

Л. А. Тульцева

**РЕЛИГИОЗНЫЕ ВЕРОВАНИЯ И ОБРЯДЫ
РУССКИХ КРЕСТЬЯН НА РУБЕЖЕ XIX И XX ВЕКОВ**

(ПО МАТЕРИАЛАМ СРЕДНЕРУССКОЙ ПОЛОСЫ)

Православие в его народной редакции — явление социально-культурное. Оно сложилось далеко не сразу по пришествии христианства на Русь. Прежде народные массы должны были хотя бы минимально освоить обрядовые и догматические основы новой религии. Не касаясь здесь итогов синкретического взаимодействия православия с богатейшей аграрно-обрядовой системой и религиозными представлениями восточных славян, мы хотим обратить внимание на некоторые вопросы стадийного развития и структурно-функциональные особенности бытового православия на рубеже XIX—XX вв. Постановка этих вопросов заслуживает внимания. Дело в том, что в отечественной историографии хотя и имеется немало исследований по религиозным верованиям восточных славян, но в целом бытовое православие как функционирующая система, как социально-культурное и социально-историческое явление остается недостаточно изученным. До сих пор не разработана даже историко-типологическая характеристика бытового православия в его региональных вариантах.

Изучение религиозной системы предполагает комплексный подход к проблеме. Важное место при этом отводится социальной структуре общества и характеристике производственных и других общественных отношений. Пожалуй, основная трудность состоит в том, как выявить зависимость религиозной системы и ее функциональных особенностей в изучаемый отрезок времени от социальной структуры и социальной психологии общества. В этом плане наша работа в определенной степени поисковая: в каждом отдельном случае показан итог эволюции элементов религиозной системы и делается попытка определить степень соотнесенности религиозной системы с меняющимися общественными отношениями. Мы должны сделать существенную оговорку. В статье рассматривается бытовое православие в традиционном ключе, т. е. с точки зрения характера религиозного мировоззрения и функциональных особенностей культа в изучаемый период. У нас нет возможности для специального рассмотрения таких социально-религиозных институтов бытового православия, как кумовство, юродство, черничество, институт колдунов и знахарей, милостыня и многие другие. Некоторые из этих институтов (например, милостыня) вообще не изучались. Все это — дело будущих исследований. Они представляют тем больший интерес, что часть из названных институтов принадлежит только восточнославянскому варианту православной религиозной системы.

И последнее: показать функциональные особенности структурных элементов бытового православия на рубеже XIX—XX вв. — задача,

которая имеет не только теоретическое, но и практическое значение. Знание реального состояния религиозных обычаев и верований накануне Октября особенно важно. Оно помогает глубже понять характер религиозности в первые годы Советской власти и дает возможность для объективных оценок религиозно-бытовых явлений, сохраняющихся в наши дни.

* * *

Коренное изменение типа социальных связей и норм, всей общественной структуры русской пореформенной деревни оказало влияние и на систему религиозных верований и обычаев крестьян. Охарактеризуем религиозный культ и мировоззрение по их функциям, сравнивая их с прошлыми эпохами.

Как известно, мировоззренческие принципы православной религиозной системы сложились преимущественно на основе библейской мифологии. На бытовом уровне эта мифология оказалась пронизанной апокрифами и дохристианскими представлениями, связанными с культом предков и олицетворением сил природы. Причем наименьшее влияние социальной действительности испытали те стороны религиозного мировоззрения, которые были слабее связаны с социальной практикой. Таковы народные представления о боге и его триединстве. В общем они совпадали с христианским верованием: бог — творец, промыслитель и судия мира; бог един и в трех лицах. Но уже более конкретный вопрос о сущности троичности бога ставил крестьянина в тупик. Крестьянское представление о троичности бога, по сути, сводилось к верованию о существовании трех отдельных лиц троицы. С именем отца у крестьян соединялось больше представление об отеческом отношении бога к людям, а не личное свойство первого лица троицы. Бог-сын мыслился как господь Иисус Христос, а не как вечно рождающееся от отца второе лицо троицы. Особенно смутным и неопределенным было представление о святом духе. Не случайно поэтому итогом тех исследований народных представлений о боге, которые были предприняты церковным автором прошлого века Алексеем Поповым, стал вывод, что «воззрение народа на троичность лиц божественных не отличается полнотою, иногда кажется несколько колеблющимся и сбивчивым, но тем не менее народ различает лица божественные: Отца, Сына и Св. Духа. Русский народ признает единого Бога, хотя наряду с этим, не отдавая себе отчета в своем представлении (...) признает и трех лиц св. Троицы»¹. Вывод более чем красноречив! Но он не так и неожидан. В народном сознании христианская категория троичности бога оказалась расщепленной на составные части и в таком виде осваивалась. Но и расщепление категории, и освоение ее шло в соответствии с принципами ассоциативного мышления (троичность — три отдельных лица, бог-отец — отеческое отношение и т. д.), т. е. в рамках того уровня общественного сознания, которое соответствовало патриархальным отношениям и образу мышления. И в XIX в. основной догмат христианства о троичности бога не был освоен крестьянскими массами. Чтобы объяснить этот факт, церковные авторы ссылались на недостаточность христианского просвещения крестьян, а также на то, что дохристианская мифология не имела равнозначных параллелей с мифологией и верованием христианской религиозной системы. Представления крестьян XIX в. о боге и его триединстве сопоставимы с высказываниями и поучениями протопопа Аввакума о природе троицы: исследования говорят о том, что внутреннее понимание Аввакумом троицы отличалось от догматического и имело тритеистиче-

¹ Алексей Попов. Влияние церковного учения и древнерусской духовной письменности на мирозерцание русского народа и в частности на народную словесность в древний допетровский период. Казань, 1883, с. 57—58.

