

УДК 39; 781.7

ББК 85.313(2)

Пашина Ольга Алексеевна

Доктор искусствоведения, ученый секретарь Государственного
института искусствознания, 125375, Россия, Москва, Козицкий пер., 5

ORCID ID: 0000-0003-4189-5835

ResearcherID: GWC-5904-2022

opash@sias.ru

Ключевые слова: Россия, XX век, народная культура, взаимоотношения
церкви и государства, народная религиозность, механизмы адаптации

Пашина Ольга Алексеевна

Взаимоотношения церкви и государства и их воздействие на традиционную культуру



This is an open access article distributed under
the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

DOI: 10.51678/2226-0072-2024-4-42-69

Для цит.: Пашина О.А. Терминология искусства: трансформация
художественной речи в научную // Художественная культура. 2024. № 4.
С. 42–69. <https://doi.org/10.51678/2226-0072-2024-4-42-69>.

For cit.: Pashina O.A. The Relationship between Church and
State and Their Impact on Traditional Culture. *Hudozhestvennaya
kul'tura [Art & Culture Studies]*, 2024, no. 4, pp. 42–69.
<https://doi.org/10.51678/2226-0072-2024-4-42-69>. (In Russian)

Pashina Olga A.

D. Sc. (in Art History), Academic Secretary of the State Institute for Art
Studies, 5 Kozitsky Lane, Moscow, 125375, Russia

ORCID ID: 0000-0003-4189-5835

ResearcherID: GWC-5904-2022

opash@sias.ru

Keywords: Russia, the 20th century, folk culture, relationship between
church and state, folk religiosity, adaptation mechanisms

Pashina Olga A.

The Relationship between Church and State and Their Impact
on Traditional Culture

Аннотация. В статье предпринята попытка выявить механизмы адаптации, которые включаются в народной культуре при изменении условий существования, на примере особых форм народной религиозности, возникших в ответ на кардинальный пересмотр взаимоотношений церкви и государства в советское время. Гонения на церковь и серьезный идеологический диктат в течение достаточно длительного советского периода не смогли полностью изменить традиционное мировоззрение русского крестьянства, стремящегося сохранить свою идентичность. Вместе с тем они породили особые, скрытые от посторонних глаз формы проявления народной религиозности, различающиеся в разных регионах, что обусловлено их историко-культурными особенностями.

Abstract. The article attempts to identify adaptation mechanisms that are activated in folk culture when conditions of existence change, using the example of special forms of popular religiosity that arose in response to a radical revision of the relationship between church and state in Soviet times. Persecution of the church and serious ideological dictatorship during the fairly long Soviet period could not completely change the traditional worldview of the Russian peasantry striving to preserve its identity. At the same time, they gave rise to special, hidden from prying eyes, forms of manifestation of popular religiosity that varied in different regions, which is due to their historical and cultural characteristics.

Вступление

Народная культура, являясь сложной системой, обеспечивающей жизнеспособность социума, обладает способностью вырабатывать определенные механизмы адаптации, которые помогают ей оперативно реагировать на постоянно изменяющиеся условия окружающей среды: природной, социально-политической, экономической, информационной и т.д. Как и любая другая, народная культура реализует стратегию выживания и не может рассматриваться как реликт, сохраняющийся в современности только благодаря своей консервативности. Именно такой взгляд на культуру как живую систему развивал Конрад Лоренц, один из основоположников этологии — науки о поведении животных, лауреат Нобелевской премии в области физиологии и медицины [Лоренц, 1998]. В последние десятилетия аналогичный подход к культуре разрабатывается культурологами. Например, в монографии П.Ю. Черношвитова «Эволюция картины мира как адаптационный процесс» культура понимается как адаптационная саморегулирующаяся система, подобная биологическим, поскольку набор ее основных свойств включает наследственность, изменчивость, подверженность отбору, способность к дивергенции и конвергенции [Черношвитов, 2003].

В статье предпринята попытка выявить механизмы адаптации, которые включаются в народной культуре при изменении условий существования, на примере особых форм народной религиозности, возникших в ответ на кардинальный пересмотр взаимоотношений церкви и государства в советское время. Материалом послужили записи из разных регионов России, сделанные экспедициями Российской академии музыки имени Гнесиных и хранящиеся в Музыкально-этнографическом центре имени Е.В. Гиппиуса (Москва), а также опубликованные результаты полевых исследований других собирателей.

Народные моления в центральных и юго-западных регионах России

Взаимодействие народной и церковной традиций имеет многовековую историю и во многом определяет современный облик русской тради-

ционной культуры. В XX веке в этих взаимоотношениях произошло несколько крутых поворотов, связанных: 1) с гонениями на церковь на рубеже 1920–1930-х годов; 2) с частичным послаблением репрессий во время Великой Отечественной войны; 3) с возобновлением церковной жизни на селе в начале 1990-х годов [здесь и далее см.: Пашина, 2008, с. 39–42].

С конца 1920-х годов в СССР развернулась широкая антицерковная кампания. Началось массовое разрушение храмов и преследование священников. Эти действия властей воспринимались верующими как святотатство и знак наступления конца света, что вызывает аналогии с реакцией на церковные реформы в середине XVII века. В качестве примера приведем фрагмент духовного стиха, в котором рассказывается об этих событиях:

Жизнь тяжелая настала,
 Лучше, братья, умереть.
 Что вокруг нас происходит,
 Страшно даже посмотреть.
 Храмы Божии закрыты,
 Их лишили красоты.
 В них все окна перебиты,
 С главов брошены кресты.
 Служба Божия закрыта,
 И священник заключен,
 Детский мир воспитан грубо,
 Богохульству научен.
 <...>
 И поста не соблюдают,
 Божьих праздников не чтут,
 Вместо церкви Господней
 К бесу в соймище идут [Данченкова, 2003, с. 204].

Разрушение коснулось даже таких священных для крестьян объектов, как сельские кладбища: «В те годы как басурманили, дак это что ж! При колхозе распахали, сеяли прямо на кладбище. Все изломали, ни кирпича, даже могилы вспахали» [Данченкова, 2003, с. 178].

