной вид нечисти.

⁸ Н. М. Никольский. История русской церкви. М.—Л., 1931, стр. 33.

В похоронно-поминальном культе уживалось двойственное представление об умершем. Древнейшее воззрение на умершего как на «живого» мертвеца переплеталось с более поздними представлениями — верой в загробную жизнь души покойника. Как и другие анимистические олицетворения, понятие о душе прошло длительную эволюцию: от первичного представления о ней как о материальном существе до сложного мифа о душе как о духовной бесплотной субстанции. Согласно древнеславянским верованиям, душа не уничтожается в момент смерти человека, а невидимо отделяется от тела и направляется в далекую загробную страну мертвых, которая находится где-то за горами, за лесами. Вероятно, уже в дохристианскую эпоху у славян сложилось представление о местопребывании душ умерших как о цветущем саде. Для путешествия в эту страну покойника снабжали всем необходимым: клали в гроб одежду, обувь, утварь. После погребения «родителей» устраивали поминальные трапезы, кормление их душ. Отчетливым реликтом культа предков являются сохранявшиеся вплоть до послеоктябрьского периода угощения и поминания умерших, которые особенно торжественно справлялись на пасху, в «родительские» дни.

Древнерусский летописный свод «Повесть временных лет» донес до нас сведения о славянском культе антропоморфных божеств, а также имена богов языческого политеистического пантеона, относящегося ко времени христианизации Руси («пантеона Владимира»). «Великие боги» славянской мифологии, характерные для религиозной идеологии земледельческой эпохи, символизировали главные природные стихии, выступали как покровители хозяйства, как боги-родоначальники: это — сначала бог грозы и молнии, а позже войны и оружия — Перун, солнечные божества — Дажьбог, Хорс, бог ветров — Стрибог, божество женского начала природы и женских работ — Мокошь, бог-родоначальник — Род, скотоводческое божество — Велес (Волос) и др.

Культе «великих» богов некоторые ученые (в дореволюционной науке — Е. В. Аничков и его последователи) считали официальным дружинно-княжеским культом, чуждым народу. Ряд советских исследователей (Н. М. Никольский, Н. Румянцев и др.) склонялись к мнению, что культ верховных божеств у восточных славян был город-

ским культом, который, не успев развиться в сложную богословскую систему, был заменен христианством.

В этом вопросе прав, несомненно, профессор С. А. Токарев, считающий, что «высшая» мифология восточных славян имела глубокие корни и в народных верованиях. В центральном образе славянской мифологии — образе Перуна (в буквальном значении — молния) обожествлялись грозные природные стихии: гроза, молния, дождь, от которых, по представлению древнего земледельца, зависела судьба урожая. Черты этого властного повелителя молний впоследствии были почти полностью перенесены на христианского святого Илью Пророка. Характер солярного культа славян также свидетельствует о том, что солнечные божества, под какими бы наименованиями они ни выступали (летописными — Дажьбога, Сварога, Хорса или упоминавшимися в восточнославянской обрядности и народной поэзии — Ярилы, Купала), олицетворяли собой солнце как оплодотворителя земли, как источник земного и человеческого плодородия. Вполне очевидно, что это был народный земледельческий культ⁹. Ряд христианских святых — «защитник» земледельцев Никола, патроны скотоводства Власий, Георгий, Флор, Лавр и другие заместили собой сходных по значению древних покровителей крестьянского хозяйства. Имена многих предшественников православных святых впоследствии забылись или вообще остались неразгаданными. Но политеистические традиции славянского язычества унаследовало русское православие, которое смогло утвердиться в массах кроме всего прочего и благодаря тому, что освоило множественный культ дохристианских божеств-покровителей. Они продолжали жить под внешним обликом и христианскими облачениями многочисленных святых православной церкви.

Языческое мировоззрение восточных славян в эпоху, предшествующую христианизации Руси, можно охарактеризовать как религию переходного периода к классовому обществу — распада родовых связей и оформления феодальных отношений. На этой стадии в нем нашли отражение социально-экономические и политические процессы, типичные для кризиса патриархально-родового строя:

⁹ С. А. Токарев. Религиозные верования восточнославянских народов XIX — начала XX в. М.—Л., Изд-во АН СССР, 1957, стр. 112.

развитие социальной дифференциации, выделение дружинно-княжеского слоя, острые конфликты между боярско-княжеской верхушкой и народными массами.

«Возникновение классового общества и государства на Руси подготовило почву для принятия христианства как тонко продуманной классовой идеологии. Христианство вторглось в традиционное устойчивое язычество славян не как гонимая религия рабов ... а как государственное православие ...»¹⁰

Что же оно принесло на Русь? Христианская религия больше, чем язычество, тесно связанное с патриархально-родовым строем славян, соответствовала развивающимся на Руси феодальным отношениям. Ее реакционная идеология оправдывала власть господствовавших классов нарождавшегося феодального общества, именем православного бога освящала классовое неравенство.

На какой же почве оказался возможным синтез язычества и православия? «Социальная сторона византийского христианства того времени, когда оно начало проникать на Русь, была разработана, несомненно, значительно полнее, чем это могло сделать выросшее из первобытности язычество. В этом и заключалось основное (а может быть, и единственное) существенное отличие христианства от язычества»¹¹.

С религиозной же стороны между христианством и языческими верованиями славян имелось большое сходство. И в христианстве, и в древних верованиях и обрядах восточных славян содержалось много однородных элементов, представлявших собой различные проявления первобытных форм общественного сознания. Тождество сводилось к следующим основным пунктам: миром управляет высшая сила, его создавшая; существует множество второстепенных сил, управляющих различными разделами природы; они дуалистичны, делятся на добрых и злых духов; средством воздействия на высшую силу являются магические обряды и жертвоприношения; божество природы постоянно возрождается, умирает и снова возрождается; помимо реального мира существует загробный мир человеческих душ. На основе этой общности и произошло совмещение восточнославянского язычества и византий-

¹⁰ Б. А. Рыбаков. Языческое мировоззрение русского средневековья, стр. 18.

¹¹ Там же, стр. 4.

ского христианства. Дело еще в том, что и само христианство было насквозь синкретичным. Оно сложилось на базе ранних языческих религий народов Средиземноморья и Передней Азии, среди которых оно формировалось и первоначально распространялось. Такие его элементы, как культы умирающих и воскресающих божеств, культы святых и святых реликвий, представление о загробном мире и второй жизни после смерти, поклонение мощам и изображениям богов, магические таинства и процессии и другие, несмотря на их многовековую модификацию, вели свое происхождение от тех же магических и анимистических верований и обрядов, которые составляли канву местной славянской религии. Тождественными древнеславянским оказались культы природы, земледельческие и скотоводческие культы, впитанные христианством из восточных религий. Поэтому не удивительно, что в христианских культах древний славянин находил аналогии своим прежним обрядам и воззрениям: в культе «чудотворных» икон, мощей, реликвий — черты фетишистского почитания предметов, в культе «святых» мест — поклонение загадочным объектам природы, в таинственных церковных обрядах — магические действия древних волхвов, в образах православных святых — старых богов-покровителей и т. п.

Как же шло усвоение православия общей народной массой? По мере развития феодализма православие все больше укреплялось в местных условиях, интенсивно вбирало в себя элементы древних, самобытных воззрений и культов, особенно тех, которые оказались ему созвучными. В процессе проникновения в толщи масс изменялся облик самого православия, шло его «оязычивание», приспособление к жизни народа, к народному «языческому» сознанию, мироощущению, психологии.

Совмещению язычества и христианства способствовала также тактика уступок прежней вере, которая проводилась официальной церковью. Со временем церковь признала за православными святыми, образами Христа и богородицы те черты и функции древних божеств, которыми наделяло их крестьянское творчество; строительством православных храмов освящались традиционные места старых языческих мольбищ; христианские праздники приурочивались, по возможности, к срокам и циклам крестьянского календаря.

В народной жизни и сознании слабо утверждались чуждые им отвлеченные концепции христианского вероучения и в особенности его центральная идея — идея искупления и спасения¹². Абстрактные идеи христианства в народе приземлялись, применялись к реальной исторической действительности. Религиозные образы православия, представления о рае и аде получали в народных воззрениях и устном поэтическом творчестве свою интерпретацию, нередко даже противоречащую христианскому учению. Бог, богородица, святые, ангелы приобретали конкретные черты, наделялись свойствами, психологически понятными простым людям.

Наряду с синкретическими образованиями в мировоззрении и жизненном укладе народа стойко удерживались вековые представления и обычаи, отразившие хозяйственный уклад доклассового общества и патриархально-родовые общественные отношения. Чрезвычайно живучими, например, оказались древние элементы в похоронно-поминальных обрядах, которые позже сплелись с христианскими эсхатологическими представлениями (эсхатология — религиозное учение о «конце света»). То же можно сказать и о народных родильных, брачных и некоторых других обычаях и обрядах семейного и общественного плана. Хотя практической установкой церкви было внедрение в жизнь русского населения венчального единобрачия, спустя столетие после принятия христианства (в конце XI в.) киевский митрополит Иоанн жаловался на то, что обряд венчания соблюдается только боярами и князьями, а простые люди браки заключают по-прежнему, т. е. «поимают жены своя с плясньем и гуденьем и плесканьем»¹³. Большую устойчивость проявляли и образы

¹² Напомним, что центральной идеей христианского вероучения является идея всеобщей греховности людей как причина всех человеческих несчастий, мифологически возводимая к грехопадению праотца Адама. Надежду на избавление от страданий и на будущее спасение несла христианам мысль о раз навсегда принесенной жертве. Такой жертвой, по учению христианской церкви, была добровольная, мученическая смерть мессии — спасителя Иисуса Христа, в образе которого воплотились одновременно божественное и земное начала. Она должна была избавить уверовавших в него людей от грехов и обеспечить им вечную жизнь в «загробном царстве».

¹³ В. А. Романов. Люди и нравы Древней Руси. Историко-бытовые очерки XI—XIII вв. М.—Л., 1963, стр. 192—193.

«низшей мифологии», которые отчасти дополнялись новыми персонажами, отчасти, наоборот, под церковным влиянием превращались в «бесовскую», нечистую силу.

Разумеется, здесь дано лишь приближенное изображение сложного исторического процесса формирования православно-языческого синкретизма в период раннего средневековья на Руси, так как подробное его рассмотрение не входит в задачу нашей книги.

Настоящая работа не претендует на освещение основных проблем православного язычества в широких хронологических рамках. Цель ее — дать сравнительно-исторический очерк религиозных верований, обычаев, отношений, бытовавших в среде русского крестьянства на протяжении периода конца XIX — начала XX в. и современности. Обращение к исследованию крестьянской религии продиктовано рядом причин. Именно в жизни дореволюционного крестьянства в наибольшей полноте сохранялись древние религиозно-бытовые традиции. Наличие же обширных этнографических, исторических, фольклорных материалов по этой теме, накопленных наукой в прошлом веке, значительно облегчает нашу задачу. Они позволяют судить о соотношении в религии крестьянства христианского и дохристианского компонентов, о формах переплетения религиозных явлений с реликтовыми моментами в общественной и семейной сферах, о методах влияния церкви на характер народных бытовых верований.

Остановимся на характеристике важнейших компонентов дореволюционного религиозно-бытового комплекса. После реформы 1861 г. (отмены крепостного права) Россия, по выражению В. И. Ленина, оставалась «в полукрепостничестве», Россией «деревенской», Россией «помещика и крестьянина»¹⁴. Самый глубокий корень религии — «социальная придавленность трудящихся масс, кажущаяся полная беспомощность их перед слепыми силами капитализма»¹⁵ — находил богатую почву во всем строе социально-экономических отношений русской общинной деревни, в совокупности всех ее противоречий:

¹⁴ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 20, стр. 19.

¹⁵ Там же, т. 17, стр. 419.

в сохранении крупного помещичьего землевладения с пережитками барщинной системы и крепостничества, в упадке и разорении массы мелких хозяйств, подвергавшихся беспощадной эксплуатации помещиками и кулаками, в столкновениях внутри поземельной общины. Развитие производительных сил и изменение общественных отношений шло в деревне «с наибольшей медленностью и постепенностью»¹⁶. Тем не менее во второй половине XIX в. крестьянское хозяйство превращалось в товарное денежное хозяйство, в производство капиталистического типа.

Изучение экономических отношений внутри крестьянской общины, проведенное В. И. Лениным в книге «Развитие капитализма в России», со всей отчетливостью показало, что в русской пореформенной деревне стало совершившимся фактом разложение крестьянства, шел процесс «раскрестьянивания», означавший не только дифференциацию, но и «коренное разрушение старого патриархального крестьянства и создание *новых типов* сельского населения»¹⁷, — сельской буржуазии (преимущественно мелкой) и сельского пролетариата, класса товаропроизводителей в земледелии и класса сельскохозяйственных наемных рабочих. С одной стороны, образовался слой зажиточных крестьян, владеющих большими участками земли, вводящих в сельскохозяйственное производство новую технику, развивающих травосеяние, молочное хозяйство и т. д. С другой стороны — сельский пролетариат и полупролетариат, неимущее, безземельное или малоземельное крестьянство с ничтожным наделом, батрак, чернорабочий, поденщик, продающий рабочую силу, находящийся в полной кабале у ростовщика, в безысходной зависимости от кулака, «умного» хозяина и других типов сельской буржуазии. Хозяйства, стоящие на грани разорения, оставались во власти рутинных способов производства, располагали примитивными орудиями труда. «... Русское общинное крестьянство — не антагонист капитализма, а, напротив, самая глубокая и самая прочная основа его, — писал В. И. Ленин. — Самая глубокая, — потому что именно здесь, вдали от каких бы то ни было «искусственных» воздействий и несмотря на учреждения, стесняющие развитие капитализма, мы видим постоянное

¹⁶ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 3, стр. 165.

¹⁷ Там же.

образование элементов капитализма внутри самой «общины». Самая прочная, — потому что на земледелии вообще и на крестьянстве в особенности тяготеют с наибольшей силой традиции старины, традиции патриархального быта...»¹⁸

Существованием исторических традиций патриархального быта во многом объясняется длительная живучесть остатков дохристианских верований и обрядов. Языческие пережитки держались и воспроизводились на базе патриархальных, полукрепостнических общественных отношений, многочисленных пережитков в семейно-бытовой сфере, порождаемых архаическими формами полufeодального землевладения, общинной системой землепользования. Рутинные способы обработки земли требовали большого числа рабочих рук, что вело к сохранению старой формы семьи — большой неразделенной семьи, объединявшей несколько поколений ее членов. Порождением патриархальных устоев была узость социальных связей, замкнутость и косность быта старой деревни, традиционная привязанность крестьянина к клочку земли. «Патриархальщину», «полудикость» деревенской жизни умело использовала в своих интересах церковь. Церковные праздники отмечались по издавна установленному общепринятому порядку: церковный календарь определял порядок сельскохозяйственных работ, характер проведения досуга, служил канвой для прикрепления древних аграрно-магических обрядов, обычаев, суеверий, тесно сплетавшихся с патриархальными традициями в быту.

Неустойчивость мелкого крестьянского хозяйства перед стихией природы и социальной жизни, постоянно стоящая перед ним угроза разорения и обнищания вели к сохранению вплоть до начала XX в. религиозных обрядов и магических действий, особенно сопровождавших различные катаклизмы в трудовой практике. К таким обрядам относятся культы святых — покровителей определенных отраслей сельскохозяйственного производства, обрядовые действия, якобы способствовавшие успеху в различных работах, предохранению хозяйства от несчастных случаев и стихийных бедствий (например, молебны о дожде, молебны по случаю градобитий, неурожаев, обрядовое освящение семян, обход домов с иконами во время пожа-

¹⁸ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 3, стр. 165.

ров, окропление «святой» водой скота и т. п.). Первобытная магия соединялась в них с магией церковной.

Пережитки феодализма и крепостничества оказывали тормозящее влияние и на развитие семьи. Вплоть до 80—90-х годов XIX в. в русской деревне сохранялись большие семьи с патриархальным строем, который определял характер внутрисемейных бытовых взаимоотношений, моральную атмосферу семьи: беками выработанный авторитет главы семьи, зависимость от старших молодого поколения, приниженность женщин, половозрастное распределение труда, обязанностей, раздел доходов. Отход от установленных издавна порядков и ритуальных предписаний строго осуждался.

Жизни крестьянской семьи постоянно сопутствовало множество обрядов, поверий, предрассудков, представлявших собой остатки не только феодализма, но и древних семейно-родовых отношений. С наибольшей силой они сказывались в характере брачной обрядности, в комплексе родильных обрядов и суеверно-магических действий, в погребальном культе, в семейном проведении праздников церковного календаря.

В конце XIX в. в связи с проникновением в деревню капиталистических форм хозяйствования большие патриархальные семьи стали быстро дробиться. Из них начали выделяться малые семьи, которые после раздела или образовывали самостоятельные хозяйства, или уезжали в города. Участившиеся разделы семей способствовали заметному ослаблению патриархальных устоев семейного строя. Однако старые привычки, как и почва, питавшая их, исчезали медленно. Именно обряды, религиозные представления, суеверные приметы, сопряженные с важнейшими моментами в личной жизни человека и семьи в целом — рождением, браком, воспитанием детей, смертью, оказались чрезвычайно живучими. Закрепление их в быту определялось не только наличием реликтовых форм семьи и семейных отношений, отразившихся в религиозных нормах, но и активным вмешательством в повседневную жизнь семьи православной церкви. Со времени введения христианства на протяжении всего средневековья церковь упорно стремилась овладеть всеми нитями жизни крестьянской семьи, регулировать внутрисемейные отношения, сохранить ее архаичные формы, подкреплявшие феодальный строй и крепостничество. Быт, нравы, воззрения кре-

ствия были предметом постоянного надзора приходского духовенства, строго следившего за посещением паствой церкви, исполнением обрядов личного культа, соблюдением церковных праздников, постов и различных религиозных требований и запретов. Еще в 90-х годах прошлого века «без попа не обходилось ни одно сколько-нибудь значительное событие в крестьянской жизни: рождение ребенка, свадьба, похороны, уход на заработки, на военную службу, проведение годовых праздников и т. п.»¹⁹ Борясь за укрепление православия в быту масс, церковь во многих случаях содействовала консервации в жизни народа даже тех вековых предрассудков, которые по происхождению не были связаны с христианством. Сказанное, в частности, относится к сохранению пережитков дохристианского семейно-родового культа, особенно его элементов в похоронно-поминальном ритуале и в представлениях о судьбе душ умерших, слившихся с церковной обрядностью и христианскими идеями рая и ада.

Одну из важнейших частей народной бытовой религии составляли культы, относящиеся к охране здоровья. В борьбе с болезнями народ прибегал к самым разнообразным способам, начиная от обращения к официальной земской медицине и кончая посещением «святых» мест и самолечением. Количество врачей, фельдшеров, а также медицинских учреждений в деревнях царской России было крайне незначительным, их помощь селу очень слабой. Поэтому крестьянам оказывались более доступными услуги знахарей и «бабок», применявших наряду с рациональными, действенными способами лечения заговоры и шарлатанские приемы. В связи с народной медициной особую значимость сохраняли культы святых-целителей, почитание «чудотворных» икон, паломничества к «святым» местам — озерам, ключам и т. п., освященным «явлениями» православных святых или их изображений. Как предохраняющие средства в обиходе крестьянства употреблялись различные амулеты, талисманы в виде христианских и языческих фетишей (ладанок, иконок, записей текстов молитв, прикреплявшихся к шейному кресту, и т. п.). В большинстве этих культов явственно просту-

¹⁹ «Село Вирятино в прошлом и настоящем. Опыт этнографического изучения русской колхозной деревни. Труды Ин-та этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. Новая серия», т. ХLI. М., Изд-во АН СССР, 1958, стр. 96.

пают дохристианские черты: в культе «святых» мест — следы почитания «сверхъестественных» природных явлений, в культах икон, оберегов — остатки первобытного фетишизма, в заговорах и молитвах — черты древних заклинаний.

В пореформенный период, особенно в 80—90-х годах прошлого столетия, произошли определенные изменения в духовном облике крестьянства. Как отмечала даже церковная печать начала века, под натиском капитализма исчезали давние привычки и обычаи религиозно-патриархального быта, оскудевало «народное благочестие». Шел общий подъем культуры сельского населения, усиливалась его связь с городом. Через крестьян-отходников, испытавших на себе тяжелые условия труда рабочих, в деревню проникали элементы пролетарской классовой идеологии, ускорявшие рост на селе антиклерикальных и антирелигиозных настроений. «На смену оседлому, забитому, приросшему к своей деревне, верившему попам, боявшемуся «начальства» крепостному крестьянину выросло новое поколение крестьян, побывавших в отхожих промыслах, в городах, научившихся кой-чему из горького опыта бродячей жизни и наемной работы»²⁰.

Решающее влияние на пробуждение сознания крестьянства и отход его от религии и церкви оказала первая русская революция 1905—1907 гг. Под воздействием революционных событий в крестьянской среде усилились антицерковные выступления. Отход крестьян от православной церкви, намечавшийся еще в конце XIX в., в этот период стал совершенно очевидным. Утрачивалась и та вековая внешнеобрядовая «привязанность народа к православной вере», то поверхностное исполнение религиозных обязанностей, которые составляли основную черту обыденной религиозности. Даже в официальных отчетах, относящихся к началу XX в., священники не могли скрывать фактов упадка посещаемости церквей, отсутствия интереса к богослужению, несоблюдения значительной частью крестьянства христианских таинств, постов, религиозных обрядов, сокращения паломничества к «святым» местам, потери духовенством влияния на паству и т. п.

Правда, значительная часть крестьянства не могла еще полностью осознать вреда самой религии, мечтала жить

²⁰ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 20, стр. 141.

по христианскому учению. Крестьяне выдвигали в революции общедемократические требования, боролись против остатков средневековья и крепостничества, но не были способны к организованной борьбе с казенной церковью. Однако уроки антицерковного движения начала века не прошли даром. Они обогатили русское крестьянство опытом борьбы с религией и церковью, который сказался позднее, в период Великой Октябрьской социалистической революции.

*

В ходе социалистических преобразований произошла коренная перестройка основ крестьянского быта. Формируется новый семейный и общественный уклад колхозной деревни. Но в семейно-бытовой области еще нередко сохраняются остатки старых отношений, опирающихся на длительные традиции. Они представляют благоприятную питательную почву для существования пережитков религии. Устойчивость религиозных пережитков, связанных с бытом, отмечена в ряде современных научных работ, обобщающих данные конкретных исследований религии. Исключительная цепкость и консерватизм свойственны культовой стороне религии. Такие формы проявления религиозности, как обычай держать иконы в «переднем» углу, соблюдение обрядов крещения, венчания, религиозных похорон и поминовений, престольные и календарные праздники, являются наименее подвижными компонентами религиозного комплекса. Их живучесть объясняется тем, что они издавна закрепились в быту, стали его привычной частью, переплелись с разнообразными народными обычаями и праздниками. Корни существования религиозно-бытовых пережитков в значительной мере объясняются их синкретическим характером. Религиозные воззрения верующих до сих пор представляют собой своеобразную смесь упрощенных элементов православия с остатками языческих поверий и обрядов. «Суеверия, с которыми православие вело многовековую борьбу, в религиозном сознании колхозников занимают значительное место и даже превосходят некоторые элементы христианских представлений», — справедливо пишет один из исследователей религиозности сельского населения Н. П. Алексеев²¹. Однако, несмотря

²¹ Н. П. Алексеев. Методика и результаты изучения религиозности сельского населения (на материалах Орловской области). — «Вопросы научного атеизма», вып. 3. М., 1967, стр. 150.

на большую устойчивость остатков православно-языческого синкретизма, тенденция их эволюции отчетливо видна. Это неуклонный процесс разрушения, ухода их из сознания и жизни людей. Он выражается в размывании основных компонентов религиозного мировоззрения, в утрате реликтами языческих представлений и обрядов как их первоначального, так и модифицированного содержания, в структурном распаде религиозно-бытовой обрядности. В первую очередь исчезает та часть религиозного культа, которая потеряла утилитарное назначение в глазах современных верующих. Это обряды аграрного календаря, религиозно-магические верования, связанные с производственными процессами в сельском хозяйстве. Совершенно изменилась роль в быту церковных праздников, утративших общественное значение и свою бытовую специфику.

Многие обряды личного культа, прежде находившиеся под строгим контролем духовенства, сейчас выполняются верующими нерегулярно. Культовых требований и церковных предписаний, этих показателей активного проявления религиозности (участие в исповеди, причастии, повседневная молитва дома и др.), постоянно придерживаются лишь немногие верующие. Что же касается знания идеологического и мифологического содержания праздников и обрядов православного культа, то подавляющая масса верующих, которая и раньше слабо разбиралась в вопросах христианского вероучения, сейчас тем более не проявляет к ним сколько-нибудь заметного интереса.

Учитывая актуальность изучения вопросов религиозного синкретизма на его обыденном уровне, автор стремился не только дать читателю представление об истории православного язычества, но и проследить его эволюцию в современных условиях, рассмотреть, когда и какие религиозные предрассудки ушли из быта советских людей, каков характер и формы проявления тех религиозно-бытовых пережитков, которые еще сохраняются, какое историческое наследие их питает, в какой среде они еще бытуют, с какими остаточными моментами в жизненном укладе они связаны. Исследование этих вопросов будет способствовать учету реально существующих форм религиозности, что является непременным условием практической работы по преодолению религии.

ИЗ ИСТОРИИ ИЗУЧЕНИЯ ПРАВОСЛАВНОГО ЯЗЫЧЕСТВА

Начало изучения особенностей быта и мировоззрения русского народа относится к 30-м годам прошлого столетия. В этот период интерес общественности привлекли вышедшие в свет обширные этнографические труды, представляющие собой многотомные собрания разнообразного фактического материала по духовной жизни народа, его воззрениям и обычаям, изобразительному и устному поэтическому творчеству. Авторы этих работ, почти лишенных научного подхода к излагаемому материалу, зачастую сырого, несистематизированного, принадлежали к консервативно-реакционному течению в этнографии. Широкую известность получили труды И. М. Снегирева, И. П. Сахарова, А. В. Терещенко¹, которые содержали подробное описание календарных праздников и обычаев годового цикла, семейных обрядов, поверий, примет и т. п., а также сравнительные сведения об аналогичных явлениях у других народов. Многие из имеющегося в них конкретного материала и по сей день не утратило для науки ценности источника. Однако общий теоретический уровень этих работ был крайне низок, а основная мировоззренческая, сугубо охранительная концепция лежала в русле так называемой официальной народности, одной из составных частей триединой формулы: самодержавие — православие — народность, — господствующего принципа николаевского крепостнического режима. Эти труды объединяет идеализация народного быта, любование им как символом патриархальности и исконно русских начал.

¹ *И. М. Снегирев*. Русские простонародные праздники и суеверные обряды, вып. 1—4. М., 1837—1839; *И. П. Сахаров*. Сказания русского народа о семейной жизни своих предков, ч. 1—3. СПб., 1836—1837; *А. Терещенко*. Быт русского народа, ч. 1—7. СПб., 1848.

В середине XIX в. вопрос о народной религии стал рассматриваться как часть общей проблемы о существе и самобытности мировоззрения русского крестьянства, его стремлениях, творчестве, суевериях и предрассудках. Верное понимание этой проблемы было возможно лишь на основе знания и правильной оценки специфики жизни русской деревни, ее общественного и семейно-бытового уклада, знакомства с народными традициями и обрядами, с народной культурой.

Вопрос о трактовке понятия «народность» стал предметом острой борьбы между различными лагерями в русской общественно-политической жизни, науке, литературе: во-первых, между революционно-демократическим и реакционно-крепостническим, во-вторых, между революционно-демократическим и либеральным. Идеологи революционно-демократического направления (В. Г. Белинский, А. И. Герцен, Н. Г. Чернышевский и Н. А. Добролюбов) стремились к объективному, реалистическому взгляду на современный им быт народа, связывая изучение «народности» с общими проблемами социально-политического переустройства России, с путями ее будущего развития, с борьбой за ее освобождение от царизма и крепостничества. В социальных условиях, в темных сторонах русской крепостнической действительности они видели источник религиозности народа. В. Г. Белинский отождествлял слова «бог» и «религия» со словами «тьма, мрак, цепи и кнут»²; А. И. Герцен, обличая православную «полицейскую церковь», «возмутительно, преступно» равнодушную к народному делу, писал о причинах суеверности крестьян уже в пореформенный период: «Чудесам поверит своей детской душой крестьянин, бедный, обобранный дворянством, обворованный чиновничеством, обманутый освобождением, усталый от безвыходной работы, от безвыходной нищеты,— он поверит. Он слишком подавлен, слишком несчастен, чтобы не быть суеверным. Не зная, куда склонить голову в тяжелые минуты, в минуты человеческого стремления к покою, к надежде, окруженный стаей хищных врагов, он придет с горячей слезой к немой раке, к немому телу,— и этим телом, и этой ракой его обманут, его утешат, чтоб он не попал на

² В. Г. Белинский. Письмо к А. И. Герцену, январь 1845.— Полн. собр. соч., т. XII. М., 1956, стр. 250.

тные утешения»³. В то же время революционные демократы всегда подчеркивали реалистический подход народных масс к действительности, преобладание у них здравого смысла, стихийно-материалистических начал, верное осознание трудового и социального опыта, их вольнолюбивый дух, отсутствие мистической экзальтации и религиозной созерцательности.

Теоретики революционно-демократического движения выступили как непримиримые противники апологетов реакционно-крепостнического лагеря, идеология которого получила прямое выражение в теории «официальной народности». Проповедники этой идеологии стояли на страже монархического деспотизма и православной религии, отводя последней роль орудия духовного порабощения общества, а православной церкви — роль проводника самодержавной политики; народ же представляли носителем исконной религиозности и невежественных обычаев и предрассудков.

Взгляды В. Г. Белинского, А. И. Герцена, Н. Г. Чернышевского сыграли важную роль в критике наиболее реакционных сторон идеологии главных течений внутри русской либеральной интеллигенции 30—40-х годов и середины XIX в. — славянофильства и западничества. По вопросам воздействия православия на народное сознание, степени усвоения его широкими народными массами революционные демократы полемизировали прежде всего с религиозно-идеалистическими воззрениями в философской концепции славянофилов. «Будучи полубогословскими идеалистами и даже мистиками в философии и социологии, защищая крупное помещичье землевладение и монархическую власть и идеализируя русское средневековье, славянофилы высоко подняли вопрос о национальности и об освобождении славянских народов, чем в большой степени способствовали пробуждению национального самосознания не только русского, но и других славянских народов. Они, как никто прежде, остро поставили проблему особого пути развития России, сохранения и приумножения самобытной русской культуры»⁴.

³ А. И. Герцен. Ископаемый епископ, допотопное правительство и обманутый народ. — Собр. соч. в 30-ти томах, т. XV. М., 1958, стр. 134.

⁴ А. А. Галактионов, П. Ф. Никандров. Славянофильство, его национальные истоки и место в истории русской мысли. — «Вопросы философии», 1966, № 6, стр. 123.

Подчеркивая исключительность исторической миссии России, ее национальные особенности, славянофилы в то же время воспевали русское православие как образ мышления народа, как веру, близкую духовному складу славян, как форму выражения свободного народного самосознания и считали народ хранителем патриархально-общинных устоев и религиозно-мифологической обрядности. Разоблачая реакционный национализм славянофилов, революционные демократы развенчивали и крайности теории дворянско-буржуазных либералов — «западников», всячески принижавших русский народ и его культуру, идеализировавших достижения европейской буржуазной цивилизации и не видевших в ней глубоких социальных противоречий.

Борьба этих направлений в общественно-политической мысли не могла не способствовать подъему научного интереса к подлинному быту народа, его традициям и обрядам, религиозным воззрениям, стимулировала их углубленное изучение.

Рост русской религиоведческой науки шел в двух направлениях: первое. — собирание, обработка и публикация фактического материала по вопросам народных верований и обрядов; второе — его теоретическое осмысление.

В 60-х годах началась теоретическая разработка проблем истории религии. В этой области знания оформились различные научные направления и школы. Наиболее ранняя из них — мифологическая (представителями ее в русской науке были крупные ученые А. Н. Афанасьев, А. А. Потебня и др.⁵) имела немалые заслуги в изучении восточнославянских верований. Однако для нее характерно слишком одностороннее освещение народного мировоззрения как поэтично-созерцательной натурфилософии, выведение многих мотивов и образов сказочного и песенного фольклора и народных религиозных представлений и обрядов непосредственно из мифологии, из олицетворения сил природы, некритическое отношение к источникам. «Мифологическая» точка зрения на происхождение народных верований уже в 60—70-х годах вызвала серьезные возражения как со стороны представителей ре-

⁵ А. Н. Афанасьев. Поэтические воззрения славян на природу, т. 1—3. М., 1865—1869; А. А. Потебня. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. — «Чтения Об-ва истории и древностей Российских», кн. 2, 1865 и др.

волюционно-демократического лагеря, так и со стороны ученых позитивистского направления в науке, что привело к почти полной утрате этой школой своих позиций.

В конце XIX в. в связи с общим подъемом интереса к быту и мировоззрению народа, вызванного общественно-политической обстановкой этого периода, в оборот науки вводился новый материал, усиливалось его теоретическое исследование. В 70—80-х годах в буржуазной этнографической науке господствующим стало наиболее прогрессивное позитивистское течение. В его русле выделилась эволюционистская теория, развивавшая идею реалистического познания действительности, поисков естественнонаучных закономерностей в истории общества. Из русских ученых, занимавшихся проблемами славянской религии, к эволюционной школе были близки Д. Н. Анучин, Н. Ф. Сумцов⁶. Некоторые ученые-религиоведы, отдавая дань эволюционизму, все же пытались избежать его крайностей и односторонности, одновременно принимая во внимание рациональное ядро в выдвинувшейся к тому времени анимистической теории, которая выводила корни народных религиозных представлений из веры в душу и духов.

Выдающуюся роль в изучении народной поэзии и религиозных обрядов сыграли труды видных представителей «теории заимствования» — А. Н. Веселовского и его ученика Е. В. Аничкова (ниже скажем о них подробнее), выступавших с рациональной критикой старой мифологической школы и указывавших на важность изучения взаимных культурно-исторических связей между народами и отражения этих связей в фольклоре и религиозных верованиях⁷.

Вопрос о православно-языческом синкретизме — слиянии дохристианских представлений и обрядов с верованием и культом православия — изучался в дореволюционной науке как вопрос о так называемом двоеверии, под которым подразумевалось преимущественно механистиче-

⁶ Д. Н. Анучин. Сани, ладя и кони как принадлежности похоронного обряда. Археолого-этнографический этюд. М., 1890; Н. Ф. Сумцов. Культурные переживания. Киев, 1889—1890.

⁷ А. Н. Веселовский. Разыскания в области русского духовного стиха. СПб., 1879—1891; Е. В. Аничков. Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян, ч. 1. От обряда к песне. СПб., 1903.

ское смешение элементов этих религиозных систем. Многие исследователи затрагивали его главным образом в связи с рассмотрением древнерусского язычества. Восстановление основных черт дохристианского религиозного комплекса к моменту принятия христианства на основании пережиточных явлений и литературных памятников, обличавших язычество, требовало изучения результатов столкновения и взаимовлияния язычества и православия. Из работ, посвященных исследованию народных религиозных воззрений, наиболее полными по материалу и в значительной степени итоговыми для русской религиоведческой науки можно считать монографии крупного ученого Е. В. Аничкова⁸. Е. В. Аничков поставил вопрос о сущности двоеверия и его происхождении: на какой стадии развития застало языческую религию введение христианства, что оно принесло на Русь, в каких слоях прививалось. Ученый близко подошел к пониманию религиозного синкретизма, видя в двоеверии новую религиозную форму, продукт религиозного творчества.