скую тенденцию². Мировоззренческие позиции протопopa Аввакума — это калька народного сознания и в целом социального мышления и культуры не только XVII, но и более ранних веков в той степени, в какой «старина» вообще стала социальной основой религиозной идеологии старообрядчества. Изложенное выше сопоставление позволяет заключить, что такой структурный элемент религиозного сознания, как восприятие и понимание крестьянами сущности бога, в новое время практически остался на уровне средневековья.

Но троица — эта отвлеченная теолого-догматическая категория из числа основных положений христианства, оказавшись за пределами сознания простых верующих, в то же время оказалась переосмысленной на бытовом уровне. После введения Сергием Радонежским праздника во имя троицы — этой «религиозной перифразы идеи народного единения»³ — в культе троицы на протяжении всех последующих столетий вплоть до сегодняшнего дня преобладает мирской характер. В исследовательской литературе это явление связывается с временным совпадением праздника троицы и цикла древнеславянских семицких празднеств. Такое объяснение не вызывает возражений, хотя доля собственно троичного праздника в троичко-семицком цикле занимает небольшое место. Популярность праздника троицы следует искать в том синкретически-интегрированном пласте народного мировоззрения, сквозь призму которого человек средних веков воспринимал окружающую действительность и в той или иной степени — мир в целом. Этот уровень восприятия отразился уже в самой древнеславянской празднично-семицкой основе культа троицы. Но главное — ассоциативно-интегрированный характер средневекового мышления и всей народной культуры проявился в восприятии троицы в качестве богородицы. В устном поэтическом творчестве описываемое явление отразилось, в частности, в некоторых семицких песнях с известным зачином «Благослови, Троица-Богородица...», исполнявшихся еще во второй половине XIX в. Синкретический образ троицы-богородицы нашел выражение и в иконописи⁴. Это явление антропоморфизации и феминизации праздника имеет чрезвычайно важное значение. Перед нами живой пример бытового мифотворчества, воспринявшего христианскую догму сквозь призму языческих понятий. Именно о подобного рода трансформациях А. Н. Веселовский писал: «Таким образом должен был создаваться целый новый мир фантастических образов, в котором христианство участвовало лишь материалами, именами, а содержание и самая постройка выходили языческими»⁵. На бытовом уровне «бесплотная» религиозная категория приобретала конкретное содержание и «плоть», которые соответствовали традиционному мировосприятию христианизировавшихся, но так и не ставших «истинными» христианами широких народных масс⁶.

Не случайна и феминизация троицы, связанная с почитанием богородицы. В основе культа богородицы у восточных славян лежат древнейшие матриархально-родовые верования⁷. С принятием же христианства на Руси наиболее популярными становятся апокрифические сказа-

² Подробный анализ позиции Аввакума по этому вопросу см. в работе: А. И. Клибанов. Протопоп Аввакум как культурно-историческое явление. — «История СССР», 1973, № 1, с. 89—94.

³ А. И. Клибанов. К характеристике мировоззрения Андрея Рублева. — «Андрей Рублев и его эпоха». М., 1971, с. 94.

⁴ Об одном таком иконописном сюжете, восходящем к XVI в., сообщает Н. М. Никольский; см.: Н. М. Никольский. История русской церкви. М.—Л., 1931, с. 63.

⁵ А. Н. Веселовский. Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе. Собр. соч., т. 8, вып. 1. Пг., 1921, с. 11.

⁶ Новые материалы и размышления по этому вопросу см.: Б. А. Рыбаков. Языческое мировоззрение русского средневековья. — «Вопросы истории», 1974, № 1, с. 3—30.

⁷ В данном контексте под «матриархально-родовыми верованиями» имеются в виду культы, связанные с женским началом.

ния о богородице (особенно об успении). Христианское учение о св. деве Марии оказалось наиболее легким для освоения крестьянами. Но в народных низах восприятие образа богородицы шло не от абстрактной идеи, проповедовавшей церковью, а (через каждый день насущной жизни) через традиционные категории устного народного творчества, и главное — через те верования, которые были связаны с культом земли, воды и другими силами природы. Почитание богородицы в крестьянских массах было столь велико, что ее порой воспринимали как «божеское лицо». Более того, под разными наименованиями богородичных икон часто понимались разные богоматери. Поэтому в обычае были просьбы к священнослужителям отслужить молебен, например, «трем божьим матушкам: скорбящей, казанской и боголюбской». Вот совершенно уникальное свидетельство из Касимовского уезда. У женщин дер. Ерденево была своя «бабья молитва», с которой они обращались к богородице: «Матушка присвятая богородица гырацкая (городская — Касимовская), Пятцкая (с. Пет), Лымавская (с. Лом), Тамбовская, Казанская, Рязанская, Перьинская (с. Перво), Шоснинская (с. Шостье), Битьинская (с. Бетино) съединитесь, сыбиритесь, утишитя все скорбя и болезни» (1923 г.)⁸. В этом явлении в первоначальной своей основе сказалась традиция культов местных святых, поводом к чему были и локальные названия самих богородичных икон.

Наблюдения над восприятием образа богородицы верующими — их отношением, взглядами и пониманием ее функций — позволяют говорить о специфике культа богородицы у восточнославянских народов: богородица на Руси была не просто христианская святая. Она воспринималась как богиня, богоматерь, покровительница всего сущего, всех земных и человеческих пределов, животного и растительного мира, природных стихий. В православии и народном быту недаром закрепились такие формы обращения к ней, как «владычица», «царица небесная», «заступница». Функции богородицы на Руси от века к веку постепенно (в религиозном понимании) становились все более универсальными. В период средневековья это было связано, видимо, с укреплением крепостнических отношений и общим ухудшением состояния крестьянства. К кому, как не к богородице, с ее культом милосердия и материнского участия, была первая мольба о заступничестве! С начала XX в. начинается заметный процесс расщепления религиозной веры: идет (и продолжает идти по сей день) процесс «забывания» персонажей христианского пантеона. В арсенале религиозного сознания остается лишь небольшая группа самых почитаемых святых, на первом месте среди которых — богородица. Здесь уже универсальность функций богородицы связана с оскудением веры. Таковы в самом кратком приближении типологические особенности культа богородицы в разные эпохи.