Ответом на эти события становится уход народной религиозности в «подполье» и создание тайной народной церкви. Будучи верующими

людьми, русские крестьяне были вынуждены в некоторых ситуациях брать на себя функции священнослужителей в той степени, в какой они могли с ними справиться. Это определило переход богослужбных песнопений в сферу внехрамового функционирования, что, наряду с уничтожением священных книг и в силу этого частичным забвением сельскими жителями текстов молитв и церковных распевов, повлекло за собой их фольклоризацию. В разных регионах это проявляется в специфически местных формах. При этом участники народных молений во многих местах были склонны скрывать их от стороннего наблюдения, справедливо опасаясь осуждения или мер административного воздействия.

На западе и юге России вышеназванные обстоятельства привели к формированию в русской деревне института *святых, богомолков, монашек, певчих, читалок* [Дорохова, Пашина, 2003, с. 137–138; Пашина, 2008, с. 39–42]. Их возникновение в первую очередь связано с необходимостью совершения богослужения по усопшему, поскольку для русского человека было невозможным похоронить умершего без отпевания. При отсутствии полноценной церковной жизни в сельской общине религиозные функции чаще всего берут на себя представительницы женского пола. Обычно *святыми* становились вдовы, матери, потерявшие своих детей, а также старые девы, то есть женщины, давшие обет служить Богу в силу трагических или других жизненных обстоятельств. Если в традиционной крестьянской общине эти социальные категории людей находились на периферии социальной структуры, то вхождение в группу *святых* резко повышало их общественный статус. Этот статус определялся тем, что они владели особым знанием канонических церковных текстов и духовных стихов и были приобщены к сфере сакрального. Вместе с тем «знающими людьми» в сельской общине считаются также знахари и колдуны. Если раньше оппозицию им составлял церковный причт во главе со священником, то после разрушения храмов эту функцию стали выполнять *святые*. В отсутствие священника они обладали и обладают сейчас безусловным религиозным авторитетом среди жителей деревни. Они выделяются более строгим («праведным») образом жизни и внешним обликом: носят темную одежду, лишённую всяких украшений, не участвуют в праздниках

и развлечениях и в некоторых случаях считают для себя невозможным петь «светские» песни⁽¹⁾.

Именно *святые* совершают моления по усопшим и руководят правильным ходом всего похоронного ритуала⁽²⁾. Среди них выделяется местная «попиха», выступающая в качестве распорядителя и следящая за соблюдением всех обрядовых правил. Показательно, что по отношению к ней и другим женщинам этого статуса часто употребляются слова, стирающие их половую принадлежность: «Это у нас — этый самый поп. Эта женщина у нас стихи все эти самые нас учит петь. Мы ее зовем — отец» (село Лутна Клетнянского района Брянской области). Или: «А были у нас такая старцы святые, тья пели стихи. Сидять [над покойником. — О.П.] и поють усю ночь» (деревня Суздаевка Хиславичского района Смоленской области). Обычно *святые* — это женщины пожилого возраста, что имеет, видимо, принципиальное значение. Находясь «одной ногой на том свете», они выступают своего рода медиаторами между двумя мирами. Именно они в ночное время сидят над покойником, что расценивается ими как своеобразная подготовка к переходу в мир иной.

На западе и юге России (Смоленская, Брянская, Орловская области) раньше строго соблюдалось церковное правило, связанное с чтением Псалтири над покойным. Такое чтение совершалось либо кем-то из *святых*, либо специальными *читалками*. По многочисленным свидетельствам раньше, до начала активных репрессий в отношении сельского духовенства, читалки назначались священниками [Козлов, 2003, с. 52]. Как правило, они выбирались из незамужних или уже утративших детородную функцию женщин, то есть обладали качеством ритуальной чистоты. Кроме того, они должны были знать церковнославянский язык: «Вот они не то что из церкви, но были в деревне такие люди, что умели читать Псалтырь. Не каждый же умел Псалтырь этот читать. Это ж надо славянскую письменность знать!» (село Богородицкое Ельнинского района Смоленской области). Когда в деревне некому было читать над покойником, читальщика могли

(1) Более подробно о народных молениях см.: [Пашина, 2008, с. 39–42; Кувшинская, Заикина, 2022, с. 7–10].

(2) О народных «отпеваниях» см.: [Левкиевская, 2015, с. 10–34; Левкиевская, 2018, с. 21–25; Кувшинская, Заикина, 2022, с. 11].

специально приглашать из других деревень: «А вот кто грамотный человек есть в деревне, а если в своей деревне нет, то с другой деревни зовут человека, который умеет читать Псалтирь» (деревня Залужье Кардымовского района Смоленской области). По церковному уставу Псалтирь положено было читать непрерывно, но это соблюдалось редко. Как правило, читали Псалтирь только ночью во время сидения над покойником.

Тем не менее в некоторых местах этот обычай был утрачен, что связано с разрушением и закрытием храмов в 1920–1930-х годах, а также изъятием и отсутствием в обращении в течение долгого времени церковных книг: «Читали, но только давно. Это еще до войны было. И до войны и еще до колхозов. Дальше же колхозы образовались в 30-х годах, а то еще до колхозов было дело» (деревня Акулинка Починковского района Смоленской области). Однако в самое последнее время во многих деревнях традиция чтения Псалтири над усопшими возрождается: «У нас одна только читает Псалтирь шас. А раньше ж не было. Во тяперь толь стала одна у нас читать ходить» (деревня Пицалово Починковского района Смоленской области). Одним из толчков к возвращению Псалтири в похоронный обряд явилось появление в сельской местности в конце 1980-х годов баптистов, у которых крестьяне стали заимствовать переведенную на русский язык церковную литературу.

Богомолки были главными исполнителями церковных песнопений и духовных стихов, которые также пели на похоронах и поминках. Именно с конца 1920-х годов начался бурный расцвет поздних духовных стихов, исполнение которых восполняло для сельских жителей отсутствие церковной жизни. Религиозные чувства, сохранявшиеся в русской деревне, требовали конкретных форм своего проявления, воплотившись в поздних духовных стихах. В это время начинается активный процесс их продуцирования на основе самых разных источников, как текстовых, так и музыкальных. Поэтические тексты складывались на базе свободного комбинирования фрагментов молитв⁽³⁾, стихов священников, печатавшихся в старых епархиальных

(3) Например, частыми припевами в духовных стихах являются слова «Аллилуия, слава тебе Боже!» и подобные [Винарчик, Никитина, Труфанова, 2003, с. 298, 316].