Несомненный интерес представляет концепция Е. В. Аничкова, объясняющая русскую аграрную обрядность из материальных потребностей, реальных условий быта. «Бытовой уклад крестьянства нужно постоянно иметь в виду и на всем протяжении подобного исследования» (исследования праздничных народных обрядов и песен. — Г. Н.), — писал ученый⁹. Хотя взгляды Е. В. Аничкова отличались чрезмерным скептицизмом в отношении оценки восточнославянской мифологии и культа великих богов, его исследования в области народных верований и обрядов являются неоспоримым достижением дореволюционного религиоведения.

Обзор сведений о дохристианской религии восточных славян сделан в труде Н. М. Гальковского «Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси» (т. I—II. Харьков, 1913—1916). Так же как и Е. В. Аничков, Н. М. Гальковский исследовал первоначальные формы русского двоеверия, механизм его сложения — вопрос, который помогает многое понять в позднейших направле-

⁸ Е. В. Аничков. Весенняя обрядовая песня...; он же. Язычество и Древняя Русь. СПб., 1914.

⁹ Е. В. Аничков. Весенняя обрядовая песня..., стр. 62.

ниях формирования православно-языческого синкретизма. Характеризуя язычество как мировоззрение, основанное на культе природы и культе предков, охватывающее все стороны бытовой жизни населения Древней Руси, Гальковский показал, что внедрение христианской религии, особенно в окраинных областях, сопровождалось продолжительной и упорной борьбой. Народные массы слабо воспринимали догматическое вероучение христианства, легче усваивали его внешнеобрядовую сторону и продолжали стойко хранить в жизненном укладе традиции, связанные с земледельческим и семейным бытом. Не только простой народ, но даже низшее духовенство нередко смешивало христианские обычаи с языческими. Несмотря на лояльно-церковную позицию, Гальковский вынужден был признать, что борьба христианской религии за подавление древних народных верований оказалась во многом безуспешной и привела не к окончательной их ликвидации, а лишь к видоизменению, приемлемому для православия.

Ряд оригинальных мыслей по этой проблеме был высказан известным историком XIX — начала XX в. В. О. Ключевским в его «Курсе русской истории»¹⁰. В. О. Ключевский рассматривал народное двоеверие как результат слияния русского язычества и православия, с одной стороны, с верованиями и обрядами финского населения Волго-Окского междуречья, подвергшегося религиозной и бытовой ассимиляции русских, — с другой стороны. Им был отмечен мирный характер сближения русских и финских туземных поверий в области религии, не составлявших между собой непримиримой противоположности. В книге «Древнерусские жития святых как исторический источник» (М., 1871) в качестве источника для изучения колонизации северо-восточной Руси В. О. Ключевским были привлечены произведения русской агиографической литературы. В этом большом труде, построенном на тщательном и детальном анализе житийных произведений и их редакций, своеобразно поставлена интересная проблема взаимодействия местных народных преданий и легенд о святых с канонизацией последних православной церковью, официальным оформлением их культа.

¹⁰ В. О. Ключевский. Соч. в 8-ми томах, т. I, ч. 1, лекция XVII. М., 1956.

Вопросам о значении христианства в русской истории, о степени воздействия церковного учения на сознание народа посвящены статьи замечательного русского публициста 60-х годов А. П. Щапова¹¹. Его исследования призывает главная идея — найти пути преобразования быта огромной массы русского крестьянства, путем просвещения помочь ему преодолеть темноту и суеверия. По своим научным взглядам А. П. Щапов примыкал к сторонникам мифологической концепции, согласно которой все народные верования и обряды восходят к зооморфным и антропоморфным олицетворениям сил и стихий природы. Анализируя народный взгляд на мир и народные понятия о природе человека, Щапов отметил преобладание в них «непосредственно-натуральных впечатлений», «естественно-изобразительных мифологических воззрений» над научным знанием, превалирование «естественно-бытового и жизненно-применительного» взгляда на мир над теоретическим, отвлеченным мирозерцанием¹². Свободное владение источниками, глубокое знание исторических памятников, книжной и устной апокрифической литературы, сохранявшейся в крестьянской среде, позволили автору проследить процесс замещения в народном религиозном сознании образов богов древнеславянской религии (Шеруна, Хорса и др.) христианскими представлениями об ангелах и святых и тесную преемственную связь между ними. Щапов ярко показал, что в образах христианских святых — Ильи, Георгия, а также Иоанна Крестителя, богородицы и др. нашел выражение практический взгляд народа на святых как на реальных помощников в борьбе с природой. Раскрывая способы проникновения христианской религии в народные массы, Щапов особо отметил санкционирующую роль православной церкви в утверждении синкретической формы религиозных верований.

Во второй половине XIX — начале XX в. появилось значительное количество обобщений фактического материала и исследований по сохранившимся к тому времени религиозным верованиям, которые получили название «переживаний» (пережитков). Наиболее глубоко были изучены такие области народно-бытовой религии, как весенне-

¹¹ А. П. Щапов. Соч. в 3-х томах, т. I. СПб., 1906, стр. 33—77.

¹² Там же, стр. 130, 131.

летняя календарная обрядность, погребальный культ, бытовая медицина, заговоры, духовные стихи.

Полный свод сведений по хозяйственной практике, религиозным, нравственным и социологическим понятиям народа был собран А. Ермоловым в работе «Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках и приметах» (т. I. СПб., 1901). Эта работа представляет большую ценность как систематизированное собрание повседневных народных наблюдений и примет, составленное в сравнительном плане, с привлечением интересного материала по народным воззрениям славянских и неславянских народов Европы.

Важное значение в разработке погребальной обрядности имела известная монография Д. К. Зеленина «Очерки русской мифологии» (вып. 1, Пг., 1916), в которой автор установил различие в культе умерших естественной смертью («родителей») и неестественной, насильственной смертью («заложных» покойников), а также проследил близость последних к образам русалок.

Такая область народного творчества, как заговоры, подвергалась изучению в ряде работ, наиболее полной из которых является книга А. В. Ветухова «Заговоры, заклинания, обереги и другие виды народного врачевания, основанные на вере в силу слова (Из истории мысли)». «Русский филологический вестник», вып. 1—2, Варшава, 1907. В ней поставлены вопросы о происхождении заговора, об отражении в нем народных религиозных воззрений, о роли церковного элемента. Заговор ставится автором в один ряд с апокрифом и духовным стихом как источник, дающий возможность проследить формы, в которых христианство внедрялось в массы.

Вопрос о взаимовлиянии христианской литературы и устного народного творчества стал предметом исследования в специальных трудах видных ученых-филологов прошлого века (А. Н. Веселовского, А. И. Кирпичникова, Е. В. Аничкова и др.), посвященных культу и мифологии православных святых, наиболее почитаемых в народной среде¹³. Авторами прослежены стадильность в раз-

¹³ А. Н. Веселовский. Разыскания в области русского духовного стиха; А. И. Кирпичников. Св. Георгий и Егорий Храбрый (Исследование литературной истории христианской легенды). СПб., 1879; Е. В. Аничков. Микола угодник и св. Николай.— «Записки нефилологич. об-ва при Имп. СПб. ун-те», 1892, вып. 2.

витии образов православных святых в Византии и Западной Европе, подготовившая почву для проникновения христианской легенды в русскую народную жизнь, а также отражение церковных преданий в обрядах, обычаях, суевериях, получивших практическое значение.

Из сводных работ по русским народным верованиям заслуживает упоминания книга неутомимого этнографо-собираателя С. В. Максимова «Нечистая, неведомая и крестная сила» (СПб., 1903), содержащая яркий и живо изложенный материал по религиозным праздникам, обрядам, быту и мировоззрению крестьянского населения, который, правда, почти не был подвергнут автором научному анализу.

Названные труды составляют лишь незначительную часть дореволюционного научного наследия в области изучения народной религии, включающего и монографии исследовательского плана, и сводные, обобщающие труды, и работы, затрагивающие узкие темы.

Оценивая заслуги дореволюционного религиоведения в изучении восточнославянских верований и культов, необходимо сказать, что представители русской науки проделали поистине огромную работу в деле собирания и накопления конкретного фактического материала; многие ученые, не будучи марксистами, сумели близко подойти к верному осмыслению отдельных явлений культурной и духовной жизни народа, но ограниченность их методологии сказалась на уровне теоретической разработки проблем обыденного религиозного сознания, которая в дореволюционной историографии была только начата¹⁴.

*

В послеоктябрьский период задачи научных исследований определялись конкретными планами построения социалистического общества в нашей стране, коренными изменениями в сознании и психологии трудящихся, необходимостью создания социалистической культуры и по-

¹⁴ В данной работе нет необходимости останавливаться на подробном анализе дореволюционной литературы по народным верованиям и обрядам. Обзор ее дан в книгах С. А. Токарева «Религиозные верования восточнославянских народов XIX — начала XX века» (М., Изд-во АН СССР, 1957, стр. 4—13) и «История русской этнографии» (М., «Наука», 1966, стр. 298—300, 410—415).

вого быта. Остро встал вопрос о выкорчевывании вековых религиозных пережитков и предрассудков, о борьбе с остатками старых, отживших производственных и социальных отношений, семейно-бытовых устоев и т. п. Эти непосредственные идеологические задачи вызвали заметный подъем в изучении религиозности населения. В 20—30-х годах началась переоценка и критическая переработка дореволюционного научного наследия, шел поиск новых материалов, перестройка научной работы на основе марксистско-ленинской методологии.

Одна из первых попыток с марксистских позиций изложить историю формирования православно-языческого синкретизма была предпринята крупным советским историком религии профессором, академиком АН БССР Н. М. Никольским. Опираясь преимущественно на богатый этнографический и археологический материал, он сделал общий очерк дохристианских верований днепровских славян (см. I и II главы книги «История русской церкви». М.—Л., 1931), обратив особое внимание на тесную связь религиозных воззрений и культов с формами хозяйственной и общественной жизни.

Рассматривая проблему христианизации Древней Руси — пути насаждения православия, его результаты, причины и корни возникновения так называемого двоеверия, Н. М. Никольский показал чисто внешний характер «обращения» в христианство народных масс. Процесс образования двоеверия, которое не было оригинальным русским явлением, каковым его считали официальные историки церкви, оказался возможным потому, что содержание христианства не ограничивалось отвлеченными богословскими концепциями, что в нем в христианской оправе существовали многочисленные пережитки «тех народных религий, которыми пестрели Восточная и Западная империи»¹⁵. Двоеверие возникло уже на византийской почве. Путь образования православно-языческого синкретизма был путем приспособления христианской идеологии и культа к народным верованиям и обрядам, путем многочисленных уступок православия прежней вере.

Н. М. Никольским отмечена огромная живучесть элементов язычества, особый консерватизм его культа. Яр-

¹⁵ Н. М. Никольский. История русской церкви. М.—Л., 1931, стр. 47.

кие, образные картины жизни и быта Древней Руси, мастерски набросанные в книге, приоткрывают перед читателями живые черты сознания, образа мыслей и настроений людей той далекой эпохи.

Глубокая теоретическая разработка вопросов бытового православия (в конце 20-х — начале 30-х годов) принадлежит советскому ученому профессору Н. М. Маторину, специалисту в области этнографии и исторических и теоретических проблем научного атеизма.

Принципиальные взгляды Маторина на исследование религиозных явлений были положены в основу разработанной им совместно с А. А. Невским «Программы для изучения бытового православия (восточноевропейский религиозный синкретизм)» (Л., 1930). В ней намечалось конкретное изучение религиозно-бытовых особенностей определенных географически и исторически сложившихся районов, отдельных слоев населения. По результатам собранного материала авторы предполагали составить религиозно-бытовые карты районов изучения, которые позволили бы установить «географию культов», проследить историческое распространение культовых особенностей, периодизацию культов.

Узловым моментам народных религиозных верований посвящены монографии Н. М. Маторина «Православный культ и производство» (М.—Л., 1931) и «Женское божество в православном культе. Очерк по сравнительной мифологии» (М., 1931). В работе о производственном характере православного культа вскрыта земная основа народных религиозных верований и приспособленческая роль церкви в освящении важнейших видов хозяйственных и домашних занятий населения. Маторин исследовал народное понимание образов православных святых, отметив, что в крестьянской среде были восприняты и освоены лишь те образы христианских святых, которые в какой-то степени сохранили и унаследовали характерные черты древних славянских божеств — помощников в производстве.

Книга о женском божестве представляет собой исследование длительного исторического процесса развития образов дохристианских женских божеств и их связи с образом богородицы в православии. В работе намечена постановка важных теоретических проблем: генезис и различные стадии женских культов, их преемственность;

сходство дохристианских элементов образа женского божества с образами христианских святых, универсальный характер функций женского божества в православном пантеоне. В истории формирования женских культов Н. М. Маторин выделил ряд периодов, соответствующих определенным ступеням производственных и общественных отношений. В результате анализа типичных черт женских образов православия — богородицы и Параскевы Пятницы — и сопоставления их с образами славянских божеств им вскрыт древний языческий пласт в образах христианских святых.

Из исследований, проведенных в начале 20-х годов, необходимо остановиться на работе М. И. Смирнова «Культ и крестьянское хозяйство в Переславль-Залесском уезде (По этнографическим наблюдениям)» (Переславль-Залесский, 1927). Автор на конкретном материале показывает, что под покровом православия таятся остатки старой, дохристианской веры, которые население также считает православными. Он обращает внимание на то, что народу свойственно «обрядовое понимание христианства». Итоги религиозно-бытовых исследований М. И. Смирнова особенно ценны потому, что они отразили реальную, живую действительность начала 20-х годов.

В 30-х годах вышли два издания книги Н. В. Румянцева «Православные праздники, их происхождение и классовая сущность» (М., 1936). В ней дан обзор происхождения, истории и социальной роли праздников календарно-годового цикла. При этом существенное место отведено бытовым элементам того или иного праздника. Автор не касался местных различий в обрядности праздников, а дал общие сведения, необходимые пропагандисту, очерк общих проблем, связанных с религиозным православным календарем. Книга Н. В. Румянцева на протяжении многих лет служила незаменимым пособием в антирелигиозной работе.

В военные и послевоенные годы работа над проблемами бытовой религии приостановилась, однако в 50-х и 60-х годах изучение народных религиозных верований и обрядов вновь оживилось. В 1957 г. вышла книга В. И. Чичерова¹⁶. Это первая советская монография,

¹⁶ В. И. Чичеров. Зимний период русского земледельческого календаря XVI—XIX веков (Очерки по истории народных верований). М., 1957.

посвященная русскому крестьянскому календарю и его производственной основе, раскрывающая связь и зависимость обрядности от трудовой деятельности человека. В ней на огромном, собранном в течение многих лет исследовательской и полевой этнографической работы, материале раскрывается основной вопрос бытового православия — вопрос о восприятии христианства широкими народными массами. В аграрном календаре, как в фокусе, сконцентрированы главнейшие проблемы, дающие представление о формах и особенностях религиозно-бытовых воззрений трудового крестьянства. «Для бытового православия была характерна потеря любым христианским образом, любой христианской легендой, при проникновении их в среду крестьянства, отвлеченного церковного характера. Легенды и образы христианской церкви низводились на землю, применялись к волнующей теме труда, земной, а не загробной жизни», — писал исследователь¹⁷.

В том же году появилась обобщающая монография С. А. Токарева «Религиозные верования восточнославянских народов XIX — начала XX в.» (М.— Л., 1957). Она охватывает огромный материал по истории дохристианской религии славян и посвящена чисто народным верованиям и культам. Хотя исследование христианских догматов не входило в задачу работы, однако в ней затронуты и некоторые православные представления и ритуалы, соприкасавшиеся с народными бытовыми верованиями (культ святых, хозяйственная магия, лечебная магия и др.). Рассматривая официальный культ, мораль и догматику церкви как поверхностный налет, С. А. Токарев одновременно указывал на большое значение христианского магического элемента в народной обрядности.

Закономерности календарной обрядности исследуются в книге крупнейшего советского фольклориста В. Я. Проппа «Русские аграрные праздники» (Л., 1963). В ней анализируется сущность разнообразных элементов праздничной народной обрядности: игрищ и увеселений, поминовения умерших и обрядовой пицци, группы обрядовых действий, связанных с культом растительности, и др. В результате изучения праздничных обрядов В. Я. Пропп пришел к выводу, что в центре их внимания стояла судьба человека, его жизнь, которая, по представлениям

¹⁷ В. И. Чичеров. Зимний период..., стр. 38.

земледельца, неотрывна от жизни природы, находится в зависимости от нее и сама оказывает на нее определенное воздействие.

На протяжении ряда лет проблема славянского язычества в сложном многообразии ее аспектов поднималась известным советским историком академиком Б. А. Рыбаковым. Важное методологическое значение имеют его статьи¹⁸, раскрывающие язычество как мировоззренческую систему, развивающуюся и усложняющуюся на протяжении веков, ее специфику и глубокие исторические корни. Ученым дана общая схема эволюции языческого комплекса, показан его своеобразный характер.

Названные книги советских историков, этнографов и фольклористов построены главным образом на материалах XIX — начала XX в. Исследуя религиозно-бытовые пережитки, авторы стремились проследить тенденции и пути развития религиозной обрядности в прошлом. Современный материал ими затронут слабо.

К проблемам обыденного религиозного сознания и, в частности, вопросам синкретической религиозности (ее образования и исторической эволюции, форм проявления в сознании и поведении современных верующих, причинам сохранения) сейчас все более обращается интерес ученых. Эти исследования важны не только в научном плане, но прежде всего для практики атеистической работы, особенно в тех районах нашей страны, где сохраняется сложное переплетение религиозных и национальных обычаев, где религиозные синкретические образования, опираясь на силу традиции, проявляют наибольшую живучесть. Правда, работы по этой проблематике пока немногочисленны. В минувшее десятилетие в научной литературе появились публикации, обобщающие опыт конкретных социальных исследований в области обыденного религиозного сознания, проведенных в 60-х — начале 70-х годов. Некоторые итоги изучения религиозных представлений колхозного крестьянства были подведены в сборнике «Вопросы научного атеизма» (вып. 1, 3, 16), в статьях Л. В. Мандрыгина и Н. И. Мака-

¹⁸ См.: Б. А. Рыбаков. Основные проблемы изучения славянского язычества.— VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук». М., 1964; он же. Языческое мировоззрение русского средневековья.— «Вопросы истории», 1974, № 1, стр. 3—30 и др.

рова «О характере и причинах сохранения религиозных верований у крестьян западных областей Белоруссии», Н. П. Алексеева «Методика и результаты изучения религиозности сельского населения (на материалах Орловской области)» и других, в которых подвергнуты рассмотрению структура и интенсивность религиозных воззрений сельского населения.

Осмысление религиозных процессов, степени сохранения пережитков религии в сельской местности содержится в ряде этнографических статей, написанных на материалах Калининской, Костромской, Ярославской, Горьковской, Рязанской областей¹⁹.

Центральная проблема социальных исследований — о причинах и корнях религиозности — в той или иной мере затронута в большинстве публикаций. В настоящее время общий подход к этой проблеме, господствовавший в начале 60-х годов, заменяется более конкретным социально-психологическим аспектом исследования религиозности различных групп и категорий населения, глубоким и всесторонним изучением особенностей и противоречий процессов общественной жизни. Социально-психологическим факторам, обуславливающим консерватизм религиозно-бытовых традиций, посвящена содержательная книга Ю. Н. Сафронова «Общественное мнение и религиозные традиции» (М., 1970), написанная на материалах Белоруссии, а также другие работы.

Одно из главнейших направлений современной религиоведческой науки — изучение эволюции массового религиозного сознания и тенденций изменения религиозных представлений. Сдвиги в интеллектуальной, нравственной и эмоциональной сферах сознания современных верующих обстоятельно проанализированы в коллективной монографии Н. П. Андрианова, Р. А. Лопаткина и В. В. Пав-

¹⁹ Л. А. Пушкарева, Г. П. Снесарев, М. Н. Шмелева. Религиозно-бытовые пережитки и пути их преодоления. — «Коммунист», 1960, № 8, стр. 86—95; Л. А. Анохина, М. Н. Шмелева. Религиозно-бытовые пережитки у колхозного крестьянства и пути их преодоления (по материалам Калининской, Костромской и Ярославской областей). — «Вопросы преодоления религиозных пережитков в СССР». М.—Л., 1966, стр. 115—128; В. Н. Басилов. Этнографическое исследование религиозных верований сельского населения. — Сб. «Конкретные исследования современных религиозных верований. (Методика, организация, результаты)». М., 1967, стр. 152—174 и др.

люка «Особенности современного религиозного сознания» (М., 1966). Авторы систематизировали материалы конкретных исследований в ряде областей (Ивановской, Ярославской, Псковской и др.), собранные методом бесед с верующими. В книге правильно отмечена необходимость сравнительного изучения религиозных представлений.

Из изданий, отражающих состояние изученности в нашей стране вопросов методологии и организации исследований религиозности населения, нельзя обойти вниманием многоплановый сборник «Конкретные исследования современных религиозных верований (Методика, организация, результаты)» (М., 1967). Отдельные статьи сборника суммируют опыт и предварительные результаты изучения религиозности сельского населения.

Приведенный краткий обзор показывает, что в настоящее время существует научная литература (философская, социологическая, историко-этнографическая), охватывающая различные аспекты изучения современных религиозных верований. Дальнейшая разработка проблемы требует комплексного подхода: установления взаимовлияния различных видов социально-бытовых пережитков, учета их региональной специфики, исторических напластований, соответствующих определенным ступеням общественного развития. Эти вопросы пока еще ждут глубокого и всестороннего научного исследования.

ПЕРЕЖИТКИ ЯЗЫЧЕСТВА В БЫТУ ДОРЕВОЛЮЦИОННОГО КРЕСТЬЯНСТВА

1. Праздники крестьянского земледельческого календаря

Для понимания особенностей быта и духовной жизни до-революционного крестьянства необходимо познакомиться с годовым циклом обрядов русского аграрного календаря¹.

В прошлом народный земледельческий календарь в значительной мере регламентировал все сферы жизни русского крестьянства — производственную, общественную, семейную. Он заблаговременно напоминал о наступлении поворотных моментов в трудовом году, фиксировал изменения в погоде, обуславливающие сроки полевых работ и ведения домашнего хозяйства. В годовом круговороте крестьянин наблюдал определенную закономерность, осознание которой вело его к выделению повторяющихся периодов годового цикла. Производственные календарные циклы складывались из последовательных дат работы в поле и дома и сопровождались религиозными праздниками и обрядами, магическими действиями, суеверными приметами, поверьями, обычаями, многие из которых восходили к первобытной вере в зависимость жизни человека и судьбы хозяйства от сверхъестественных сил.

Одним из каналов, по которым в период феодализма шла борьба за подчинение трудовой и бытовой жизни народа церкви, было освоение и присвоение ею крестьянского аграрного календаря, которому она стремилась придать религиозно-христианский характер. К важнейшим периодам и датам древнего славянского календаря был формально приурочен официальный церковный месяцеслов — святцы, т. е. дни празднований в честь

¹ В основу нашей книги положены материалы, относящиеся главным образом к центрально-русским областям (бывшим Владимирской, Ярославской, Костромской, Тверской, Рязанской и другим губерниям) и Поволжью; материалы иных районов привлекаются как сравнительные.

евангельского Христа, богородицы, православных святых, событий из церковной истории и т. п. Однако образовавшиеся в результате их слияния «бытовые святцы» свидетельствуют о том, что церковники все же не смогли добиться желаемого успеха. Христианские имена и названия в народной интерпретации получили прозвища и наименования, имеющие чисто внешнюю связь с церковными, зачастую лишь созвучные им, а по содержанию — во многом отличные, близкие и понятные крестьянству.

Из-под христианской оболочки в них проступал утилитарный, практический подход народа к осмыслению календарных сроков. Церковные даты, влетенные в народный календарь, оказались преимущественно вехами для определения времени тех или иных хозяйственных работ. Примером могут служить некоторые даты аграрного календаря бывшей Владимирской губернии, в котором отразились черты, типичные для центрально-русских областей России. В наибольшей степени был богат обрядами и приметами весенний календарь. Даты календаря марта — апреля напоминали крестьянину о близких полевых работах. Март: 1 — Евдокия (в этот день гадали об урожае ржи по полосам на снегу), 4 — Герасим Грачевник (прилет грачей), 7 — Василий Капельник, 9 — Сорок мучеников (прилет жаворонков), 17 — Алексей Водотек (с гор вода), 19 — Дарья Поплавиха. Апрель: 1 — Мария Египетская (вскрываются ручьи, ключи), 2 — Тит Ледолом (лед на реках проламывается), 3 — Никита Водопол, 8 — Лармон Выверни Оглобли (начало езды на телегах), 23 — Егорьев день («Егорий с теплом»).

С установлением тепла внимание календаря с погодных условий переносилось непосредственно на трудовые процессы. Май — начало июня — время интенсивной трудовой деятельности: 5 — Ирина Рассадница (сеют капустную рассаду), 9 — Никола с кормом (скот может питаться травой), 21 — Константин и Елена Сеяльники (сеют яровые и лен), 29 — Федосья Колосница (рожь колосится). Июнь: 13 — Акулина Гречишница (начало посева гречи) ².

После завершения посева наступало время ожидания урожая. Календарь отмечал крутые повороты и колебания в погоде: 12 июня — Онуфрий Передерник (поворот

² Здесь и далее календарные даты даются по старому стилю.

лета, день на убыль), 23 — Аграфена Купальница (начинали купаться), 20 июля — Ильин день (молились, чтобы не убило грозой), 1 августа — первый спас (переставали купаться), 18 — Флор и Лавр (окончание посева ржи. Кто сеет после этого срока, получит плохой урожай).

В зимних приметах больше внимания уделялось метеорологическим наблюдениям: 1 октября — покров (земля покрывается снегом), 30 ноября — Андрей Первозванный «с мостом» (подмораживает землю), 6 декабря — «Никола реки загвоздил морозом», 12 — Спиридон Поворот («солнце на лето, зима на мороз»). В календаре содержалось указание и на меру расходования продовольственных запасов: 16 января — Петр Полуicorn, 24 — Аксинья Полухлебница (кончается половина годовых запасов).

Как видно, «бытовые святцы» воплотили в себе стихийный, трудовой опыт крестьянства, вобрали накопленные веками и передававшиеся из поколения в поколение эмпирические знания, наблюдения за природой. Но говоря о позитивной стороне аграрного календаря, нельзя не обратить внимание и на его глубоко архаизирующую роль в народной практике. Ограниченность народных положительных знаний оставляла в нем место для ложных истолкований реального мира, сверхъестественных представлений, религиозных верований и обычаев, отражавших зависимость людей от непознанных стихий природы. Порожденный низким уровнем развития производительных сил, крестьянский календарь закреплял традиционные, зачастую нерациональные сроки хозяйственных работ, мешал выработке и введению на селе научных методов землепользования. Так как трудовой календарь определял собой течение всего крестьянского быта, то в нем получил закрепление и старый, консервативный уклад деревни с его общинной системой и патриархальным семейным строем.

Анализируя праздники русского земледельческого календаря второй половины XIX в., мы попытаемся установить, какие из них сохраняли древние религиозно-магические черты, какую роль играли в аграрной обрядности и обрядовом фольклоре церковный и антицерковный элементы, чисто бытовые обряды семейного цикла, никогда не имевшие религиозного содержания или утеряв-

шие его. Рассмотрение календарных обрядовых игр, зрелищ, развлечений дает возможность также составить представление о важнейших сторонах жизнеутверждающей народной культуры, стихийно-материалистическом народном мировоззрении и мироощущении, которые противостоят церковному аскетическому отрешению от мира, господствующей официальной культуре.

Святки. Зимний праздничный цикл русского земледельческого календаря в быту населения открывали святки, состоявшие из цепи обрядовых игр, увеселений, праздничных сборищ, развлечений. Хотя святки по времени и совпадали с церковными датами — начинались со второго дня христианского рождества (на первый день распространялся церковный запрет), включали новый год (Васильев день) и продолжались до крещенского сочельника (т. е. с 25 декабря до 6 января), по существу они были мало связаны с христианством. Вплоть до начала нашего столетия рождественско-новогодняя обрядность удерживала обширный пласт древних религиозно-магических обрядовых элементов, не утративших связи с аграрно-солярным культом. Несмотря на запреты светских и духовных властей, ожесточенную борьбу церковных кругов с массовыми обычаями и обрядами, краеведческая литература даже в XIX в. изобиловала описанием новогодних игр, святочных сборищ, гаданий. Они содержали как стадияльно разнородные элементы религиозного порядка, восходящие к разным этапам истории религиозных верований, так и тесно сросшиеся с ними явления семейно-бытового и общественного планов, также различные по генезису и путям эволюции.

Старейшей и повсеместно распространенной формой проведения новогодних праздников являлись святочные посиделки (посидки, вечерки и т. п.), имевшие специфический характер в центральной русской полосе и на русском Севере. Их особенность состояла в том, что они выделялись самим населением из зимних посиделок, которые обычно устраивались начиная с покрова (1 октября), когда молодежь в соответствии с возрастными группами снимала избы для «вечеров». Эти избы служили местом сбора и знакомства неженатой молодежи, приходившей сюда из своей и соседних деревень, местом игр (главным образом свадебной инсценировки), ряжения, пения новогодних песен.

Одним из архаических элементов народных новогодних игр, происходивших на «вечерах», было ряжение — народный обычай глубокой древности. В средней полосе России в костюмах ряженных преобладали бытовые маски. И по времени возникновения, и по своим функциям маски бытовой группы отличались разнообразием.

Эта группа включала одновременно и религиозно-магические образы, зародившиеся еще в глубинах человеческой истории, и персонажи социально-психологического характера, вызванные к жизни укладом быта феодально-крепостнической деревни и условиями крестьянской жизни позднейшего времени (костюмы барыни, монаха, доктора, солдата, цыганки и др.). В состав традиционных святочных персонажей входили такие типы ряженных, как «старик» и «старуха», «мужик» и «баба», «старуха с брюхом» и другие, связанные, как мы далее увидим, с культом плодородия и деторождения. Универсальным типом ряженья можно считать переодевание в мужскую и женскую одежду (изменение пола). Этот обычай имел широчайшее распространение еще во времена феодализма! Документы XVI—XVII вв. содержат указание на необходимость подавления и полного уничтожения «бесовских игралиц и позорищ»! «Стоглав» писал: «Отметаает, и запрещаает, сице же и женская в народах плясания, яко срамна суца, и на смех и на блуд воставляюще многих, такожде и мужем и отроком, женским одеянием не украшатися, ниже просто женская одеяния носити, ни женам в мужские одеяния облачатися, по комуждо подобная своя одеяния носити»³

В фигурах беременных старух, горбунов, женщин, переодетых в мужское, мужчин — в женское платье с подчеркнутыми признаками пола, проявились черты гротескного, амбивалентного изображения тела, вообще характерного для народных праздничных зрелищ. Облачение в маски («хари»), не только скрывавшие лицо и изменявшие обычный вид человека, но и сочетавшие, по выражению исследователя народной культуры М. Бахтина, два тела в одном — умирающее и рождающее начало, отразило народную символику земного плодородия, избытка, деторождения, которая особенно свойственна новогодней

³ «Стоглав». Лондон, 1860, стр. 220.

обрядности, своей устремленностью в будущее обусловившей течение всего предстоящего года⁴. Ту же тему брака, половых связей, продолжения рода, органически сросшуюся с аграрной темой — вызывания плодородия и магического возрождения природы, развивали инсценировки и игры («кудеса») ряженных — «свадьба», «свадебная игра».

Многочисленной была также группа зооморфных (звериных и птичьих) масок, прообразы которых в своих истоках восходят к древнему почитанию животных — коня, быка, медведя, козы, курицы и журавля. Ряженные в костюмы и маски животных образовывали целые ансамбли, импровизировавшие комедийные сценки на бытовые сюжеты. В архиве Русского географического общества находим такое сообщение: «В первые три дня святков не работают: молодежь рядится, большей частью в солдатское платье, в цыганское, журавлем, курицей, медведем, волком и т. п., и слоняется группами по селу. Самую занимательную группу составляют в каждые святки лошадь с верховым седоком и медведь с вожакон и деревянную козой»⁵.

В отличие от южнорусских областей и Украины, где в аграрно-магическом ряженье преобладала маска быка, культ которого здесь был шире распространен, в центрально-русской полосе самостоятельная роль в группе звериных масок принадлежала коню, кобыле, тогда как другие маски имели второстепенное значение.

Введение «коня», «кобылки» в аграрно-магическую обрядность, несомненно, стояло в непосредственной связи с важнейшей ролью этого животного в производственной деятельности русского крестьянства. Лошадь в хозяйстве земледельца северной и центральной России была незаменимой и главной производительной силой. Отсюда почитание лошади как животного, имеющего сверхъестественную силу влияния на плодородие полей, обладающего защитными свойствами.

Маску коня исследователи справедливо считают исконной в русских аграрно-производящих обрядах. «Древность земледелия у русских обусловила давность обряда,

⁴ См. М. Бахтин. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965, стр. 30—32.

⁵ Д. К. Зеленин. Описание рукописей Ученого архива имп. Русского географического об-ва, вып. 1. Пг., 1914, стр. 162.

включавшего лошадь в магические действия, придала ему особые формы, сохранила его в XIX—XX вв.»⁶ С этим высказыванием известного исследователя русской земледельческой обрядности В. И. Чичерова нельзя не согласиться. О популярности маскирования конем свидетельствует его большая территориальная распространенность, которая подтверждается массовым этнографическим материалом.

Рассказы о «ряженье конем» в начале века неоднократно записывались участниками экспедиций Института этнографии АН СССР во Владимирской области в 1960-х годах. Приведу одну из записей: «На святки рядились конем: приделывали мужику две палки, морду лошадиную из льну. Он идет впереди, а святки за ним: барышни, мужики, кто матросом нарядится, кто кем»⁷.

Бытовая сторона календарных праздников, состоявшая по преимуществу из остатков языческих обрядов и действий, выражалась в смеховых, шуточных формах. Народный культ смеха, вытесненный из официальной жизни и церковного культа, сохранялся в области околицерковых праздничных зрелищ. Смех играл видную роль в праздничных увеселениях, связанных главным образом с моментами переодевания, обновления внешнего вида. Магическое преодоление страха смехом, мертвенности — радостным возрождением, свобода, вольность, устремленность в будущее — всеобщие черты народных игрищ и зрелищ. В рождественских играх и ряженье смех как средство преодоления мертвенного начала отмечался еще краеведами конца XIX в. По замечанию одного из краеведов Н. Добрынкина, «общее значение ряженого в деревне состоит в том, чтобы... внезапным своим появлением в чужой избе возбудить всеобщий страх, а потом ловкими кривляньями, забавными рассказными и прибаутками рассмешить присутствующих до упаду»⁸]. Воспоминание о ряженье как о самом веселом эпизоде святок сохранилось до сих пор у пожилой части населения.

Этнографический материал позволяет проследить эволюцию ряженья на протяжении прошлого века, измене-

⁶ В. И. Чичеров. Зимний период..., стр. 200.

⁷ Архив Института этнографии АН СССР (далее — АИЭ), ф. Владимирской экспедиции, 1966, материалы автора, ед. хр. 31.

⁸ Н. Добрынкин. Жизнь, нравы и обычаи крестьян в Меленковском уезде. (Этнографический очерк). — «Ежегодник Владимирского губернского статист. комитета», 1875, вып. 1, стр. 71.

ние в составе участников и костюмах персонажей драматизированных инсценировок. Он свидетельствует о том, что к концу века обряды и действия ряженых, претерпев утрату структурной целостности и многих обрядовых элементов, хотя и имели следы связи с первобытными религиозно-магическими воззрениями, но давно утратили первоначальный смысл. Ряженье не сохранило характера обрядового действия и рассматривалось населением как любимое праздничное развлечение молодежи. Однако благодаря увеселительному, сатирическому и одновременно эротическому колориту оно оказалось очень устойчивым элементом как святок, так и других календарных праздников. По рассказам старожил, многие из которых были участниками ряженья, оно дожило до 1930-х годов.