Кроме богородицы, во всех случаях жизни крестьяне обращались к покровительству различных святых. Свойства же, которыми наделял крестьянин святых, часто не имели ничего общего с их агиографией. Ведь крестьянину нужны были в доме не безмолвные образа, а помощники в повседневной жизни и труде! Самое типичное и распространенное представление о святых — как посредниках между богом и людьми. Общеизвестна пословица: «Проси Николу, а он спасу скажет». Не будем поименно перечислять святых и их функции в системе аграрного календаря — они хорошо известны. Но это не исключает необходимости более углубленного изучения причин связи между данным святым и покровительствуемым им ремеслом, сельскохозяйственным производством, животным или растительным миром и т. д. Такой подход дает возможность реконструировать древнейшие мировоззренческие пласты

⁸ А. А. Мансуров. Описание рукописей этнологического архива Общества исследователей Рязанского края, вып. 1, Рязань, 1928, № 38.

в народной культуре, позволяет правильно понять причину устойчивости культа святых вплоть до недавнего времени.

Рассмотренные элементы религиозной идеологии по-разному трансформировались в обыденном сознании крестьянских масс. Мировоззренческим принципам, отразившим определенный уровень социальной практики крестьянства, стал особенно созвучен культ святых и богородицы. В то же время изменение типа всей общественной структуры пореформенной деревни, ломка старых социальных норм, связей и традиций оказали влияние на характер бытования представлений о сверхъестественных существах дохристианской мифологии. Все имеющиеся материалы убедительно говорят о постепенном и повсеместном вытеснении к началу XX в. из сознания крестьян демонологических представлений, о широкой скептической настроенности в восприятии этой сферы религиозного мира. Основная причина этого явления — в расширившихся социально-экономических контактах крестьян, которые в первую очередь повлияли на переоценку наиболее архаичных представлений и способствовали вытеснению их из сознания. Но популярными в народной среде оставались былички. Закономерен вопрос: можно ли говорить о типологических отличиях быличек в зависимости от исследуемого времени? Без сомнения, былички являются одним из архаичных жанров устной народной прозы, так как они построены на веровании в реальность взаимных контактов между человеком и сверхчувственным. Весь строй ассоциативно-интегрированного сознания язычника, не выделявшего себя из природы и естественно предполагавшего «встречу» с олицетворявшим окружающий мир духами, определил факт возникновения быличек как древнейшего жанра устных рассказов. Отличие быличек предшествующих эпох от рассматриваемого периода в том, что первоначально верили в реальность встречи. В новое время былички отпочковываются от верования и становятся самостоятельным жанром устной прозы. В этом основная причина их популярности даже в 30-е годы нашего века. Как пишет Э. В. Померанцева: «Рассказы о мифологических существах в силу своей занимательности пережили верование и продолжали бытовать наряду с преданиями, легендами и сказками как особый, своеобразный жанр фольклорной прозы»⁹. Активными героями быличек в силу обыденного восприятия демонологии становятся персонажи библейской мифологии.

В корне отличалось от догматического православия и понимание крестьянами сущности религии. Вот следующее обобщенное наблюдение священнослужителей: «Простой [...] народ главное содержание религии часто видит лишь в обрядовых установлениях. Силу этих установлений простонародье полагает не столько в их внутреннем смысле, сколько в понятии о них как о законе, который люди *обязаны исполнять*, чтобы спастись. Самое спасение понимают не столько как внутреннее вознаграждение при посредстве церковных установлений, сколько как внешнюю награду за их соблюдение»¹⁰. Это пастырское заключение констатирует прямую зависимость религиозного сознания крестьянства от условий его бытия. Жизнь же крестьянина определялась «властью земли» и традициями патриархальной общины.

Общинный характер сознания крестьянства, соответствовавший патриархальному укладу крестьянского быта, требовал единого подчинения регламентированным нормам быта и труда. Это четко прослеживается при изучении функциональных особенностей индивидуальной и общественной субструктуры культа, определяемых разной степенью их

⁹ Э. В. Померанцева. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975, с. 5.

¹⁰ «Миссионерский сборник». Рязань, 1904, № 6, с. 495, 497.

«включенности» в социальную практику. В общественном культе социальная практика активно вплетена в ритуал, в то время как индивидуальный культ находится лишь под строгим контролем принятых в обществе норм поведения. Например, считалось, что посты следует соблюдать потому, что таков «закон», потому, что «пост установлен», а не потому, что назначение поста — вызвать в верующих соответствующее религиозное настроение. Неравнозначным было в крестьянском быту и функциональное значение таких больших постов, как рождественский (филипповки), великий, успенский и петровки. Особым почитанием выделялись великий и успенский посты. Это было связано не только с тем, что они предшествовали большим церковным праздникам пасхе и успению, но и с особенностями синкретического освоения их народными массами. Ведь четыре больших поста в бытовом православии, по сути, есть цикличное осмысление времен года, столь характерное для средневекового восприятия времени. Основными рубежами в годовом цикле были время, предшествующее возрождению природы (великий пост), и время сбора урожая (успенский пост). Это столь очевидно, что ограничимся лишь примером успенского поста.