изданиях, жестоких романсов, а позднее книжных текстов сектантов разного толка, общины которых стали появляться в деревнях. Это же касается и музыкальной стороны поздних духовных стихов, напевы которых нередко представляют собой сплав интонаций церковных песнопений, местной и городской песенности [Винарчик, Никитина, Труфанова, 2003, с. 310–317]. Сформировалась и особая традиция распространения духовных стихов — при помощи записи их текстов в «тетрадки» и распевания преимущественно на известные местным жителям напевы.

Наряду со стихами в смоленских деревнях бытуют и церковные песнопения в народной интерпретации, которые исполняются в рамках похоронного обряда. Часть из них входит в церковные службы по усопшим («Вечная память», «Со святыми упокой», «Трисвятое», «Помяни, Господи Боже наш, в вере, надежде живота вечнаго», «Благослови, еси Господи», «Со духи праведных скончавшихся» и т.д.), другие песнопения в церковной практике в заупокойных службах не используются (припевы из Акафистов Пресвятой Богородице «Радуйся, Невесто Неневестная» и «Радуйся, Заступнице усердная рода христианскаго», молитва Божией Матери «Царица моя Преблагая»). Кроме того, были зафиксированы и другие песнопения, тексты которых не находят буквальных соответствий в богослужебной литературе, а являют собой творческую переработку церковных текстов самими народными исполнителями. В них певицы достаточно свободно соединяют почерпнутые из разных источников строки, перемежая их по необходимости словесными вставками собственного сочинения [Дорохова, Пашина, 2003, с. 146].

В народном похоронном обряде Смоленщины выделяется достаточно протяженный фрагмент, когда церковные песнопения звучат наряду с духовными стихами и плачами практически постоянно — с момента положения покойного в гроб до поминального обеда сразу после похорон. Перед положением тела в гроб, во время каждения гроба «попихой» было принято петь «Трисвятое». Непосредственно в процессе перекладывания тела умершего в гроб в некоторых деревнях «святые» исполняли песнопение со словами «Воздвигнулося море». Сразу после положения в гроб обычно совершали «провод», то есть *святые* или богомолки отпевали покойного. Приведем примерный список песнопений, которые при этом пелись: «Со святыми упокой»,

«Надгробное рыдание», «Кто не восплакал Чада моего», «Вечная память». После отпевания вынос тела сопровождался исполнением «Трисвятого» согласно церковной традиции⁽⁴⁾.

При движении похоронной процессии на кладбище чаще всего поют «Трисвятое» в соответствии с церковным канонem. Однако в ряде районов Смоленщины «Трисвятое» исполняли только при похоронах мужчины, а если хоронили женщину, то по дороге было принято петь припевы к Акафисту Пресвятой Богородице [Дорохова, Пашина, 2003, с. 146]. Такая половая дифференциация церковных песнопений, безусловно, имеет фольклорную природу, поскольку не предусмотрена церковным правилом. Кроме того, церковные песнопения звучали на кладбище перед погребением и на поминальных застольях: ужине в полночь во время ночных бдений над покойником, *горячего* стола сразу после похорон, на обедах на сороковой день, в первую и третью годовщину со дня смерти. С церковных песнопений и молитв обычно начинают трапезу, а в некоторых деревнях ими и завершают ее.

Совершенно особое место среди церковных песнопений занимает пасхальный тропарь «Христос воскрес»⁽⁵⁾. Во многих местах на Смоленщине известен не один, а несколько напевов тропаря. Среди них выделяется *мертвецкий голос* (напев), который используется местными жителями только на похоронах в период от Пасхи до Вознесения. Тропарь играл огромную роль в рамках похоронного обряда, совершавшегося в пасхальный период, нередко оттесняя и духовные стихи, и другие церковные песнопения [Дорохова, Пашина, 2003, с. 149–150].

Народные версии всех церковных песнопений обнаруживают много общего с местным песенным фольклором, отличаясь по музыкальному стилю от обиходных церковных распевов. Им свойственна линейно-мелодическая организация многоголосной ткани, тогда как церковные напевы базируются на гармоническом мышлении. Сопоставление народных и церковных образцов показывает, что

(4) Более подробно об этнографии исполнения церковных песнопений в похоронно-поминальной обрядности см.: [Дорохова, Пашина, 2003, с. 146–149].

(5) Народные версии тропаря Пасхи давно привлекли к себе внимание исследователей. Подробнее о них см., например: [Енговатова, 1996, с. 72–87; Енговатова, 2003, с. 253–259; Иващенко, 2018, с. 38–42].

трансформации подвергаются: 1) сами канонические тексты, в которых непривычные церковнославянские слова заменяются или произносятся в искаженном виде; 2) музыкальный ритм, который переводится в систему народного ритмического (квантитативного) мышления; 3) многоголосная фактура, из гомофонно-гармонической превращающаяся в гетерофонную — господствующую в местной песенной традиции; 4) ладовое строение благодаря замене опорных звуков в конструктивно значимых точках напева.

Таким образом, церковные песнопения фольклоризируются и существуют в сугубо локальных версиях, подобно песенному фольклору: «В Добрятине другой мотив, они холодно поют, они к нам, а мы к ним не подпеваемся. В Новониколаевском очень часто [быстро. — О.П.] поют, частят „Святый Боже“. В Максимове по-своему поют, а у нас в Кузьмине похоже по-церковному поют» [Данченкова, 2003, с. 198]. Важной предпосылкой фольклоризации церковных песнопений послужил и устный способ их усвоения и передачи. Кроме того, можно отметить тенденцию к распеванию канонических текстов, которые в церковном обиходе никогда не поются, а только читаются. По-видимому, это связано не только с вокальной доминантой в русской народной традиции, но и со стремлением усилить сакральное значение этих текстов при их исполнении вне храма.