В начале XX в. реальная действительность с классовыми противоречиями и социальной борьбой в деревне обусловила создание новых форм увеселений молодежи, заслонив и вытеснив древнюю, потерявшую смысл магическую основу обрядности.

Ряженье перерождалось в народную сатирическую драму, в шутовские пародии на церковные обряды, проповеди, молитвы, рождественские славения. Нередко эти комедийные представления имели антицерковную и антирелигиозную направленность, подавая в традиционном юмористическом плане фигуры служителей культа, монахов, попадьи и т. п. Такие представления зафиксированы в описываемый период во многих русских областях. Г. К. Завойко приводит интересную сценку, импровизировавшуюся ряжеными: «Обряженный или обряженная монашенкой, войдя в избу, приговаривает:

Пожертвуйте

На сальную свечу

Ивану Кузьмичу!

Ево-то мощи

Лежат в осинової роще,

Оне там потеют,

Плясать к нам не поспеют!»⁹

Со времени принятия христианства ряженье подвергалось постоянному преследованию со стороны церкви. Официальная религия упорно внедряла в сознание крестьянских масс представление о греховности народных игрниц. Поэтому вплоть до 60-х годов XIX в. в среде крестьянства сохранялось отношение к этим обрядовым

⁹ Г. К. Завойко. Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии.— «Этнографическое обозрение», № 3—4. М., 1914, стр. 138.

действиям как к запретным, требующим очищения. «...Это удовольствие считается за грех, от которого если кто желает освободиться, то на крещение должен три раза окунуться в реке...» — отмечал Н. Добрынкин¹⁰.

В русской новогодней обрядности и обрядовой поэзии получили преломление не только производственные моменты, но и некоторые черты древнего социального устройства общества, в частности отношения семейно-родового строя. Из обычаев такого рода следует отметить колядование. Оно заключалось в том, что перед новым годом крестьянские девушки и молодые женщины партиями ходили по селу, «днем и вечером под окна или в сени под дверь кричать коляду». Песня-коляда некогда представляла собой магическую формулу-заклятие богатства и благополучия семьи. Она содержала или величание — прославление хозяев дома, пожелание им здоровья и довольства, или просьбу подаяния с вариантами требования, угрозы, или представляла собой шуточную песню-потешку. Как показали исследования В. И. Чичерова, новогодние заклęcia ранее были непосредственным образом связаны с основной ячейкой родового строя — семейной общиной, в пережитках сохранявшейся у русских до конца XIX в.¹¹

В различных областях России были известны особые виды новогодней песенной поэзии: в центральных областях и Поволжье — «овсень», в северных — «виноградье», на Украине и в южнорусских областях — «щедривки».

В позднейшее время колядки, потеряв значение заклинательной формулы, развивались как игровой элемент праздника, вне связи с магией слова.

Виноградье

Виноградье красно зеленое мое,
 Как у тетушки Арины
 Больно сын хорош, пригож.
 Виноградье красно зеленое мое.
 Не мать, отец его воспоили,
 Светел месяц, ясны звездочки,
 Виноградье красно зеленое мое.

Коляда

Коляда-коляда
 Поскоинна борода,
 Дай кишку да лепешку,
 Свиную ножку.
 Ты хозяин-мужичок,
 Открывай сундучок,
 Подавай пяточок¹².

¹⁰ Н. Г. Добрынкин. Село Чаадаево Муромского уезда. — Труды Владимирского губернского статист. комитета», 1867, вып. 7, стр. 31.

¹¹ В. И. Чичеров. Зимний период..., стр. 119—120.

¹² АИЭ, ф. Владимирской экспедиции, 1966, 1967.

За поздравления и пожелания счастья и добра колядовщики получали угощения — хлебные изделия, печенье, которое специально для коляды пеклось в виде птичек с крылышками и ножками, барашков, коньков. Характерная форма печенья служила символом подлинного изобилия и достатка, выразившегося в крестьянском быту наличием хлеба и скота.

Наряду с косядками в новогодне-рождественском цикле обрядности исполнялись и существенно отличавшиеся от народных произведений рождественские славления — особый вид поздравительного стиха позднего духовного происхождения. Церковные праздничные песнопения излагали отрывки из «священного писания», обычно евангельскую легенду о рождении Христа. Хотя колядки и славления прикреплялись к одному календарному циклу, отношение народа к ним было различным. Бедные поэтическими образами, однообразные по стилю и языку, славления всегда воспринимались как официальные церковные песнопения, колядки же — как подлинно народный поэтический жанр. Эта обособленность народной поэзии от церковной ощущалась во временном приурочении пения: колядовали на Новый год и в сочельник, «славили Христа» в первый день рождества. Противоположность великорусской колядки религиозно-церковным и рождественским стихам объясняется ее мирским, светским направлением, языческим аграрно-производственным характером обряда.

Обрядовая новогодняя поэзия отразила процесс бытового осмысления сюжетов и образов христианской литературы. Богослужебные церковные песнопения обрабатывались в быту в пародийном, сатирическом духе, приобретая свободную интерпретацию. Вот, например, одна из пародий на славление, в которой образ Христа низводится в обстановку крестьянского быта и даже наделяется некоторыми комическими чертами:

Христос рождается,
На печи валяется,
В лапти обувается;
Лапти не нашел
И славить не пошел¹³.

¹³ Г. К. Завойко. Верования, обряды и обычаи великороссов..., стр. 138.

Уже в начале XX в. обряд колядования обнаруживает черты распада, окончательно свое существование он прекратил, видимо, в первые послереволюционные годы.

Новогодние-святочные цикл обрядности сохранил и ряд безрелигиозных моментов, главным образом семейно-бытовых, свадебных, свидетельствующих о том, что Новый год был праздником неженатой молодежи, периодом ее подготовки к браку. Святочные вечерки, о которых выше шла речь, служили узловым моментом семейно-брачной обрядности.} Большое распространение имела на них инсценировка свадьбы, свадебная игра, которая в далеком прошлом, согласно принципу имитативной магии, предназначена была ускорить или вызвать желаемый результат — вступление в брак. Впоследствии магическое содержание новогодней свадебной игры молодежи стерлось, но брачная тема продолжала сохраняться и развиваться в святочных гаданиях девушек и в праздничном ряженье молодежи.

К молодежным посиделкам, предшествовавшим зимнему свадебному периоду (январь-февраль), приурочивались смотрины невест. Иногда встречи девушек-невест с молодыми людьми организовывались под видом праздничного ряженья. Девушки, нарядившись в мужской костюм, ходили в гости к парням; те их угощали пирогами, вином, брагой, различными сладостями.

Брачная тематика ясно видна также в играх ряженых. Костюмы «старика» и «старухи», «мужика» и «бабы» служили символом брачных отношений, плодovitости, продолжения рода. Целиком сводились к предугадыванию судьбы, удачи или неудачи в замужестве святочные гадания девушек. (Характерна одна из записей святочного гадания, сохранившегося в памяти пожилых колхозников: «...пустим по полу петуха, насыпем золы, зерна, денег, воды. Если золы клюнет — курящим муж будет, зерно — богатый будет, воды — пьяница, деньги — орлящик будет (игрок). На перекресток выходят, на помеле вертятся. Где собака залает, туда замуж выйдешь»¹⁴. Как видно, в гадании выражено желание узнать, когда и куда девушка выйдет замуж, каким будет муж, счастливо ли будет жить новая семья. Правда, записи наблюдателей говорят о том, что в конце XIX — начале XX в.

¹⁴ «Традиционный фольклор Владимирской деревни». М., 1972, стр. 46.

гадания уже не воспринимались серьезно самими участниками, а скорее были веселыми святочными развлечениями.

Новогодний цикл обрядности завершался христианским праздником крещения. Религиозный синкретизм проявился в нем в слиянии церковного ритуала, иллюстрирующего христианскую легенду о крещении Христа, с бытовой магией. С. В. Максимов сделал следующее наблюдение относительно этого праздника: «Праздник крещения господня принадлежит к числу тех, которые больше других очищены от языческих наслоений, хотя и здесь имеются своеобразные обряды и обычаи, в которых христианская вера как бы переплетается с языческим суеверием»¹⁵. Служба и водосвятие, вынесенные за пределы церкви к «иордани» (месту, где проводилась церемония освящения воды), — вся эта церковная бутафория осмыслилась народом через призму древних языческих культов, главным образом культа воды. В некоторых местностях бытовало поверье явно дохристианского характера, что вода освящается в «иордани» прежде, чем в нее погружается крест православного священника, будто бы в полночь она «колышется», так как якобы в это время и крестился Христос.

«Святая» вода, почерпнутая из «иордани», рассматривалась как лечебное средство, употреблявшееся для исцеления людей и скота от разных недугов и порчи. Очистительное купание в проруби, по верованиям крестьян, освобождало их и от «греха ряженья».

Особое значение придавалось кресту и осенению крестным знаменем, обладающим, по поверьям, силой оберега. В праздник крещения это защитное действие креста как бы увеличивалось. Поэтому крест применялся в качестве апотропеического предмета, отпугивающего нечистую силу. «Чтобы враг не влетел» в дом, кресты наносились мелом и углем на дверях, окнах, потолках, — налицо употребление креста как магического средства охраны входа в жилище.

Таким образом, дохристианская вера в очистительно-предохранительные свойства воды и связанный с этим поверьем древний культ занимали главное место в быто-

¹⁵ С. В. Максимов. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903, стр. 337.

вом содержании праздника; православная обрядность и легенда в свою очередь подкрепляли и освящали эти языческие представления.

В центре рождественско-крещенского цикла крестьянского календаря стояли древние аграрно-магические обряды, направленные на достижение желаемого урожая, увеличения производительных сил природы, здоровья людей, а также семейные обряды, отразившие пережиточные формы семейно-родовых отношений. Хотя они и подверглись церковному переосмыслению и получили христианское освящение, но по своей практической значимости, связи с жизненными потребностями противостояли христианским идеям спасения души, пренебрежения земными интересами, достижения блаженства в загробном мире.

Народ на земле стремился улучшить свое экономическое положение, обеспечить хозяйственное благополучие, оградить дом и семью от темных, коварных сил. Важная роль в праздничных игрищах принадлежала культуре смеха — символу радостного возрождения жизни.

Нельзя, однако, не отметить то, что сами религиозно-магические обряды явились следствием беспомощности невежественных масс крестьянства перед грозными стихиями природы и социальной жизни. От реальных путей борьбы за переустройство жизни они уводили людей в мир иллюзорных фантастических представлений. Неотъемлемый элемент аграрной обрядности составляла магия, колдовство, т. е. действия, церемонии, основанные на вере в сверхъестественные силы, с помощью которых различные жизненные явления якобы можно подчинить воле человека.

По своему магическому характеру эти бытовые обряды были аналогичны церковным, так как последние ведут родословную от родственных первобытных представлений. Не сумев полностью искоренить славянские верования и обычаи, православная церковь отчасти приняла их и освятила, вопреки своим целям способствуя удержанию в народном сознании элементов древнейших форм религиозного истолкования мира.

Масленица. Особое место в народном аграрном календаре занимала масленица. Она состояла из обрядов как зимнего, так и весенне-летнего календарного цикла. По времени празднования, обычно приходившемуся на

февраль, масленица примыкает к зимнему периоду, по целеустремленности ее обрядов на приобщение к пробуждающейся природе, на встречу солнца, тепла — относится к весенним праздникам.

Еще в XIX столетии масленица представляла собой комплекс обрядов, обычаев, игр, неоднородных по характеру и времени возникновения: аграрных и семейных, бытовых и религиозных, дохристианских и христианских.

Пережитки языческих семейно-бытовых и аграрных обрядов масленицы донесли до конца века элементы древнейшего пласта социальных отношений и первобытных хозяйственных форм. Из обычаев дохристианского происхождения следует отметить проводы масленицы (в их разновидностях: сожжение, погребение и т. п.), общественное пиршество с ритуальной едой (блинами), поминовение покойников как отголосок семейно-родового культа предков, играца, увеселения (катание на лошадях, ряженье и т. п.), многие из которых были посвящены молодоженам и сохранили архаические черты свадебной обрядности, восходящей к эпохе родового строя.

В пределах европейской территории России можно говорить о двух типах масленичной обрядности — северном и среднерусско-поволжском.

В областях русского Севера семейно-бытовая обрядность преобладала над аграрной; определяющими здесь были обряды, относящиеся к молодежи вообще и к молодоженам в частности. Многочисленные материалы рисуют праздничные гулянья, угощения, посещения родственников и знакомых, катание с гор, игры и кулачные бои, обряды с молодоженами («столбы», «целовник» и др.)¹⁶.

По издавна установленному обычаю порядку крестьяне небольших деревень съезжались на праздник в близлежащие торговые села, где устраивалось катание на лошадях, гулянье. О размахе таких «съездов» свидетель-

¹⁶ П. С. Ефименко. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1877, стр. 140; Н. Д. Ивануцкий. Материалы по этнографии Вологодской губернии. Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России. М., 1890; П. В. Шейн. Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п., т. I, вып. 1. СПб., 1898, стр. 334—335.

ствует число лошадей, которых в крупных селах бывало от 600 до 800 «на кругу», отчего катания получили название «скопищ».

«Съездки» нередко превращались в настоящие смотрины «новоженов» (молодых супругов), обвенчавшихся в предшествующий масленице мясоед. Не раз в литературе приводился обычай «столбов», который состоял в том, что молодые, нарядившись в свои лучшие костюмы, вставали рядами («столбами») по обеим сторонам деревенской улицы и, по требованию окружающих, целовались.

В отдельных местах Вологодской губернии во второй половине XIX в. уцелели остатки своеобразного обычая — сбора дани «на меч», когда с молодого требовали выкуп за жену, взятую из другой деревни. Этот обычай является, вероятно, пережитком архаических форм брака, восходящим в своих истоках к эпохе патриархально-родового общества.

Аналогичный обряд откупа молодых сохранялся во второй половине XIX в. в Вятской губернии под именем «целовника». «... В субботу на масленице подгулявшая деревенская молодежь ездит целовать молодухек, которые живут замужем первую масленицу. По установившемуся ритуалу молодая подносит каждому из гостей ковши пива, а тот, выпив, трижды целуется с ней»¹⁷.

В Вытегорском уезде излюбленным развлечением на масленичных сборищах было катание молодых. Толпа окружала сани с молодоженами, старалась сдвинуть их с места. Молодая жена должна была «помогать» толпе, т. е. время от времени целовать мужа. После этого молодые катали по деревне, за что они одаривали окружающих мужчин водкой, а женщин — пряниками.

Почти в каждой деревне и обязательно в местах «скопищ» поливали горы (на естественных склонах или устраивая деревянный помост). Во время катания с гор новобрачные также были предметом заботы и внимания толпы.

В Пинежском уезде Архангельской губернии каждая молодая должна была прокатиться с горы, сидя на колених у мужа, причем предварительно она целовала его столько раз, сколько просили окружающие. Этот обычай

¹⁷ С. В. Максимов. Нечистая, неведомая и крестная сила, стр. 364—365.

называли «солить рыжики на пост» или «примораживать». В Вытегорских Кондужах молодых таким же образом катали с гор на «ледянках», что считалось для них большой честью, и они расплачивались за это водкой.

В масленице отчетливо сохранялись черты семейно-родового культа предков. Ритуальный характер имело закрепление родственных связей через обрядовое посещение и одаривание родственников и близких, принимавших участие в устройстве семейных дел молодой четы: повивальных бабок, сватов, кумовьев. Интересно отметить, что преобладающим предметом одаривания были хлебные изделия — пироги, пряники, хлеб, называвшийся «прощеник», т. е. продукты земледельческого труда. Они символизировали приобщение одариваемых к семейному столу. Обычай одаривания ярко отразил различие в материальном положении крестьянских семей во второй половине XIX в. Зажиточная часть деревни уже с понедельника начинала посещать родных и знакомых и приносила кумовьям и сватам дорогие подарки (иногда скот). Бедняки же навещали родных по большей части лишь в субботу и воскресенье и самыми дорогими подарками считали хлеб «прощеник» и кусок мыла.

Традиционная масленичная еда состояла из ритуально-обрядовых блюд, из которых главными были блины. Они приготавливались на родинах и крестинах, свадьбах и похоронах. Ритуальное их значение подчеркивалось примитивным способом приготовления, отношение к которому как к священнодействию сохранилось и в XIX в. В обрядовой еде отразилось представление русских крестьян о масленице как земледельческом празднике.

Параллельно с семейной обрядностью масленичные увеселения развивали другую линию — аграрную. Аграрно-продуцирующий магический смысл был заложен в кульминационном моменте праздничного веселья — проводах масленицы, обряде, специфическом для центральных и поволжских областей. Проводы происходили чаще в последний день масленичной недели — воскресенье и состояли из двух действий: торжественного шествия с «масленицей» по деревне и проводов (сожжения, растерзания, потопления) чучела «масленицы».

Яркий набросок этого момента праздника встречаем у С. В. Максимова: «Чучелу ставят в сани, а около прикрепляют сосновую или еловую ветку, разукрашен-

ную разноцветными лентами и платками. До пятницы «сударыня-масленица» хранится где-нибудь в сарае, а в пятницу, после завтрака, парни и девушки веселой гурьбой вывозят ее на улицу и начинают шествие. Во главе процессии следует, разумеется, «масленица», рядом с которой стоит самая красивая и нарядная девушка. Сани с «масленицей» влекут три парня»¹⁸.

Центральным объектом обряда выступала масленичная кукла, чучело или, иногда, ряженный человек, олицетворявшие собой праздник. В некоторых селах соломенные чучела изготовляли так: набивали рубахи соломой, на улице их поджигали; иногда на масленицу жгли соломенный сноп в виде куклы «с намалеванным лицом». Чучело «масленицы» было традиционной принадлежностью масленичного праздника в таких губерниях России, как Псковская, Владимирская, Калужская, Ярославская. По исследованиям М. Е. Шереметевой, масленичная кукла генетически сближается с образом женского божества. Об этом свидетельствует и ритуальный характер одевания снопа в женскую одежду, осмысление куклы как образа «молодайки»¹⁹. Большой интерес представляет описанная А. Б. Зерновой глиняная фигура «стукан-масленицы», которая хранилась в одной из семей Дмитровского края и передавалась по наследству старшим женским поколением семьи младшему. Ей молились о защите и покровительстве семьи (изображение было разбито по указанию местного священника, вероятно, в самом начале XX в.)²⁰. Будучи изображением плодородящего начала с подчеркнутыми признаками женского пола, соломенная кукла в XIX в. превратилась в олицетворение праздника.

Разновидностью обряда проводов масленицы была пародийная инсценировка церковной погребальной процессии, известная не только на масленицу, но и в другие периоды крестьянского календаря. Подробное описание ее в Переславль-Залесском уезде дано М. И. Смирновым: «Девушки берут зыбку или бельевое корыто и по размеру их делают большую куклу. Кладут ее, как в гроб,

¹⁸ С. В. Максимов. Нечистая, неведомая и крестная сила, стр. 368.

¹⁹ М. Е. Шереметева. Масленица в Калужском крае.— «Советская этнография», 1936, № 2, стр. 107.

²⁰ А. Б. Зернова. Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском крае.— «Советская этнография», 1932, № 3, стр. 21.

одетую в саван, подхватывают снизу полотенцами на плечи и несут по всей деревне. Впереди идет наряженная попом девушка, с льяной бородой, одетая в ситцевую ризу, в руках у ней пустой половник или на веревочке конфорка от самовара, изображающая кадило, несколько позади попа — подобные же дякон и дячок, а сзади гроба — группа девушек, оплакивающих покойника»²¹. Сцена сопровождалась похоронным песнопением, сочетавшимся со смехом: «Хороним покойничка и с ногами, и с руками, и с телячьей головой»). Аналогичный пародийный обряд на масленицу зафиксирован в Калужской (1898), Саратовской (1848), Пензенской (1895) и других губерниях. «Похороны масленицы» сохранялись как особая редкость и представляли собой вымирающий обряд.

В обряде сожжения и похорон «масленицы» еще в XIX в. можно проследить аграрно-магическое содержание: сожжение «масленицы» происходило обычно в поле, на озими, чучело разрывали на части, куски его снова приносили в село, головни костра, в котором оно сгорело, разбрасывали по посевам, «чтобы лучше родился хлеб»; солому от чучела иногда примешивали к корму скота. Эти черты свидетельствуют о сохранении в обрядах масленицы в глубоко пережиточном виде элементов культа умирающего и воскресающего божества растительности и плодородия.

В XIX и начале XX в. сожжение и проводы масленицы потеряли значение ритуально-обрядового действия, превратились в игру, забаву. Это отмечали и наблюдатели: «Напрасно стали бы мы искать в этом масленичном веселье признаков той масленицы, которая имела особый смысл для наших далеких, а может быть, и не очень далеких предков. Теперь это просто веселье, какое мы можем наблюдать в любой праздник, с добавлением лишь специальных пережитков старины»²².

Как ни в одном другом народном празднике, в масленице сконцентрированы пережитки дохристианских об-

²¹ М. И. Смирнов. Культ и крестьянское хозяйство в Переславль-Залесском уезде. (По этнографическим наблюдениям). — «Труды Переславль-Залесского историко-художественного и краеведческого музея», 1927, вып. 1, стр. 22—23.

²² Н. Огурцов. Масленица в Пошехонском уезде. — «Этнографическое обозрение», кн. LXXX, № 1. М., 1909, стр. 68.

рядов и представлений. Тем не менее и ее церковь попыталась взять под свое покровительство.

Время празднования масленицы было официально установлено церковью, вероятно, уже в первые века распространения христианства на Руси, хронологически она связывалась с пасхой и служила своеобразным полупостом, как бы предваряя великий пост. В дни масленичной недели церковь запрещала употребление мясной пищи, разрешено было питаться только молочными продуктами, рыбой и т. п. Часть древних обрядов под воздействием православия приобрела христианскую оболочку: к весеннему поминовению «родителей» (в субботу перед масленицей) была привязана вселенская панихида по умершим; древние славянские обычаи магического очищения трактовались церковниками как нравственная и физическая подготовка к великому посту, как освобождение от грехов, связанных с употреблением «скоромной» пищи, с участием в языческих игрищах и увеселениях.

В XIX в. масленичный праздник приобрел новые особенности, отразившие более поздние формы общественно-экономического строя. Древние обряды потеряли первоначальный смысл, бытовали в пережиточном виде. Религиозно-магического значения обрядам праздника не придавалось. Часть из них усложнилась новыми элементами; появилось большое разнообразие в оформлении масленичного поезда, в масленичных масках и т. д. В некоторых обычаях этого праздника особенно явственно проявились черты социального неравенства крестьянства пореформенной России, что сказалось, например, в продолжительности и широте ее празднования. О том, что беднейшее крестьянство не всегда могло отметить масленицу, говорят и пословицы: «Кому маслена, да сплошная; а нам вербная, да страстная!», «Была у двора масленица, да в избу не зашла»²³.

Несмотря на позднейшие наслоения, в крестьянских масленичных обычаях и второй половины XIX в. отчетливо сохранялась дохристианская основа.

Великий пост. От масленицы до пасхи длился семинедельный церковный пост, получивший название великого. В период поста церковь предписывает верующим

²³ *Вл. Даль.* Толковый словарь живого великорусского языка, т. II. СПб.— М., 1914, стр. 788.

обязательное говение, т. е. соблюдение запрета на употребление «скоромной» (мясной) пищи, половую жизнь, а также исполнение таких христианских таинств, как причащение и исповедь. Мрачный церковный ритуал и религиозные запреты имеют назначением определенную идеологическую обработку верующих: внушить им сознание своей греховности, ничтожества, создать настроение угнетенности и бессилия. Церковно-религиозное значение поста направляется на подавление и умерщвление плоти, якобы служащей сосудом греховных помыслов и страстей, на отрешение от реальной жизни, мирских дел и на достижение таким путем «блаженства» в загробном мире.

Корни обрядности церковного поста с его таинствами, имеющими колдовскую сущность, уходят в первобытные верования и культы. В основе их лежали древние элементы — запреты, испытания, магическое очищение водой и огнем, покаяние в «грехах» и другие, встречавшиеся в ранних религиях почти всех народов. В ритуале самого «священного» из христианских таинств — причащения (употребление просфоры и вина в качестве тела и крови Христа) сохраняются следы жертвоприношений и древних представлений о том, что вкушение тела и крови божественного существа приобщает человека к высшим свойствам божества.

Христианские идеи поста совершенно не совмещались с трезвой реалистичностью взглядов трудового крестьянства на жизнь, с его социальным опытом. Поэтому соблюдение поста, так же как и многих установлений церкви, в бытовом укладе сводилось не к его религиозно осмысленному выполнению, а лишь к сохранению внешнеобрядовой стороны: воздержанию от «скоромной» пищи, полового общения, развлечений. После масленицы в деревне прекращались веселые гулянья молодежи, на посиделках не пели песен, не устраивали игр. Молодые женщины и девушки вечерами никуда не ходили, а вязали и пряли, пожилые (в некоторых местностях) пели скорбные духовные стихи. Строгость поста, по наблюдениям очевидцев, иногда доходила до того, что, следуя церковным установлениям, матери не давали молока младенцам, едва отнятым от груди. Это служило одной из причин детской смертности.

Свидетельства сельских приходских священников о соблюдении их паствой великого поста служат прекрасной

иллюстрацией к словам А. И. Герцена о безразличии русского крестьянства к догматической системе православия: «Русский крестьянин суеверен, но безразличен к религии, которая для него, впрочем, является непроницаемой тайной. Он для очистки совести соблюдает все внешние обряды культа; он идет в воскресенье к обедне, чтобы шесть дней больше не думать о церкви»²⁴.

Эта характеристика точь-в-точь подтверждается жалобами местного духовенства на то, что хотя крестьяне в пост аккуратно причащаются и исповедуются, но делают это обыкновенно в первую и вторую великопостные недели с тем расчетом, чтобы от времени принятия «святых тайн» до пасхи прошло шесть недель и чтобы в пасхальные дни «с меньшим грехом можно было им петь мирские песни»²⁵. Против этого естественного стремления народа освободиться от обременительных церковных предписаний, чтобы «не думать о церкви», постоянно и ожесточенно боролось православное духовенство.

В содержание поста вошли и различные обычаи, поверья, приметы, магические действия и т. п., по происхождению никак не связанные с христианством, а представлявшие собой остатки древнего весеннего праздника славян, посвященного встрече весны, солнца, пробуждению природы и началу работ в поле.

Календарь весеннего периода и в XIX в. сохранил суеверно-магические гадания, заклятия, обусловленные заботами о предстоящих пахоте, севе, об урожае хлебов. Они плохо увязываются с христианской мифологией, с легендой о страданиях и мученической смерти Иисуса Христа.

В хозяйственной жизни крестьянства пост рассматривался как обособленный отрезок времени, устремленный на подготовку к весенним полевым работам. По насыщенности магическими действиями можно выделить две недели поста: четвертую неделю — крестопоклонную (в народной трактовке — «сердохресте») и седьмую — страстную («страшную»). Главным объектом поклонения выступает здесь хлеб в его разновидностях: зерно, просфора, овсяный кисель и т. п. На крестопоклонной неделе

²⁴ А. И. Герцен. Собр. соч. в 30-ти томах, т. VI. М., 1955, стр. 211.

²⁵ Связь. И. Воскресенский. Летопись села Акиншина Вязниковского уезда. — «Ежегодник Владимирского губернского статист. комитета», 1878, вып. 2, стр. 78.

пекли кресты из пресного теста и клали в них: ржаное зерно — чтобы хлеб уродился, куриное перо — чтобы куры неслись, и т. п. По предметам, запеченным в крестах (щепка, соль, деньги, семена), гадали о том, кто из членов семьи будет богат, кому хлеб засеять, и т. п.²⁶

Большая часть обрядов с хлебом падала на четверг и пятницу страстной недели. Один из них — заклятие мороза. Из овсяной муки приготавливали ритуальный кисель, часть которого съедали в страстной четверг, часть оставляли на пасху. На пасху им разговлялись раньше кулича. Старший из домохозяев, вынося остатки киселя на улицу или раскрыв окно, произносил: «Мороз, мороз, пооди к нам кисель с молоком хлебать, чтоб тебе наше жито в поле сберегать, градом не бить, червем не точить и всему бы в поле целу быть»²⁷. В некоторых селах верили, что «господь невидимо благословляет тот хлеб, который подается в этот день к обеду». Остаток хлеба убирали и хранили как святыню, которую употребляли только во время болезни. Магическую роль придавали крестьяне «четверговой» просфоре. Во время весеннего сева ее вместе с пасхальным куличом, творожной пасхой, яйцами клали в лукошко с семенами, считая, что эти магические предметы придадут зерну особую чистоту и силу плодородия. Здесь та же древняя магия, только в христианизированном оформлении. Магическую сущность имели и другие поверья, обряды, гадания поста. Хозяйственные приметы, относившиеся, например, к великому четвергу, основаны на магии «первого дня», т. е. по этому дню определяли свойства всего предстоящего года. По нему замечали урожай: если в великий четверг мороз, то хлеб в этом году будет плохой, если нет — хороший. «Четверговую» свечу хранили в божнице, как обладающую в глазах суеверных крестьян способностью отгонять злых духов.

Ряд магических действий был направлен на сохранение здоровья человека и скота. Как лекарство применялась «четверговая» соль, пережженная в печи. Ее давали

²⁶ Г. К. Завойко. Верования, обряды и обычаи великороссов..., стр. 117.

²⁷ К. Тихонравов. Некоторые народные предания и поверья во Владимирской губернии.— «Ежегодник Владимирского губернского статист. комитета», 1878, вып. 2, стр. 100.

скоту, на пасху ели с яйцами — «для здоровья»²⁸. Во время всенощного стояния в церкви с четверга на пятницу страстной недели после прочтения священником евангелия крестьяне делали из воска свечей шарики, предохранявшие, по поверьям, от зубной боли. В Переславльском уезде воск от свечей налепляли на шейные кресты, считая, что таким путем можно избавиться от лихорадки и порчи.

Рассмотрение религиозно-бытовой обрядности поста показывает, как в хозяйственной жизни крестьянства рациональные способы обеспечения урожайности, плодородия земли переплетаются с колдовскими средствами и суеверными представлениями о путях воздействия человека на природу. Причины сохранения последних, как и всей области религиозно-магических обрядов и суеверий, лежали в экономических и социально-политических условиях существования дореволюционной русской деревни с ее технической отсталостью, невежеством, хозяйственной беспомощностью и зависимостью от сил природы и капиталистического общества.

Аскетические, мрачные догматы христианского верования о бренности земной жизни и важности заботы о судьбе в потустороннем мире, которые отражены в величественном церковном ритуале, в сознании крестьян преломлялись под углом зрения языческого мировоззрения, древних народных верований и сводились к исконной крестьянской теме — магическому заклятию плодородия и земного материального благополучия.

Пасха. Главнейший праздник православия — пасха отмечается церковью как воспоминание о страданиях, смерти и воскресении евангельского Иисуса Христа. Центральное место в пасхальной идеологии и обрядности занимает проповедь святости страданий, терпения и покорности в земной жизни, призыв заботиться о душе и ее загробном существовании.

Хотя в пасхе пережитки славянских верований в большой степени оказались подчиненными церковному влиянию и пропитались христианскими идеями, видоизменив-

²⁸ *Кл. Свирелина.* Народные обычаи и поверья в некоторых селах Александровского, Юрьевского и Переславльского уездов Владимирской губернии (в страстную неделю, пасху, Фомино воскресенье и Егорьев день). — «Русский филологический вестник». Варшава, 1880, т. IV, год 2-й, № 3, стр. 119—121.

пись больше, чем в других православных праздниках, тем не менее даже в XIX в. в крестьянском обиходе она связывалась с множеством языческих поверий, суеверно-магических действий. Часть из них получила новую идеологическую окраску, часть лишь формально приурочивалась к пасхальным дням. Это прежде всего пережитки соляного (солнечного) культа (в частности, распространенное поверье о том, что солнце на пасху «играет») и магического воздействия на плодородие земли, переплетавшиеся с элементами культа умерших. Весенняя поминальная обрядность не случайно связывалась с сельскохозяйственными интересами и стремлениями. Крестьянам был присущ взгляд на умерших «родителей» как на продолжающих жить под землей и имеющих власть над урожаем. Поэтому обряды поминовения, совершавшиеся в период пробуждения земли, имели целью поддержать их пищей, приобщить к кругообороту «жизнь — смерть — жизнь». В качестве жертвенного приношения употреблялась обрядовая еда. К празднику накапливали яйца, молочные продукты, заготавливали свиные окорока, выпекали хлеб из чистой муки (обычно пекли хлеб с различными примесями). Освященные в церкви, эти продукты составляли праздничное пасхальное угощение. После заутрени крестьяне отправлялись на кладбища, на могилы умерших родственников, разговлялись там куличами, крашеными яйцами, творожными пасхами, как бы приобщая покойников к земной жизни.

Отметим, что православное учение о загробном воздаянии, рае и аде, воскрешении из мертвых, несущее угнетенным массам мнимое утешение, вобрало в себя и древние анимистические верования и умиловительные обряды, что косвенно способствовало их длительной живучести. Характерно, что православно-христианский обрядовый ритуал (торжественное церковное богослужение, крестные ходы духовенства с пением пасхальных гимнов, молебны в домах и т. п.), предназначенный для усиления воздействия на паству религиозных идей, в сознании крестьянства преломлялся сквозь призму близких ему житейских забот и хозяйственных нужд. Любопытный обычай, свидетельствующий о том особом значении, которое придавали первой пасхальной заутрене, сообщался одним из корреспондентов «Владимирских губернских ведомостей». В эту заутреню крестьяне брали с собою деньги,

и когда священник в первый раз говорил: «Христос воскрес!», крестьяне отвечали: «И деньги здесь». Верили, что от этого деньги будут вестись круглый год²⁹.

Так же как и всюду в «бытовых святцах», мы сталкиваемся здесь с тем, что христианство давало материал для своеобразной трактовки народом того или иного религиозного обряда или образа. Не вникая в догматическое содержание церковных обрядов, крестьянство воспринимало их зачастую как простые магические действия бытового или производственного характера.

Бытовая пасхальная обрядность продолжала цикл народных суеверно-магических действий, относящихся к хлебу, и была далека от церковного учения о Христе. Среди этих действий выделялись обряды с освященным зерном и яйцом — знаками зарождения и обновления жизни. В Шуйском уезде «на пасху, когда приносят в дом святые иконы, ставят на стол или лавку кадку с зернами пшеницы или ржи, в которую зарывают одно яйцо: носильщик иконы богоматери должен это яйцо отыскать и взять себе, а пшеницу или рожь берегут до первого предстоящего посева»³⁰. В данном случае пасхальное яйцо применялось в качестве символа воскресения жизни, средства вызвать возрождение семян злаков.

К Христову воскресенью прикреплялись магические поверья «первого дня». Все, что было первым на пасху, должно было определять собой длительный отрезок времени. Первому пасхальному яйцу, полученному при христосовании, приписывали охранные свойства: способность останавливать пламя во время пожара, предохранять имущество от воров. Считали, что если первое яйцо не испортится, то год пройдет благополучно. К первому дню пасхи прикреплялись гадания об урожае льна в году, о качествах скотины и т. п. В этот день, по поверьям, как бы обезоруживалась, теряла силу перед лицом святости всякая нечисть.