Успенский пост называли также «спасовкой», поскольку успению предшествуют три праздника во имя спаса. Из них два первых — чаще известных как «спас на меду» и «яблочный спас» — до сих пор почитаются верующими. В народном сознании они оказались прочно ассоциированными со временем сбора первых плодов и меда. Надо отметить, что в восточном христианстве успенский пост был введен довольно поздно. В русском православии древнейшее упоминание о «богородичном говении» встречается в «Правиле» митрополита Максима (1283—1305). И еще сподвижнику Петра I И. Т. Посошкову приходилось специально разъяснять: «И нарицается той святой пост Госпожин, сиречь Богородицын»¹¹. Не вызывает сомнения, что «госпожино говение», так же как введенный в XII в. Андреем Боголюбским праздник во имя спаса, в народном сознании синкретизировались и ассоциировались с древнейшими праздниками, связанными с окончанием сбора плодов и урожая. Ведь именно на это время падает и время братчин, сохранявших еще в XIX в. маги́ко-сакральную сущность праздника, посвященного сбору урожая. С течением времени в успенском праздничном цикле на бытовом уровне все более заметную роль стал играть собственно богородичный культ. Но синкретическая основа в праздновании успения сохранялась вплоть до XX в., поскольку живым было народное воззрение на богородицу как дарительницу земных плодов.

В структуре культа бытового православия видное место занимают сугубо церковная обрядность и молебствия. Общеизвестно, что крестьяне плохо знали молитвы. Их смысл из-за непонимания церковнославянского языка искажался и часто совсем терялся. Но по традиции молитвам придавалось предохранительное значение, ими начинали все важнейшие семейные дела, каждый день начинался с молитвы. Поэтому (особенно крестьянки) в ладанки вместе с кусочками росного ладана зашивали записанные на бумажках псалмы и молитвы, иногда духовные стихи, апокрифы «Сон богородицы», «Сказание о 12 пятницах» и др. В этом обычае нашли выражение поверья, связанные с магией слова и средневековым восприятием букв как персонифицированных одушевленных символов. Сам факт начертания знаков, несущих определенную символику, имел в средневековье сакральное значение¹². Эта сторона адаптации религиозного сознания к культуре на русских мате-

¹¹ И. Т. Посошков. Зерцало очевидное (Редакция полная), вып. II. Казань, 1905, с. 163.

¹² Содержательные размышления на эту тему см.: В. И. Мильдон. Кадм и Гармония. — «Вопросы философии», 1972, № 7.

риалах практически не изучена. Между тем стоит вспомнить, что в старообрядчестве, этом крупнейшем религиозном социально-историческом движении русской истории, важнейшим идеологическим знаменем стал протест против и с п р а в л е н и я богослужебных книг. Протест, как известно, нашел широкий отклик среди разных слоев, так как глубокий, содержательный смысл выступлений против «исправления», с точки зрения социальной психологии эпохи средневековья, был оправдан. Ведь «исправление» — это святотатственное вмешательство в священные тексты! Пережиточным отголоском средневекового отношения к сакральным текстам (догматическим и апокрифическим) стало довольно распространенное хранение при себе записей молитв, апокрифов и других текстов с религиозными сюжетами. Но уже в XIX в. этот обычай перерождается в суеверие, поддерживаемое и ныне частью религиозно настроенных людей.

В структуре религиозного культа видное место занимает совместное отправление верующими богослужения. Наблюдения О. П. Семеново-Тянь-Шанской над повседневной жизнью крестьян Данковского и соседних уездов Тамбовской и Рязанской губерний позволили ей сделать следующее заключение: «Не думаю, чтоб он (крестьянин.— Л. Т.) думал о службе и о Боге в церкви — слишком много других забот, особенно в рабочую пору»¹³. Постоянная жалоба священников — плохое посещение храма в базарные дни, а в селениях, близко расположенных к городам, и в воскресные дни. По этому поводу архиепископу рязанскому Феокисту при обзоре епархии в августе 1886 г. даже пришлось сказать специальную речь прихожанам с. Столбцы Пронского уезда. Вот любопытная выдержка из его проповеди: «Мало того, что сами в воскресные дни редко и в малом числе ходите в храм, но и жителей соседних сел отвлекаете от службы божией и привлекаете на свой базар»¹⁴. Как и во все времена, наибольшее число верующих приходило на службу в двенадцатые праздники. Но немало было и таких крестьян, которые, как жаловался священник с. Глебово-Городище Зарайского уезда, посещали храм «не более 5 раз в год»¹⁵. При всем том было бы упрощением думать, что это положение характерно лишь для XIX в. Отнюдь нет! Вся история миссионерской практики православной церкви свидетельствует о непрерывной борьбе ее пастырей за «стадо Христово». Но XIX век, принесший крушение общинного землепользования, усложнил борьбу и «за души». Это было время, когда в структуре общественного сознания, в характере общения людей, в самих принципах социальной регуляции происходят существенные изменения. Все более решительные позиции начинают занимать индивидуалистические взгляды, определяемые товарно-денежными отношениями, активно втянувшими в свою орбиту и крестьянский мир.

Для характеристики функциональных особенностей индивидуально-го культа в разные эпохи показательно отношение крестьян к исповеди и причастию. В исследуемое время отношение крестьян к выполнению этого своего «христианского долга» было не столь последовательным. Таинство покаяния часто рассматривалось как простое сообщение грехов священнику, а на таинство брака смотрели подчас как на церковное благословение, необходимое для «законности» супружеского союза. Во многих селениях десятки крестьян в «исповедных росписях» (книги учета исповедовавшихся) числились не бывшими у исповеди и причастия¹⁶. В архиве В. Н. Тенишева имеется немало сообщений следую-

¹³ О. П. Семенова-Тянь-Шанская. Жизнь «Ивана». — «Записки Русского географического общества по отделению этнографии», т. XXXIX, СПб., 1914, с. 51.