Включение церковных песнопений в похоронный ритуал обусловлено желанием проводить покойного по-христиански даже в отсутствие священнослужителей. В смоленском регионе заметно функциональное пересечение церковных песнопений и духовных стихов, вызванное, видимо, их принадлежностью к божественной сфере. Отсюда проистекает нередко встречающееся терминологическое неразличение этих жанров, которые исполнители называют одним словом — стихи [Дорохова, Пашина, 2003, с. 134]. Нередко церковные песнопения (например, «Трисвятое») могут выступать в качестве рефрена в духовных стихах [Винарчик, Никитина, Труфанова, 2003, с. 298], а припевы народного происхождения — присоединяться к церковным песнопениям [Енговатова, 2003, с. 254–255]. Несмотря на существенные различия в генезисе и музыкальной организации, традиционные жанры (плачи, духовные стихи) и церковные песнопения обнаруживают следы постоянного взаимодействия друг с другом. В традиционных текстах встречаются заимствования из

канонических церковных, которые, в свою очередь, подвергаются творческой переработке в народной среде.

На верхневолжском материале традиция народных молений описана в статье Н.Ю. Данченковой, где она подробно рассматривает порядок разделов народной панихиды. Автором отмечено, что в ее локальных вариантах возможны перемещения и замены заупокойных тропарей и псалмов, а также ясно проступает тенденция к расширению круга молебных текстов. Так, в деревне Красный Бор Муромского района Владимирской области в поминальной «службе» сильно разрастается 9 песнь канона. В нее включаются тропари на поклонение Кресту, святителю Николаю, Безплотным Силам, а также «Верую», «Взбранной Воеводе», духовный стих «Миру Заступница», 50-й псалом и др. Более того, читалка произносит тексты, которые положено произносить только священнику и диакону [Данченкова, 2003, с. 197]. Автор справедливо отмечает, что не все эти «нововведения» получают одобрение священнослужителей.

Наши наблюдения подтверждают, что отношения между священниками и *святыми* после открытия храмов и возобновления церковной жизни в 1990-е годы складываются непросто. *Святые*, которые в течение долгого времени были единственными хранителями православных традиций в деревне, часто вступают в конфликт с присланным священником, не признавая его авторитета. С другой стороны, священники, видя в практике народных молений нарушения устава, часто расценивают это как сектантство. Напряжение между священником и богомолками усугубляется еще и тем, что лидером последних является женщина («попиха»), что недопустимо в православной традиции. В том, как складываются эти отношения, важной оказывается позиция священника, его такт и уважение к народной вере. Во многих селах обследованных нами областей священники привлекают певчих к участию в богослужениях, пению на клиросе, видя в них свою опору. В этом случае музыкальная стилистика народных молений проникает в церковное пение. Так, в селе Большебыково Красногвардейского района Белгородской области женщины поют в храме открытым «фольклорным» звуком, а не микстом, характерным для церковного исполнения. Кроме того, в фактуру клиросного пения они вносят орнаментальный верхний подголосок, свойственный местным протяжным песням. Нам представляется, что подобный процесс

происходил и в прошлом. Именно так, по-видимому, складывались местные распевы канонических церковных песнопений.

Во многих селах силами «святых» создавались моленные дома, где по воскресеньям и в праздничные дни они осуществляли те формы богослужения, которые допущены для мирян. В деревне Алешенке Трубчевского района Брянской области мы посетили один из таких моленных домов, а также записали воскресное богослужение. Эта народная «церковь» находится в доме женщины, выполняющей функции священника. Там имеется иконостас, который отчасти состоит из икон, принесенных из разрушенной церкви, аналой, церковная утварь, сундук, где хранится плащаница. В этой деревне разработан целый ритуал передачи функций «попихи» при невозможности прежней исполнять свои обязанности. Смена «попихи» влечет за собой и перенос «церкви» в новый дом.

Святые также нередко являются основными хранителями сельских святынь, таких как святые источники, часовни, кладбища, приводят их в порядок и следят за их состоянием. Если в советское время поклонение этим святыням совершалось скрытно, то в последние годы это приобретает публичный и массовый характер. Так, в селах Карачевского района Брянской области с конца 1990-х годов стали проходить крестные ходы на Преполовение к «святым криницам», расположенным далеко в лесу. Хотя сейчас крестные ходы к источникам возглавляют священники, совершающие там водосвятные молебны, все же инициатива их проведения по-прежнему принадлежит местным богомолкам. Проявления народной религиозности весьма многообразны. Среди местного населения и в наши дни хорошо сохраняются легенды о святых озерах, образовавшихся на месте провалившихся под землю храмов, о святых источниках, возникших там, где в лесу явились чудотворные иконы, и т.д.

Предметом заботы богомолков становятся и разрушенные храмы. В настоящее время в связи с легализацией церковной жизни они также вошли в число сельских сакральных мест. Несмотря на то что многие из храмов до сих пор стоят в руинах, структура их пространства сохраняется в сознании местных жителей. Это выражается в том, что они не позволяют себе заходить в алтарную часть, хотя алтарная преграда отсутствует. Остальное пространство храма «обживается»: туда из домов приносят иконы и ставят их в выбоины от снарядов,



Ил. 1. Алтарь дома святых в селе Лышчи Унечского района Брянской области.

Фото: О.А. Пашина

Fig. 1. The altar of the house of 'saints' in the village of Lyshchichi, Unechsky district, Bryansk region. Photo: O.A. Pashina



Ил. 2. Святые из села Лышчи Унечского района Брянской области. Фото: О.А. Пашина

Fig. 2. The 'saints' from the village of Lyshchichi, Unechsky district, Bryansk region. Photo: O.A. Pashina



Ил. 3. Кладбище в селе Лышчи Унечского района Брянской области. Могила святой, выделяющаяся размером креста. Фото: О.А. Пашина

Fig. 3. The cemetery in the village of Lyshchichi, Unechsky district, Bryansk region. The grave of the 'saint', distinguished by the size of the cross. Photo: O.A. Pashina



Ил. 4. Святой источник рядом с деревней Куровщина Унечского района Брянской области.
Фото: О.А. Пашина

Fig. 4. The holy spring near the village of Kurovshchyna, Unechsky district, Bryansk region. Photo: O.A. Pashina

по дороге на кладбище заносят гроб с покойным, на Пасху приходят святить куличи и яйца, наконец, просто молиться, как это происходит в селе Мощёном Хотынецкого района Орловской области. Интересно, что могила священника, который служил в местном храме Смоленской иконы Божией Матери, также вошла в круг почитаемых мест. Приходя к церкви, женщины обязательно посещают эту могилу, постоянно убирают ее, вешают обеты на могильный крест. В этом случае мы можем говорить об одной из форм народной канонизации, поскольку приезжим с удовольствием рассказывают о праведной жизни этого человека и его деяниях. Он имел медицинское образование, после отстранения от церковной службы лечил односельчан и умер, заразившись дифтеритом от больного ребенка.