В магических обрядах борьбы с нечистой силой большое применение находила христианская атрибутика и символика. Крест и крестное знамение, ладан, молитва и «святая» вода якобы отгоняли злых духов и очищали

²⁹ Я. Гарелин. Местные народные суеверия в Шуйском уезде. — «Владимирские губернские ведомости», 1867, № 12 (неофиц. часть).

³⁰ Архив РГО, ф. VI, ед. хр. 20

жилища и поля; с помощью «четверговой» свечи будто бы можно было увидеть неузнанного колдуна или невидимого домового. Но все же христианское обрамление мало изменило сущность языческих очистительных и предохранительных верований и обрядов. В своем стремлении их подчинить себе церковь лишь освящала страх и невежество, порождающие эти грубые суеверия.

Троицко-семицкие обряды. Одним из самых больших в годовом цикле древнеславянских праздников было празднество, связанное с культом растительности, — «зеленые святки», или русальная неделя. Впоследствии его обрядность, так же как и обрядность других народных праздников, была использована церковью и он слился с троицей, которая почти целиком заимствовала его бытовое содержание. Главные обряды праздника, посвященные расцвету природы, зелени, падали на четверг седьмой недели после пасхи — семик. Празднование семика носило двоякую форму. Наиболее архаическая, преобладающая в прошлом — лесная форма состояла в том, что обряды совершались в лесу, вокруг избранного дерева, обычно свежей, молодой березки. Под березой происходила общественная трапеза, совершалось жертвоприношение. Другая, более поздняя форма — деревенская: березу срубали, украшали лентами, цветами, «завивали», т. е. сплетали ветви дерева в виде венков, и приносили в село. Здесь вокруг нее водили хороводы, исполняли обрядовые песни, которые впоследствии даже «разыгрывались» (инсценировались).

Береза как центральный объект обряда выбиралась, вероятно, потому, что это дерево одним из первых одевалось в яркую, нарядную зелень. Отсюда возникло представление, будто именно березки обладают особой силой роста и что эту силу надо использовать. Березовыми ветками украшали окна, дома, дворы, ворота; на церковной службе народ стоял с березовыми ветками, считая, что они обладают целебной силой.

Важнейший элемент праздника составлял ритуал уничтожения березы, который совершался в троицкое воскресенье (а «завивали» березу обычно на семик). Он является разновидностью аналогичных весенних обрядов с мотивом «похорон» (похороны «масленицы», Костромы, Ярилы, проводы русалки и др.) Из ряда мест имеются сведения о том, что березу одевали в мужское или женское

платье, т. е. делали что-то похожее на чучело, хранили ее в таком виде до троицына дня, а затем или топили в воде, или выносили в хлебное поле, в цветущую рожь, и там оставляли. Старожилы деревень и сейчас помнят, что березу «по-старинному на поле носили, где рожь цветет — колосится. Провожали и оставляли там на озими»³¹. Если березку бросали в озеро или реку, то вместе с ней в воду кидали венки, по плывущим венкам гадали о своей судьбе.

Так же как и предшествующие им масленичные обряды, совершавшиеся весной, троицко-семицкие обряды выражали стремление земледельца повлиять на плодородие земли путем магической передачи ей вегетативной растительной силы дерева. Обряду потопления березы приписывали силу обеспечивать дождь, влагу. «Урожай зависел от земли и от воды, от их соединения. Та же березка, которая должна была обеспечить поля рождающей силой земли, должна была обеспечить их влагой, без которой земля родить не будет»³². Таким образом, сущность обрядности семика и троицы явственно выступает как аграрная, земледельческая.

Профессор В. Я. Пропп высказал верное предположение, что семик был исключительно женским праздником и обряды его (в частности, «кумление» — целование девушек сквозь венки из веток березы) символизировали приобщение женщин к рождающей силе земли, подготовку к материнству.

При рассмотрении этого весенне-летнего праздника расцвета природы нас интересует, в каком виде бытовали обряды троицы к середине XI — началу XX в., какова была степень сохранности в них древнеславянского элемента, каков характер преломления церковного содержания праздника в народном сознании.

Архаические элементы земледельческой магии хотя и присутствовали в обряде, но лишь как его традиционная составная часть. Троицко-семицкий церемониал осмыслялся как почитание растительности вообще и главного земледельческого растения — хлеба в частности; запись уникального троицкого обряда под названием «вождение

³¹ «Традиционный фольклор Владимирской деревни». М., 1972, стр. 131.

³² В. Я. Пропп. Русские аграрные праздники (Опыт историко-этнографического исследования). Л., 1963, стр. 77.

колоска», совершавшегося в северной полосе хлебопашеского Юрьевского ополья, донесла до середины XIX в. почти в чистом виде его аграрное значение. В истоке обряда лежит сюжет цветения и созревания хлебов. Девушки становились парами и, взявшись крест-накрест за руки, двигались к полю с озимой рожью. По рукам девушек в парадном уборе шла самая красивая в селе девочка лет 11—12. Шествие сопровождалось песней:

Пошел колосок на ниву,
На белую пшеницу.
Уродися на лето
Рожь с овсом, со дикушей, со пшеницей.

Когда девочку подносили к полю, она срывала горсть колосьев, бежала к церкви и бросала их близ нее. Этим действием как бы освящались колосья хлеба. По свидетельству автора сообщения, значение этого обряда понималось исполнителями как отдаче чести хлебу³³.

В различных деревнях на троицу еще исполнялись отдельные архаические элементы обрядов. Один из них — коллективное пиршество. Угощением брагой кончался обряд «колосок». У березы иногда совершались церемонии жертвоприношения. Сохранялись остатки поверий о разгоне нечистой силы накануне троицына дня, о греховности завивания березы.

Представление, что природа в своем расцвете может передать силу и свойства человеку, нашло отражение в том, что некоторые старушки на троицын день собирали росу и употребляли ее как священное лекарство от недугов; в этот день высеивали семена овощей, чтобы они лучше уродились.

Во второй половине XIX в. начался интенсивный процесс изживания обряда, который, впрочем, уже в этот период имел лишь игровой смысл. Во многих местах был изменен порядок обрядовых действий, утеряна семантическая и временная разница между обрядами семика и троицы: березу украшали и разряжали в один и тот же день — в воскресенье. Наблюдатели отмечали, что «празднование семика с каждым годом мельчает», обычай этот

³³ Д. Бережков. Обычай праздновать троицын день в селе Шельбове Юрьевского уезда.— «Владимирские губернские ведомости», 1853, № 29. Этот обряд после описанного случая уже не повторялся.

все более «искажается» и «ослабевает» (1883)³⁴, значение семика с годами утрачивается. Исполнители обряда, преимущественно молодежь, в описываемое время начали уходить в города на заработки. Изменения в празднике выразились в том, что за 30—40 лет до Октябрьской революции обряд исполнялся взрослыми, а в 1920-х годах превратился в игру девочек школьного возраста³⁵.

Весенне-летний период крестьянского земледельческого календаря завершали Петровы заговены и Петров пост (конец июня). В эти дни в селах обычно «проводжали весну». Проводы весны в последнее воскресенье перед Петровым постом в некоторых местах отмечались обрядовой игрой — «похоронами Костромы», в точности соответствующей «проводам масленицы». Посредине улицы ставили на скамью корыто, в которое клали сделанную из соломы и одетую в сарафан и рубашку куклу Кострому. Шествие, изображавшее похоронную процессию, шло к реке или озеру, где Кострому раздевали и бросали в воду. Песня, сопровождавшая обряд, явно раскрывает его аграрно-магический смысл — вызывание дождя, который должен обеспечить обильный рост хлебов и трав:

Девушка-красавица	«Создай, боже, дождя,
Водицу носила,	Дождичка чистова,
Дождичка просила:	Чтобы травуныку смочило,
	Костроме косу остру притушило»...

Притворный плач в конце обряда переходил в фарсовый смех, пляску, веселье. Участниками его были женщины, девушки, парни³⁶.

Описанный обряд, как и святки, масленица, семик, купала и др., принадлежит к обрядам тех религий, которые в научной литературе получили название «религии умирающих и воскресающих божеств». Однако русские обряды, как показал В. Я. Пропп, отличаются от них чрез-

³⁴ *Е. Добрынкина*. Семик и троицын день.— «Ежегодник Владимирского губернского статист. комитета», 1883, вып. 4, раздел II.— Материалы для этнографии, стр. 6.

³⁵ *М. И. Смирнов*. Культ и крестьянское хозяйство..., стр. 29.

³⁶ *Е. П. Добрынкина*. Обычай хоронения Костромы в Муромском уезде.— «Известия имп. Об-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии», т. XIII, вып. 1. Труды этнограф. отд., кн. III, вып. 1, 1874, стр. 100—104.

вычайно архаическим, «добожеским» характером. В них совершенно определенно прослеживается связь между представлениями о воскресении из мертвых и произрастанием злаков.

Уместно заметить, что к религиям умирающих и воскресающих божеств принадлежит и христианство. Хотя миф о Христе потерял всякую связь с земледельческой магией, фигура Христа не составляет исключения из умирающих и воскресающих божеств. Его убивают, хоронят, оплакивают, он воскресает, а пасха представляет собой праздник ликования по поводу возрождения божества. Но православная церковь, всячески используя отдельные атрибуты дохристианской магии (например, яйцо — символ жизни и др.), запрещала масленичные, купальские, семицкие игры, не без основания видя в них пережитки языческих обрядов, т. е. по существу преследовала то мировоззрение, из которого сама родилась.

Местное духовенство прибегало к различным способам искоренения «похорон Костромы». Оно внушало населению, что исполнение этого обряда явилось причиной градобития, поразившего посевы хлеба в селе. По сообщению наблюдателей, эта невинная и простая игра вызвала громкий протест священнослужителей, считавшихся законодателями в селах. Они пугали крестьян голодом, неурожаем, будущей карой на страшном суде и т. п. Однако главную причину исчезновения этого и сходных с ним обрядов нужно видеть в потере ими религиозно-магической основы. Изживанию обряда, безусловно, немало способствовала и борьба против остатков язычества со стороны православной церкви, внушавшей неграмотному крестьянству боязнь «великого греха».

Летние и осенние праздники. В период ответственных летних и осенних полевых работ — сенокоса, жатвы хлебов и посева озимых — в крестьянском быту отсутствовали такие разветвленные и многогранные комплексы обрядности, как на святки, масленицу, троицу. Петров день (29 июня), на который приходилась косьба трав, «гуляли» преимущественно там, где он был престольным праздником; Ильин день (20 июля) и Казанская летняя (8 июля), падающие на разгар сельскохозяйственных работ, были основными «обреченными», «обетными» праздниками. (На вопросе о престольных и обреченных праздниках далее остановимся особо.) Уборку урожая сопро-

вождали жатвенные обряды, непосредственно сопутствующие производственным процессам.

На август приходились такие крупные праздники православного календаря, как спасы, которые связаны с представлением о спасе, т. е. Христе-спасителе. Церковь отмечает три спаса: первый (1 августа) посвящен почитаемому в православии кресту, откуда и его церковное название — «происхождение древ креста господня»; второй (6 августа) — преображение, основанием для него послужил евангельский миф о преображении (изменении облика) Христа во время молитвы; третий (16 августа) — спас нерукотворный, или спас на полотне, праздник в честь иконы с изображением спасителя. Однако народный календарь всецело связывал эти праздники не с их христианским содержанием, а с завершением осенне-летнего цикла хозяйственных работ. Спасы оказались наследием дохристианского славянского праздника, приходившегося на пору уборки урожая, сбора плодов, овощей, меда, отчего каждый из спасов получил народное название: первый — медовый (выламывали соты), второй — яблочный (начало сбора яблок), третий — хлебный (дожинки, «третий спас хлеба припас»).

В бытовой стороне этих праздников мы вновь имеем дело с пережитками языческих представлений и обрядов. Здесь церковь также не упустила возможности контролировать древнейшие народные обычаи и, придав им христианскую окраску, включила их в свой культ. Существовавший издавна запрет на употребление плодов и овощей до установленного срока был связан с христианским понятием «греха», а обрядовое разговение первыми плодами могло произойти лишь после их благословения и освящения священником.

В крестьянском быту даты спасов, равно как и других праздников святцев, использовались для определения сроков хозяйственных работ. Наиболее показателен в этом отношении второй спас — преображение. «Со спаса — преображения погода преображается», «сей озимь от преображения до Флора». С преображения начинали запашку полей под озимый хлеб, освящение семян для посева. Крестьяне приносили в церковь семена в лукошке, после обедни выходили в поле, священник служил там молебен, кропил землю водой и бросал семена в первую борозду.

Некоторые крестьянские семьи озимый сев начинали

особой молитвой в поле: «Пошли, господи, в поле хлеба, на дворе живота на всех голодающих, на воров, на немощных, на скот»³⁷. Молитвы хранились в строгой тайне и переходили из поколения в поколение.

Август завершался праздником Ивана Постного (29 августа), который церковь именует днем «усекновения главы пророка, предтечи и крестителя Иоанна». В некоторых местностях в этот день совершались большие богомолья. Под влиянием духовенства в народном сознании сложилось свое истолкование евангельской легенды о смерти Иоанна Крестителя, согласно которой он был казнен царем Иродом по настоянию его жены Иродиады «усекновением главы». Это сказание в его апокрифическом варианте, вероятно, и послужило канвой для создания распространенного народного поверья, сформировавшегося по принципу аналогии между мученической смертью пророка, описанной в евангелиях, и головной болью вообще. Существованию этого поверья в немалой степени способствовало утверждение церковников, что «один взгляд на страдальческую главу крестителя располагает нас искать у него помощи против этой боли». Апокрифическое сказание о двенадцати пятницах обещало спасение от головной боли тем, кто соблюдал пост и молился в девятую пятницу накануне праздника Иоанна Предтечи:

Кто эту станет пятницу поститься
Постом и молитвою,
От бессонной главной болезни
Сохранен будет и помилован от бога³⁸.

Поэтому страдающие головной болью перед молебном обвязывали голову ниткой, а в церкви заказывали по этой мерке свечу и ставили ее перед образом Иоанна. К резному изображению головы святого клали нитки, тесьму. После окончания службы их брали и хранили как средства исцеления от болезни. Приведенный обычай служит характерным примером упрощенного толкования массами христианской мифологии и утилитарного подхода к известным библейским сюжетам.

³⁷ М. И. Смирнов. Культ и крестьянское хозяйство..., стр. 51.

³⁸ А. Л. Можаровский. Отголоски старины и народности. Тамбов, 1903, стр. 35.

Во многих областях России в день Ивана Постного было принято не есть ничего круглого, «напоминающего голову» — яблоки, картофель. Один из наблюдателей народного быта констатировал, что среди крестьян распространено убеждение, будто «Иродиада играла главой Иоанна, как яблоком: есть яблоки... — значит подражать ей, а в чем подражать, этого объяснить не могут»³⁹.

Осенняя календарная обрядность в северных и центральных русских областях была укорочена и соответствовала лишь периоду уборки урожая. В октябре—декабре в аграрно-бытовом календаре дореволюционной деревни выделяются даты, особенно почитаемые женщинами. Это дни праздников в честь женских образов православия — богородицы, Параскевы Пятницы, святых Екатерины, Анастасии и других, считавшихся покровительницами судьбы, жизни и работы женщин: 1 октября — покров, 14 октября — Параскева Грязниха (день преподобной Параскевы), 22 октября — зимняя Казанская (праздник, утвержденный церковью как день почитания «чудотворной» иконы Казанской божьей матери), 21 ноября — введение (церковное название «введение во храм богородицы»), 24 ноября — Катерина (день святой Екатерины), 4 декабря — Варвара (день святой Варвары), 9 декабря — зачатие Анны. Во всех отмеченных датах проходит брачная тема и тема рождения новой жизни.

*

В общественно-религиозной жизни села важное место принадлежало обреченным (или оброчным), обещанным, заказным и тому подобным праздникам. По точному определению М. И. Смирнова, это была «летопись хозяйственных и других бедствий местного населения»⁴⁰. Они явились выражением беспомощности, неустойчивости единоличного крестьянского хозяйства перед стихийными природными силами. Стремясь оградить село, местность от пожаров, градобитий, бездождия, падежа скота, вредителей сельского хозяйства и т. п., крестьяне прибегали и к церковным ритуальным действиям (тоже магического свойства) — крестным ходам, молениям, «поднятию» икон

³⁹ П. И. Гундобин. Черты религиозности. — «Этнографический сборник», Изд. РГО. СПб., 1862, вып. V. Смесью, стр. 45.

⁴⁰ М. И. Смирнов. Культ и крестьянское хозяйство..., стр. 47.

и т. д., которые явились результатом многовековой церковной деятельности и активно вытесняли старинные дедовские средства. Под воздействием церковной проповеди в деревнях создавались поверья о том, что такая-то деревня «не приняла» икон и была наказана за это несчастьем, бедствием, что это божья кара за грехи, совершаемая при помощи того святого, который в этот день читается церковью. В память о каком-либо стихийном бедствии и устанавливались обреченные дни, отмечавшиеся крестьянами посещением церкви, отдыхом от работы. Они служили религиозно-магическим предупреждением повторения этих грозных событий. В наших экспедиционных записях типичны такие рассказы: «У нас был оброчный день — Параскева Пятница. Раньше не работали, молебствовали, ходили по дворам с иконами...»⁴¹ «В нашей деревне был оброчный день — царь Константин. Когда-то был падеж скота и наша деревня обрелась в этот день служить молебен. Выносили из церкви иконы и прогоняли сквозь них скот»⁴².

Обреченные праздники имели всеобщее распространение. М. И. Смирнов заметил: «Нет селения в Переславльском уезде, которое бы не праздновало хотя бы один такой день... встречаются такие, в которых насчитывается до десятка подобных праздников»⁴³.

Динамика обреченных дней обнаруживает полное соответствие их с горячим хозяйственным временем. Зимой число обреченных праздников было невелико, но, начиная с апреля, оно увеличивалось, достигая кульминации в июле, и спадало к зиме. Таким образом, наиболее действенные средства языческой магии и христианской «святости» падали на самые ответственные месяцы созревания и уборки хлебов — июнь-июль. Поэтому не случайным было обращение в это время к образам женских святых, в основе функций которых лежали свойства прежних языческих божеств плодородия. Например, в июне отмечались «богородичные» дни, посвященные «чудотворным» иконам божьей матери: Боголюбской (18-го), Владимирской (23-го), Тихвинской (26-го), в июле — Казанской (8-го), Смоленской (28-го) и др.

⁴¹ АИЭ, ф. Владимирской экспедиции, 1966, материалы автора, ед. хр. 61.

⁴² Там же, ед. хр. 45.

⁴³ М. И. Смирнов. Культ и крестьянское хозяйство..., стр. 47.

В крестьянском быту наблюдалось большое дробление праздников. Многие из них носили местный характер и считались «своими», деревенскими. Самыми продолжительными и торжественными были престолы. Возникновение престолов относится к эпохе утверждения феодализма на Руси, когда в каждом поместье строилась «своя» церковь, посвященная определенному святому, иконе, событию из «священной истории». «Свои» церкви, как и «свои» чудотворные иконы, «святые» и т. п., служили идеологическим средством прикрепления крестьян к земле, к поместью. Престольные праздники связывались с престолами в деревенских церквах, а так как редкая церковь имела один престол (обычно два и более), то нетрудно себе представить, как велико было число таких праздников. Праздники в честь некоторых святых отмечались по два раза в год. Даже те из них, которые приходились на рабочую пору, имели весьма широкий размах.

Во время проведения «своего» престольного праздника с особой силой проявлялась такая черта крестьянской психологии, как конформизм — стремление не отстать от других, быть «как все». В эти дни многие крестьянские семьи, даже бедняцкие, шли на материальные затраты, нередко превышавшие их возможности, в результате чего вынуждены были потом жить в долг. Так, в некоторых селах одна только крестьянская семья готовила до 15 ведер браги, до полуведра вина, до 20 фунтов пирогов, до пуда баранины. После обеда — гулянье по селу. Из соседних деревень приходили «странные» люди, угощавшиеся по избам. Угощение знакомых и незнакомых считалось обычаем гостеприимства. К вечеру иногда вся деревня превращалась в «кучу пьяных». Праздник длился два-три дня.

Религиозного содержания престолов почти не знали. Однако, несмотря на потерю религиозного смысла, они оказались наиболее устойчивыми среди других религиозных праздников и живы до сегодняшнего дня. Причину этого можно видеть в том, что церковь смогла использовать естественную потребность людей в отдыхе, развлечении, общении с близкими, придав выражению этой потребности религиозные формы, заключив ее в оболочку церковного праздника. Это способствовало длительному сохранению престолов, даты которых до сих пор служат традиционным предлогом для поддержания семейных и соседских связей.

*

Исследование сельскохозяйственного календаря конца XIX и начала XX в. показывает, что в этот период шло интенсивное разрушение аграрного культа. Сложные комплексы обрядности с древнейшей аграрно-магической основой, такие, как святки, проводы масленицы, троицкие обряды с березой, похороны Костромы и другие, удерживались фрагментарно приблизительно до конца 1870-х годов. Их первоначальное религиозно-магическое значение стало малопонятным. Многие обряды, потеряв религиозное осмысление, получили развлекательное игровое значение, составили часть массового народного гулянья. Если церковная служба нагнетала мрачные религиозные настроения во время того или иного праздника, то общественное игрище было своеобразной разрядкой напряжения, отдыхом. К началу 1920-х годов произошло окончательное перерождение праздников в развлекательную игру или театрализованную инсценировку.

Отдельные моменты земледельческого культа все же сохранили религиозно-магический смысл. Это прежде всего относится к обрядам, сопутствующим трудовым (посевным, уборочным и т. п.) процессам. Вмешательство в них церкви (освящение полей, семян, воды и т. п.) зачастую не уничтожало, а подкрепляло древнейшую магическую основу обряда.

Общий процесс изживания аграрной обрядности был обусловлен расширением стихийного эмпирического народного опыта, ростом сознательности крестьянства, внедрением капиталистических отношений в сельское хозяйство. Развитие капитализма несло в деревню быструю, тяжелую, острую ломку всех устоев старой жизни. С ростом отходничества в города утрачивалась вековая оседлость крестьянства, разрывался замкнутый круг прежних общественных связей, ломался существовавший веками строй семьи, изменялись взгляды и психология широких масс крестьянской России. «Патриархальная деревня, вчера только освободившаяся от крепостного права, отдадена была буквально на поток и разграбление капиталу и фиску. Старые устои крестьянского хозяйства и крестьянской жизни, устои, действительно державшиеся в течение веков, пошли на слом с необыкновенной быстротой»⁴⁴.

⁴⁴ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 17, стр. 210.

С разрушением архаических форм общественных отношений, первобытнообщинных и феодальных пережитков в семейном строе теряли реальную почву для сохранения и воспроизводства в первую очередь остатки слившихся с ними древних верований и культов.

2. Скотоводческий культ

Экономика земледельческого хозяйства и обеспеченность крестьянской семьи во многом зависели от наличия в хозяйстве домашнего скота. Поэтому скотоводческий культ наряду с аграрным занимал важное, хотя и подчиненное положение в системе верований и обрядов сельского населения центральных областей. Практические меры по уходу и содержанию скота сочетались с целым комплексом древних языческих средств и поверий, относившихся к устройству скотного двора, охране домашних животных от болезней и падежа, нечистой силы, которые дополнялись церковными ритуалами и действиями.

Суеверные обычаи сопровождали покупку и продажу скота, установку двора. Большое значение придавалось подбору скотины «ко двору», приглашению домового — хозяина. Широко была распространена вера в «сглаз», «отнятие» молока и т. п. Для их предотвращения употреблялись церковные «святыни» и молитвы. Например, для того чтобы избежать пропажи у коровы молока, нужно было опустить в него щепотку «четверговой» соли, прочитать молитву. После отела коровы непременно производили обряд очищения: ее окуривали, давали хлеб с «четверговой» солью, в пойло «пускали святыню» (крещенскую воду) и клали вербу (освященную в церкви в вербное воскресенье).

Для охраны скота от болезней, падежа, нападения хищников во всех селах применялись культовые действия церковного характера: общие молебны о сохранении скота, окропление его «святой» водой и т. п. Имели место также старинные языческие обычаи: вытирание «живого» огня, прогон скота сквозь костры, окуривание его горящим можжевельником. Одной из мер предохранения от эпидемий было опахивание — проведение вокруг села борозды, как бы ограждающей от нечистой силы. К концу XIX в. этот обычай почти исчез.

Еще в 80-х годах в крестьянской среде наблюдалось почитание православных святых — покровителей скотоводства, заменивших собой аналогичные древнеславянские божества. Главнейшими из них были Власий и Модест — патроны рогатого скота, «коровьи божества». Избавителями от падежа лошадей считались святые Георгий, Флор и Лавр, о курах молились святым Кузьме и Демьяну. Иконы с изображением этих святых хранились во многих сельских церквях и крестьянских домах. Иметь их считалось необходимым для благополучия домашнего скота. Народные истолкования образов этих святых совершенно не согласовывались с содержанием канонических церковных житий. Так, священник И. Воскресенский (Вязниковский уезд, 1878 г.) писал по поводу икон святых Флора и Лавра, считавшихся покровителями лошадей: «Отчего у простолюдинов выработался такой взгляд на сих угодников — положительно узнать невозможно...; нельзя получить никаких основательных ответов, кроме того, что мученики Флор и Лавр сами были пастухами лошадей»⁴⁵. Видимо, трафаретные иконописные изображения святых, лубочные картинки и списки оказали большое влияние на формирование и поддержание подобных народных преданий.

Большое распространение имела общеизвестная икона «Чудо о Флоре и Лавре», изображавшая святых в виде всадников. В отдельных церквях встречались «образы» святого Модеста, в основе сюжета которых лежало житийное повествование: святой угодник изображался как избавитель скота от яда дьявола-змея. Аналогична икона святого Власия, на которой он благословлял стадо рогатого скота. Народное поверье о святом Власии как о заступнике скота укреплялось стихами-заговорами:

Смерть ты, коровья смерти!	Ходит Власий святой,
Выходи из нашего села,	Со ладаном, со свечой,
Из закутья, из двора:	Со горячей золой ⁴⁶ .
В нашем селе	

⁴⁵ *Свящ. И. Воскресенский*. Летопись села Акиншина Вязниковского уезда, стр. 79.

⁴⁶ *И. Гольшев*. Памятники русской старины.— «Ежегодник Владимирского губернского статист. комитета», 1883, вып. 4, раздел II.— Материалы для этнографии, стр. 65.

Особняком стоял образ святого Георгия, или Егория. Его специализация в народных легендах и поверьях очень широка: это и покровительство лошадям, и избавление животных от укусов змей, и охрана их от хищников. Крестьянские представления о Егории сложились, несомненно, под воздействием христианской мифологии и церковной иконографии, изображавшей этого святого всадником на белом коне, поражающим змея. «Крестьяне... считают Георгия покровителем животных потому будто бы, что он, по любви к ним, ездит все на коне и избавляет животных от волков и что съеденное животное признается не защищенным св. Георгием»⁴⁷.

Культ святых — покровителей скотоводства всемерно поддерживался православной церковью. Духовенство стремилось укрепить в массах веру в то, что только через обращение к этим святым можно рассчитывать на помощь в домашнем хозяйстве, получить приплод скота. Среди суеверных людей распространялись истории, повествующие о «чудесных» деяниях святых, рассчитанные на невежественную, безграмотную массу. Так, по христианскому сказанию, святой Власий совершил удивительное «чудо», сделав так, что волк, похитивший у бедной вдовы ее «единственное домашнее животное», сам принес его обратно. Согласно церковной легенде, дикие звери, сходявшиеся к уединенной пещере, где молился отшельник, так были поражены его усердной верой, что не решались отрывать его от этого богоугодного дела. Изображения святых, пользовавшиеся спросом, в огромном числе воспроизводились иконописцами специально «для простолюдинов».

Дни чествования «скотых святых» обставлялись по деревням особой обрядностью. На Власьев день (11 февраля) служили молебны у церкви и часовен. Первый выгон скота по возможности приурочивался к Егорьеву дню (23 апреля). В этот день совершался молебен с водосвятием и окроплением скота. В самом крестьянском дворе выгон скота сопровождался рядом суеверно-магических действий. Хозяйка трижды обходила скотину с хлебом и солью, свечой и иконой Егория. Икону Егория прикрепляли к воротам. Со двора скот гнали вербой, удары которой будто бы содействовали здоровью скота.

Поверья, относящиеся к мелкому скоту и птице, не были целиком исключены из сферы влияния церкви, одна-

⁴⁷ Кл. Свирелина. Народные обычаи и поверья..., стр. 124.

ко в меньшей степени подвергались ее воздействию. В глухих деревнях сохранялись языческие куриные божки, по поверьям оберегавшие хозяйство, скот и в особенности кур, в виде «камушка» с дырочкой, лаптя, разбитого глиняного ручной мойника, вешавшихся на напесте для устрашения домового. Владимирский краевед Г. К. Завойко еще в 1910 г. наблюдал «курячьего бога» наподобие человеческой фигурки. Хозяин дома, в котором она имелась, сохранял веру в ее вредоносную силу. Когда он случайно уронил «бога» с напести (после чего в доме сдохли бык и телка), то решил, что это колдовство куриного бога, и камень с предосторожностями был выброшен (Вязниковский уезд)⁴⁸.

Наряду с языческими куриными божками покровителями кур считались христианские святые Кузьма и Демьян, хотя житийные описания не давали никаких поводов для подобных легенд. «Кузьминки» истолковывались как праздник в их честь. А. С. Петрушевич писал: «1-го (ноября.— Г. Н.) Кузьма и Демьян... Курятники, Куриный праздник. Курьи именины, носи попу цыпленка». Святым покровителям приносили в жертву цыплят⁴⁹.

Отголоски евангельских сказаний были связаны с петухом, который считался в народе «великой птицей», носителем «ангельского чина», так как он кричит по «божьему» велению и зорю никогда не проспит. Петух — хозяин в доме; когда в доме есть петух, скотина здорова⁵⁰. Свинья слыла нечистым животным. Она будто бы «ясли разрыла», в которых родился Христос⁵¹. Причастной к нечистой силе считали и мышь, по сказанию, прогрызшую Ноев ковчег. Естественные свойства названных животных, видимо, нашли какие-то аналогии в популярной евангельской мифологии и были закреплены в народных поверьях.

Таким образом, в народных поверьях о животных долгое время сохранялись отчетливые следы древней хозяйственной магии.

⁴⁸ Г. К. Завойко. Верования, обряды и обычаи великороссов..., стр. 126—127.

⁴⁹ А. С. Петрушевич. Общерусский дневник церковных, народных, семейных праздников и хозяйственных занятий, примет и гаданий. Львов, 1866, стр. 78.

⁵⁰ Г. К. Завойко. Верования, обряды и обычаи великороссов..., стр. 126.

⁵¹ Там же, стр. 85.

3. Религиозные обряды и обычаи крестьянской семьи

Личная жизнь человека, его семейные и общественные связи стояли в центре внимания многочисленных обрядов и верований церковного и внецерковного характера, которые сопровождали и регламентировали все перипетии жизненного пути человека от рождения до смерти. Контроль над жизнью семьи (включая интимную) был предметом специального внимания церковников с первых веков утверждения христианства на Руси. Как свидетельствуют памятники церковной литературы, вокруг вопросов семейной морали, физиологии, гигиены и быта церковники вели огромную работу⁵². Однако на пути проникновения во все сферы народного быта церковь зачастую терпела поражение, особенно в лице основного проводника церковной политики в массы — рядового священника. «...Пона засасывало в быт, полный вековой языческой традиции, а это перерезало для церкви пути к подлинному и полному овладению влиянием на общество по каналам личной и интимной жизни людей»⁵³.

Церкви со временем удалось сосредоточить в своих руках нити узловых моментов семейной жизни (крещение, венчание, похороны). Но все же не официально-православный, а дохристианский слой обрядов и верований, преимущественно магического свойства, составлял содержание семейно-бытового обрядового цикла, да и церковная обрядность, сопровождавшая эти жизненные ситуации, несла большую нагрузку дохристианских поверий и культов.

Кратко остановимся на основных моментах, связанных с важнейшими событиями в жизни крестьянской семьи. Начнем с родильных и крестильных ритуалов, как мы в дальнейшем увидим, почти целиком основанных на магических представлениях и приемах.

Беременная крестьянская женщина была объектом суеверий, примет, с помощью которых окружающие и сама роженица старались предугадать судьбу ребенка и повлиять на формирование его физических и духовных черт. Она должна была соблюдать ряд запретов, построенных

⁵² См. Б. А. Романов. Люди и нравы Древней Руси. Историко-бытовые очерки XI—XIII вв. М.—Л., «Наука», 1966.

⁵³ Там же, стр. 171.

по принципу раздражительной и контактной магии: не смотреть ни на что некрасивое, чтобы ребенок не родился уродливым, не есть рыбы, иначе якобы ребенок не будет долго говорить, и т. п. Прибегали к особым действиям и заклинаниям с целью повлиять на пол младенца. Рождение ребенка и период его жизни до церковного крещения были безраздельно предоставлены бабкам-повитухам, выполнявшим функции акушерок. Они были также носительницами некоторых знахарских приемов лечения. Перед родами повитуха принимала различные предохранительные меры против «сглаза» и «напуска», сочетавшиеся с рациональными действиями народной медицины (распариванием, растиранием живота и др.). Во время родов применялся целый набор магических средств помощи родильнице: обращение к священнику с просьбой «отверзтия царских врат», что составляло обычно функцию мужа рожеицы, чтение апокрифической молитвы «сон богородицы», зажжение «страстной свечи» и пр.

Большая часть поверий, относившихся к новорожденному, направлялась на магическое сохранение жизни ребенка и исцеление его от младенческих заболеваний. Обрезание пуповины, первое купание и первое кормление младенца обставлялись суеверными действиями: у мальчика пуповину обрезали ножом на плотничьем или столярном изделии, чтобы рос работящим; у девочки — ножницами, так, чтобы пуповина упала на начатое шитье, тогда в доме будет хорошая работница. В корыто с водой для купания клали зерна хлебных злаков, в люльку — «четверговую» соль (для отпугивания от младенца нечистой силы) ⁵⁴.

При совершении обряда крещения также обращалось внимание на каждое движение ребенка. Церковному крещению в быту крестьян сопутствовали крестины — обряд принятия новорожденного в семью. На крестины собирались все члены семьи, непременно приглашались восприемники — крестный отец и крестная мать (кум и кума) ⁵⁵, бабушка-повитуха. Во многих местностях России

⁵⁴ А. Соболев. Обряды и обычаи при рождении младенца и колыбельные песни Владимирской губернии. — «Труды Владимирского об-ва любителей естествознания», 1912, прилож. к т. 3, вып. 2, стр. 42—51.

⁵⁵ Крестные, согласно каноническим установлениям христианской церкви, являются «восприемниками» при крещении, т. е. принятии ребенка в «лоно церкви».

был известен обычай «крестинной каши», совместное вкушение которой всей семьей имело значение ритуальной трапезы. ~~Каша, или пшенник, рассматривалась на этом обеде как ритуальное обрядовое блюдо. За кашей происходил обмен подарками. Деньги и подарки часто клали на горшок с кашей~~⁵⁶. ~~Примечательно, что отца ребенка бабушка-повитуха угощала ложкой пересоленной каши.~~ Древнейший смысл этого обычая пока точно не установлен. Одно из предположительных объяснений его значения — «наказание мужа за родильные муки жены», основанное на вере в возможность магически перенести страдания жены на мужа. Вероятнее всего, этот обычай принадлежит к группе обычаев, объединяемых общим названием «кувада» (вера в таинственную связь между отцом и ребенком).