¹⁴ «Рязанские епархиальные ведомости», 1886, № 22, с. 497.

¹⁵ Там же, 1889, № 7—8, с. 309.

¹⁶ Многочисленные известия по этому вопросу рассыпаны в епархиальных изданиях.

щего рода: «На неисполнение постов, уклонение от покаяния и нарушения праздников работою народ смотрит как на обыкновенное дело и большого греха в этом не видит»¹⁷. Подобные наблюдения имеют большую ценность для характеристики бытовой религиозности. Они говорят о том, что православная церковь вплоть до XX в. так и не смогла до конца выполнить свою миссионерскую роль даже среди русского населения центральных губерний. Это явление имеет глубокие исторические корни. Н. И. Костомаров на основе изученных им источников писал, что в XVI—XVII вв. русские редко причащались и исповедовались¹⁸. Даже наиболее набожные люди ограничивались принятием таинств один раз в год — на пасху. В широких массах исповедь отнюдь не имела того большого значения, какое придавала ей церковь¹⁹. В XVII в. вообще было мало православных, которые говели. Некоторые исповедовались, но не причащались. Таких «недароимцев» было немало и в XVIII в. Зато дожил до XX в. обычай клясться землей и просить прощения (каяться) у матери сырой земли. Обратим внимание и на следующее сообщение из г. Касимова о том, что одна его жительница, 73-летняя Ксения Илларионовна Сурина, не исповедовалась и не причащалась и в течение 30 лет числилась в церкви «не бывшею у исповеди по нерадению». Перед смертью она отказалась от причастия, так как считала, что «таинства — вздор», «Христос — не бог, его вовсе не было, он не страдал и не спасал», а бог «есть зарница, утренняя звезда» и «молиться нужно в лесу, в кустарниках, на источниках»²⁰. Это сообщение отразило мировоззренческие принципы древнейших религиозных верований и культов, доживших в сознании и поведении народных масс вплоть до XX в. Подобные дохристианские представления особенно живо отразились в практике широко бытовавших молений у источников. Культ источников, колодцев, родников, почитавшихся в качестве «святых» — им приписывалась чудодейственная сила исцеления — был широко распространен и частично дожил до наших дней.

В индивидуальном христианском культе особое место отводится религиозной аскезе, подвижничеству и вспомоществованию. Проповедь этих принципов на бытовом уровне отразилась в таком распространенном явлении, как дать обет, отслужить молебен одному или нескольким святым, отправиться на богомолье в монастырь и др. Обеты давались во время болезни, при зачинании важного дела, во время пожаров и т. д. Но не всегда религиозное подвижничество было связано с семейно-бытовыми нуждами. Нередко решение отправиться на богомолье в монастырь вызывалось стремлением к индивидуальному подвигу во имя бога. В этих случаях подвижничество было освящено религиозным чувством и идеей приобщения к святости места культа, способствовавшего, по убеждению верующих, очищению от грехов, скверны, болезней.

За редким исключением, непрременной принадлежностью интерьера крестьянской избы были иконы. Иконы — «образа» — всегда помещались в переднем — «красном» — углу на полке, называемой «божницей», где хранились поминальники, просфоры, восковые свечи, верба, троицкая трава и другие предметы религиозного назначения. Небольшие образочки в качестве оберегов прибавались также к двери с улицы и при входе на скотный двор.

Култ икон, восходя к греческо-византийской традиции, на Руси получил широкое распространение. Религиозному сознанию христиани-

¹⁷ Научный архив Государственного музея этнографии народов СССР (далее — Научный архив ГМЭ), фонд В. Н. Тенишева, Рязанская губерния.

¹⁸ К такому же выводу пришел в своем специальном исследовании и С. Смирнов: «Без преувеличения можно сказать, что христианский долг ежегодного говения не исполняла большая часть верующих». — «Древнерусский духовник». М., 1913, с. 234.

¹⁹ Н. Костомаров. Очерки домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI и XVII столетиях. СПб., 1860, с. 39.

²⁰ «Рязанские епархиальные ведомости», 1881, № 11, с. 320.

дельческо-скотоводческим опахиваниям поселений с магико-предохранительной целью.

Генетические особенности культовой практики опахиваний, крестных ходов, а вместе с ними и престольных дней связаны с особенностями социально-психологического осмысления ритуала и ритуального времени. Человек архаичного общества верил в возможность подчинить своим нуждам предметно-пространственную среду через магическое на нее воздействие. В патриархальных же обществах (в том числе и феодальном) труд, как известно, соподчинен ритму природы. Поэтому в сознании человека вплоть до новейшего времени оказались законсервированы разнообразные архаичные представления, отразившие «мифологический» уровень взаимодействия человека с природой. Следы архаичного мировоззрения отчетливо прослеживаются уже в сакральном отношении к ритуальному времени. Таковы, например, престольные дни. Празднование «престолов» — это не только дань почитаемым святым, покровителям сельской общины и всего прихода, это прежде всего обрядовые земледельческие праздники, посвященные урожаю и отмечавшиеся по всем канонам древнейших аграрно-культовых празднеств. День престола — это разгульные пиршества и веселые гулянья, вызывавшие постоянные нарекания со стороны церкви, но психологически соответствовавшие принятым нормам «праздничного» поведения. Широким разгулом, весельем, пьянством, обильными трапезами сопровождалась все аграрные праздники. Давно были утрачены мировоззренческие корни, объяснявшие сакральный смысл такого поведения. Но до недавнего времени живо сохранялась в народном сознании психологическая мотивировка сакральности в требовании обязательного пиршественного времяпрепровождения праздников, связанных с земледелием. «В эти дни идет общее пьянство, — сообщалось, например, из с. Глебово-Городище Зарайского уезда. — Иные закладывают даже рожь на корне или входят в долги, чтобы иметь возможность отпраздновать эти дни»²⁴.