После войны в число святых мест стали включаться и братские могилы: «Прямо вот у Пасху идём на кладбище. Там разговляемси эта вот. Собираются женщины табуном, начинают кричать „Христос воскресе“. И вот так кричать на кладбище, потом шли по деревне на

братскую могилу. Там разговляются тоже, на братской могиле и Христа кричать» (деревня Робые Шаблыкского района Орловской области). Традиция внецерковного пения пасхального тропаря в период от Пасхи до Вознесения («кричать Христа») широко распространена в западнорусском и южнорусском регионах. Складывается впечатление, что, возникнув в далеком прошлом, эта традиция никогда не прерывалась, несмотря на государственную антирелигиозную политику. Возникает вопрос, почему публичное, коллективное исполнение тропаря «Христос воскресе» открыто практиковалось в деревнях в советскую эпоху. Возможно, это связано с тем, что пасхальный тропарь подвергся фольклоризации и прочно вошел в календарную народную традицию задолго до революции и уже не воспринимался властями как принадлежность культа. Он и в настоящее время поется открытым напряженным тембром, как и другие календарные песни, в присущей им гетерофонной фактуре, а иногда текст тропаря даже распевается на напевы веснянок. Как правило, в каждом селе существует несколько напевов тропаря, которые дифференцируются в зависимости от ситуации (на «улишний», на «мертвецкий» голос) и от половозрастного статуса исполнителей («по женску», на «мушинский» голос). Напевы тропаря могут различаться и стадийно: «старинный, старушечий, долгий», «бывалошный» и «новый», «советский» [Енговатова, 2003, с. 257]. Нередко можно услышать даже такие выражения: «Мы кричим Христа на советский голос» (деревня Манцурово Трубчевского района Брянской области)⁽⁶⁾. Пасхальный тропарь органично вошел во многие календарные обряды весеннего периода с продуцирующей направленностью [Енговатова, 2003, с. 253–259; Иващенко, 2018, с. 38–42].

Полевой материал дает множество примеров того, каким образом тексты и атрибуты советского времени усваиваются и перерабатываются народной культурой в соответствии с мировоззренческой системой ее носителей. Так, например, в Смоленской области на Крещение было принято «закрещивать» окна и двери в доме, то есть ставить над ними кресты мелом, что служило оберегом от нечистой силы и символизировало окончание святочного периода. В этот же

(6) Нам неоднократно также приходилось видеть «советские набожники» — вышитые полотенца с изображением серпа и молота, повешенные на иконы.

день «чертей заклинали»: «Они от Бога заклые. Даже, бывало, песню играют „Вставай, проклятем заклеименный“. Поднимают их, возбуждают [чтобы они уходили. — *О.Л.*]. Они заклые, прокляты. Это вот уже как стали изменять слова, так это вот песню такую. Все, бывало, поют там комсомольцы „Вставай, проклятем заклеименный, весь мир голодных и раба“. Видишь, тут уже нельзя понять, кому это сказано. Это уже как змянили эту власть, то весь мир он уже голодный. Это, бывало, нячистикам так говорили» (деревня Вязьмены Велижского района Смоленской области). Кроме того, некоторые коммунистические идеи воспринимались крестьянами в русле нравственных устоев христианства: «Для богатых эта враг Иисус Христос! Иисус Христос не любил богатых, кулаков! Эта ж нельзя! Эта ж они Англию [Евангелие. — *О.Л.*] ня читають, наши граматнаи. Грех жа несусветный — кто богатый! Он загрёб еще к черту владения, а табе ничога нет. А Господь сказал: „Сам укуси и другому дай! Ня умеить он — помоги“. Так, как наша партия рякомандуить. Так и Англия Иисуса Христа» (деревня Сельцо Демидовского района Смоленской области). Видимо, с таким восприятием коммунистических идей связано и помещение портретов советских вождей рядом с иконами в красном углу крестьянской избы, что неоднократно приходилось видеть в самых разных уголках России.

Поклонные и оветные кресты на Русском Севере

На Русском Севере антицерковная политика советского государства породила иную ситуацию, нежели та, что сложилась на западе и юге России. Там, как и повсюду, в 1930-е годы были закрыты или разрушены все церкви. Если в западных и южнорусских областях сейчас активно идет процесс восстановления сельских храмов и приходов, то на многих территориях Русского Севера этого не наблюдается, хотя всегда считалось, что северорусская культура гораздо более православная по своей сути. Не сложилась здесь и традиция народных молений по усопшим с пением поминальных духовных стихов. Нами не отмечены факты существования домашних церквей, которые, как указывалось, достаточно широко известны в западнорусском регионе. На Мезени положение не изменилось и с открытием в 2006 году единственного прихода в селе Лешуконское (районный центр Архангельской области).

Здесь только недавно построили деревянный храм, но количество прихожан не очень велико.

На Мезени, как и на Печоре и Пинеге, чрезвычайно сильным было влияние старообрядцев, подвергавшихся гонениям и в силу этого привыкших вести тайную религиозную жизнь. Еще на рубеже XIX–XX веков А.Д. Григорьев отмечал: «Население в Нюхче [на Пинеге. — *О.Л.*] числится православным... но на самом деле оно находится под сильным влиянием раскола; в церковь ходят немногие, остальные не признают православного священника, а имеют своих попов из простых крестьян-стариков. <...> Некоторые старики „спасаются“ в одиночку по лесам, избегая встреч с другими людьми» [Григорьев, 1904, с. 36]. На нижней Печоре некоторые крестьяне, приверженные расколу, посещали никонианскую церковь «нужды ради», шли «скверниться к щепотнику и табашнику попу» [Ончуков, 1902, с. 1]. Такая ситуация, отмеченная на Пинеге и Печоре, очевидно, существовала и на Мезени, следы чего мы фиксировали даже в 1980-е годы. Так, в деревне Палуге Лешуконского района рассказывали, что «скрытные [старообрядцы-скрытники. — *О.Л.*] в Защелье жили, десять человек. Им носили милости. Те много стихов пели. Они все в одной избе жили. И на низу в Мелогоре они жили». В селе Кеслома того же района «три кельи было. Старец был, всё читал. А мать моя перекрестилась в новую веру». В советское время, когда вся религиозная жизнь ушла «в подполье», грань между старообрядцами и никонианами стерлась, результатом чего стала почти полная утрата религиозного самосознания у местного населения, что фиксировалось в недавнем прошлом. Во многих деревнях рассказывали о местных святых старцах, например Юде Трофимовиче, жившем в келье в тайболе⁽⁷⁾ недалеко от Койнаса. Его почитают как святого (местной народной канонизации), однако непонятно, кем он был на самом деле.