Как показали исследования известного советского этнографа М. О. Косвена, главная роль в церковном обряде крещения и на крестинах принадлежала не отцу новорожденного, а крестному. В народном обычае эта роль не ограничивалась восприимчивостью, а продолжалась в течение всей жизни крестного отца и крестника и особенно возрастала при заключении брака и во время свадьбы крестника. Проанализировав роль и функции крестного отца в народной практике, Косвен установил, что крестный отец явился заменой материнского дяди — весьма видного персонажа архаического народного быта, возникшего в эпоху перехода от матриархата к патриархату и стойко сохранявшегося в последующем⁵⁷. Таким образом, несмотря на церковное название, крестины представляли совершенно отчетливый реликт древнеславянской семейно-родовой обрядности, сохранившейся до середины XIX в. В них мы снова встречаемся с ранними сакральными действиями и воззрениями, цель которых обеспечить ребенку благополучие, здоровье, необходимые в жизни качества и свойства.

При рассмотрении семейных обрядов, сопровождавших формирование новой семьи, важно отметить, что со времени введения христианства православное духовенство постоянно боролось за внедрение в массы формально-

⁵⁶ И. Способин. Крестинная каша. — «Владимирские губернские ведомости», 1844, № 49 (неофиц. часть).

⁵⁷ М. О. Косвен. Кто такой крестный отец. — «Советская этнография», 1963, № 3, стр. 95—107.

церковного акта закрепления брака — венчания, точнее, «венчального единобрачия».

С течением времени церкви удалось превратить венчальную обрядность в необходимую часть брачного ритуала. Однако в народной крестьянской среде венчание без свадьбы не считалось настоящим бракосочетанием.

Свадьбе принадлежало важнейшее место в цикле семейных обрядов. Хотя она в большей степени, чем другие семейные обряды, была лишена церковного элемента, но, как и другие обряды этого цикла, оказалась насыщенной архаическими поверьями, суеверно-бытовыми пережитками, магико-предохранительными приемами.

Назначение многочисленных религиозно-магических действий, которые здесь не имеет смысла перечислять, сводилось к двоякой цели: во-первых, уберечь молодых от порчи и, во-вторых, придать им достаток, здоровье и способность к продолжению рода. Вера в порчу молодых колдунами во время свадьбы имела повсеместное распространение. Поэтому невесту перед венцом обвязывали под платьем крестообразно рыболовной сетью или втыкали в одежду крест-накрест булавки. Когда молодых вели в церковь, дружка произносил молитвы и обмахивал жениха и невесту платком, как бы отгоняя нечистую силу. Чтобы молодые жили богато, их сажали перед венцом на вывороченную шубу (символ богатства), в углы сундука с приданым невесты клали деньги. Из церкви возвращались окольной, более длинной дорогой, «чтобы молодым жить дольше». Когда молодожены приезжали домой, их угощали обрядовой едой, символизировавшей их соединение или долженствовавшей сообщить определенные свойства их потомству. Например, молодым давали сложенные вместе горбушки хлеба, молоко с клюквой, чтобы дети родились белые и румяные. Многие из этих культовых действий ко второй половине XIX в. превратились в приметы, да и те постепенно утрачивали свою роль, так как перестали соответствовать действительности, но в шуточной форме некоторые из них дожили до настоящего времени.

Влияние церкви на обрядность свадьбы сказалось в том, что свадебные периоды (в рамках выработанного народной традицией срока) прикреплялись к некоторым церковным праздникам: осенние свадьбы — к покрову, кузьминкам, Казанской; зимний цикл свадеб — к периоду от

крещения до масленицы, весенний — к Фоминой неделе, или Красной горке. Хотя они и совпадали с церковными датами, однако не могут быть целиком выведены из церковного календаря.

Обряды похорон и поминок донесли до конца XIX в. реликты дохристианских представлений о покойнике, раскрывающие архаическое, примитивное понятие о душе и ее участи в потустороннем мире, а также пережитки семейно-родового культа предков.

В похоронно-поминальном культовом комплексе, тесно связанном с верой в загробную жизнь, обнаруживаются следы древнейшего взгляда на душу как на некую материальную субстанцию. Отношение к душе как к материальному существу проявлялось в заботе об удовлетворении якобы присущих ей потребностей в питье, еде, омовениях, т. е. душа наделялась свойствами живого человека. Этими представлениями были обусловлены и некоторые культовые действия, длительно удерживавшиеся в быту крестьянства. Так, после смерти человека обязательно ставили к иконам чашку с водой, чтобы душа покойника могла омыться (иначе пойдет по мытарствам нечистая). Туда же клали кусок хлеба, который должен был пролежать шесть недель, так как покойник, по поверьям, в течение этого срока каждую ночь приходит домой и питается оставленной пищей⁵⁸. Кроме того, ряд моментов погребальной обрядности свидетельствует о сохранении чувства страха перед умершим, которое вытекает, как это установлено С. А. Токаревым, из боязни «нечистоты» и магического вреда покойника⁵⁹. Тело покойника омывали и наряжали родственники и соседи, а чаще особые омывальщики — дедушка-умывальщик, не имеющий «греха», или старая дева, черничка. При этом соблюдались некоторые меры предосторожности: удалялось подальше от жилья все то, что соприкасалось с трупом. Для омовения употреблялась специальная посуда, чаще глиняная, которую выбрасывали в овраг или яму за село, иногда разбивали. Места, где ее бросали, считались страшными. После похорон избу мыли («вымывали смерть из избы») и окуривали помещение ладаном.

⁵⁸ Д. К. Зеленин. Описание рукописей Ученого архива имп. Русского географического об-ва, вып. 1. Пг., 1914, стр. 157.

⁵⁹ С. А. Токарев. Этнография народов СССР. М., 1958, стр. 85.

Наряду с древними анимистическими воззрениями и магическими действиями похоронно-поминальный культ включал и привнесенные позже элементы христианского вероучения и церковного ритуала. Умершего клали на лавку «под образа»; в руки ему давали «рукопись» — отпущение грехов. Над покойником читали «Псалтырь».

В народных поминальных обрядах и сроках прослеживается сильное влияние христианских представлений о загробном существовании и загробном воздаянии. По поверьям, после смерти человека происходила борьба — «торги» за его душу между ангелами и дьяволами; считали, что дух, который, впрочем, не отграничивался от тела, уходит от человека и ангелы носят его шесть недель по тем местам, где умерший грешил. На третий, девятый, двадцатый и сороковой день, по церковному учению, душа ходит к богу на поклонение, после чего является на суд, где происходит взвешивание на весах ее добрых и злых дел. Поэтому и поминки устраивались непосредственно после похорон, а также на третий, девятый, двадцатый, сороковой день и через полгода.

Представления о мытарствах перед «божьим судом», о самом суде божьем, о взвешивании на весах грехов и добродетелей, о переправе праведников в рай через огненную реку соответствовали христианскому учению. Рай рисовался в конкретных образах: обетованной землей с горами и садами. Однако представления о втором пришествии и вечной жизни были смутными и неопределенными.

Наблюдатели отмечали особое усердие в исполнении крестьянами поминальных обычаев. Поминальный обряд, как и крестины, есть основания рассматривать как остаточную форму семейно-родовой трапезы (позднее общинной), о чем говорит реликтовый обычай приглашения на поминки широкого круга деревенских сородичей и соседей. Готовили обычно семь поминальных блюд: холодное — окрошку («квас»), горячее — щи, каши — пшеничную, гречневую, лапшу, кутью, блины, кисель, сыту. В некоторых местностях на поминках, устраивавшихся на сороковой день, был известен один примечательный обычай — «отпускание души». Для этого выносили за ворота стол и клали на него хлеб. По окончании поминок родственники причитали над хлебом, обращаясь к душе умершего, как бы невидимо находящейся вблизи: «Про-

щай, матушка, погуляла, порадовала нас: до суда божия лам с тобой не видываться — прощай, матушка»⁶⁰. Здесь снова проступает представление о душе как о наделенной материальной сущностью.

Крестьяне смотрели на умерших родственников как на силу, способную вмешиваться в жизнь живых, оказывать на нее положительное или отрицательное воздействие, покровительствовать или вредить. По словам крестьян, покойники «являлись» живым и «беседовали» с ними о хозяйстве, узнавая о всех трудах и нуждах своего двора. Но они якобы способны нанести и вред крестьянскому хозяйству, если им не оказывать должного почтения и не приносить жертвы. Существовала поговорка: «Не помянешь родителей, они свое возьмут»⁶¹.

Память об умерших отмечалась в народе «родительскими» днями. Для поминовения усопших предков православной церковью было установлено семь вселенских панихид. Однако, как было замечено исследователями в конце XIX в., между церковными панихидами и народными поминальными сроками утвердился известный разрыв, который явился следствием расхождений между каноническим учением христианской церкви и утвердившимся в народной среде бытовым православием. Главнейшие народные поминки совершались на радоницу, в троицкую субботу и в Дмитриев день.

Народные поминальные сроки связывались с земледельческим трудом и жизнью природы. Большая часть поминальных дней относилась к весеннему периоду — времени пробуждения и оживления земли: суббота перед масленицей, прощальный день, пасха, радоница, троицкая суббота. Жертвоприношения мертвым были одновременно и кормлением земли. «Земля и находящиеся в ней покойники как бы сливаются в одно целое», — писал В. Я. Пропп⁶². Эти обряды имели целью не только умиротворить и задобрить «родителей» как темную силу, но и почтить их и заручиться их поддержкой как добрых помощников.

⁶⁰ К. Тихомиров. Некоторые народные предания и поверья во Владимирской губернии. — «Ежегодник Владимирского губернского статист. комитета», 1878, вып. 2, стр. 100.

⁶¹ М. Е. Шереметева. Масленица в Калужском крае. — «Советская этнография», 1936, № 2, стр. 103—104.

⁶² В. Я. Пропп. Русские аграрные праздники. Л., 1963, стр. 23.

Поминовение умерших родственников сопровождалось характерными действиями: посещением могил, причитаниями, угощением «родителей» блинами, яйцами и другими съестными припасами, имеющими поминальное значение. Во всех этих обрядовых действиях проступает отношение к покойнику как к живой и действенной силе. В сообщении о проведении Дмитриевой субботы, относящемся к середине XIX в., говорилось о том, что в этот день обыкновенно ходили на кладбище отслушать обедню, подать поминание и после обедни отслужить на могиле панихиду. «Этот обычай свято сохранился и донныне; и ныне отправляется ли кто в далекий путь или решается на женитьбу, то предварительно идет на могилы родителей поклониться праху их и испросить благословения»⁶³. В прощальное воскресенье после обедни прощались с умершими на кладбище; на пасху оставляли яйца на могилах родственников.

Таким образом, представления и обряды, связанные с почитанием родителей и проникнутые преимущественно христианскими идеями (заупокойные панихиды, отневания, поминальные дни), вполне отчетливо сохранили остатки более древнего пласта верований, пережитки дохристианского культа предков — поверья о душах, прилетающих на поминки, жертвенные обряды умилоствления.

Помимо «чистых» покойников — «родителей» — во многих местностях России были известны поверья и обряды, относившиеся к заложным покойникам, т. е. людям, умершим неестественной смертью. Само тело умершего преждевременной или насильственной смертью считалось нечистым, поэтому существовал запрет хоронить его в земле, основанный на поверье, что земля нечистого не принимает. Заложных хоронили вне кладбища, чаще на пустырях, в оврагах, на перекрестках дорог. Верили, что души заложных покойников находятся в распоряжении нечистой силы. Лешие, водяные, по народным поверьям ряда областей, — это не кто иные, как «бывалошные» люди, над которыми тяготело родительское проклятие⁶⁴.

Особое место среди заложных покойников занимали дети, родившиеся мертвыми или умершие некрещеными.

⁶³ «Дмитриева суббота». — «Владимирские губернские ведомости», 1853. № 44, стр. 261—262.

⁶⁴ Д. К. Зеленин. Очерки русской мифологии, вып. 1. Пг., 1916, стр. 10.

Поверья и обычаи, касающиеся смерти и похорон некрещеных детей, подверглись очевидному воздействию церковного творчества. Смерть некрещеных младенцев отмечалась крестами на перекрестках дорог. Как заметил Д. К. Зеленин, поверья о некрещеных детях во второй половине XIX в. носили христианский характер: «некрещеные дети жаждут креста и имени»⁶⁵. Их хоронили на перекрестках дорог, там, где могилы могли «крестить» люди. Перекрестки в то же время считались местом пребывания нечистой силы.

Обрядность, которой отмечались важнейшие события в семье, — крещение и крестины, венчание и свадьба, отпевание и поминки — состояла из церковно-православных и магико-бытовых элементов, тесно взаимосвязанных, образующих единые комплексы. Такое сочетание обуславливалось, во-первых, единой религиозно-магической направленностью ряда православных и дохристианских поверий и культовых действий; во-вторых, тем, что церковь на протяжении столетий подавляла и подчиняла своему влиянию народные верования. Красочность и торжественность церковных церемоний, которыми отмечались рождение, брак и смерть, значение их как официальных актов, санкционировавших и закреплявших важнейшие моменты в жизни людей, оказывали глубокое психологическое воздействие на крестьянское население. Часть православных культовых действий органично вошла в некоторые домашние обряды семейного цикла, например благословение иконой жениха и невесты и т. п. В свою очередь бытовые детали вплелись в церковную службу (определение судьбы ребенка по его поведению во время крещения, гадание о счастье в супружеской жизни в момент венчания и др.), составив ее неотъемлемый компонент.

Изменение форм крестьянской семьи во второй половине XIX в., соприкосновение крестьянства с бытовыми традициями различных социально-сословных групп городского населения повлекли за собой, хотя, может быть, и не непосредственно, разложение и исчезновение религиозных воззрений и обрядов, в первую очередь связанных с архаическими элементами в семейном строе: обесмысливались магические крестинные, свадебные поверья

⁶⁵ Д. К. Зеленин. Очерки русской мифологии, стр. 36.

и ритуальные действия, так как действительность не только не подтверждала их, но нередко и противоречила им. Официальный же культ продолжал сохранять свое влияние и все более монополизировал семейно-бытовую обрядность в рамках церкви.

4. Славянские боги — православные святые

Особую область в бытовом православии представляет народная интерпретация образов христианских святых. Истоки культа святых уходят в дохристианский миф и обряд, к древним верованиям многих народов. Впитав традиции дохристианских многобожных религий, христианство по существу превратило в святых старых языческих богов. К путям формирования культа святых в православии с полным правом можно отнести слова Ф. Энгельса о том, что «расчетливые попы вернули в лице святых политеистическому крестьянству его любимых богов-покровителей...»⁶⁶

Под именами святых в православном пантеоне продолжали свое существование древние славянские боги — патроны различных областей человеческой деятельности, божества плодородия, управители природы, боги целители и защитники.

На святых крестьянское население переносило в первую очередь хозяйственные функции древних божеств. При этом абстрактные трафаретные персонажи христианской мифологии переосмыслились, наделялись земными свойствами, приспособлялись к реальной действительности. Духовенство учитывало «земные» потребности масс и рекомендовало искать помощи у бога и святых в различных повседневных нуждах, хозяйственных делах. Во многих губерниях дореволюционной России распространялись сказания и справочники, в которых распределялись «служебные обязанности» между святыми, конкретно указывалась специализация того или иного святого угодника. Молебны о дожде и ведре адресовывались пророку Илье, просьбы об избавлении от падежа рогатого скота — святым Модесту и Власию, о сохранении стада от хищных зверей — святому Георгию. Другая группа молитв касалась устройства личных дел и предотвращения семейных

⁶⁶ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 35, стр. 238.

несчастий: так, желавшие выйти замуж молились святой Параскеве, нелюбимые жены — мученикам Гурию, Самону и Авиву и т. п. С просьбами об излечении от определенных заболеваний обращались к святым-исцелителям, об облегчении родов — к богородице Феодоровской и великомученице Екатерине, об исцелении младенцев — к богородице Тихвинской и Симеону Богоприимцу, от родимца — к великомученику Никите, от головной боли — к Иоанну Предтече, от зубной боли — к мученику Антипию, от лихорадки — к преподобному Маронию, Фотинье Самарянке, Василию Новому, от оспы — к Конону Саврийскому, а также Пантелеймону Всецелителю и иконе Скорбящей божьей матери. Повсеместно в церквах встречалась икона «Св. Сисиний и двенадцать лихорадок», на которой были изображены: сверху — бог, под ним — святой Сисиний и мученица Фотинья Самарянка; внизу, в пропасти — двенадцать нагих женщин, олицетворявших различные виды лихорадки.

Важнейшую роль в народном культе играли женские образы — богородицы и Параскевы Пятницы. В образах богородицы и Параскевы олицетворялась земля, земное плодородие и плодородящее начало в целом. Они заменили аналогичные женские персонажи дохристианской религии. «Земледельческое население Руси перенесло все свои воззрения, все почитание на «богородицу», на «владычицу», и греческие художники, украшавшие Софийский собор в Киеве, знали, что делали, когда на самом главном месте в храме выложили огромное изображение женщины с воздетыми к небу руками. Этим они сразу подсказали киевским язычникам, что и в новой вере можно почитать прежнюю великую богиню», — писал известный советский исследователь академик Б. А. Рыбаков⁶⁷. Богородица почиталась прежде всего как аграрное божество, подательница урожая, расцвета природы. На некоторых иконах она изображалась с цветами в руках («Благоуханный цвет», «Неувядаемый цвет»). Известна также и икона богородицы «Спорительница хлебов». Богородичные праздники в быту крестьянства были связаны с определенными этапами сельскохозяйственных работ: освящением семян (благовещение — 25 марта), окончанием жатвы,

⁶⁷ Б. А. Рыбаков. Древние элементы в русском народном творчестве. — «Советская этнография», 1948, № 1, стр. 105.

«дожинками» (усупение — 15 августа), завершением уборки урожая (Казанская осенняя — 22 октября, покров — 1 октября). Особенно часто к богородице обращались в переломные месяцы в борьбе за урожай (Казанская летняя — 8 июля и др.).

☛ Почти каждый цикл русского земледельческого календаря содержал обряды, так или иначе связанные с женским божеством плодородия. Характерны, например, обрядовые действия, относящиеся к кукле, чучелу, олицетворявшим некоторые праздники. На святки, масленицу, троицу и другие праздники в деревнях и селах центральной и юго-западной России изготовляли из соломы куклу, одевали ее в женскую одежду, возили по селу, а потом сжигали, топили в реке, уничтожали каким-либо другим способом. Эти обряды, являвшиеся разновидностью культа умирающего и воскресающего божества растительности, согласно народным религиозным представлениям, должны были способствовать возрождению природы, воздействовать на урожай, увеличение богатства.

Богородица рассматривалась как покровительница брака и деторождения, целительница женских и детских заболеваний. Праздник покрова в русской деревне считался девичьим праздником, «покровителем свадеб». В этот день девушки-невесты молились в церкви о скором выходе замуж и о хорошем муже. Широко распространена была формула-заклятие: «Батюшка покров, покрой мою голову платком!» или «Батюшка (вариант — матушка) покров, покрой землю снежком, а меня молоду женишком». Богородица, Параскева Пятница и другие «женские» святые, по понятиям крестьян, заботились о сохранении и благополучии семьи, домашнего очага, устраивали браки, облегчали судьбу женщин. С Параскевой связывалось почитание одного из дней недели — пятницы. Этой христианской святой народ молился как покровительнице домашней работы, особенно прядения и ткачества. По пятницам женщины в знак уважения к Параскеве не обрабатывали льна, не пряли и не ткали, не шили и не стирали. За нарушение этих запретов Параскева Пятница могла жестоко наказать. Пятница изображалась в легендах и как бабушка-повитуха, помогающая женщинам во время родов.

Значение «женских» святых близко к образам богородицы и Параскевы. Например, Анастасию называли

«узорешительницей», Катерине молились «от трудного рождения жен», Варвара особенно почиталась беременными.

Компетенцией женских образов в православии считалась власть над стихийными явлениями — пожарами, эпидемическими заболеваниями и т. п. Существовал обычай обходить горящие дома с иконой божьей матери «Неопалимая купина», что якобы помогало остановить огонь; некоторые иконы божьей матери — Смоленская, Владимирская, Боголюбская и др. — чтились как избавительницы от заболеваний — осы, чумы, холеры, периодически поражавших вплоть до XIX в. целые области России.

Духовенство всемерно поддерживало культ икон «защитниц». Например, икона Казанской божьей матери, «ходившая» в 1613 г. с ополчением под Москву, особенно почиталась в роде Романовых; эта же икона якобы сыграла важную роль в поражении Наполеона⁶⁸.

Как видно, богородичный культ очень архаичен. В основе его лежало почитание древней богини плодородия, характерные черты которой унаследовали православные «женские» святые.

Заметим кстати, что многосторонность и универсальность богородичного культа не являлись оригинальными исключительными чертами русского православия. Культ богородицы уже в сложном и разветвленном виде пришел на Русь из Византии. Он содержал такие элементы, как передвижение и «явление» икон, функции богородицы как защитницы от врага, целительницы и другие, которые послужили на Руси образцом для подражаний. Сливаясь с однородными элементами местной религии, они усложнялись, дифференцировались и в итоге приняли тот вид, который обнаруживается в русском бытовом православии.

Центральным в сонме «мужских» святых православия можно считать образ Николая Чудотворца (Угодника). Культ этот в прошлом был широко распространен в России. Церковь настойчиво укрепляла в народе поверье о Николае Угоднике как о «мужицком святом», народном заступнике. Его образ нередко соперничал с образом Христа-спаса. В народе имели хождение поговорки: «Никола — бог», «Попроси Николу, а он скажет спасу» и др.

⁶⁸ П. Магорин. Религия у народов Волжско-Камского края прежде и теперь. М., 1929, стр. 99.

К святому Николе обращались с просьбой: «Пошли помощи в работушке, закрома наполнь всяким хлебушком». Во многих областях была известна легенда о Николае Угоднике, помогающем крестьянину, и Касьяне, побоявшемся запачкать свои одежды. О большой популярности Николая Угодника свидетельствует огромное количество посвященных ему в прошлом престолов. В памятниках устного народного творчества Николай изображался как добрый покровитель земледелия и урожая, милостивый заступник мужика, но в то же время наделялся и некоторыми человеческими слабостями — любопытен, любит молебны и почитание. Сфера его влияния и пособничества охватывала всю трудовую, семейную и общественную жизнь дореволюционной деревни и города.

В календарной обрядности зимнего периода Николин день (6 декабря) играл большую роль. К нему прикреплялся особый обряд — микольщина, который состоял в том, что крестьяне всей общиной откармливали, а затем закалывали в жертву святому бычка «микольца». Ритуальное поедание «микольца» свидетельствовало о сохранении в деревенском быту глубоких пережитков перво-бытнообщинного строя.

Широкое почитание этого святого имело свои причины. С одной стороны, большую роль в создании и укреплении его культа среди простых тружеников сыграла православная церковь, которая изображала Николая Угодника ходатаем за бедных, заботящимся о нуждах мужика, вникающим в его повседневную жизнь, хозяйство. Церковники распространяли в народе неправдоподобные, поражающие своей наивностью житийные сказания, снабженные множеством удивительных деяний, подвигов, якобы свидетельствующих о его святости. Лубочные картинки и дешевые иконки с изображением святых, красочные «Жития святых» выходили в дореволюционной России большими тиражами, дешевыми изданиями. Веру в святого поддерживала и церковная иконография, иллюстрирующая в клеймах икон главные события мифической жизни Николая и чудеса, прославившие его имя. С другой стороны, становлению культа Николая на Руси способствовали его языческие корни, сближавшие его с древнеславянскими покровителями хозяйства и природных стихий. Культ христианского святого Николая Мирликийского был родственен культу греческого бога Посейдона,

властителя морских глубин, и, видимо, сложился на его основе. Николай Угодник рассматривался и как покровитель водной стихии, хранитель и помощник «на водах». Морская легенда о святом Николае, возникшая в Византии, была широко распространена по всему западу Европы. Почти во всех позднейших описаниях чудес святого Николая употреблялась формула «И приде скорый на помощь св. Никола, по морю хождаще яко по суху», которая и способствовала созданию народного представления о святом, спасающем погибающих на море. Попав на Русь, легенды о чудесах святого получили развитие в апокрифических сказаниях, песнях, сказках, легендах, обрядах; в русских былинах, например в «Садко», он изображался седовласым старцем, управляющим морем. Святой Николай особенно почитался на русском Севере, среди рыбаков-поморов, где он получил прозвище Морского. В простонародье святого Николая называли Николой Мокрым. Поверье о том, что Николай Чудотворец спасает «на водах», до недавнего времени бытовало в областях России, связанных с судоходством.

Из святых — управителей стихийными силами следует упомянуть Илью, получившего в народе название Громовника. Ему молились о ниспослании дождя в засуху, об отвращении огненных стрел. Культ Ильи был тесно связан с грозой: в Ильин день обязательно должна быть гроза. В православии образ Ильи слился с родственным божеством древнеславянского культа — Перуном. Образ Ильи в фольклоре противопоставляется образу Николая Чудотворца. Он рисуется суровым, опасным богом, жестоко карающим за непочтение и непослушание⁶⁹.

В народных религиозных верованиях отвлеченные от житейской почвы образы православных святых низводились на землю, приспособлялись к земной, а не к загробной жизни. Во многих народных легендах, сюжеты которых были заимствованы из церковной литературы, действие переносилось рассказчиками в реальные условия крестьянского быта, и легенда как бы смыкалась с побывальщиной. Среди крестьян были распространены суеверные рассказы, были, былички о том, как сами люди будто бы встречались с тем или иным святым, как он

⁶⁹ О почитании православных святых — патронов отдельных отраслей сельскохозяйственного производства — см. стр. 78—80.

оказывал им помощь в трудную минуту. Эти легенды приводились в доказательство существования сверхъестественных сил.

Народные произведения с религиозной тематикой по своему внутреннему духу зачастую противоречили церковному вероучению, отрицали веру в потусторонний мир, зло высмеивали веру в чудеса, «чудотворные» иконы, «святую» воду и т. п., иронизировали над «деяниями» святых «угодников». Красноречивое свидетельство этому — народные сказки. «Восточнославянские сказки о божестве и святых отличаются реализмом изображения, своеобразностью трактовки образов бога, апостолов, пророков, святых, тонким саркастическим их развенчанием. Святые в этих сказках рисуются абсолютно лишенными ореола святости. Они пьют водку, обманывают и верующих, и друг друга, и самого господя бога...», «занимаются отнюдь не прославлением бога, у них иные, житейские желания...», они «драчливы и сварливы»⁷⁰.

На чем держалась вера в святых? Корни этого культа, так же как и религии вообще, лежали в социальных условиях жизни народа в дореволюционной России. Забитое, придавленное эксплуатацией русское крестьянство, страдающее от стихийных бедствий, лишенное квалифицированной медицинской помощи, видело выход из тяжелого положения в обращении к помощи бога и святых, принявших на себя функции и атрибуты старых дохристианских божеств. Поэтому за поддержкой в хозяйственных делах обращались к тому святому, который «покровительствовал» определенной отрасли производства, для избавления от стихийных бедствий молились святым в «обреченные» дни, в случае несчастья или нездоровья снова просили милости у православных святых.

Култ святых был неразрывно связан с верой в чудеса, особенно в возможность «чудесного исцеления» от болезней. Церковные повествования о чудесах различных икон богородицы, Николы и других святых изобилуют рассказами об «исцелениях», особенно от психических заболеваний и расстройств, от широко распространенных в деревнях в дореволюционные годы «кликушества», «порчи», «напуска» и т. п. Православное духовенство и светские власти были крайне заинтересованы в поддержании

⁷⁰ «Народные сказки о божестве, святых и полах (Русские, белорусские и украинские)». М., 1963, стр. 13—14.

подобных суеверных рассказов, которые использовались для того, чтобы отвлечь трудящихся от осознания истинных причин социальной несправедливости, невежества, массовых эпидемических заболеваний, от борьбы за достойную человека жизнь. Поэтому церковная печать усиленно рекламировала случаи «исцеления» от «чудотворных» икон святых. Местные епархиальные газеты публиковали множество заметок о «благодатных исцелениях»: об «избавлении» от болезни глаз крестьянина села Чаадаева Муромского уезда после осенения его иконой святого Пантелеймона, от болезни ног крестьянина погоста Игов Меленковского уезда перед иконой Иверской божьей матери, признанной после этого «события» «чудотворной», и т. п. «Чудотворные» иконы имелись во многих приходских церквях.

Сами священники нередко выступали как целители, по сути дела мало чем отличаясь в этой роли от знахарей и колдунов. Они давали пить воду с креста, промывать глаза «святой» водой с икон, осеяли больных крестным знаменем, читали над ними молитвы. В некоторых церквях и монастырях был выработан даже особый ритуал осенения больных «святой» иконой.

Помимо упомянутых святых, многие из которых пришли на Русь вместе с христианством из Византии, русская церковь в течение столетий создавала сонм «собственных» «православных святых». Святые фабриковались главным образом из среды господствующих классов: царей, князей, помещиков, фабрикантов. Из числа всех канонизированных за первые 550 лет существования христианства на Руси святых более одной трети принадлежало к княжеским родам. Во многих губерниях и уездах духовенство позаботилось о канонизации «местночтимых» святых. К лику святых причислялись видные представители духовенства, прославившиеся своей преданностью богу, «подвигами благочестия». В святые производились основатели монастырей, «праведники», «подвижники» различного рода, юродивые, «божьи угодники», обладавшие, по церковному учению, «даром чудотворения». Духовенство всячески пропагандировало вымыслы о «страданиях» святых мучеников, о «чудесах», якобы происшедших на местах их захоронений. Таким образом, культ святых служил и сейчас остается одним из средств идеологического воздействия церкви на верующих.

5. Религиозно-бытовая медицина и культ «явленных» икон и «святых» мест

Важнейшей областью народного быта была борьба за сохранение здоровья человека. Слабая медицинская помощь в деревнях дореволюционной России восполнялась народными способами лечения, имевшими нередко религиозно-магическое оформление. Многочисленные приемы народного врачевания, наиболее тесно связанные с обращением к сверхъестественным силам, можно условно выделить в три раздела. Первый — знахарское лечение магическими действиями и заговорами; второй — обращение к помощи христианских «святых» (молебны святым-исцелителям, паломничества к «святым» источникам, к «чудотворным» иконам, мощам и т. п.); третий — самоврачевание (сбор трав, изготовление и ношение амулетов, употребление «святой» воды, «четверговой» соли и т. п.).

В крестьянской среде наряду с материалистическими представлениями о причинах болезни и смерти широко бытовала вера в действие нечистых сил — порчу, колдовство. Деревенские колдуны считались напустителями килы, сибирки, кликушества и других видов порчи.

Антиподом колдунов в деревнях были знахари, известные своим умением излечивать от болезней. К ним обращались за травами, «святой» водой, за акушерской помощью. Знахарь пользовался как действительными средствами лечения (мази, прогревания, хирургия), так и магическими — заклинаниями, молитвами-заговорами.

Заговоры применялись при порезах, укусах змей, ожогах, нарывах, кровотечениях, зубной боли; «заговаривали» бородавки, желтуху, лихорадку, чесотку и т. п.

Анализу заговоров и лечебной магии посвящены специальные исследования⁷¹. Интересно, что многие народные заговоры, являясь первоначально магической заклинательной формулой, подвергались воздействию церковного элемента. Большинство из них содержало молитвенные

⁷¹ См., например: А. В. Вегузов. Заговоры, заклинания, обереги и другие виды народного врачевания, основанные на вере в силу слова. (Из истории мысли). — «Русский филологический вестник», вып. 1—2. Варшава, 1907; Е. Елеонская. К изучению заговора и колдовства в России. М., 1917; Л. Майков. Великокорусские заклинания. СПб., 1869.

вступления («Во имя отца и сына и святого духа», «Господи Иисусе Христе, помилуй нас», «Господи, благослови» и др.) и окончания («Во веки веков», «Аминь»). В них находим упоминание имен и обращение к богородице, Христу, апостолам Петру и Павлу, архангелу Михаилу, Николаю Угоднику, евангелистам Луке, Марку, Матфею, Иоанну, святым Кузьме и Демьяну и др. Но, как правило, эти христианские привнесения не составили органического звена заговора и не изменили его языческого ядра.

«Сверхъестественные» меры предохранения от болезней и их лечение применялись в домашних условиях. В дореволюционной литературе часто встречались описания домашнего лечения роженицы и детей младенческого возраста. Рациональные действия при этом перемежались краткими заклинательными формулами. Например, при лечении ребенка от крика шли с ним в полночь на перекресток, где приговаривали: «Клик, клик, возьми наш крик, подай нам сон на угомон» и т. п. Одним из основных средств домашнего лечения была «целебная» вода. Она получалась разнообразными способами: пронесением сосуда с обыкновенной водой сквозь дверные скобы и окна, сбором росы в троицын день, в купалу, опусканием в воду воска от свечей, «скатыванием» воды с икон и т. п. Эти действия сопровождались чтением обычных молитв, якобы усиливающих лечебные свойства воды. «Святой» также считалась «крещенская» (освященная в праздник крещения) вода.

Другое средство — ношение амулетов, оберегов, талисманов, прикреплявшихся к нательному кресту. В качестве амулетов употребляли шарики из воска, полученные при чтении в страстной четверг отрывков из евангелия, рукописную молитву «Сон богородицы», нитки и тесемки и т. п. Как видно, домашние средства лечения почти целиком сохраняли языческий характер.

При оценке народно-бытовой медицины необходимо учитывать, что, несмотря на религиозную оболочку, врачебная народная практика сохраняла веками выработанные приемы и элементы знания. Сельские лекари, умельцы, костоправы и т. п., руководившиеся рукописными лечебно-медицинскими сочинениями, оказывали действительную и своевременную помощь при различных заболеваниях, рабочих травмах, родах и в других случаях. Поэтому методы лечения и сведения, накопленные много-

рековым народным опытом, подвергнутые тщательной проверке и очищенные от религиозной оболочки, включаются сейчас в арсенал средств научной медицины.

Через всю историю православия проходит культ «явленных» и «чудотворных» икон, который имеет сложный синкретический характер. Вера в сверхъестественную силу православных божеств слилась в нем с почитанием сил природы.

В многочисленных христианских легендах рассказывалось о том, что иконы святых «приплыли» по воде, «найлены» «избранными» людьми у камня, в пещере, у источника и т. п. Места таких «явлений» считались священными, а «нахождение» икон рассматривалось верующими как божественный знак.

Большинство святых возникало на местах «обретенных» иконописных или скульптурных изображений богородицы и Параскевы Пятницы, образы которых в бытовом истолковании нередко отождествлялись. Они считались целительницами и подательницами земной влаги, олицетворяли собой «мать сыру-землю».

Существовала глубокая связь образов «женских» святых с природным комплексом, главным образом с землей и водой. Об этом свидетельствуют «явления» икон богородицы у водоемов, легенды об иконах, «приплывших» по воде, изображение на богородичных иконах земной влаги (икона «Живоносный источник»), пускание икон «на воду», сливание с них воды с целебными целями, обилие «плачущих» икон богородицы и т. п.

«Святые» места, посвященные богородице и Параскеве, обычно были расположены у воды: озер, ключей, колодцев, ручьев, рядом с пещерами, горами, в которых брали начало родники. В литературе имеются многочисленные сообщения о подобных «явлениях», относящихся даже к концу XIX — началу XX в. Вот некоторые из них. В Переславль-Залесском уезде близ села Никульского имелся Немов колодец, в котором якобы «явилась» икона Владимирской божьей матери. Вода из колодца считалась целебной. В Муромском уезде «явилась» икона божьей матери, названная Пятницей. На месте ее «явления» забил, по преданию, источник кристально чистой воды. «Святые» ключи, источники, колодцы носили названия, связанные с богородицей и Параскевой Пятницей. Очень распространены были «пятницкие» родники, кото-

рые именовались в женском роде, по названию иконы божьей матери, например «Живоносная источница» (вместо «Живоносный источник»).