С престольными праздниками тесно связана традиция семейно-родственных угощений. Но и она начала исчезать, особенно в местах, где крестьянам пришлось ближе познакомиться с городской культурой. Сошлемся, в частности, на пример с. Белоомут Зарайского уезда. Это большое торговое село, жители которого занимались рыболовством и выращиванием овощей на продажу в Москву. Корреспондент Этнографического бюро князя В. Н. Тенишева сообщал, что когда в престольный день крестьяне из окрестных деревень, посетив ярмарку, идут в гости к родным и знакомым названного села, то их посещения «вовсе не обязывают хозяина заботиться об угощении, как это было в старые добрые времена. Очень часто случается, что хозяин не угощает приехавшего гостя, а приглашает в трактир»²⁵. Село Белоомут расположено в северной части Рязанщины с ее развитым неземледельческим отходничеством. А как писал В. И. Ленин: «Подобно отвлечению населения от земледелия в города, неземледельческий отход представляет из себя явление прогрессивное. Он вырывает население из заброшенных, отсталых, забытых историей захолустьев и втягивает его в водоворот современной общественной жизни. Он повышает грамотность населе-

²⁴ «Рязанские епархиальные ведомости», 1889, № 7—8, с. 310. Это единая архетипическая традиция земледельческих народов. Так, у чувашей праздник весенней пашни «агадуй» было принято отмечать так, что после него «у бедняков не остается не только семян для предстоящего сева, но ни зерна и на еду... Справлять агадуи для каждого чувашина обязательно, иначе от сельского общества впоследствии не будет и житья». — В. К. Магницкий. Материалы к объяснению старой чувашской веры. Казань, 1881, с. 21 (разрядка наша. — Л. Т.).

²⁵ Научный архив ГМЭ, фонд В. Н. Тенишева, Рязанская губерния.

ния и сознательность его прививает ему культурные привычки и потребности»²⁶.

Отмирание традиции семейно-родственных угощений в местах, примыкавших к промышленным областям, говорит об индивидуализации быта и о ломке коренных патриархальных устоев, связанных с общинным укладом. Но «сословная замкнутость патриархальной общины» (В. И. Ленин) и на рубеже XIX—XX вв. продолжала играть консервативную роль. Дело в том, что в связи с экономическими требованиями нового времени крестьяне были вынуждены работать и по праздничным дням. Сельские же сходы нередко выносили решения штрафовать тех крестьян, которые нарушали старые традиции и работали по праздникам²⁷.

Сельское общество поддерживало и некоторые важнейшие календарные обряды, связанные с началом весенних полевых работ. В средне-русской полосе таков обряд «наречения пахаря»²⁸. Иногда встречается и обычай «нарекать» пожилую женщину, чаще вдову, для первого выгона скота. В их исполнение вкладывалось самое ответственное значение. Ведь в глазах общества обрядом начинался новый урожай, а с ним — благополучие всего года. Характеризуя обряды запашки и засева, еще Е. В. Аничков писал, что «мы часто встретимся с тем взглядом первобытного человека, по которому урожай и прочее изобилие наступает не в силу общих атмосферических и почвенных условий, а соответственно причинам, находящимся в самом хозяине: он сам носитель своей судьбы, своего предопределения»²⁹. Справедливость этого вывода подтверждается тем, что мир придавал особенно большое значение выбору человека, который первым начинал полевые работы³⁰. Все эти обычаи не просто связаны с земледелием. Они вплетены в крестьянский труд, являются составной частью повседневной жизни. Соотнесенность обрядов с сельским хозяйством — реальный факт и для рубежа XIX—XX вв. Поэтому постановка вопросов культурной адаптации человека к окружающей среде перспективна и на материалах XIX в. Но именно XIX век стал переломным (если не «роковым») для традиционной народной культуры в этой сфере. Записи второй половины XIX в. донесли до нас

²⁶ В. И. Ленин. Поли. собр. соч., т. 3, с. 576—577.

²⁷ Например, в дер. Границе Скопинского уезда около 1899 г. сходом был составлен приговор, запрещавший работу по праздникам, иначе «бог не даст урожая» (Научный архив ГМЭ народов СССР, фонд В. Н. Тенишева, Тамбовская губерния). В дер. Бородиной Егорьевского уезда около 1897 г. обществом крестьян был составлен приговор об обязательном праздновании крестьянами всех праздников; за нарушение налагался штраф — ведро водки в пользу общества» («Рязанский вестник», 1907, № 207).

²⁸ Суть обряда «наречения пахаря» состояла в выборе крестьянина для первой запашки поля и засева хлеба. Обряд имел свои местные особенности. В с. Курове Зарайского уезда «нарекали» пахаря на красную горку во время крестного хода. Избранного пахарем священник кропил «святой» водой и давал ему хлеб и просфору, которые съедались на ниве при начале засева. Остатки пирога и просфоры полагалось крошить в семена. Все другие крестьяне при засеве крошили в семена благовещенскую просфору. В с. Мишине Зарайского уезда пахарь выбирался после общего молебна на пасхальной неделе. На этот молебен крестьяне приносили пироги. Чей пирог, по мнению священника, был лучше, того и выбирали пахарем. — См. «Рязанские епархиальные ведомости», 1889, № 22, с. 1045; № 23, с. 1105.

Во многих местах России при начале запашки крестьяне в семена крошили заздравную благовещенскую просфору, а заупокойную съедали. В этих обычаях синкретизировалась христианская традиция причащения просфорой с древним культом предков, поминание которых на весенней пашне должно было способствовать урожаю.