Единственное, что на Мезени и ее притоках осталось от народной христианской культуры в живом бытовании, — это традиция, связанная с крестами, рубленными из дерева. По-видимому, с давних времен они существовали в двух видах. Поклонные кресты, в средокрестье которых часто помещалась икона, выполняли функцию сакрального

(7) Тайбола — заболоченный лес.



Ил. 5. Поклонный крест в селе Палощелье Лешуконского района Архангельской области.
Источник: <http://tam-club.ru/viewtopic.php?f=23&t=105&p=1488>

Fig. 5. The Cross of Worship in the village of Paloshchelye, Leshukonsky district, Arkhangelsk region. Source: <http://tam-club.ru/viewtopic.php?f=23&t=105&p=1488>

центра села, подобно сельским часовням (а нередко в них и помещались), или маркирования границ обжитого пространства, поскольку часто располагались на подходах к деревне.

Другие — оветные — изначально ставились в лесу на берегах рек и ручьев, вода которых с этих пор считалась святой. Такой крест мог быть поставлен любым человеком как приношение Богу с просьбой о помощи в тяжелой жизненной ситуации или в случае болезни. Если кто-то не имел возможности поставить свой крест, то носил овет с этой же целью к уже существовавшему кресту. В качестве оветов приносили пелены, полотенца (в случае общего недомогания или какого-то несчастья), платки, рукавицы (если болела голова или руки). Оветами окутывали крест, который приобретал антропоморфный облик. Именно этот факт, а также то, что лесные кресты часто вырубались из дерева на корню, дает основание предположить, что данный обычай имеет достаточно древнее, дохристианское происхождение,



Ил. 6. Оветные кресты в тайболе близ деревни Чулоса Лешуконского района Архангельской области. Фото: О.А. Пашина

Fig. 6. Votive Crosses in the dense forest near the village of Chulosa, Leshukonsky district, Arkhangelsk region. Photo: O.A. Pashina

генетически восходящее к автохтонной угро-финской традиции. Если поклонные кресты стояли всегда по одному, то оветные, как правило, группой в избранном тайном месте. Различались они и по размерам: поклонные достигали 3,5 метра в высоту, в то время как оветные примерно соответствовали человеческому росту. Интересно и то, что в случае падения поклонный крест поднимали и ставили вновь, а оветный оставляли лежать и ставили рядом новый.

В советское время многие поклонные кресты, находящиеся в пределах деревни, уничтожались коммунистами. Иконы и пелены, снятые со срубленных оветных крестов, крестьяне, спасая святыни, уносили в свои дома и тайно хранили: «Сожгали оветы [оветные кресты. — О.П.]. В одном доме были иконы из часовенки и навешаны пелены» (деревня Кеслома Лешуконского района Архангельской области). В деревне Малая Нисогора нам рассказали, что местные крестьянки, стремясь сохранить срубленный поклонный крест, ночью перенесли его в лес и поставили там. В результате такого перемещения крест в каком-то смысле изменил свой статус и перешел в разряд оветных, одновременно сохраняя и функцию сакрального центра. Об этом свидетельствует тот факт, что в сруб, в котором он был закреплен, наливали воду и тайно крестили в нем детей. В то же время в последние годы некоторые оветные кресты, находящиеся на берегах лесных ручьев, начинают приобретать качества поклонных. Так, в деревне Резе на Вашке местными жителями над таким крестом возведена часовня, куда на Воздвижение ежегодно совершаются массовые крестные ходы, в которых участвуют и жители соседних деревень.

В мезенских деревнях существует вера в то, что коммунистов, осквернивших святыни, постигала Божья кара, они сами и их дети умирали страшной смертью. Подобные факты зафиксированы на Северо-Западе России и другими исследователями. Так, по рассказам информантов, в 1939 году был взорван храм Николая Чудотворца в селе Усадище Лужского района Ленинградской области: «церковная утварь и иконы были сожжены на костре, и, по бытующей среди жителей деревни легенде, все участники уничтожения икон умерли „нехорошей смертью“ (от удушья и пр.)» [Козлов, 2001, с. 82]. Аналогичные последствия постигли и разрушителей храма Димитрия Солунского в селе Городня Батецкого района Новгородской области в 1960-е годы: «Все активисты разграбления храма, так или иначе, понесли,

по убеждению информантов, заслуженное наказание. Один из них — тот, который топором снес голову у каменной статуи святого, — попал под поезд. По деревенской легенде, его голову, отрезанную поездом, так и не нашли» [Козлов, 2001, с. 82].

Заключение

Как видим, гонения на церковь и серьезный идеологический диктат в течение достаточно длительного советского периода не смогли полностью изменить традиционное мировоззрение русского крестьянства, стремящегося сохранить свою идентичность. Вместе с тем они породили особые, скрытые от посторонних глаз формы проявления народной религиозности, различающиеся в разных регионах, что обусловлено их историко-культурными особенностями. Изъятие церковных книг и в силу этого частичное забвение священных текстов пробудило творческий потенциал в крестьянской среде, что проявилось в создании большого количества новых духовных стихов и других песнопений, исполнение которых удовлетворяло потребность сельских жителей в выражении религиозного чувства. Изменение политики государства в отношении церкви в начале 1990-х годов также породило ряд проблем, связанных с конфликтными ситуациями в деревне между назначенными священнослужителями и местными хранителями православной веры, имевшими высокий авторитет среди населения. Хотелось бы надеяться, что со временем такого рода ситуации будут возникать все реже и реже.