В культе «святых» мест и «явленных» икон прослеживались ощутимые следы почитания растительности. Огромное число икон было «найдено» в лесу, в роще, на деревьях, в траве, в кустах и т. д. Многие из икон были «обретены» в тех местах, которые в прошлом уже имели сакральное значение. «Явленными» иконами освящались старые языческие мольбища, в христианский религиозный культ включались древние анимистические верования и обряды. Сказания об иконах утверждали, что их «явление» и «исчезновение» происходили неоднократно. «Уход» и «возвращение» икон, как полагал Н. М. Маторин, можно связать с процессом христианизации. Языческое население снимало христианские фетиши, а православные миссионеры упорно вешали их на привычное уже культовое место⁷².

На местах дохристианского культа воздвигались православные храмы, монастыри, часовни, а рядом с ними существовали прежние объекты поклонения — роща, дерево, камень, ручей, получившие название «святых». Очень часто возле церкви или часовни находился «святой» родник, «святое» дерево, камень со «следом» богородицы или спасителя, озеро, водой которого население пользовалось в лечебных целях. «Святой» водой обмывали больные части тела, брали ее домой, со стен часовен и церквей скребли песок, из которого готовили мази и присыпки. Например, в одном из таких мест (Вязниковский уезд) верующие натирали больные места песком, взятым из-под стен монастырской часовни, а щепки от «священного дуба», росшего неподалеку, употребляли для лечения больных зубов.

Встречалось много «явленных» икон и скульптур Николая Чудотворца, спасителя, Ильи Пророка. В часовнях, выстроенных на местах их «явлений», в дни памяти этих святых происходили молебны. Что просили у святых чудотворцев? О чем молились у «святых» мест? О земных, неотложных нуждах. Очевидец моления в одной из часовен перед образом святого Ильи писал, что крестьяне

⁷² Н. Маторин. Женское божество в православном культе. М., 1931, стр. 28.

просили у святого, «чтобы хлеба уродилось много, скоти-на не пала и чтобы девки вышли замуж»⁷³.

Сам способ поклонения древним «святым» местам и иконам в форме жертвоприношения говорит о дохристианском характере культа. В воду кидали монеты и холсты, на образ или крест вешали ленточки, тряпочки, крестики, детские рубашечки и т. п.

Под покровом христианской святыни непосредственно почитались природные стихии. Славой «чудесных» пользовались не только места, освященные «явленной» иконой, но и такие, которые сами по себе казались страшными, необычными, вызывали суеверные чувства. Это «встречные», «гремячие» ключи (первые возникали от слияния нескольких ручьев в одно русло, вторые, по поверьям, — от удара молнии), глубокие озера с необыкновенно чистой или темной водой, камни с углублениями в виде ступни человека и т. п. Вода «встречных» источников считалась целебной, предохраняющей и помогающей от различных заболеваний, особенно от лихорадки. «Крестьяне, одержимые болезнью, в таких встречниках купаются и на память оставляют в кустах ракитника тельники-кресты, ленточки и другие цветные лоскутки», — писал один из наблюдателей⁷⁴. По-видимому, вера в целебное действие воды была основана на наблюдениях за ее естественными свойствами, как очищающего и предохраняющего средства.

Духу народных религиозных представлений соответствовали и встречавшиеся в часовнях у «святых» мест деревянные резные фигуры святых, или идолы, как их презрительно называло православное духовенство. Основная масса их или резко отличалась от церковных иконописных изображений внешнего облика святых, представляя собой плод народного бытового творчества, или по-своему дополняла их. Богородица изображалась с крестьянским лицом, Параскева — простоволосой высокой женщиной.

Неканоническое скульптурное изображение святых послужило причиною неоднократного запрещения Святейшим синодом употребления деревянных идолов в церковном обиходе. Большая часть их была вынесена в цер-

⁷³ «Ильинская пустынь в Судогодском уезде». — «Владимирский сборник. Материалы для статистики, этнографии, истории и археологии Владим. губ.» М., 1867, стр. 42.

⁷⁴ «Владимирские губернские ведомости», 1852, № 28, стр. 187.

ковные кладовые, заделана в ниши и часовни, стоящие на местах «явления» икон, у источников и колодцев.

В 60—70-х годах XIX в. более десяти таких скульптур было обнаружено в одном только Муромском уезде Владимирской губернии. Резной деревянный Христос стоял в небольшой часовне у сруба с родниковой водой близ сел Лазарево и Екатериновка, фигура воскресшего Христа была «обретена» одним из жителей д. Рамешки во время рыбной ловли. Святые, изображения которых находились у культовых сооружений, рассматривались как покровители определенной стихии, чаще всего выступали как целители и податели земной влаги. Этими качествами в первую очередь наделялись богородица, Параскева Пятница.

Духовенство, конечно, не могло не замечать языческий характер почитания «святых» мест и по возможности старалось взять их под свое покровительство. Культ «святых» мест оказался удобной формой использования и подчинения православной церковью древнейших анимистических верований. Он открывал духовенству широкие возможности для пропагандистской деятельности, для идеологического и эмоционального воздействия на паству. Если после введения христианства духовенство привозило на Русь греческие «чудотворные» иконы, то затем было налажено и с каждым годом росло собственное производство «чудотворных», «явленных», «обновленных» икон. В XIX в. оно приобрело такой размах, что грозило подорвать веру в их святость, что стало серьезно тревожить представителей высшего духовенства. Но так как культ святых приносил церкви баснословные доходы, то фабрикация икон и «святых» мест, особенно местного значения, продолжалась. Необыкновенными объявлялись самые обыкновенные явления; чудеса инсценировались у ручьев, колодцев, деревьев; распространялись вымыслы о том, что такой-то колодец, источник и т. д. стал обладать целебными свойствами, что он «освящен» появлением того или иного христианского святого, «чудотворной» иконой. Мольбы в часовнях без участия священников, чисто языческого характера, посещение источников, не освященных церковью и административно ей не подчиненных, строго карались церковными и светскими властями.

Так в культе «явленных» икон и «святых» мест церковь осветила дохристианское обожествление природы пу-

тем слияния его с культом православных святых, которые сами впитали черты и свойства языческих покровителей природных стихий.

*

Внецерковная сторона крестьянской религии, как мы видели, восходила к дохристианским представлениям и магическим обрядовым действиям. В процессе многовекового воздействия православия она подверглась церковной обработке, пропиталась христианской идеологией. Но многие верования, обычаи, обряды бытовой религии даже в конце XIX — начале XX в. не утратили языческих корней. Об этом писали и наблюдатели, в течение длительного времени соприкасавшиеся с жизнью крестьян: «Не смотря.. на все это количество христианской «святыни» или «святыя», сущность христианской религии крестьянином не вполне еще усвоена, и он наряду с христианскими обрядами сплошь и рядом исполняет еще и древние языческие»⁷⁵. Сохранение языческих традиций звучало как одна из форм пассивного протеста против христианского аскетизма, против ухода от реальной действительности в «небесный», потусторонний мир. Их существование оказалось одним из важных препятствий на пути проникновения православия в глубины народного сознания. Мифология, обрядность, догматика христианства использовались в быту как материал для переосмысления в духе прежней религии. Разрыв между стихийно-материалистическим мировосприятием масс и абстрактными устремлениями церковников заполнялся тем, что православие трактовалось преимущественно утилитарно, получало житейское преломление. «Отвлеченности, абстрактности учения церковников в бытовом православии противостояло стремление связать образы христианской религии с повседневной трудовой жизнью, установить соотношение веры в потустороннюю силу с реальными потребностями людей, поставить «неведомую, нечистую и крестную силу» на службу земледельцу»⁷⁶.

Упорные усилия духовенства были направлены на то, чтобы прививать и насаждать религию в быт в любой

⁷⁵ Г. К. Завойко. Верования, обряды и обычаи великороссов..., стр. 83.

⁷⁶ В. И. Чичеров. Зимний период..., стр. 8.

форме, даже в виде христианизированного язычества: поддерживать праздники «бытовых святцев», укреплять религиозную семейно-бытовую обрядность, нелепые приемы содержания скота, освящать первобытные представления о причинах заболеваний, веру в «святые» места, в «святых» целителей, в «небесных» покровителей хозяйства и т. п. Эта «работа» церкви в большой степени облегчалась тем, что дохристианские обряды и поверья, несмотря на их приземленность, были связаны с верой в сверхъестественное, верой в силу магических приемов и действий, с представлениями о зависимости судьбы человека от этих сил. Вера в богов, чертей, в чудеса и т. п., питавшаяся бессилием перед стихиями природы, — это явление того же порядка, что и христианская вера в загробную жизнь, порожденная бессилием эксплуатируемых в борьбе с эксплуататорами. Она была одним «из видов духовного гнета»⁷⁷, тонким орудием идеологического воздействия на массу в духе примирения ее с капиталистическим строем.

Рассмотрение эволюции религиозно-бытовых представлений и обрядов с определенностью показывает, что с ростом самосознания крестьянства, с расширением его социального опыта, с распространением в крестьянских массах просвещения в условиях развития земледельческого капитализма происходил интенсивный процесс преодоления архаических верований, религиозно-бытовых представлений, суеверий и первобытно-магических обрядов. Хотя религиозные нормы в этот период продолжали регламентировать все бытовые, общественные и семейные отношения, стала заметной утрата веры в них, распад их религиозного содержания. Усиление стихийно-материалистического осознания мира, влияние пролетарской классовой идеологии вызывали рост религиозного индифферентизма в среде крестьянства, распространение антирелигиозных и антиклерикальных настроений и выступлений.

⁷⁷ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 12, стр. 142

Глава III

ЭВОЛЮЦИЯ ПЕРЕЖИТКОВ ЯЗЫЧЕСТВА

1. Что поддерживает религиозную традицию в быту?

Социально-экономические процессы, происшедшие в нашей стране за годы социалистического строительства, в корне изменили облик деревни, преобразовали условия жизни крестьянства, открыли перспективы для дальнейшего обновления и совершенствования сельского быта. Характерной чертой жизни современной деревни является быстрый подъем ее материального благосостояния и культурно-бытового уровня. Наглядным показателем перемен в материальной стороне жизни, устойчивости доходов сельского населения служит улучшение жилищных условий. В обиход колхозных семей прочно вошли предметы городского быта, мебель городского типа, современная одежда, бытовая техника. Массовая электрификация и радификация колхозов сделали возможным широкое распространение в домах предметов культурно-бытового назначения. Рост спроса на предметы, служащие удовлетворению духовных потребностей, является свидетельством формирования новых жизненных ценностей.

Крупный сдвиг произошел и в культурной жизни деревни. Почти вся молодежь села и большой процент людей среднего возраста получили начальное и среднее образование. Кругозор людей старшего поколения неизмеримо расширился. Повышение образовательного уровня колхозников способствует преодолению в их сознании пережитков прошлого, в том числе и остатков религиозности.

Новые формы труда и общественной жизни вызвали повышение производственной и социальной активности сельского населения. Прежняя замкнутость деревни, оторванность ее от жизни страны навсегда остались в прошлом. По различным каналам — через радио, телевидение, печать — идет на село поток информации о научных и технических достижениях, новости международной жизни. Дома культуры, колхозные клубы, красные уголки, ста-

дионарные и передвижные библиотеки, киноустановки стали неотъемлемой частью колхозного общественного быта. В культурно-массовой работе на селе просветительные учреждения опираются на партийные и профсоюзные организации, на людей с высшим и средним образованием, на квалифицированных работников. Вместе с тем необходимо отметить, что не все стороны сельского быта развиваются одинаково. Культурно-бытовая работа на селе еще страдает рядом недочетов, являющихся частным проявлением отставания деревни от города. В большой мере это относится к деятельности сельских культурных центров. Иногда клубы строятся лишь в центральных усадьбах, не хватает подготовленных кадров работников культуры, имеющих специальное образование. В село позже, чем в город, поступают новые фильмы, на сценах сельских Домов культуры не часто выступают городские театры и профессиональные актерские коллективы с серьезным, высокохудожественным репертуаром. Недостатки наблюдаются и в сфере бытового обслуживания, снабжения, торговли, здравоохранения и др. Растущие требования и новые вкусы сельского населения не всегда в должной мере удовлетворяются. Это способствует ослаблению контактов части населения, главным образом старшего поколения, с сельскими центрами культуры, что зачастую ведет его к удовлетворению интересов в ограниченном соседском кругу или религиозной общине.

В ходе социалистических преобразований не только ломаются многовековые устои быта, но и радикально меняются образ жизни, психология людей, их нравственные идеалы. Новые процессы наблюдаются и в области семейно-брачных отношений.

Становление новых норм семейных отношений протекает в борьбе со старыми обычаями, предрассудками, остатками отживших моральных устоев и нравов. В настоящее время в быту крестьянства происходит отмирание старых обычаев, формирование новых семейных порядков и традиций. Однако существующие пережиточные моменты в организации домашнего быта, в проведении досуга консервируют традиционные привычки, старые взгляды на брак, семью, женщину, накладывают отпечаток на духовный и нравственный мир семьи.

Результаты конкретных исследований свидетельствуют о более высокой (в 1,5—2 раза), чем в городе, религиоз-

ности жителей села. Наибольшую живучесть проявляют в среде колхозного крестьянства религиозно-бытовые пережитки. Что они собой представляют, чем объясняется их наличие в сознании верующих и их бытовом обиходе? Исследователи, изучавшие состояние религиозных верований в районах с коренным русским населением — Владимирской, Воронежской, Горьковской, Пензенской, Рязанской, Орловской, Тамбовской областях, среди русского населения в Алтайском крае, констатируют устойчивость в религиозном комплексе элементов ранних религиозно-магических воззрений и обрядов, генетически восходящих к дохристианским формам религии. Ареал их распространения, как видно, весьма широк. Значительное место остатков языческих представлений в современном массовом религиозном сознании говорит о том, что борьба с ними — актуальная практическая задача. В работе по преодолению религии необходимо более серьезное внимание уделять изучению ее проявлений. Это поможет разобраться в том, какие дохристианские верования еще живут, чем объясняется длительное сохранение или, наоборот, быстрое угасание тех или иных компонентов религиозности.

Отметим, что когда речь идет о пережитках древних религиозных верований, то имеются в виду не столько религиозные пережитки как таковые, сколько выразившийся в них исторический тип сознания, порожденный «древними общественно-производственными организациями»¹. В дошедших до нашего времени религиозно-бытовых пережитках, усеченных, деформированных, модифицированных, обнаруживаются черты архаической структуры сознания, которое в советской научной литературе принято называть примитивно интегрированным. Ученые должны увидеть и раскрыть особенности этой «традиционной религиозности», показав и ее глубокие корни, и ту почву, в которую она уходит этими корнями.

С чем связано теперь существование религиозно-бытовых пережитков, какие «бытийные» опоры их поддерживают? Наличие дохристианских и других «примитивных» верований объясняется не самой по себе их

¹ А. И. Клибанов. О методологии изучения религиозного сознания. — «Вопросы научного атеизма», вып. 11. Психология и религия, М., 1971, стр. 104.

многовековой традиционной устойчивостью. Синкретизировавшись в течение столетий с элементами православного вероучения и культа, они одновременно срослись и с соответствующими им социально-бытовыми институтами. Особый консерватизм проявляют те элементы религии, которые глубоко проникли в быт, достигли органической связи с «природным» циклом существования людей, тесно переплелись с пережиточными моментами старого общественно-бытового уклада. Они находят питательную почву в остатках старой социальной психологии, в элементах архаического склада сознания, при котором традиционализм выступает как регулятор поступков людей. С особой силой традиционализм проявляется в рамках семейного уклада — как боязнь отступить от привычных установок, как стремление к конформизму.

В начале 1920-х годов «примитивные» формы сознания и связанные с ними семейно-бытовые, идеологические, психологические формы опирались на патриархальный уклад жизни, на обломовщину, полудикость, царившую «на необъятнейших пространствах» России². В наши дни следы старых социально-бытовых институтов выявляются лишь при тщательном, целенаправленном изучении. Особенно слабо они выражены в центрально-русских областях. К ним относятся: остатки деревенского внутрисемейного уклада (пережитки авторитарной власти в семье, характерное для прошлого разделение труда между полами, которые выступают как отголосок прошлого экономического неравенства женщины, явления грубости, пьянства и т. п.); реликты дореволюционного общественного быта (компактность проживания, относительная узость круга общения, связанная с длительной оседлостью пожилого, особенно женского, населения деревни, способствующая наряду с сохранением лучших традиций к передаче косных, рутинных взглядов и привычек); статки многовековой региональной специфики различных ультурно-исторических зон и т. п.

Религиозные традиции консервируются в сегодняшней деревне главным образом женщинами пожилого и преклонного возраста, которые обладают еще некоторым запасом религиозных представлений, полученных при воспитании в отсталой религиозной среде. Они сохраняют

² В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 43, стр. 228.

в домах «передние» углы с иконами, соблюдают церковные праздники и обряды, стремятся передать старые взгляды и привычки своему семейному и соседскому окружению.

Анализируя причины сохранения пережитков религии преимущественно в женской среде, следует учитывать отрицательное влияние на женщину перегруженности в домашнем быту, особенно в условиях сельской местности, где ведение домашнего хозяйства (топка печей, уход за скотиной, работа на приусадебном участке и т. п.) требует от женщины больших, чем в городе, затрат времени, сил. Это ограничивает их свободное время, мешает образовательному и профессиональному росту, ослабляет социальные связи.

Указанные факторы в их психологическом опосредовании создают питательную почву для поддержания у части женщин отсталых взглядов, привычек, суеверий, религиозных настроений. Поэтому религиозность в большей или меньшей степени свойственна тем женщинам, у которых возможность раздвинуть рамки своего мировоззрения была ограничена замкнутым домашним бытом. Они и сейчас несколько оторваны от общественной жизни села. Круг их интересов сосредоточен на индивидуальном хозяйстве и семье, где еще сказывается влияние патриархальных и отчасти мещанских взглядов и вкусов. Многие пожилые люди в молодости принимали участие в колхозной самодеятельности, клубной работе. Теперь, состарившись, отойдя от общественно-культурной жизни села, стали посещать церковь. Они обосновывают это потребностью в общении, желанием побыть «на народе». Вот их высказывания: «Под старость вроде бы тянет в церковь» (И. К-ва, 65 лет, с. Борис-Глеб Муромского района); «Сходишь в церковь — и на душе легко, пропустишь — вроде бы не праздник» (Е. И-ва, 66 лет, с. Ляхи Меленковского района); «В церковь ходила на пасху за семь километров. Я живу одна. А что знаю? Есть бог или нет? Скучно, вот и пошла в церковь. Вроде бы на народе» (А. Д-ва, 59 лет, с. Борис-Глеб Муромского района) ³.

Устойчивость религиозно-бытовых традиций в сельской местности отчасти находится в связи с остаточными

³ АИЭ, ф. Владимирской экспедиции, 1966, ед. хр. 3, 71.

проявлениями в общественном быту деревни пережитков старых общинных отношений. Население одного или ряда близлежащих сел представляет собой территориальную, соседскую, родственную и производственную общность. Подавляющее большинство жителей старшего поколения родились и провели всю жизнь (за исключением временных отъездов) в данном селе или (это относится к жепцинам) были «взяты» замуж из соседних деревень. Родственные группы составляют еще значительные компоненты населения деревень. Группы однофамильцев по происхождению хорошо помнят свои родственные отношения и поддерживают в быту родственные связи. Большое значение имеет соседская близость, сохранение веками складывавшегося расселения по «концам», «порядкам» и «проулкам», которое позволяет осуществлять тесное общение, контроль, взаимопомощь соседей и способствует образованию территориальной микросреды. Объединенные родственными связями, соседскими отношениями, жизнью в одном месте, представители старшего поколения сохраняют многое, связанное с воспоминаниями о своей молодости, в том числе религиозные обычаи и условности.

Активная роль в поддержании обыденной религиозности принадлежит членам церковной общины. Верующие, постоянно посещающие церковь (зачастую это пожилые люди, авторитетные в своей микросреде), выступают как хранители старых форм семейного и сельского быта, религиозных традиций, «сельского» общественного мнения. Правда, они составляют в селах немногочисленные группы по отношению к общему составу населения, но к ним примыкает категория церковных прихожан, посещающих культовые учреждения один-два раза в год, в дни важнейших церковных праздников, в дни поминовения умерших родственников.

Несмотря на свою малочисленность, эта группа населения, в первую очередь ее старшее поколение, старается предупредить отход от религиозно-бытовых традиций. Через семью и ближайшее родственное окружение верующие оказывают давление и на односельчан других возрастных групп. Посещение ими церкви, традиционно-религиозное поведение в семье, исполнение отдельных обрядовых норм в домашних условиях ставят перед членами их семьи вопрос об отношении к религии, кото-

рый нередко разрешается в спорах на религиозные темы, а иногда и в семейных конфликтах. Верующие способствуют вовлечению в отправление религиозного культа детей, подростков, которых приглашают в качестве крестных для участия в крестильном обряде, а также психологически воздействуют на молодое поколение семьи с ограниченным жизненным опытом, несложившимся мировоззрением, на родственников, испытавших тяжелые жизненные утраты и несчастья, и т. п. Таким образом, они поддерживают в селе религиозное общественное мнение, которое в деревенском коллективе воспринимается особенно глубоко.

Им принадлежат и попытки поддерживать религиозно-бытовую традицию посредством домашних групповых молений, существовавших до недавнего времени в некоторых селах, главным образом находящихся вдали от действующих церквей. Такие групповые моления отмечены наблюдателями, например, в Алтайском крае (конец 50-х годов), во Владимирской области (начало 60-х годов). На них присутствовало не более 10—15 человек. Здесь пелись псалмы, акафисты (особые хвалебные песни в честь Христа, богородицы, святых), происходили поминания умерших⁴. Поводом для совместных собраний верующих, среди которых преобладали люди преклонного возраста, наиболее отсталые и малограмотные, служили праздничные даты православного календаря, воскресные дни. Местом собраний избирались избы руководителей домашних молений, преимущественно женщин, называемых в деревнях «монашками», «читалками», «дьячками». Обычно у этих женщин хранились один-два экземпляра евангелия и другая церковная литература, они являлись организаторами похорон и поминок по религиозному ритуалу.

Внецерковная форма религиозной организации встречалась относительно редко, и степень ее влияния на жизнь населения деревень, из которых собирались ее

⁴ В. Н. Басилов. Этнографическое исследование религиозных верований сельского населения.— «Конкретные исследования современных религиозных верований. (Методика, организация, результаты)». М., 1967, стр. 154; Г. А. Носова. Опыт этнографического изучения бытового православия (на материалах Владимирской области).— «Вопросы научного атеизма», вып. 3. М., 1967, стр. 154.

участники, была чрезвычайно ограниченной. Тем не менее она сыграла свою роль в пропаганде православия в быту, в создании религиозной настроенности среди части сельских жителей. Старушки, посещавшие эти собрания, передавали из рук в руки имевшиеся у них религиозные книги, вели беседы на религиозные темы с родственниками, соседями, напоминали им забывающиеся даты праздников православного календаря и т. п.

Религиозные собрания в частных домах наблюдались преимущественно в селах, где была слабо поставлена культурная и антирелигиозная работа. Поэтому для рядовых верующих религиозные собрания служили своеобразным клубом, где они коротали досуг, обменивались мнениями и новостями. В последнее время такие собрания (в большинстве сел, где они были зафиксированы) распались, перестали функционировать. Эти немногочисленные группы верующих представляют архаическую линию в обыденном православии⁵.

Одним из показателей изменений, происходящих в массовом религиозном сознании, является отношение сельского населения к церкви и духовенству. Ярким доказательством упадка роли церкви даже в жизни верующих, угасания у них внутренней потребности исполнять важнейшие предписания религии является малочисленность участников церковных богослужений, их преклонный возраст. Ослабление интенсивности посещения церкви подтверждают не только наблюдения исследователей, но и сами верующие, постоянные посетители церкви: «Мы ходим в церковь только все стары. Придем в воскресенье — человек тридцать. Двенадцать деревень приход, а народу нету. С Глебовки — ни одного человека, с Вареза — поближе, придут двое, а коли — никого» (П. Мва, 72 года, с. Борис-Глеб Муромского района Владимирской области)⁶. Многие пожилые люди считают, что теперь церковь выходит «из моды».

Такая оценка верующими роли церкви в их повседневной жизни преломляет в себе коренные изменения в их образе мышления, жизненном укладе, стремлениях и

⁵ О двух тенденциях в эволюции современного православия (архаической тенденции и тенденции приспособления и модернизации) см.: П. К. Курочкин. Эволюция современного русского православия. М., 1971, стр. 101, 108.

⁶ АИЭ, ф. Владимирской экспедиции, 1968, материалы автора.

настроениях в условиях социалистической действительности.

Хорошо известно, что во многих центрально-русских областях давнюю традицию имеют антицерковные и антиклерикальные настроения и выступления. Мы уже упоминали о пародировании церковной службы, молитв и акафистов в обрядности и обрядовой поэзии годового цикла, о сатирическом изображении священников и дьячков в бытовых инсценировках ряженых, о критическом восприятии крестьянством религиозного вероучения и ироническом отношении к духовенству еще в конце XIX — начале XX в. Одна из жительниц с. Окшова Муромского района рассказывала, что во время проводов иконы «боголюбивой» (Боголюбской. — Г. Н.) божьей матери, с которой в дореволюционные годы духовенство периодически совершало обходы губерний, в их селе была устроена «гулянка» в доме дьячка. На вечеринке пели песни и частушки, в которых «задевали, высмеивали священство» и исполняли частушку об Адаме и апостоле Петре, говорящую о далеко не почтительном отношении к этим библейским персонажам:

Адам стучится в двери рая,
Апостол Петр ему в ответ:
Куда ты лезешь, пьяна рожа,
Для тебя здесь места нет⁷.

В 20—30-х годах население многих сельских мест продемонстрировало откровенно отрицательное отношение к духовенству и церковной обрядности. В дневнике владимирского краеведа К. А. Полякова, погибшего в Великую Отечественную войну, оставившего ряд неопубликованных работ о быте, нравах и культурной жизни деревни в 20—30-х годах, дана яркая картина того, что происходило в его доме во время крестного хода на пасху. «После 12-ти ожидали прихода попа с иконами... Уж несколько лет в нашем доме иконы принимаются только по пасхам. Второй год мать не святила ни куличей, ни пасхи. Да и не знаю, верила ли она в бога. Если и верила, то очень плохо, по крайней мере весьма плохо от-

⁷ АИЭ, ф. Владимирской экспедиции, 1966. Записи С. И. Дмитриевой и Г. А. Носовой, ед. хр. 63.

звалась об обрядах, а еще хуже о священниках... В пропаганде против попов мать могла смело поспорить с любым антирелигиозником. Но, несмотря на все это, у матери была некоторая жилка воспитания деревни, это «что скажут люди». И сейчас... она говорила: «Разве я принимаю для себя? Просто не хочется разговоров...» По свидетельству К. А. Полякова, часть жителей д. Цепелево демонстративно заперла ворота перед приходом священника, другие сделали вид, что их нет дома. В д. Жохово «еще до пасхи попу было предложено, чтобы он не ходил в эту деревню со своей псаломщицей. Поп не послушал и пришел. Псаломщицу ребятишки закидали снегом, да и попу досталось» (1928 г., д. Цепелево Собинского района)⁸.

Широкое распространение получили в этот период антирелигиозные частушки и стихи. Повсеместно распевались частушки о блудливом попе («Поп кадил кадилою, сам смотрел на милую»), попе-пьянице, о святых — гуляках и пропойцах («Все святые загулялись, видно, бога дома нет», «Все святые пропились»). Фигуры попа и попадьи подавались в ироническом, юмористическом плане:

У попа была кадила,
Семь пудов угля спалила,
Поп кадилой часто машет,
Попадьа впрысядку пляшет⁹.

Традиционным предметом недовольства духовенством сейчас, как и прежде, является его корыстолюбие, формальное исполнение службы, отсутствие интереса к внутреннему миру человека. Частая смена в церквах служителей культа (результат пьянства, поиск прихода с более обеспеченным доходом и т. п.) подрывает в глазах верующих авторитет церкви, их веру в устои религиозной морали. Большой интерес представляют в этом отношении высказывания верующих, в сознании которых религия отграничена от церковнослужителей: «Я попов ненавижу»; «я в бога верую, а попы обдирали» (А. П-ва, 66 лет, д. Копнино Собинского района)¹⁰. Среди старшего поколе-

⁸ Владимирский областной архив, ф. К. А. Полякова, тетрадь № 29.

⁹ Владимирский областной архив, ф. К. А. Полякова, антирелигиозные частушки.

¹⁰ АИЭ, ф. Владимирской экспедиции, 1965, ед. хр. 22.

ния жителей села еще живы воспоминания о поборах священников во время религиозных праздников. «Бывало, караван ему давали, а они у него в сарае заплесневеют» (А. П-ва, 66 лет)¹¹. Нередко не пользуется уважением в глазах верующих и церковный причт: «В церкви одни грешники, одно кощунство. Псаломщица сама же говорит непристойности, молится и поет за деньги, ради наживы, где же у нее святость?» (А. А-ва, 35 лет, д. Некомарное Юрьев-Польского района)¹².

Падение влияния православия на жизнь людей, значительное сокращение его приверженцев и постарение церковной паствы, ослабление связи верующих с церковью, размывание основных компонентов религиозного сознания, ведущее к ослаблению религиозности в целом, приспособление религии к новым условиям — все эти признаки являются выражением того глубокого кризиса, который переживает сейчас православная церковь и религиозная идеология в целом.

2. Пережитки семейных религиозно-бытовых обрядов

Наиболее стойкими в религиозно-бытовом комплексе оказались представления, обряды и обычаи, сопутствующие важнейшим событиям в жизни крестьянской семьи, связанные с естественным циклом существования человека. К ним относятся одно из главных таинств христианской церкви — крещение и крестины, затем погребение и поминовение умерших по религиозному ритуалу, венчание и отдельные элементы свадьбы.

В послеоктябрьское время семейно-бытовые обряды пережили глубокую эволюцию. В первое десятилетие Советской власти в связи с отказом большинства советских людей от религии и установлением нового гражданского законодательства в деревнях наблюдалось значительное сокращение числа крещений и церковных браков. Начали возникать новые формы бытовой обрядности — «октябрины», «красные свадьбы», гражданские похороны, которые помогали вытеснять старые религиозные обычаи. Но при

¹¹ АИЭ, ф. Владимирской экспедиции, 1965, ед. хр. 22.

¹² Там же, 1967, ед. хр. 13.

создании безрелигиозных ритуалов, имевших по преимуществу антицерковную направленность, слабо использовались положительные и рациональные элементы народных традиций. Поэтому «октябрины», «красные» свадьбы не получили широкого распространения и не смогли прочно укрепиться в жизни крестьянского населения. Это учла православная церковь и постаралась сохранить хотя бы в упрощенном виде крещение, венчание и отпевание.

Церковный обряд крещения совершается еще во многих колхозных семьях. Бывают случаи, когда по совету бабушек или даже без ведома родителей крестят не только новорожденных и грудных, но и детей двух-трехлетнего возраста.

Каковы же причины сохранения обряда крещения в современных условиях?

Исследователи, специально занимавшиеся выявлением мотивов соблюдения крестильной обрядности, отмечают, к примеру, такие из них: неверное восприятие крещения как древнего народного обычая; неосознание его религиозного смысла; влияние на молодежь взглядов старшего поколения, спекулирующего на бытовых трудностях только что сложившейся семьи; примиренческие отношения к обряду родителей ребенка, рассматривающих крещение как страховку жизни и здоровья новорожденного. Многие молодые родители поддаются воздействию доводов пожилых женщин, которые запугивают матерей отказом нянчить некрещеного малыша. В церковном обряде крещения их привлекает его эмоциональная сторона, возможность не совсем обычно отметить рождение нового члена семьи. В некоторых случаях на желание окрестить ребенка оказывает влияние и древнее поверье, по которому некрещеный ребенок считался «нечистым» и нарекался презрительным прозвищем «нехристь». В экспедициях приходилось слышать рассказы старушек о том, что умерший некрещеным младенец «является» во сне родителям, плачет и укоряет их за то, что они не окрестили его и будто бы поэтому он не может попасть в рай. Правда, в последние годы молодые родители все активнее преодолевают воздействие старых воззрений и привычек, возражают против соблюдения традиционного обряда.

Несомненно, ряд отмеченных причин связан с наличием пережиточных архаических элементов в складе сознания, в психологии, когда традиционализм выступает как

регулятор жизненных поступков людей, в частности семейно-бытовых отношений. Человек ведет себя «как все», держится не самостоятельно, а в рамках традиционности. В этой боязни отступить от обычного уклада, от традиций старого быта, от того образа действий, который был присущ дедам и прадедам, заключается, на наш взгляд, главная причина сохранения религиозных пережитков в семейно-бытовой сфере.

Давно исчезла из быта крестьянской семьи древняя форма крестин (с «крестной» кашей). Сейчас крестины во многих случаях не связываются с обрядом церковного крещения, а представляют собой безрелигиозный семейный праздник, которым отмечают рождение сына или дочери. Готовят угощение, созывают ближайших родственников. Крестные отец и мать дарят ребенку подарки (игрушки, детскую одежду). Религиозные функции крестных ограничиваются лишь участием в церковном обряде (если ребенок был окрещен); в дальнейшей жизни крестника они выступают в роли светских опекунов, вместе с родителями несущих ответственность за судьбу ребенка. В восприемники приглашаются обычно родные или двоюродные сестры и братья новорожденного или приятели и подруги отца и матери (преимущественно нерелигиозная молодежь). Совершение обряда крещения, как правило, редко бывает связано с религиозными убеждениями его участников; наоборот, большинство из них даже не имеет ясного представления о церковном содержании и религиозном смысле обряда. Тем не менее такое безотчетное поведение молодых людей, настроенных индифферентно к религии, создает благоприятные условия для консервации религиозных пережитков в быту. Поэтому борьба с этим цепким пережитком прошлого требует еще больших усилий работников общественных и культурно-просветительных организаций, которые должны разъяснять религиозную сущность обряда, пропагандировать положительное, воспитательное значение новых гражданских ритуалов, посвященных рождению человека.

В последние годы бракосочетания по религиозному обряду в сельской местности стали редкими. Даже тогда, когда молодая пара склоняется к церковному браку, она зачастую делает это по настоянию религиозных родителей, считающих, что венчание может упрочить брак, и использующих при случае методы принуждения по от-

ношению к жениху и невесте (угрозы не дать денег на свадьбу, не признавать за родню и т. п.).

Автор наблюдала подобный венчальный обряд в одной из церквей Муромского района Владимирской области в 1968 г. Венчание происходило за неделю до покрова — престольного праздника в селе, родом из которого был жених; свадьба приурочивалась к престолу. Молодожены в то время жили и работали в районном городе (он — шофер, она — работница фабрики). В ходе венчания молодожены и шафера проявили полное незнание порядка церковной церемонии, поэтому священник вынужден был подсказывать им, когда креститься, как отвечать на вопросы, в какой руке держать свечи т. п. Вместо иконы богородицы, предназначенной для благословения, сваты привезли икону одной из великомучениц, которую после замечания священника заменили купленной тут же в церкви иконой божьей матери. Шафера (юноши лет по 18), по-видимому, были в церкви впервые. Венчание происходило в будничной обстановке: богослужение окончилось, участники его разошлись по домам, хор отсутствовал, обряд наблюдало человек пятнадцать родственников и случайных зрителей. Создалось впечатление, что венчавшиеся не осознали религиозную суть обряда. Когда перед началом церемонии священник спросил жениха и невесту: «Вы православные?», — они даже не поняли смысла вопроса. Такие церковные браки, заключающиеся молодыми людьми, не только не имеющими представления о сущности религиозной обрядности, но и затрудняющимися определить свою принадлежность к какому-либо религиозному вероисповеданию, в настоящее время не составляют исключения.