²⁹ Е. В. Аничков. Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян. СПб., 1903, ч. 1, с. 250.

³⁰ Вот замечательный пример из белорусской этнографии: «Когда приходит пора сеять рожь, то все мужики собираются и назначают засеивать первым — человека хорошего, „доброего“. Вследствие этого, неурожай приписывают часто тому, что первым засеивал рожь недобрый человек. Неудачу в жатве, когда хлеб от дождей загнивает в копнах, приписывают также тому, что первую зажинала рожь „недобрая баба“». — Зинаида Радченко. Гомельские народные песни (белорусские и малорусские). СПб., 1888, с. XV.

уже трансформированную картину обрядов, почти полностью утративших свое мировоззренческое содержание. Вот конкретные материалы.

В святочных обрядах теряет свой аграрно-магический характер обычай «кликанья авсенья». Во многих местах его перенимают дети. Особенно интенсивно этот обряд стал уходить из жизни с конца 80-х годов прошлого века. Пожалуй, в святочных обрядах лишь обычай «обсезания изб» пастухами на рождество сохранял свою аграрно-магическую нагрузку. Но неизменной популярностью продолжали пользоваться ряжения, посиделки, разыгрывание народных комедий. Именно этот «игровой» комплекс оказался особенно устойчивым в масленице. Кроме того, поскольку масленица — это прежде всего праздник аграрного календаря, то и празднование ее отвечало всем канонам земледельческого праздника. Как сообщалось из с. Аграфенина Пустынь Рязанского уезда: «Многие крестьяне последние гроши, а некоторые берут заимообразно под урожай будущего года, но стараются во что бы то ни стало, а масленицу отпраздновать хмельно и буйно»³¹. Повсеместно сохранялись обычаи «прощеного» воскресенья³². Но в некоторых местах времяпрепровождение даже в прощенные дни сводилось к посещению родственников и развлечениям. Обычаи прощеного воскресенья связаны с культом предков — отсюда их устойчивость. Кроме того, по народной эсхатологии считалось, что светопреставление должно произойти в воскресную ночь масленицы. Это апокрифическое понятие о светопреставлении говорит о возможном синкретизме эсхатологических представлений христианства с какими-то неизвестными нам элементами языческой мифологии и древнерусскими этическими идеями (напомним, что по древнерусскому календарю конец года приходился именно на это время).

Языческая основа долго сохранялась в семицких праздниках. Семик был известен своими русальскими обрядами, или русальским заговеньем. Кульминационным моментом празднества были обряды проводов русалки. Проследим их эволюцию на примере Рязанской губернии. Наиболее раннее описание обряда относится к г. Спасску. Здесь еще в начале XIX в. в русальских обрядах сохранялись элементы ритуального смеха и борьбы, завершавшиеся мистерией «похорон» русалки³³. В с. Кузьминском Рязанского уезда в 60-х годах после сожжения чучела русалки в поле парни и девушки плясали у костра и прыгали через огонь, чтобы, по поверью, предохранить себя от болезней, злых духов и колдунов³⁴. Обряд из Михайловского уезда — с ряженым священником, дяком, с конопляными свечами и кадильницей из яичной скорлупы³⁵ — сохраняет традиционные черты народной смеховой культуры. Он имеет атрибуты с известной сакральной символикой (конопля, яйцо). В целом обряд воспринимается как драматизированное действо, имитирующее похороны по православному чину. Изгнание ряженных русалками разыгрывалось в Данковском и Зарайском уездах³⁶. В Старой Рязани в 1900-х годах «русалкой» называется уже только березовая ветка (отголосок архаичных воззрений на местопребывание русалок). Весь обряд заключался в пении песен и «убирании» березовой ветки, которую затем несли в рожь или к реке³⁷. Дальнейшая эволюция обряда

³¹ «Рязанский вестник», 10 марта 1911 г. (разрядка наша. — Л. Т.).

³² В прощенный день было принято ходить «прощаться» с умершими на кладбище, а в семьях просить прощения друг у друга. В прощенное воскресенье родители со своими детьми ходили также «прощаться» к куму и куме, так как крестьяне относились к кумовству как к ближайшему родству.

³³ И. П. Сахаров. Сказания русского народа. СПб., 1885, т. II, с. 217—218.

³⁴ Архив Ин-та этнографии АН СССР, фонд Общества любителей естествознания, археологии и этнографии (далее — Архив ИЭ, фонд ОЛЕАЭ), ед. хр. 148, л. 3 об. — 4.

³⁵ Д. М. Зеленин. К вопросу о русалках. — «Живая старина», 1911, вып. 3—4, с. 415.

³⁶ Д. К. Зеленин. Очерки русской мифологии. Пг., 1916, с. 237.

³⁷ Рязанский областной краеведческий музей, Этнологический архив Общества исследователей Рязанского края, кн. XI, № 255.

шла по линии исчезновения из всего действия главного лица обряда — «русалки»: исполнение обряда ограничивалось плясовыми песнями и хороводами. И это тоже называлось «проводить русалку»³⁸. Эволюция русальских и других аграрных обрядов в разных местах имела свои особенности. В одних местах обряд длительное время (вплоть до 50-х годов нашего века) сохранял свою атрибутику и все узловые моменты действия, в других — исчез еще в прошлом веке.

Главное, что определяет типологические особенности обрядов аграрного календаря рубежа XIX—XX вв. — повсеместно при более или менее полной утрате идеи аграрно-магической сакральности обрядов — в них оказались устойчивы черты, по терминологии М. М. Бахтина, карнавального мироощущения, яркого, оптимистичного, кощунственно-насмешливого. И даже там, где оказались забыты атрибуты праздника, а само действие, хотя бы в трансформированном виде, уже не воспроизводилось, черты карнавальности все-таки сохранялись, так как «обрядовое» время крестьянская молодежь предпочитала проводить в хороводах и плясках.