Список литературы:

- 1 *Винарчик Л.М., Никитина И.А., Труфанова О.А.* Типологическая систематика напевов поминальных стихов // Смоленский музыкально-этнографический сборник. Т. 2: Похоронный обряд. Плачи и поминальные стихи / Отв. ред. О.А. Пашина, М.А. Енговатова. М.: Индрик, 2003. С. 297–319.
- 2 *Григорьев А.Д.* Архангельские былины и исторические песни, собранные А.Д. Григорьевым в 1899–1901 гг.: с напевами, записанными посредством фонографа. Т. 1. Ч. 1: Поморье. Ч. 2: Пинега. М.: Имп. Акад. наук, 1904. 770 с.
- 3 *Данченкова Н.Ю.* Деревенский обычай «ходить по покойнику». Мирская православная традиция молений об умерших (Владимирская область) // Религиозный опыт народной культуры: Образы. Обычаи. Художественная практика / Отв. ред. Н.Ю. Данченкова. М.: Государственный институт искусствознания, 2003. С. 173–225.
- 4 *Дорохова Е.А., Пашина О.А.* Музыкальный код погребального обряда Смоленщины // Смоленский музыкально-этнографический сборник. Т. 2: Похоронный обряд. Плачи и поминальные стихи / Отв. ред. О.А. Пашина, М.А. Енговатова. М.: Индрик, 2003. С. 122–151.
- 5 *Енговатова М.А.* Пасхальный тропарь «Христос воскрес» в народной песенной традиции западных русских территорий // Экспедиционные открытия последних лет. Вып. 1: Народная музыка, словесность, обряды в записях 1970–1990-х гг.: Статьи и материалы / Рос. ин-т истории искусств РАН; сост. и отв. ред. М.А. Лобанов. СПб.: Дмитрий Буланин, 1996. С. 72–87.
- 6 *Енговатова М.А.* Народные версии тропаря Пасхи // Смоленский музыкально-этнографический сборник. Т. 1: Календарные обряды и песни / Отв. ред. О.А. Пашина, М.А. Енговатова. М.: Индрик, 2003. С. 253–259.
- 7 *Иващенко К.Л.* Календарные обряды верхнего Дона. Липецкая область. Липецк: Липецкое областное краеведческое общество, 2018. 260 с.
- 8 *Козлов Р.А.* Прошлое и настоящее деревенских храмов (по материалам исследования в Лужском районе Ленинградской и Батецком районе Новгородской области) // Этнографическое изучение Северо-Запада России: Итоги полевых исследований 2001 г. в Ленинградской, Псковской и Новгородской областях: Материалы VI Региональной научной конференции молодых ученых / Под ред. А.В. Гадло. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 2001. С. 81–83.
- 9 *Козлов Р.А.* Институт читалок как аспект народного православия // Этнографическое изучение Северо-Запада России: (Итоги полевых исследований 2003 г.): VII регионал. науч. конф. молодых ученых: Материалы конференции / Отв. ред. В.А. Козьмин. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 2003. С. 52.
- 10 *Кувшинская Ю.М., Заикина А.А.* Народные паралитургические традиции в Мантуровском районе Костромской области: практики и тексты // Живая старина. 2022. № 4 (116). С. 6–12.
- 11 *Левкиевская Е.Е.* «Народное отпевание» в Самойловском районе Саратовской области // Memento Mori: похоронные традиции в современной культуре / Отв. ред. Д.В. Громов. М.: ИЭА РАН, 2015. С. 10–34.
- 12 *Левкиевская Е.Е.* «Отпевальные» тетради украинцев Самойловского района: жанровый состав и пути формирования // Живая старина. 2018. № 1 (97). С. 21–25.
- 13 *Лоренц К.* Обратная сторона зеркала / Пер. с нем. А.И. Федорова, Г.Ф. Швейника. М.: Республика, 1998. 393 с. (Мыслители XX века).
- 14 *Ончуков Н.Е.* О расколе на низовой Печоре. СПб.: Тип. кн. В.П. Мещерского, 1902. 19 с.
- 15 *Пашина О.А.* «Святыне» в русской деревне XX века как социальный институт // Живая старина. 2008. № 4 (60). С. 39–42.
- 16 *Черносвитов П.Ю.* Эволюция картины мира как адаптационный процесс. М.: Государственный институт искусствознания, 2003. 465 с.

References:

- 1 Vinarchik L.M., Nikitina I.A., Trufanova O.A. Tipologicheskaya sistematika napevov pominal'nykh stikhov [Typological Taxonomy of the Tunes of Funeral Poems] *Smolenskii muzykal'no-ethnograficheskii sbornik. T. 2: Pokhoronnyi obryad. Plachi i pominal'nye stikhi* [Smolensk Musical and Ethnographic Collection. Vol. 2: Funeral Rite. Lamentations and Funeral Poems], eds. O.A. Pashina, M.A. Engovatova. Moscow, Indrik Publ., 2003, pp. 297–319. (In Russian)
- 2 Grigoriev A.D. *Arkhangel'skie byliny i istoricheskie pesni, sobrannye A.D. Grigorievym v 1899–1901 gg: s napevami, zapisannymi posredstvom fonografa* [Arkhangelsk Epics and Historical Songs Collected by A.D. Grigoriev in 1899–1901: With Melodies Recorded by Means of a Phonograph]. Vol. 1. Part 1: Pomor'e [Pomorje]. Part 2: Pinega [Pinega]. Moscow, Imp. Akad. nauk Publ., 1904. 770 p. (In Russian)
- 3 Danchenkova N. Yu. Derevenskii obychai "khodit' po pokoiniku". Mirskaya pravoslavnaya traditsiya molenii ob umerskhkh (Vladimirskaya oblast') [The Village Custom Is To "Walk Over the Dead". The Secular Orthodox Tradition of Prayers for the Dead (Vladimir Region)]. *Religiozniy opyt narodnoi kul'tury: Obrazy. Obychai. Khudozhestvennaya praktika* [Religious Experience of Folk Culture: Images. Customs. Artistic Practice], ed. N. Yu. Danchenkova. Moscow, Gosudarstvennyi institut iskusstvoznaniya Publ., 2003, pp. 173–225. (In Russian)
- 4 Dorokhova E.A., Pashina O.A. Muzykal'nyi kod pogrebal'nogo obryada Smolenshchiny [Musical Code of the Funeral Rite of the Smolensk Region]. *Smolenskii muzykal'no-ethnograficheskii sbornik. T. 2: Pokhoronnyi obryad. Plachi i pominal'nye stikhi* [Smolensk Musical and Ethnographic Collection. Vol. 2: Funeral Rite. Lamentations and Funeral Poems], eds. O.A. Pashina, M.A. Engovatova. Moscow, Indrik Publ., 2003, pp. 122–151. (In Russian)
- 5 Engovatova M.A. Paskhal'nyi tropar' "Khristos voskrese" v narodnoi pesennoi traditsii zapadnykh russkikh territorii [The Easter Troparion "Christ Is Risen" in the Folk Song Tradition of Western Russian Territories]. *Ehkspeditsionnye otkrytiya poslednikh let* [Expedition Discoveries of Recent Years]. Issue 1: *Narodnaya muzyka, slovesnost', obryady v zapisyakh 1970–1990-kh gg.: Stat'i i materialy* [Folk Music, Literature, Rituals in Recordings of the 1970s and 1990s: Articles and Materials], Russian Institute of Art History of the Russian Academy of Sciences, comp., ed. M.A. Lobanov. St. Petersburg, Dmitrii Bulanin Publ., 1996, pp. 72–87. (In Russian)
- 6 Engovatova M.A. Narodnye versii troparya Paskhi [Folk Versions of the Easter Troparion]. *Smolenskii muzykal'no-ethnograficheskii sbornik. T. 1: Kalendarnye obryady i pesni* [Smolensk Musical and Ethnographic Collection. Vol. 1: Calendar Rituals and Songs], eds. O.A. Pashina, M.A. Engovatova. Moscow, Indrik Publ., 2003, pp. 253–259. (In Russian)
- 7 Ivashchenko K.L. *Kalendarnye obryady verkhnego Dona. Lipetskaya oblast'* [Calendar Rituals of the Upper Don. Lipetsk Region] Lipetsk, Lipetskoe oblastnoe kraevedcheskoe obshchestvo Publ., 2018. 260 p. (In Russian)
- 8 Kozlov R.A. Proshloe i nastoyashchee derevenskikh khramov (po materialam issledovaniya v Luzhskom raione Leningradskoi i Batetskom raione Novgorodskoi oblasti) [The Past and Present of Village Temples (Based on Research Materials in the Luga District of Leningrad and Batetsky District of Novgorod Region)]. *Ehntnograficheskoe izuchenie Severo-Zapada Rossii: Itogi polevykh issledovaniy 2001 g. v Leningradskoi, Pskovskoi i Novgorodskoi oblastiakh: Materialy VI Regional'noi nauchnoi konferentsii molodykh uchenykh* [Ethnographic Study of the North-West of Russia: The Results of Field Research in 2001 in the Leningrad, Pskov and Novgorod Regions: Materials of the 6th Regional Scientific Conference of Young Scientists], ed. A.V. Gadlo. St. Petersburg, Izd-vo S.-Peterburgskogo universiteta Publ., 2001, pp. 81–83. (In Russian)
- 9 Kozlov R.A. Institut chitalok kak aspekt narodnogo pravoslaviya [The Institute of Readers as an Aspect of National Orthodoxy]. *Ehntnograficheskoe izuchenie Severo-Zapada Rossii: (Itogi polevykh issledovaniy 2003 g.): VII regional. nauch. konf. molodykh uchenykh: Materialy konferentsii* [Ethnographic Study of the North-West of Russia: Results of Field Research in 2003: 7th Regional Scientific Conference of Young Scientists: Conference Materials], ed. V.A. Kozmin. St. Petersburg, Izd-vo S.-Peterburgskogo universiteta Publ., 2003, p. 52. (In Russian)
- 10 Kuvshinskaya Yu.M., Zaikina A.A. Narodnye paraliturgicheskie traditsii v Manturovskom raione Kostromskoi oblasti: praktiki i teksty [Folk Paraliturgical Traditions in the Manturovsky District of the Kostroma Region: Practices and Texts]. *Zhivaya starina*, 2022, no. 4 (116), pp. 6–12. (In Russian)
- 11 Levkieskaya E.E. "Narodnoe otepevanie" v Samoiloovskom raione Saratovskoi oblasti ["People's Funeral Service" in the Samoiloovsky District of the Saratov Region]. *Memento Mori: pokhoronnye traditsii v sovremennoi kul'ture* [Memento Mori: Funeral Traditions in Modern Culture], ed. D.V. Gromov. Moscow, IEA RAN Publ., 2015, pp. 10–34. (In Russian)
- 12 Levkieskaya E.E. "Otepeval'nye" tetradni ukrainitsev Samoiloovskogo raiona: zhanrovyyi sostav i puti formirovaniya ["Funeral" Notebooks of Ukrainians from the Samoiloovsky District: Genre Composition and Ways of Formation]. *Zhivaya starina*, 2018, no. 1 (97), pp. 21–25. (In Russian)
- 13 Lorenz K. *Oborotnaya storona zerkala* [The Reverse Side of the Mirror], transl. from German A.I. Fedorov, G.F. Shveinik. Moscow, Respublika Publ., 1998. 393 p. (Mysliteli XX veka [Thinkers of the 20th Century].) (In Russian)
- 14 Onchukov N.E. *O raskole na nizovoi Pechore* [About the Split in the Lower Pechora]. St. Petersburg, Tip. kn. V.P. Meshcherskogo Publ., 1902. 19 p. (In Russian)
- 15 Pashina O.A. "Svyatyte" v russkoi derevne XX veka kak sotsial'nyi institut ["Saints" in the Russian Village of the 20th Century as a Social Institution]. *Zhivaya starina*, 2008, no. 4 (60), pp. 39–42. (In Russian)
- 16 Chernosvitov P. Yu. *Ehvolyutsiya kartiny mira kak adaptatsionnyi protsess* [The Evolution of the Worldview as an Adaptation Process]. Moscow, Gosudarstvennyi institut iskusstvoznaniya Publ., 2003. 465 p. (In Russian)