В дореволюционный период венчание и народная свадьба соединялись в единый обрядовый комплекс. Современная же колхозная свадьба не имеет связи с церковным обрядом. Она устраивается после регистрации брака. В жизнь села все более входят молодежно-комсомольские свадьбы, которые красочно и торжественно отмечаются в колхозных клубах, Домах культуры. К участию в них приглашаются как родственники и соседи, так и товарищи по производственной бригаде, представители общественных организаций. Зрителями на свадьбах бывают многие жители деревни.

На селе еще окончательно не сложились новые празд-

ничные традиции семейного цикла, в том числе и связанные с браком. Там, где свадьба проводится в семейном кругу (особенно в доме родителей кого-либо из молодых), в ее организации и проведении непосредственное участие принимают родители и близкие родственники молодоженов, которые оказывают им материальную поддержку (дают деньги на свадьбу, готовят стол, помогают в покупке необходимых вещей и т. п.). В такой свадьбе пожилым поколением родственников возрождаются иногда истари заведенные обычаи и формы обрядов. Конечно, характерная для прошлого сложная свадебная обрядность с «пропоем» невесты, «выкупом постели», ритуальным обменом визитами родственников жениха и невесты давно стала чем-то архаичным. Но в некоторых семьях соблюдается такая церковно-религиозная деталь свадьбы, как благословение молодых иконой. Из старинных обычаев, сейчас уже сильно трансформированных, сохраняется показ приданого невесты, вынос к колодцу угощения для соседей, свадебное ряженье, донесшие эротические моменты магии плодородия и деторождения. Одной из оставшихся разновидностей свадебного ряженья является переодевание женщин в мужской костюм (с подчеркнутыми признаками пола), которое, как уже упоминалось, ведет свою родословную из глубины веков. Подобные костюмы ряженных автору довелось увидеть на свадьбе в селе Борис-Глеб Муромского района Владимирской области (в мае 1966 г.), когда свадебная процессия во главе с молодоженами на второй день свадьбы проходила по селу. Ряженые своими фарсовыми действиями веселили подвыпившее свадебное шествие.

Довольно широкое распространение в сельских местностях имеют пока религиозные похороны. Захоронения по церковному ритуалу еще преобладают над гражданскими похоронами. При этом практикуется в основном заочное отпевание. В народном погребальном обряде в гораздо большей степени, чем в других обрядах семейного культа, сохранились элементы, ведущие происхождение от дохристианских представлений о покойнике. Умерших в пожилом возрасте нередко одевают в приготовленную заранее «смертную» одежду: рубашку, платок, укрывают покровом, на грудь кладут распятие. Пока тело находится в доме, для чтения псалтыря приглашаются старушки-«читалки», которые помимо псалмов исполняют духов-

ные стихи. В некоторых местностях во время выноса тела и в настоящее время подается первому встречному кусок хлеба или пирога, чтобы душа умершего была приветливо встречена «на том свете». На кладбище раздают кутью. Держится поверье, что душа покойника шесть недель приходит в дом и навещает родных. Поэтому еще сохраняется древний обычай ставить к иконам стакан меда или воды и класть кусок хлеба для кормления души умершего. «Шесть недель заедает тоска, а после как камень с сердца спадет», — рассказывают близкие родственники умерших¹³.

Устойчива традиция поминок родителей. Необходимо отметить, что обряд поминок, входящий в религиозный похоронный ритуал, часто бывает вызван не только желанием семьи почтить память умершего, но и давлением старых деревенских обычаев, в соответствии с которыми не устроить поминки считается неприличным. Поминки представляют собой одну из форм родственного и соседского общения. Их устраивают непосредственно после похорон, а также соблюдают другие поминальные сроки (9, 20, 40-й день и годовщина смерти) с приглашением родных и близких. Поминальный стол составляют семь-восемь обычных обрядовых блюд (из них обязательными считаются традиционные блины, каша, кисель и др.); подается вино и закуска. Религиозными похоронами и поминками руководят в деревнях престарелые верующие женщины и несколько подпевающих им старушек. Они подсказывают порядок проведения погребальной и поминальной церемоний, поддерживают в них определенную последовательность обрядовых действий. Участие их в обряде ведет к сохранению его религиозной окраски.

Распространение церковных похорон далеко не всегда объясняется религиозностью людей. Гражданские похороны в условиях деревни иногда бывает трудно организовать, а так как умершего нельзя просто «закопать в землю», как говорят сами колхозники, то часто используют старинный привычный обряд.

Со страхом перед смертью, перед неизвестностью «будущей» жизни у пожилых людей связываются и религиозные настроения: «Я в бога верю, мы ведь не знаем, что будет. Мы все готовимся туда» (А. Г-ва, 72 г., д. Це-

¹³ АИЭ, ф. Владимирской экспедиции, 1965, ед. хр. 7.

пелево Собинского района); «Вы веруйте в бога. А как на будущем веке? Ведь нам не здесь жить» (А. П-ва, 77 лет, с. Погост Собинского района), — рассуждают они¹⁴. Некоторые верующие и колеблющиеся сомневаются и в возможности адского наказания за грехи, считая, что прожили честную трудовую жизнь и поэтому «если бог справедливый, то не накажет на том свете». «Я думаю, что когда помрем, нам там ничего не будет. За что нас будет бог наказывать?» (Т. Т-на, 63 года, д. Волнино Муромского района)¹⁵. «Согласно исследованиям в Пензенской области, лишь 59% верующих считают, что человек может продолжить жизнь в потустороннем мире, остальные сомневаются или совсем отрицают посмертное воздаяние»¹⁶. Заметное ослабление веры в загробную жизнь является характерным свидетельством упадка религии.

Как признак интенсивного угасания религиозности можно рассматривать и изменения в исполнении обрядности личного культа (чтение молитв, соблюдение постов и т. п.). Известные молитвы («Живые в помощи», «Богородице, дево, радуйся» и др.), символ веры хорошо помнят две-три пожилые женщины в деревне. Однако их систематическое чтение не считается самими верующими обязательным; объясняют это занятостью в хозяйстве, нездоровьем, недостатком времени, нежеланием вызывать недовольство детей. «Я сама среди них (имеет в виду дочь и зятя. — Г. Н.) не молюсь, — рассказывала одна из верующих. — Старым уж в тягость молиться, да и за страшней устаешь» (Н. И-ва, 61 год, д. Битюково Муромского района)¹⁷. Даже члены религиозного актива уклоняются от повседневной утренней и вечерней молитв, ссылаясь на дела, неудобство молиться в присутствии родственников и т. д. «Я утренние молитвы сейчас не выполняю: гряды, стирка. К делам стремлюсь, а молитвы забыла» (А. М-ва, 70 лет, с. Новое Юрьев-Польского района)¹⁸. «Мы не молимся регулярно. Устанешь, спать ложишься и не перекрестись. Какие мы верующие»

¹⁴ АИЭ, ф. Владимирской экспедиции, 1965, ед. хр. 8, 13.

¹⁵ Там же, ед. хр. 21.

¹⁶ П. К. Курочкин. Эволюция современного русского православия, стр. 116.

¹⁷ АИЭ, ф. Владимирской экспедиции, 1966, ед. хр. 26.

¹⁸ Там же, 1967, ед. хр. 2.

(А. Б-на, 65 лет, с. Новое Юрьев-Польского района)¹⁹. Эти слова принадлежат церковным псаломщице и кассиру. Некоторые старики отмечают, что молятся по привычке, не вникая в смысл молитвы. Большинство верующих рассматривает молитву как обременительный обряд, ограничивается осенением себя перед сном и едой крестным знамением, произнесением благословительных формул вроде: «Господи, благослови меня хлеба-соли кушать».

Значительное место в бытовом укладе верующих раньше занимали посты, особенно великий. Даже в 20-х годах, когда в деревнях создавались клубы, красные уголки, культпросветы, часть молодежи, внутренне сопротивляясь церковным запретам, все же боялась их нарушать открыто. Во время великого поста прекращались гулянья, на посиделках не было обычного шума и веселья. Краевед К. А. Поляков замечал, что петь песни постом считалось грех (а про себя считают не грех — поют), на гармони играть — грех (а все-таки иногда пройдутся по деревне), вечерами никуда не ходят, прядут. Если в описанное им время церковные обряды соблюдались лишь внешне, то сейчас под влиянием своих детей старшее поколение деревни, сложившееся из молодежи 20-х годов, полностью отказалось от соблюдения постов. Оно считает необходимым приспособиться к новому порядку в семье, определяемому современной молодежью: «Молодые едят и старые тоже». Некоторые как бы осуждают себя за такой грех, но оправдываются распространенными поговорками: «В еде греха нет», «За еду не сидят в аду». Многие старики с осуждением вспоминают о том, как прежде в пост матери не давали детям молока или не пускали девушек в клуб (в 20-х годах). В одном из сел Владимирской области автору довелось присутствовать на «складчине», устроенной в день 8 Марта, который пришелся на «чистый» понедельник поста, где пожилые женщины весело пели и плясали. Старшее поколение все более осознает бессмысленность церковных обрядов и запретов. Однако частичное соблюдение постов проявляется, например, в том, что в страстную неделю пожилые люди стараются не ходить в клуб; наиболее религиозные старушки сохраняют дома хотя бы видимость поста: не разрешают детям и внукам включать в это время радио

¹⁹ АИЭ, ф. Владимирской экспедиции, 1967, ед. хр. 9.

и телевизор и т. п. Самое распространенное остаточное явление прежних ограничений — запрет на развлечения накануне религиозных праздников. Так, в экспедициях мы сталкивались с фактами отказа пожилых женщин исполнять во время поста песни, частушки и другие произведения фольклора для записи на магнитофон. Те же, кто соглашался петь, даже не будучи религиозными, делали это с оглядкой, обращались с просьбой не рассказывать об их пении на селе, боясь осуждения верующих родственников и соседей.

В представлении верующих по традиции, каковыми можно считать большинство верующих православного исповедания, религиозность связана с соблюдением хотя бы минимальной личной обрядности. Неисполнение же обрядовых норм индивидуального культа рассматривается ими как отступление от православной веры. Поэтому многие верующие сами не считают свою религиозность полноценной вследствие невыполнения ими обрядности повседневного культа, увлечения мирскими интересами (чтением художественной литературы, посещением клуба и т. п.).

Интересны моменты проявления религиозности у многочисленной группы женщин, которые считают свою веру нетвердой, поверхностной, окончательно «от бога не отрываются», как они говорят. Эта категория колеблющихся воспринимает религию главным образом как определенную обрядность, посредством которой стремится застраховать себя от возможных случайностей: крестится и молится по привычке или «на всякий случай». В различных жизненных ситуациях они то выполняют некоторые обряды, то забывают о них: «Люди молятся — и мы молимся, люди поют — и мы поем. Так что мы ничего не знаем. Было время — верила, а сейчас некогда. Но спать ложисься, все равно перекрестисься. Останешься дома одна, где что зашуршит, все боишься — перекрестисься» (А. Е-ва, 58 лет, д. Копнино Собинского района)²⁰. Таким образом, под воздействием среды, обстоятельств семейной жизни, при отсутствии внутренней потребности в исполнении обрядов личного культа происходит утрата религиозной привычки.

В домашнем обиходе некоторых колхозников еще на-

²⁰ АИЭ, ф. Владимирской экспедиции, 1965, ед. хр. 3.

ходят место материальные атрибуты религиозного культа — иконы, лампы, распятия и др. «Божницы» и «киоты» состоят главным образом из икон, приобретенных родителями сегодняшних стариков, — «родительских благословений». Это различные изображения спаса, богородицы, Николая Угодника, деисус (спас, Иоанн Креститель, богородица), разнообразные иконы праздничного чина и др. В домашних иконостасах встречаются также изображения святых — личных покровителей, подобранные в соответствии с именами их прежних владельцев.

Как относятся к иконам, в какой степени их рассматривают в качестве предмета религиозного культа? Большая часть колхозников, имеющих иконы, хранит их по традиции, как привычную общепринятую часть обстановки или как память об умерших близких, как знак уважения религиозных чувств пожилых людей. Наличие икон в домах не всегда можно считать свидетельством религиозности их обладателей. Иногда иконы висят в передних углах в домах и неверующих людей, и безразличных к религии, «чтобы не пустовал угол», как украшение; рядом с иконами размещаются репродукции с картин, портреты и фотографии родственников. Объектом поклонения иконы служат лишь в тех семьях, где есть верующие.

Сохранению икон способствует консервативное общественное мнение, поддерживаемое старыми женщинами. Они убеждены в том, что когда их возраст «вымрет», иконы никто не будет хранить. Подобные взгляды разделяет и часть людей среднего и младшего поколений, считающих, что религия «отойдет сама по себе». Поэтому к наличию икон в доме они относятся равнодушно, почти не замечают их. Молодежь не хочет создавать в семье повод для столкновения со стариками, которые в свою очередь боятся осуждения односельчан. Но так как иконы не гармонируют с новой городской обстановкой и современным убранством домов колхозников, то теперь религиозный «угол» нередко выносят на кухню.

В отдельных случаях иконы сохраняются в качестве оберега против неожиданной беды. В сених, во дворе, над входными дверями изб иногда можно увидеть мелкие образки, иконки, прибитые, вероятно, еще при постройке домов. По мнению хозяев домов, они предназначены для того, чтобы «к жительству не подступилось плохое»

дело». Их существование свидетельствует об устойчивости тех элементов религии, которые под церковно-христианской оболочкой сохранили первоначальное дохристианское содержание — стремление магическим путем предохранить дом и хозяйство и обеспечить их благополучие. Еще бытуют пережитки суеверного страха перед иконой, когда, не зная ее содержания и не умея прочитать надписи на ней, боятся с ней расстаться, опасаясь несчастья. Отношение к иконе как к фетишу смешивается со страхом выбросить «бога», а значит, отказаться от его покровительства.

С религиозными сюжетами, названиями икон, с житиями святых, изображенных на них, знакомы лишь немногие представители старшего поколения деревни. На вопрос о значении и смысле той или иной иконы они отвечают немногословно: «скорбящей божьей матери молятся во время болезней, она заступница», «Николай Угодник — милосердный, милостивый», «трем святителям (Гурию, Самону, Авиву) молятся для укрепления семьи» и т. п. Молодые женщины, даже изредка посещающие церковь, по их признанию, «не отличают Казанскую божью мать от Смоленской», а в церкви поют молитвы только «за людьми».

Нельзя недооценивать влияние на поддержание религиозных воззрений церковной литературы, хотя она и хранится лишь в немногих домах. Это популярные церковные издания: евангелия, жития святых, псалтыри, дореволюционный учебник «Закон божий» и др. Библия встречается у одного-двух человек в деревне, а то и реже. Чтение религиозных книг очень ограничено. Низкая степень грамотности пожилых верующих не позволяет им их свободно читать и толковать, тем более что многие книги дореволюционных изданий (которые по преимуществу и имеются у верующих) написаны на церковнославянском языке. Значительная часть верующих сама не читала религиозной литературы, а познакомилась в какой-то степени с элементами православного вероучения и христианской мифологии из церковных проповедей, понаслышке, через устную передачу.

У читавших религиозные книги наибольшие сомнения и размышления вызывают евангельские мифы о сотворении земли и человека, о всемирном потопе и т. п., т. е. вопросы происхождения и развития мира. Отсутствие на-

учных знаний о причинах и закономерностях природных и общественных явлений приводит к тому, что отдельные старушки еще верят, что на луне сидят «Кавель да Вавель» (Каин и Авель), что солнце на насху «играет», что гром посылает на землю Илья Пророк. Большинство посмеивается над этими «сказками», но все же не может объяснить многие явления природы иначе, чем проявлением какой-то потусторонней силы. Однако окружающей действительность, накопление эмпирических знаний вытесляют веру в сверхъестественное. Библейские легенды и рассказы теперь воспринимаются верующими под углом зрения информации о достижениях современной науки, полученной по радио, телевидению, из научно-популярной и художественной литературы, а также из общения с младшим поколением семьи, имеющим образование. Но все же научные знания не стали активным фактором, коренным образом меняющим их взгляды на религию.

Состав религиозных атрибутов «переднего» угла, в котором преобладают изделия дореволюционного времени, наличие у населения религиозных книг преимущественно старых изданий достаточно отчетливо характеризуют традиционность материальной стороны религиозно-бытового культа, ее обусловленность наследием прошлого. С другой стороны, равнодушие значительного слоя населения к иконам, перенесение их из жилых комнат в кухонные и подсобно-хозяйственные помещения свидетельствуют о вытеснении из современного быта одного из наиболее консервативных элементов старого религиозно-бытового уклада.

Анализ религиозных пережитков в семейно-бытовой сфере позволяет говорить об относительной устойчивости ряда элементов культовой практики, генетически восходящих к дохристианским верованиям и обрядам. Конечно, степень их консервативности не одинакова. Одни из них, давно утратив религиозно-магическое содержание, донесли до настоящего времени только древние обрядовые формы (таковы свадебное ряженье с его эротической символикой); другие сохранили, хотя и полустершуюся, смысловую нагрузку, чему в немалой степени способствовал их синкретический характер, слияние с православным культом (например, представления о душе, похоронно-поминальный культ, фетишистское отношение к иконам).

Их устойчивость в обыденной религиозности объясняется воздействием остаточных проявлений старого образа мышления, влиянием отрицательного «сельского» общественного мнения, связью религиозных пережитков с традиционным семейно-бытовым укладом и отжившими обычаями.

3. Ломка старого аграрного календаря

Коллективизация сельского хозяйства и социалистическое переустройство деревни вызвали почти полное исчезновение календарной аграрно-магической обрядности, издавна связанной с церковными праздниками, служившими вехами в хозяйственной и общественной жизни села. Сейчас трудовые процессы определяются направлением коллективного хозяйства, графиком его работы. В памяти деревенских старожилів сохраняются лишь некоторые приметы фенологического свойства, такие как: на сретенье — зима с летом встретилась; на благовещенье — птица гнезда не вьет, девица косы не плетет; если воробей на Евдокию напьется, то конь в мае наестся; в день матери Елены и царя Константина — сеют огурцы и т. п.

Канва религиозных святцев знакома на селе лишь небольшому числу верующих, поддерживающих постоянные связи с церковью. Они напоминают своим родственникам и соседям о сроках и порядке проведения важнейших праздников православной церкви, главным образом «двунадесятых» (двенадцать наиболее торжественных праздников). Названия многочисленных второстепенных христианских праздников, особенно переходных, тех, которые «не в числах», начали забываться даже старшим поколением.

Религиозное содержание праздников церковного календаря не осознается и многими верующими. На вопрос, с чем связывает православная церковь тот или иной религиозный праздник, каков его мифологический сюжет, типичны ответы: «Я не знаю, в честь чего этот праздник, что он означал. Я не читала ни евангелие, ни Библию». Среди сельских жителей распространено убеждение, что религиозные праздники изживают себя.

Религиозная сущность календарных праздников была основательно подорвана еще в период коллективизации. Поэтому в рассказах об их бытовании в деревнях

в конце 20-х — начале 30-х годов население обычно выделяет не религиозно-церковный ритуал, а игровые моменты и те элементы обрядности, которые в какой-то степени были связаны с бытовой и хозяйственной жизнью.

Показательно, что не только значительно сократилось число православных праздников, отмечающихся верующими, но и утрачена большая часть древних языческих поверий, суеверных обычаев, аграрно-магических обрядов, прикреплявшихся некогда к календарному годовому циклу.

О рождественско-крещенской обрядности с колядованием, гаданием, играми теперь можно составить представление лишь по воспоминаниям старожилов. Современный обряд поздравления с Новым годом и пожелания счастья в нем совершенно вытеснил святочные формы магического заклятия добра и семейного благополучия. Правда, отдельные языческие элементы, вплетенные в крещенский ритуал и усиленно поддерживаемые церковью, еще бытуют среди небольшой части жителей села. Это вера в живительное действие «святой» крещенской воды, охранительную силу крестов. Древние народные верования держатся в указанных обычаях на привычке прибегать к «испытанным веками» средствам борьбы за сохранение здоровья. Так, освященную в церквях воду некоторые женщины берегут в течение года, считая, что она хранится все это время чистой, «как слеза», пьют ее при различных заболеваниях, обрызгивают ею домашнюю скотину, чтобы уберечь ее от «сглаза».

В ряде мест полностью не стерлось языческое поверье о святости полночной крещенской воды в колодцах и ключах. Но даже женщины, отправляющиеся за водой в крещенскую полночь, не осознают религиозного смысла этого действия. Например, одна из них (М. С-ва, 44 года, с. Окшово Меленковского района), ежегодно берущая воду из ключа, на вопрос, каков религиозный смысл праздника «крещение», ответила: «Я не могу сказать. Или кто-то родился, или кто-то крестился — точно не знаю. Это у матери нужно спросить, она знает»²¹. В домах пожилых людей в праздник крещения на входных дверях, на стенах двора, над опечьем, на потолке можно еще увидеть нанесенные мелом кресты. Они рассматриваются как

²¹ АИЭ, ф. Владимирской экспедиции, 1967, ед. хр. 60.

своеобразный оберег, предохраняющий дом и хозяйство от различных невзгод.

Масленица, которая на протяжении столетий осмыслилась в народе как праздник встречи весны и прощания с зимой, во многих местностях превратилась в общеколхозное гулянье. Время празднования сократилось до двух дней — субботы и воскресенья. В эти дни в деревнях устраиваются катания с ледяных гор и на лошадях, в домах, а иногда и прямо на улице пекутся блины, в клубах выступают коллективы колхозной самодеятельности, дают концерты школьники.

Помимо обрядов и обычаев общественного порядка устойчиво держатся традиции семейного плана: предпраздничная уборка домов, посещение родных, особенно родственников жены (хождение к «теще на блины»), обычай, связанные с чествованием молодоженов. Традиционным масленичным блюдом остается древняя ритуальная еда — блины. Часть населения отмечает масленицу «складчиной», предварительно собирая продукты для устройства праздничного стола. Во время застолья исполняются частушки, популярные советские песни.

Большая потребность ощущается на селе в создании яркой и оригинальной обрядности советских праздников, связанных со сменой времен года и трудовыми процессами. В их организации было бы целесообразно использовать безрелигиозные элементы обрядности, которые срослись с жизнью, приспособив их к новым формам быта. Они оказываются очень уместными в праздниках «Русской зимы», «Русской березы» и др. Многие элементы прежней обрядности, хотя, может быть, религиозные по происхождению, сейчас уже не выражают религиозных идей, а носят игровой характер, создают праздничное настроение. К ним относятся такие жизнерадостные и красочные развлечения, как ряженье, катание, игрища и т. п., которые в какой-то мере удовлетворяют эстетические запросы людей, потребность в отдыхе и общении. В качестве примера приспособления старых форм обрядности к современной жизни деревни можно привести опыт проведения праздника «Русской зимы», в течение ряда лет удачно отмечавшегося в Муромском районе Владимирской области, а также в других центрально-русских областях. В указанном районе в празднике принимали участие два колхоза — «Коминтерн» и «XIII лет Октяб-

ря». В праздник был внесен элемент состязания, характерный для многих традиционных праздников: конкурс на лучший блин, лучший костюм, наиболее интересно оформленную тройку и т. п. Два санных поезда возглавлялись председателями колхозов, обменявшихся хлебом-солью. При организации его были учтены интересы различных возрастных групп населения. Старшее поколение вспомнило старинные песни и хороводы, часть женщин похвдилась в местных сарафанах, с веретенами и прялками в руках. Лучшие исполнители русских народных песен были награждены подарками. Школьники приняли участие в сооружении и оформлении чучела зимы, в украшении праздничного обоза. Древний обряд зажжения костров на масленицу получил новую окраску: он был превращен в факельное шествие и сожжение чучела зимы²². В подобные праздники само население вносит оригинальные и самобытные моменты. Утверждению новой безрелигиозной обрядности в наибольшей степени может способствовать такая организация дела, при которой население принимает активное участие в проведении праздника, а не выступает лишь пассивным зрителем театрализованного представления.

Важнейшим православным праздником, и сейчас собирающим в церковь много верующих и колеблющихся, продолжает оставаться пасха. Даже те прихожане, которые посещают церковь один-два раза в год, в этот день считают невозможным пропустить церковную службу.

В домашнем быту пасха отмечается и нерелигиозными людьми. Этнограф Л. А. Тульцева, наблюдавшая в 1968 г. празднование пасхи в селах Рязанской области, пишет, что «к этому дню в домах делается уборка, готовят праздничный обед, почти в каждой семье пекут традиционные обрядовые печения, готовят пасху, красят яйца... В день пасхи (в селе.— Г. Н.)... праздничная атмосфера чувствовалась, хотя и не было особой религиозной настроенности его жителей. На улицах не было ни христосования, ни «катания яиц» — излюбленной игры молодежи старой деревни в пасхальную неделю»²³.

²² См.: «Традиционный фольклор Владимирской деревни». М., 1972, стр. 26.

²³ Л. А. Тульцева. Календарные религиозные праздники в быту современного крестьянства (по материалам Рязанской области).— «Советская этнография», 1970, № 6, стр. 113.

Интересно заметить, что разговение куличом и крашеными яйцами как религиозный акт расценивается только верующими. Значительная часть жителей, приготавливающих эти обрядовые блюда, не освящает их в церкви, а относится к ним как к красочному оформлению стола, вносящему разнообразие в повседневную пищу.

Некоторые обряды аграрного назначения, прикреплявшиеся в прошлом к пасхальной неделе, — гадания об урожае, магические поверья «первого дня» и др. — сейчас почти забыты. Редкие старушки верят в «чудесные» свойства первого освященного пасхального яйца, которое кладут на «божницу», к иконам. Пасха утратила и свою развлекательную часть — массовое гулянье, хороводы, катанье яиц.

С пасхальными днями еще связаны поминальные обычаи: посещение могил умерших родственников и древнее жертвоприношение (оставляют на могилах яйца, сыпят крупу, кладут блины и другие продукты). Этот обычай, восходящий к дохристианскому семейно-родовому культу предков, рассматривается населением как отдание памяти умершим близким.

Местами в личном хозяйстве колхозников сохраняются отдельные элементы весенних религиозно-магических обрядов. Например, обход личного (неколхозного) стада с иконой, обычай «стога» — угощения пастуха при первом выпасе частного стада. Иногда перед первым выпасом стадо кропят «святой» водой. Приурочение первого выпаса к Егорьеву дню соблюдается редко, скот выгоняют в подходящую погоду.

В некоторых районах центральной полосы с более устойчивой традицией пока кое-где бытуют пережиточные формы обрядности праздников весеннего цикла (вознесенья, петровок и др.). Для большей части отмечающих их пожилых людей они ассоциируются не с христианской идеологией, а с религиозно-бытовыми нормативами поведения: зажжением лампад, постом до обеда (пока идет служба), отдыхом на лавках перед домами.

Старинные троичские обряды дожили до нашего времени в сильно усеченном, отрывочном виде, претерпев наибольший упадок в 30-х годах. Но в устной традиции они сохраняются полнее в той форме, в какой наблюдались во время молодости нынешних деревенских старожил. Женщины 50—60-летнего возраста помнят и могут в де-

талях описать архаический ритуал «завивания» березы, охотно исполняют для магнитофонной записи хороводные песни, которые раньше «разыгрывались», т. е. инсценировались. В ряде сел Муромского района Владимирской области женщины среднего поколения делали попытку возродить элементы исчезнувшего троицкого обряда, в частности центральное обрядовое действие троицы — «завивание» березы. В троицкое воскресенье, срубив в овраге березу, они украсили ее лентами и цветами и установили в центре села, водили вокруг хороводы, исполняли старинные песни: «Туман, туман при долине», «Переви-лась хмелинушка через тын на улицу», «Вдоль по морю, морю синему» и др.²⁴ Участницы этого самодеятельного праздника вспоминали о нем с теплотой и весельем, со-жалая об утрате художественной стороны обряда.

До последнего времени в отдаленных сельских уголках этнографы изредка фиксируют глубоко пережиточные формы троицких обрядов, связанные с обожествлением растительности. Так, исследователь Г. С. Маслова записала рассказ о ряженье березы в женский костюм (д. Заулки Кадомского района Рязанской области). Л. А. Тульцева сообщает о бытовании обряда «кумления» девушек в Михайловском районе той же области, переродившегося в праздничные посиделки (начало 60-х годов)²⁵.

На троицу сохраняется обычай украшать дома снару-жи и внутри свежими ветками березы, устилать полы цветами и молодой зеленью. Верующие освящают ветки в церкви и применяют как апотропеическое средство.

Как видно, даже в остаточных синкретических формах весенних обрядов наиболее прочным оказался их языче-ский слой — стремление магическим путем вызвать воз-рождение, обновление и расцвет растительности, всей природы. Думается, что при создании новой безрелигиоз-ной обрядности весеннего цикла целесообразно было бы сохранить эту ведущую древнюю тему аграрного календа-ря, очистив ритуал от религиозно-магической окраски. Можно воспользоваться также и такими рациональными элементами старой календарной обрядности (в их поло-жительном значении), как традиция родственного и со-

²⁴ АИЭ, ф. Владимирской экспедиции, материалы С. И. Дмитрие-вой, ед. хр. 52—54.

²⁵ Л. А. Тульцева. Календарные религиозные праздники..., стр. 114.

седского общения, угощения, игр, развлечений и т. п. Ведь не секрет, что от многих старых праздников осталось лишь церковное название, а сами они свелись к семейному угощению, гулянию по селу с песнями под гармонь.

Из осенне-летних календарных праздников массе сельского населения больше известны спасы, главным образом первый — медовый и второй — яблочный. Большинство жителей рассматривают их как праздники «разговения» медом, первыми поспевшими плодами и овощами. В бытовом обиходе отмечают главным образом второй спас. Многие престарелые женщины хотя и знают о церковном запрете употреблять в пищу яблоки «до спаса», но не придерживаются этого обычая. С церковным смыслом спасов сейчас знакомы лишь отдельные верующие старушки, и то весьма приблизительно.

Важная роль в хозяйственном календаре крестьян в дореволюционный период принадлежала «обреченным» дням, молебнам, водосвятиям и другим обращениям к сверхъестественной силе в поисках помощи и защиты в трудных обстоятельствах. Современная механизация и технизация сельского хозяйства, овладение агротехникой и агрохимией, научными методами организации труда совершенно вытеснили из производства религиозно-магическую обрядность. Она почти исчезла в 30-х годах. Но местами некоторые фанатично настроенные представители религиозного актива не оставляют попыток поддержать хотя бы в слабой степени прежнюю традицию «крестных» ходов вокруг села. Подобные действия совершаются единичными приверженцами религиозной обрядности и вызывают отрицательно-насмешливую реакцию односельчан.

В большей степени, чем другие разновидности церковных праздников, вросли в обиход деревни, считаются «своими», «сельскими» престольные праздники. Они исторически были связаны с семейными и общественными традициями деревни, в них отразились социальные связи конкретной деревенской среды. Религиозная подкладка «престолов» ныне неизвестна большинству населения, они воспринимаются как праздники данного села: «припасаются, едят хорошо, гуляют». Престольный праздник можно разделить на две части: церковную (там, где есть церкви, — утренняя служба, обедня; участники — верующие) и семейную (застолье, хождение «по родне», гулянье —

включается средний возраст и молодежь). Престольные дни являются поводом для междеревенского общения. В село, празднующее «престол», обычно приходят родственники и гости из соседних мест, так как дни «престолов» каждого села известны всей округе. Стал традиционным приезд на «престол» молодежи, проживающей в ближайших к их деревне районных центрах, на отдых к родителям.

Причину устойчивости престольных праздников, бесспорно, нужно искать не в их религиозном значении, а в потребности поддержания родственных связей и в желании отдохнуть и повеселиться, для чего дата церковного календаря служит традиционным предлогом.

Таким образом, календарно-аграрная обрядность, сохранявшая еще к концу XIX в. значение остова всей бытовой обрядности, к настоящему времени претерпела коренную ломку. Церковный календарь утратил функцию регулятора трудовых процессов. Если в дореволюционное время каждый период календаря характеризовался сочетанием определенных обрядовых элементов (рождественско-крещенский цикл — ряженьем, гадаanjem и т. п., масленичный — зажжением костров, проводами масленицы и т. п., троицкий — «завиванием» березы и др.), в которых принимали участие различные возрастные группы населения, то теперь развлекательная сторона праздников потеряла специфику, нивелировалась, свелась к угощению и гулянью; религиозные праздники сохраняются в основном как повод для общения между родственниками и знакомыми.

Оценивая роль праздников церковного календаря в быту, нельзя, однако, упускать из виду, что утрата ими обрядовой специфики и их традиционный характер не означают полного выветривания их вредного идейного содержания. Участие в них сельских жителей, в том числе и неверующих, создает питательную почву для закрепления религиозности. Кроме того, живучесть религиозного культа служит одним из доводов в пользу религии, на которых держатся убеждения многих верующих. В религиозной обрядности заключен также источник материальных средств, поддерживающих деятельность религиозных организаций.

Эти обстоятельства говорят о невозможности примириться с существованием религиозно-бытовых праздников

и индифферентным отношением к ним части населения. Одним из эффективных средств вытеснения старой календарной обрядности служат новые гражданские праздники годового цикла, которые все органичнее входят в быт людей, становятся неотъемлемой частью культурной и духовной жизни нашего народа.

4. Эволюция представлений верующих о боге и святых. Суеверия

Эволюция религии в современных условиях характеризуется глубокими изменениями в обыденном религиозном сознании: разрушением основы христианской религии — идеи бога, неуклонным вытеснением элементов религиозных представлений элементами научных знаний.

В каком же виде существуют в представлениях современных православных верующих бог и святые? Для изучения этого вопроса в некоторых областях РСФСР — Ивановской, Ярославской, Псковской, Тамбовской²⁶, а также на Украине (в начале 60-х годов)²⁷ были проведены специальные социологические исследования. Они показали, что представления верующих о боге неоднородны. Большая часть верующих, придерживающихся традиционных религиозных взглядов, представляет бога в антропоморфном (человекоподобном) облике (бог «как человек», «как на иконах рисуют», «старик», «Иисус Христос»). В сознании многих верующих этой группы божество ассоциируется с Иисусом Христом, личность которого наделяется лучшими человеческими качествами: добротой, справедливостью, могуществом и т. п. (Иисус — «умный», «прозорливый», «спаситель»). Эти представления сформировались под влиянием чтения религиозной литературы (в частности, евангелия), церковных проповедей, иконописных и настенных храмовых изображений бога, фольклорной традиции. В памятниках устного народного творчества бог рисуется не в абстрактном виде, а личностью, земным человеком, лишенным сверхъестественного ореола, милостливым помощником людей в горе, сти-

²⁶ Н. П. Андрианов, Р. А. Лопаткин, В. В. Павлюк. Особенности современного религиозного сознания. М., 1966.

²⁷ В. К. Танчер и Е. К. Дулуман. Опыт конкретного исследования характера религиозных представлений. — «Вопросы философии», 1964, № 10.

хийном бедствии. Иллюстрацией такого конкретного представления может служить легенда о Христе-спасе, записанная фольклористами во Владимирской области со слов глубокого старика (около 80 лет): «Давно это было, не на моей памяти, при деде, наверное, ай даже при прадеде. Христос по земле ходил. А тут голод страшный был, помирали люди с голоду. Стали молиться спасителю. Он им все грехи простил, взял три рыбки и две булочки, благословил и всех накормил. И голод кончился, и земля опять родить стала»²⁸. Представления о боге-человеке свойственны в основном людям пожилого возраста с низким уровнем образования (малограмотным, посещавшим один-два года церковноприходскую школу), которые не привыкли мыслить отвлеченными, абстрактными категориями. По материалам проведенных исследований в виде человекоподобного существа бога представляют 20—25% православных верующих.

Более грамотных, лучше знакомых с христианской догматикой верующих не удовлетворяет этот примитивно-конкретный образ бога. Он не вмещает в себя такие черты, как вечный, бесконечный, всеведущий, вездесущий, всемогущий и т. д., которыми, по христианскому вероучению, обладает бог-творец, бог-промыслитель, бог-спаситель. Поэтому они верят в абстрактного бога — в виде небесного духа или представляют божество как бога-человека и бога-духа одновременно (т. е. имеют смешанное представление о боге). Исследователь Р. А. Лопаткин приводит такие характерные высказывания: «Бог, конечно, не человек, а дух, который находится где-то очень далеко, может быть, и на небе» (Т. В-ва, 62 года, г. Фурманов); «Бог все может, может выступать как человек и как дух»²⁹. Такое уточненное представление о боге, свидетельствующее о своеобразной эволюции основной христианской идеи, имеет сравнительно небольшая категория православных верующих (по результатам исследований — 11,8%). Они знакомы также с богословским истолкованием официального догмата христианской церкви о троице (по которому бог выступает одновременно в трех лицах — в виде бога-отца, бога-сына, бога-духа свято-

²⁸ АИЭ, ф. Владимирской экспедиции, 1967, материалы Э. В. Померанцевой, ед. хр. 38.

²⁹ Н. П. Андрианов, Р. А. Лопаткин, В. В. Павлюк. Особенности современного религиозного сознания, стр. 74, 71.

го). У большинства же верующих нет четкого понимания этого вопроса в его ортодоксальном церковном значении. Представления о троице у них аморфны, неясны; нередко встречаются даже утверждения, что христианская троица — это бог-отец, бог-сын (Иисус Христос) и божья мать.

Исследователи отмечают тенденцию к разложению в религиозном сознании христианской «идеи бога». Шагом в этом направлении является отождествление понятия божества с неопределенной сверхъестественной силой, аналогия между богом и первоисточником вселенной, ее природными закономерностями. Оно выражается в словах «что-то да есть», «какая-то сила есть» и т. п.: «Мы, конечно, не знаем, но будто бы над нами что-то есть» (Н. К-ва, 79 лет, д. Цепелево Собинского района); «Мы ходим в церковь редко, не отличаем Казанской божьей матери от Смоленской. Молитв не знаем. Крестимся на ночь и перед едой. В церкви поем молитвы за людьми, сами не можем сказать. Но вроде что-то есть... А мы не знаем ничего. Мы не можем доказать, что бог есть, но нам тоже никто не может доказать, что бога нет» (Л. М-ва, 1936 года рождения, д. Купреево Гусь-Хрустального района) ³⁰.

В подтверждение мысли «что-то есть» приводят также апокалиптические предсказания, якобы изложенные в «священном писании» и «подтверждающиеся» в наше время. Варианты их очень разнообразны и дают полный простор для толкований различных жизненных явлений: «Я маленький был, старик у нас один говорил: «Скоро представление будет, пойдут по дорогам огненные машины, лошадей не будет, и опутает землю сеть, что в Москве говорить будут, а у нас будет слышно. Ему все говорили: «Да будет тебе врать-то, дед!» Не верили, а все так и получилось» ³¹.

Предположение о «божественном» вмешательстве возникает при объяснении непонятных жизненных ситуаций, в которых бог или святые выступают в глазах верующих в роли защитников справедливости, «ограждающих» их от бед и несчастий и «наказывающих» отступников от бога за грехи. В подтверждение существования бога

³⁰ АИЭ, ф. Владимирской экспедиции, 1966, ед. хр. 38.

³¹ Там же, 1967, материалы Э. В. Померанцевой (с. Окшова, Меленковский р-н), ед. хр. 110.

большинство верующих приводят случаи из повседневной жизни, в которых выход из затруднительного положения был найден якобы с помощью призывов к богу. Бытие божье обосновывается либо сбывшимися «вещими» снами, либо «исцелением» у знахаря, либо необъяснимым природным явлением и т. п. «Самое распространенное доказательство существования бога — успешная, по убеждению многих людей, практика «знахарок», которые будто бы «от бога лечат», — замечает этнограф В. Н. Басилов³².

Результатом разложения идеи бога в обыденном сознании является пробуждение сомнений в божьем бытии, колебания в религиозных убеждениях и исчезновение потребности верить в бога вообще — отход от религии.

Исполняя по привычке некоторые религиозные обряды, «справляя» главные церковные праздники, крестясь «на всякий случай», многие пожилые женщины не могут найти доводов, подтверждающих бытие бога, или вообще никогда не задумываются над этим вопросом («Как я скажу, верю или нет, если я ничего не знаю? И не думала никогда, есть бог или нет»; «Мы уже век отжили, не знаем, есть бог или нет, а молимся» и т. п.). Бывшая церковная певчая рассказывала о причине своего разочарования в боге: «Я не богомольная. Двадцать лет богу служила на клиросе, а меня бог наказал ни за что — ослепла. Я с тех пор не молюсь, рессердилась. Бог — взяточник, ему свечи ставили. Говорят, бог любя наказывает. Мне такой любви не надо... Я учила священную историю. Вроде есть что-то по писанию. Но где же бог? Такое кровопролитие идет. Что бог не удержит?» (Г. У-ка, 73 года, д. Некомарная Юрьев-Польского района)³³.

Наряду с тенденцией к размыванию образа бога в религиозном сознании происходит и упадок веры в святых, угасание их культа. Различия между отдельными святыми и их обособленной сферой «влияния» на жизнь людей стираются. Лучше известно верующим значение основных образов православных святых, обладающих обобщенными универсальными функциями, — богородицы, Николая Угодника, Георгия и др. Полностью не утрачены

³² В. Н. Басилов. Этнографическое исследование религиозных верований сельского населения. — «Конкретные исследования современных религиозных верований». М., 1967, стр. 168.

³³ АИЭ, ф. Владимирской экспедиции, 1967, ед. хр. 13.

имена и значение группы святых, «специализировавшихся» в прошлом на охране от болезней, опеке в мелких практических делах, в семейных отношениях. Так, для избавления от недугов верующие ставят в церкви свечи к образу Пантелеймона Целителя, призывают на помощь божью мать «Скорбящую», при семейных неурядицах молятся покровителям семьи святым Гурию, Самону и Авиву и т. п. С исчезновением сельскохозяйственной обрядности и производственной магии почти полностью забылись функции православных святых как аграрных, промысловых и тому подобных патронов.

Во время этнографических поездок по деревням Владимирской области в 1963—1968 гг. автору приходилось делать записи легенд, быличек (суеверных рассказов), рассказов о святых — Николае Угоднике, Илье Пророке, Параскеве Пятнице, Кузьме и Демьяне и др. Теперь эти легенды можно услышать лишь от людей преклонного возраста (60—70 лет), далеко не всегда верующих. Их сюжеты и образы почерпнуты из библейских сказаний, житийных повествований о святых, запоминались по иллюстрациям в церковных книгах, по иконам на мифологические темы. Рассказчики, ссылавшиеся на книжные источники, в большинстве случаев затруднялись ответить на вопрос о названиях книг, из которых заимствован тот или иной религиозный сюжет. Многие сами не читали церковной литературы, а слышали предания о святых от старшего поколения. Даже те женщины молодого и среднего возраста, которые по каким-либо причинам склоняются к вере в бога, ничего не знают о святых, не различают их изображений на иконах.

Рассказы о святых обычно кратки и отрывочны: «Николай Угодник совершил много чудес. Николай самый главный святой»; «Николай — заступник на водах»; «Кузьма и Демьян — бессребреники. Они всех лечили и спасали»; «Гурий, Самон и Авива — страстотерпцы. Если муж с женой плохо живут, то молятся этим святым»; «Георгий Победоносец помогает скоту» и т. п.

Большой интерес до сегодняшнего дня вызывают у сельского населения произведения фольклора, повествующие о прошлом родного села, района. К ним относится и группа топонимических преданий, обосновывающих церковные названия деревень, местных памятников — «городищ», «урочищ» и др.

Многие исторические предания такого типа имеют религиозный оттенок, так как возникли в эпоху распространения христианства, в связи с «обретением» мощей того или иного святого в данной местности, «явлением» икон, основанием монастырей, храмов и т. п. В некоторых фольклорных записях, сделанных в 60-х годах со слов старых женщин, явственно проступает языческая основа культа святых. Такова, например, легенда о «явлении» образа Параскевы Пятницы в Муромском районе: «В четырех километрах от села Дедова есть Новая деревня. Там Прасковья-мученица явилась. Сказывают, там речка маленькая течет ключиком. Там она и явилась. Ее взяли в Дедово, а она снова явилась в том же месте. Прасковья-мученица исцеляет. Ей празднество бывает в девятую пятницу от пасхи» (П. М., 79 лет, с. Борис-Глеб Муромского района)³⁴. Святая Параскева Пятница выступает в этом рассказе в традиционном для народных верований значении — целительницы и подательницы земной влаги. Показательно, кстати, что эту легенду помнила лишь одна из старушек, с которыми велись беседы на эту тему.

В фольклорной традиции сказки и легенды о святых всегда отличались реалистической трактовкой этих образов, противоречившей христианскому вероучению. «Святость» бога и угодников подвергалась в них сомнению, их образы рисовались низведенными с небесного пьедестала на землю, лишенными сверхъестественного ореола, наделенными человеческими качествами. Из христианской мифологии извлекались лишь те черты святых, которые согласовывались с реальной действительностью, повседневной трудовой деятельностью людей³⁵. И сейчас, интерпретируя житийные сюжеты, многие (в том числе верующие) выражают недоверие и скептическое отношение к описанным в церковной литературе «чудесам», «деяниям» христианских мучеников и подвижников, оценивают их с точки зрения здравого смысла и степени ус-

³⁴ АИЭ, ф. Владимирской экспедиции, 1966, ед. хр. 8. Любопытно, что аналогичный вариант легенды о сверхъестественном «явлении» в бывшем Муромском уезде иконы Параскевы Пятницы сообщался видным дореволюционным этнографом С. В. Максимовым в книге «Неведомая, нечистая и крестная сила» (цит. по: В. И. Чичеров. Зимний период..., стр. 57). Не исключено, что записанная нами легенда является отголоском старого предания, бытовавшего в этой местности еще в конце XIX в.

³⁵ См. «Народные сказки о боге, святых и полах». М., 1963.

военных основ научного и практического знания. Рассказы о «праведной» жизни и «мученическом» пути христианских святых не только не встречают их сочувствия, но или оставляют равнодушными, или, более того, своей наивностью и неправдоподобностью вызывают насмешливо-отрицательную реакцию. Рассуждая «о земном пути» Алексея божьего человека или передавая житийную повесть о муромских святых Петре и Февронии, рассказчики обычно замечают в шутку: «Пишут, хочешь — верь, хочешь — не верь», — будто речь идет не о религиозной легенде, а о волшебной сказке.

Процесс преодоления религиозных представлений в сознании верующих не идет гладко, исподволь. Он обусловлен борьбой религии за самосохранение, фактами активного сопротивления со стороны наиболее фанатично настроенных элементов и групп. Поддержанию религиозности в отсталой, консервативной среде, которая отличается косностью, верностью патриархальным традициям, способствует проповедь истинно-православных христиан. В недавнем прошлом они активно распространяли свое вероучение на местах культа — «святых» озерах, ключах и т. п., куда собирались и приверженцы действующих церквей, больные женщины, дети, ищущие исцеления. Одной из форм враждебной советскому народу пропаганды истинно-православных христиан служила идея о «кончине мира» и установлении царства антихриста на земле, заимствованная из православной церковной литературы («Откровение Иоанна Богослова»). Апокалиптические «приметы» «кончины мира», перенесенные на современность, сохраняются в некоторых устных рассказах, быличках, имеющих хождение в отсталых слоях населения. «Свидетельством» пребывания антихриста в мире, по этим рассказам, является развитие цивилизации, внедрение в жизнь достижений науки и техники (радио, телевидения и т. п.), грамотность, культура, новый быт, новая социалистическая мораль. Вот пример таких быличек: «Два старика жили, телевизор купили. Икону выкинули — телевизор поставили. Вот старик поехал в Туму. Стоит женщина с маленьким (видимо, речь идет о богородице.— Г. Н.), просит: «Посади». Он посадил. Поехали. Она говорит: «Зачем иконы выкинул? Если не поставишь обратно, через три дня тебе смерть». — Он обернулся к ней — нет никого. Он скорей погнал обратно, телевизор

выкинул, иконы поставил» (А. П., 80 лет, д. Купреево Гусь-Хрустального района)³⁶. В основном подобные рассказы записаны со слов глубоких стариков.

Другой вид оружия, применяемый фанатично настроенными элементами в борьбе за существование религии, — распространение «духовных посланий». Это малограмотные письма, посылаемые по почте или подбрасываемые в дома, содержащие угрозы наказания за отступничество в вере. Авторы «святых» писем вынуждены признать необратимость процесса затухания религии, отхода масс от религиозных предрассудков. Они сетуют на то, что сейчас «люди забыли благочестье», «хулят бога и Христа», «посты не соблюдают, божьи праздники не чтут» и т. п.³⁷ Листовки отмечают «опустение» церковей и «святых» источников, на которых «не видно народа». Они заканчиваются призывом не отречься от Христа и угрозами в адрес неверующих. «Духовные послания» и апокалиптические «предугадывания» вызывают резкий отпор и осуждение со стороны большинства колхозников, которые ясно осознают их антинародную направленность.

В практике научно-атеистического воспитания необходимо в большей степени учитывать существование остатков ранних суеверно-магических воззрений, которые принято обозначать термином «суеверия». К ним относятся различные виды магии: вредоносная — вера в колдовство, сглаз, порчу; лечебная — обращение к знахарям, лечение «святой» водой и др.; вера в нечистую силу — в частности, в фантастических духов природы, оборотничество, вера в «вещие» сны, приметы и т. п. Их частичное бытование объясняется большой цепкостью в разнообразных житейских ситуациях, тем, что среди малограмотной части населения необыкновенные природные явления, психические и физические свойства людей не получают еще доступной интерпретации.

По своей устойчивости выделяются поверья о колдунах (чаще колдуньях), подозреваемых в способности нанести вред человеку, в обладании «словом», в умении «сглазить», «поднести» на чем-либо порчу, которой объясняют состояние тоски, различные психические расстройства. Вот один из рассказов людей, называющих себя

³⁶ АИЭ, ф. Владимирской экспедиции, 1967, материалы Э. В. Померанцевой, ед. хр. 29.

³⁷ Там же, 1966, записи автора, ед. хр. 51.

«очевидцами» проявления кликушества: «Я сама видела, Одна женщина ходит в церковь молиться. Стоит как обыкновенный человек. Как запоют «иже херувимы», она как закричит. Говорят, ее соседка испортила. Есть нехорошие люди, они что-то знают»³⁸.

В среде пожилых женщин еще держатся остатки поверий в возможность «испортить» скотину. Во избежание этого стараются не показывать чужим людям только что народившихся поросят, не доверяют чужим давать корм и пойло корове и телятам. Корень этой веры кроется в непонимании в полной мере истинных причин болезни и смерти домашней скотины, которые приписывают сглазу, напуску.

Из не разгаданных в прошлом тайн некоторых метеорологических явлений (например, шаровые молнии), сущность которых остается до сих пор неясной для части жителей деревни, возникли многочисленные былички о «летунах». В «летунов», по поверью, оборачивались умершие супруги, «прилетавшие» навестить свою семью. Видимо, эти рассказы являются отголоском древних народных легенд об огненном змее. «Очевидцы» описывают их как горящие шары с огненными хвостами. В качестве примера приведу поверье, в котором соединяется вера в колдовство и летунов-оборотней: «У нас одна женщина была, она сейчас умерла. Она что-то знала... Когда она помирала, веник просила. Ей веник подашь — она тебе передаст (колдовство.— Г. Н.). Умирала тяжело, ей медсестра делала уколы. Открывали трубу, а сын шел из города, видел, как из трубы шар огня выскочил» (это, по рассказу, душа умершей вылетела в виде огненного шара) (А. Б-на, с. Новое Юрьев-Польского района)³⁹.

Записи быличек и поверий о фантастических духах природы (леших, водяных, русалках и т. п.), домашних покровителях (домовых), сделанные в последние годы, очень малочисленны, но в них легко обнаруживаются следы древних демонологических представлений. В записанных рассказах леший изображается в антропоморфном, человеческом облике с характерными для этого персонажа чертами — худой, высокий, хохочущий: «Это в старое время было. Лешего видал мой свекор. Говорит: идет, ржет — худошавый, высокий, ноги толсты. Лошадь не

³⁸ АИЭ, ф. Владимирской экспедиции, 1967, ед. хр. 8.

³⁹ Там же, ед. хр. 26.

идет. Я пиджаком ее накрыл. Он шел-шел, как бросился в озеро и пропал»⁴⁰.

В быличке о «лохматке» речь идет о каком-то фантастическом существе женского пола, близком к образу русалки (лохматая женщина, живет в воде, как всякая нечисть, боится «крестной силы»): «Шел я лесом. Ручеек, через него жердочка, через ручеек, лежит. На ней лохматка сидит. Все молитвы переговорил. Она все сидит. Я и крикнул: «Христос воскрес». Она — бултых в воду».

Собиратель: «Кто ж это сидел?»

Информатор: «Кто же — нечистик какой ни то» (А. П., 80 лет, с. Купреево Гусь-Хрустального района)⁴¹.

В связи с описанием суеверно-магических воззрений и действий, еще бытующих в деревенской среде, несколько слов нужно сказать о вере в силу знахарского лечения. Разветвленная сеть сельских больниц и медпунктов, возможность лечиться в городах свели почти на нет значение знахарского врачевания. Знахари, травницы насчитываются единицами в границах нескольких сельсоветов и даже районов. Из сферы влияния современной народной медицины выпали отрасли здравоохранения, связанные с диагностикой и лечением органических внутренних заболеваний, исключена принадлежавшая в прошлом безраздельно бабкам-акушеркам область детских болезней и родов. К квалифицированной врачебной помощи обращаются в первую очередь. Услугами самородных знахарей пользуются как дополнительной мерой в случаях бессилия научной медицины, для разрешения интимных семейных вопросов, для отвода сглаза, порчи и т. п.

Доверие к лечению знахарок сохраняет только незначительная часть пожилых женщин. Среди сельских жителей еще бытуют рассказы об «излечении» от болезней у «стариков» и «бабок» в старые времена или в других деревнях. Несколько популярных в своей округе знахарок описано В. Н. Басиловым в его работе, посвященной этнографическому исследованию религиозности сельского населения в Алтайском крае. По его записям, деревенские «бабки» в основном лечат детей от «испуга»; успокаивают их молитвой или дают пациентам «целебную»

⁴⁰ АИЭ, ф. Владимирской экспедиции, 1967, ед. хр. 26.

⁴¹ Там же, материалы Э. В. Померанцевой, ед. хр. 31.

воду⁴². С одной из сельских знахарок автор беседовала и во Владимирской области (с. Ляхи Меленковского района). Несмотря на преклонный возраст, она обладала замечательной памятью, знала много молитв, заговоров, религиозных текстов. Навыки врачевания кожных заболеваний она получила от тетки-монахини, но дочь ее не захотела наследовать ее «ремесло».

Сейчас, несомненно, круг событий и фактов, ранее истолковывавшихся как проявление демонологических сил, крайне незначителен и связан прежде всего со здоровьем и обстоятельствами личной жизни людей. Само население повсеместно констатирует резкое сокращение суеверий, отмечая, что «все куда-то подевалось», что «раньше чудес много было», так как «народ был серый». Эти высказывания свидетельствуют об отмирании языческих представлений, отразившихся в суеверных рассказах.

Исчезновение веры в нечистую силу объясняется прежде всего тем, что с распространением естественнонаучных знаний сельское население все больше изживает суеверный страх перед необыкновенными природными явлениями, который и составляет один из корней религии.

Но даже те люди, которые задумываются над причинами различного рода «загадочных» явлений, не всегда бывают в состоянии найти для себя верный ответ на поставленные вопросы. Не отрицая возможности существования и действия сверхъестественных сил, они пытаются как-то совместить научно-материалистическое объяснение с маги́ко-религиозным толкованием.

Неизжитость суеверий вызывает настоятельную потребность в еще более широкой и целенаправленной пропаганде естественных, медицинских знаний, в популярной, доступной читателям с низким образованием литературе, излагающей сущность гипноза, телепатии, различных видов иллюзионизма и их связи с религией. Общий подъем культуры села, расширение кругозора и изменение миропонимания сельских жителей позволяют даже малограмотным по-новому подойти к оценке жизненных ситуаций, которые раньше принято было интерпретировать на религиозной основе.

⁴² В. Н. Басилов. Этнографическое исследование религиозных верований сельского населения.— Сб. «Конкретные исследования современных религиозных верований». М., 1967, стр. 161—162.

Рассматривая проблему синкретизма, мы не просто брали пережитки древнерусского язычества в православии, а старались исследовать смешение разнообразных религиозных форм и элементов — и языческих и христианских, то религиозное мировоззрение, которое сложилось в многовековом синтезе славянских доправославных верований и христианских догматов, идей, культов.

Нерасчлененность, неразграниченность элементов православия и дохристианских верований в религиозном комплексе не осознаются массой верующих. Но внимательный взгляд исследователя различает в нем остатки дохристианского слоя религиозных верований и культов. Их нельзя пока полностью сбрасывать со счетов, они еще ощутимы, не изжиты до конца. Как и христианские представления, в сознании и поведении верующих они сохраняются, безусловно, не в целостном, оформленном виде, а в виде разрозненных, отрывочных, переработанных и переосмысленных образов, представлений, обрядовых действий. Корни религиозно-бытовых пережитков переплетены с реликтами традиционного семейного и общественного уклада, старой морали, старой психологии.

Коренные изменения условий жизни, происшедшие за годы Советской власти, уже привели к исчезновению многих старых религиозных обычаев, обрядов, привычек. Сейчас очень заметно сократилось место религии в сфере быта. Даже при той вековой застойности и косности, которая присуща обрядовой стороне религии, идет неуклонный процесс ее разрушения. Сами верующие теряют то неясное представление о содержании и назначении религиозных обрядов, смысле церковных праздников, молитв, культовом назначении икон и других атрибутов религиозности, которое ранее имели. Как мы видели, совершенно вытеснен религиозно-магический культ из области производства, сократился круг применения церковной обрядности в семейной жизни, сошли на нет обряды личного культа и т. д. Это следствие великих социальных преобразований в стране, победоносного хода культурной революции.

Изживание старых форм быта, преодоление традиций и предрассудков, унаследованных от эксплуататорского общества, — длительный и противоречивый процесс. Не все из старого, что уже утратило активное бытование и утилитарный смысл, исчезло из памяти старшего поколения. Иногда оно продолжает составлять пассивный запас устаревших взглядов и привычек, который тормозит формирование у людей материалистического взгляда на мир.

Процесс распада бытового православия является выражением того глубокого кризиса, который переживает религия в нашей стране. «Острота и своеобразие кризиса религии и церкви в условиях социализма заключаются в том, что в его основе лежит не замена одной, устаревшей религии другой, более современной, а преодоление религиозности вообще, отмирание всяких форм веры в сверхъестественное и утверждение научного мировоззрения в сознании всех членов общества»¹.

Изучение той или иной религии, истории ее формирования и эволюции диктуется не только интересами науки. Оно необходимо и для совершенствования методов атеистического воспитания. Практика атеистической работы требует четкого представления о характере религиозных верований и культов в прошлом и настоящем, об удельном весе различных компонентов религиозного комплекса, о тенденциях их развития, причинах существования. Без знания сущности религии, ее истории, современного состояния нельзя правильно вести атеистическую пропаганду. Эффективность научно-атеистической критики зависит и от того, насколько она целенаправлена и гибка. Она должна учитывать существование в сознании православных верующих дохристианских элементов, формы их связи с православными верованиями и обрядами и направлять свое острие против тех и других, не делая между ними принципиальной разницы. Всяким пережиткам религии, будь то православные или доправославные, исламские или доисламские верования и т. д., мы должны противопоставить научные знания о мире, которые способствуют росту критического отношения к религии вообще.

¹ П. К. Курочкин. Эволюция современного русского православия. М., 1971, стр. 105—106.

Однако религиозные предрассудки нельзя развеять только просветительским путем. Наряду с усилением идейной борьбы с религией, критикой религиозного мировоззрения и церковной обрядности необходимо устранить всю совокупность факторов, способствующих ее сохранению. Главным путем преодоления религии в нашем обществе является дальнейшее развитие промышленного и сельскохозяйственного производства, совершенствование социалистических общественных отношений, перестройка быта людей, усиление внимания к нуждам каждого человека, большая культурная работа в массах. Одна из центральных задач Коммунистической партии Советского Союза по идеологическому воспитанию масс — бескомпромиссная борьба с пережитками прошлого, формирование у людей научного мировоззрения. Эта работа включает в себя и борьбу с религиозными предрассудками и суевериями. Здесь требуется и хорошее знание конкретной религиозной ситуации в стране, и применение самых разнообразных форм и методов воздействия на ту часть населения, которая еще не освободилась от влияния религии.

Плодотворные результаты в преодолении обрядовой стороны религии дает внедрение в жизнь новых безрелигиозных обрядов, праздников, торжественных церемоний. Одни из них сегодня находятся в процессе становления, другие уже прочно вошли в быт, превратились в традицию. Это — яркие, эмоционально насыщенные торжества, сопровождающие регистрацию новорожденного и имянаречение ребенка, бракосочетания, проводы умерших в последний путь, дни памяти погибших и др.

При создании новой гражданской обрядности первостепенное значение приобретает вопрос о критерии народного и религиозного в обрядности, конкретный анализ ее элементов. Использование тех или иных ритуалов, обрядов, обрядового фольклора — всего того, что выросло из глубин народной жизни, должно быть тщательно продуманным. Разумный подход к обрядам и праздникам заключается в вытеснении религиозных традиций из быта и сознания людей, в отборе лучших народных обычаев и ритуалов, в популяризации новых социалистических традиций и превращении их в эффективное средство коммунистического воспитания масс, утверждения новых форм быта.

ЛИТЕРАТУРА

- Ленин В. И.* Социализм и религия.— Полн. собр. соч., т. 12.
- Ленин В. И.* Об отношении рабочей партии к религии.— Полн. собр. соч., т. 17.
- Ленин В. И.* Классы и партии в их отношении к религии и церкви.— Полн. собр. соч., т. 17.
- Ленин В. И.* О национальной гордости великороссов.— Полн. собр. соч., т. 26.
- Ленин В. И.* О пролетарской культуре.— Полн. собр. соч., т. 41.
- Ленин В. И.* Развитие капитализма в России.— Полн. собр. соч., т. 3.
- Белинский В. Г.* Письмо к А. И. Герцену (26 января 1845 г.).— Полн. собр. соч., т. XII. М., 1956.
- Белинский В. Г.* Письмо к Н. В. Гоголю.— Полн. собр. соч., т. X. М., 1955.
- Герцен А. И.* Ископаемый епископ, допотопное правительство и обманутый народ.— Собр. соч. в 30-ти томах, т. XV. М., 1958.
- Герцен А. И.* О развитии революционных идей в России.— Собр. соч. в 30-ти томах, т. VII. М., 1956.
- Герцен А. И.* Россия.— Собр. соч. в 30-ти томах, т. VI. М., 1955.
- Аничков Е. В.* Язычество и древняя Русь. СПб., 1914.
- Аничков Е. В.* Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян, ч. 1. От обряда к песне. СПб., 1903.
- Аничков Е. В.* Микола Угодник и св. Николай.— «Записки нефилологич. общества при имп. СПб. ун-те», вып. II, № 2. СПб., 1892.
- Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу, т. III. М., 1869.
- Гальковский Н. М.* Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси, т. 1. Харьков, 1916.
- Веселовский А. Н.* Разыскания в области русских духовных стихов, т. 1—6. СПб., 1879—1891.
- Ветухов А. В.* Заговоры, заклинания, обереги и другие виды народного врачевания, основанные на вере в силу слова. (Из истории мысли).— «Русский филологический вестник», вып. I—II. Варшава, 1907.
- Завойко Г. К.* Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии.— «Этнографическое обозрение», 1914, № 3—4.
- Зеленин Д. К.* Описание рукописей ученого архива имп. Русского географического об-ва, вып. 1, Пг., 1914.
- Зеленин Д. К.* Очерки русской мифологии, вып. 1. Пг., 1916.
- Елеонская Е. К.* Изучению заговора и колдовства в России, вып. 1. М., 1917.
- Ермолов А. С.* Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках и приметах, т. 1. СПб., 1901.
- Кирпичников А. И.* Св. Георгий и Егорий Храбрый. Исследование литературной истории христианской легенды. СПб., 1879.
- Ключевский В. О.* Курс русской истории.— Соч. в 8-ми томах, т. 1, ч. 1. М., 1956.
- Ключевский В. О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871.
- Майков Л. Н.* Великорусские заклинания. СПб., 1869.
- Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903.

- Петрушевич А. С.** Общерусский дневник церковных, народных, семейных праздников и хозяйственных занятий, примет и гаданий. Львов, 1866.
- Полов Г.** Русская народно-бытовая медицина. По материалам Этнограф. бюро кн. В. Н. Тенишева. СПб., 1903.
- Снегирев И. М.** Русские простонародные праздники и суеверные обряды, ч. I—IV. СПб., 1837—1839.
- Терещенко А.** Быт русского народа, ч. 1—7. СПб., 1848.
- Шейн П. В.** Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п., т. I, вып. 2. СПб., 1900.
- Щапов А.** Исторические очерки народного миросозерцания и суеверия.— Соч. в 3-х томах, т. I. СПб., 1906.
- Янчук Н.** К вопросу об отражении апокрифов в народном творчестве. СПб., 1907.
- Андреанов Н. П., Лопаткин Р. А., Павлюк В. В.** Особенности современного религиозного сознания. М., 1966.
- Анохина Л. А., Шмелева М. Н.** Культура и быт колхозников Калининской области. М., «Наука», 1964.
- Бахтин М.** Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965.
- Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы XIX—начала XX в. Зимние праздники.** М., 1973.
- Клибанов А. И.** О методологии изучения религиозного сознания.— «Вопросы научного атеизма», вып. 11. Психология и религия, М., 1971, стр. 82—112.
- Конкретные исследования современных религиозных верований. (Методика, организация, результаты).** М., 1967.
- Красиков П. А.** Избранные атеистические произведения. М., 1970.
- Крывелев И. А.** К характеристике сущности и значения религиозного поведения.— «Советская этнография», 1967, № 6.
- Курочкин П. К.** Эволюция современного русского православия. М., 1971.
- Лисавцев Э. И.** Новые советские традиции. М., 1966.
- Магорин Н. М.** К вопросу о методологии изучения религиозного синкретизма.— «С. Ф. Ольденбургу к 50-летию научно-общественной деятельности». Л., 1934.
- Никольский М. Н.** История русской церкви. М., 1931.
- Пропп В. Я.** Русские аграрные праздники (Опыт историко-этнографического исследования). Л., 1963.
- Романов Б. А.** Люди и нравы древней Руси. Историко-бытовые очерки XI—XIII вв. М.—Л., 1966.
- Румянцев Н.** Православные праздники, их происхождение и классовая сущность. М., 1936.
- Рыбаков Б. А.** Древние элементы в русском народном творчестве.— «Советская этнография», 1948, № 1.
- Рыбаков Б. А.** Языческое мировоззрение русского средневековья.— «Вопросы истории», 1974, № 1.
- Токарев С. А.** Религиозные верования восточнославянских народов XIX—начала XX в. М.—Л., 1937.
- Угринович Д. М.** Философские проблемы критики религии. М., 1965.
- Человек, общество, религия.** М., 1968.
- Чистов К. В.** Русские народные социально-утопические легенды. М., 1967.
- Чичеров В. И.** Зимний период русского земледельческого календаря XVI—XIX вв. (Очерки по истории народных верований). М., 1957.
- Шахнович М. И.** Критика легенды о «русском народе-богоносце».— «Ежегодник музея истории религии и атеизма», VI. М.—Л., 1962.
- Штюка В. Г.** Быт и религия. М., 1966.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
Глава I. Из истории изучения православного язычества	24
Глава II. Пережитки язычества в быту дореволюционного крестьянства	41
1. Праздники крестьянского земледельческого календаря	41
2. Скотоводческий культ	77
3. Религиозные обряды и обычаи крестьянской семьи	81
4. Славянские боги — православные святые	90
5. Религиозно-бытовая медицина и культ «явленных» икон и «святых» мест	98
Глава III. Эволюция пережитков язычества	106
1. Что поддерживает религиозную традицию в быту?	106
2. Пережитки семейных религиозно-бытовых обрядов	116
3. Ломка старого аграрного календаря	128
4. Эволюция представлений верующих о боге и святых. Суеверия	136
Заключение	147
Литература	150

Галина Алексеевна Носова

ЯЗЫЧЕСТВО В ПРАВОСЛАВИИ

Утверждено к печати редколлегией
научно-популярной литературы Академии наук СССР

Редактор **Л. В. Лукашевич**, Художник **В. К. Бисенгалиев**
Художественный редактор **В. А. Чернецов**
Технические редакторы **Н. Н. Плохова, Ф. М. Хенох**
Корректор **Л. Д. Вуль**

Сдано в набор 28/III 1975 г. Подписано к печати 24/VII 1975 г.
Формат 84×108^{1/32}. Бумага типографская № 1.
Усл. печ. л. 7,98. Уч.-изд. л. 8,4. Тираж 39 000.
Т-11338. Тип. зак. 1977. Цена 55 коп.

Издательство «Наука». 103717 ГСП, Москва, К-62, Подсосенский пер., 21
2-я тип. издательства «Наука». 121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., 10

56 коп.



ИЗДАТЕЛЬСТВО

«НАУКА»

ВЫШЛА ИЗ

ПЕЧАТИ КНИГА:

КУБЛАНОВ М. М. ВОЗНИКНОВЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА. 10 л. 60 к.

На широком фоне общественной жизни эпохи, ее социальных идей и духовных исканий рассматриваются основные этапы зарождения христианства. Каковы внутренние пружины процесса становления новой религии? Где проходит водораздел между «дохристианством» и христианством? В чем специфика социальной психологии первохристиан? Эти и другие вопросы рассматриваются в книге. Интерес представляет помещенный в книге очерк становления марксистской методологии истории христианства.

Книга рассчитана на широкий круг читателей.

Адреса магазинов «Академкнига»:

480391 Аляма-Ата, ул. Фурманова, 91/97;
370005 Баку, ул. Джапаридзе, 13;
320005 Днепрпетровск, проспект Гагарина, 24; 734001 Душанбе, проспект Ленина, 95; 664033 Иркутск, 33, ул. Лермонтова, 303; 252030 Киев, ул. Ленина, 42; 277012 Кишинев, ул. Пушкина, 31; 443002 Куйбышев, проспект Ленина, 2; 192104 Ленинград, Д-120, Литейный проспект, 57; 199164 Ленинград, Менделеевская линия, 1; 199004 Ленинград, 9 линия, 16; 103009 Москва, ул. Горького, 8; 117312 Москва, ул. Вавилова, 55/7; 630090 Новосибирск, Академгородок, Морской проспект, 22; 630076 Новосибирск, 91, Красный проспект, 51; 620151 Свердловск, ул. Мамина-Сибиряка, 137; 700029 Ташкент, ул. К. Маркса, 29; 700029 Ташкент, Л-29, ул. Ленина, 73; 700100 Ташкент, ул. Шота Руставели, 43; 634050 Томск, наб. реки Ушайки, 18; 450075 Уфа, Коммунистическая ул., 49; 450075 Уфа, проспект Октября, 129; 720001 Фрунзе, бульвар Дзержинского, 42; 310003 Харьков, Уфимский пер., 4/6.