Угасание земледельческой календарной обрядности — характерное явление для конца XIX — начала XX в. Еще раньше, в 1846 г., один из первых собирателей народной старины, систематизируя свои наблюдения о бытовании обрядов, писал, что ближе к Пронску «о прыганье через огонь и об овсене с опаживанием я уже мало слышал, хотя это же в иных местах проявлялось на глазах моих под Данковым, под Лебедяню, в прибрежьях Донских»³⁹. Тем более отмирание религиозной обрядности свойственно для второй половины XIX в. Во многих деревнях Мещерского края исчез обычай «венки завивать»⁴⁰. В Егорьевском уезде «хороводы и игрища стали переводиться, но не везде»⁴¹. Обряды кликанья авсена постепенно превращались в детскую забаву. Уходили такие обычаи, как проводы русалки, святочные гадания и т. д. На семик во многих местах стали работать в поле. И это явление было повсеместным.

Итак, земледельческая календарная обрядность на рубеже XIX—XX вв. характеризуется следующими особенностями.

Во-первых, из быта крестьян исчезали наиболее архаичные обряды, связанные с древнейшими аграрными культами. Эволюция земледельческой обрядности в описанных выше формах и направлениях — явление общетипическое. Процесс этот исторически и логически обусловлен, ибо аграрная календарная обрядность, соответствовавшая мировоззренческим идеям и представлениям общинного патриархального уклада жизни крестьян, становится явлением идеологически пережиточным в новых общественно-экономических условиях жизни пореформенной России.

Во-вторых, в земледельческой обрядности оказались устойчивыми обычаи, религиозное значение которых не было утрачено по причине их синкретизма с особенно почитавшимися христианскими праздниками. Таковы, например, пасхальные обычаи и поверья, обычаи праздников во имя спаса.

В-третьих, некоторые аграрные обряды сохранялись в общинном быту вследствие того магического значения, которое придавалось им при начале важнейших сельскохозяйственных работ. В общественном быту крестьян община санкционировала существование подобных обрядов.

³⁸ Архив ИЭ, фонд ОЛЕАЭ, ед. хр. 150, л. 23; Д. К. Зеленин. Очерки русской мифологии, с. 244.

³⁹ М. Макаров. Добавок к заметкам моим о землях рязанских. — «Чтения в Обществе истории и древностей российских». М., 1846, № 3, смесь, с. 92.

⁴⁰ В. Петров. Мещерский край. — «Вестник Рязанского губернского земства», 1914, № 1, с. 38.

⁴¹ М. Сервилин. Церковная и бытовая старина в Рязанской губернии. — «Труды Рязанской ученой архивной комиссии». Рязань, 1908, т. XXII, вып. 1 за 1907 г., с. 51.

Мы рассмотрели систему религиозных верований и аграрных обрядов крестьян на рубеже XIX—XX вв. Типологические особенности бытового православия этого периода определялись многими условиями. Назовем главные из них: 1) весь строй сословной замкнутости крестьянской общины; 2) миссионерская деятельность православной церкви; 3) экономическое положение изучаемых регионов; 4) становление новой социальной психологии.

В бытовой жизни крестьянства этого времени идут сложные и противоречивые процессы. В первую очередь крестьянский быт в пореформенную эпоху характеризуется интенсивным разрушением большой патриархальной семьи. Внутрисемейные разлады в свою очередь неминуемо столкнули нормы обычного права с требованиями, вызванными к жизни новыми социально-экономическими отношениями. Отметим и возросшую самостоятельность женщин и более свободное их положение в местах развитого отходничества. Все это ослабляло старую патриархальную семью, ее связи и традиции, несло изменения в повседневный быт. Мимо крестьянской семьи не прошли и новые культурные веяния. В деревню проникают городские вкусы, меняется одежда и внутреннее убранство жилищ. Учитель В. Петров писал в 1914 г. о том, как изменился интерьер жилищ некоторых волостей Мещерского края: здесь во многих домах стены стали оклеиваться обоями («шпалерами»), а у беднейших — газетами; вместо прежних картин с изображением Еруслана, Бовы с Полканом и др. стали приобретаться портреты знаменитых полководцев, императоров, картины на религиозные сюжеты, олеографии из приложений к журналам или издания Сытина и Коноваловой, фотографические снимки семьи. Повысилась грамотность населения. В. Петров приводит заслуживающие внимания данные о повышении культуры чтения среди крестьян: если до 1890 г. крестьяне покупали у владимирских офеней такие книги, как «Бова с Полканом», «Еруслан», «Гуак», сказки с главными героями Иванушкой или Емелей, то после 1890 г. покупаются народные издания Сытина, Петербургского комитета грамотности, с 1900 г. выписываются журналы «Сельский вестник», «Нива», «Родина», читаются книги из школьной библиотеки. И это не было единичным явлением. О заметном стремлении крестьян к чтению книг сообщал корреспондент В. Н. Тенишева из дер. Бармино Егорьевского уезда: «Многие крестьяне признали полезным иметь свою библиотеку-читальню» (1900 г.)⁴². Имеются известия о постепенной нивелировке свадебной обрядности, все чаще с целью экономии времени и денег свадьбы играют в течение одного дня.

Новые культурные веяния быстрее усваиваются там, где крестьянам в той или иной степени пришлось соприкоснуться с городом, с промышленным производством (местным или отхожим). Краевед М. Д. Малинина так аттестовала район Спас-Клепиков, известный своими артелями, фабриками и развитым отходничеством: «Зависимость от фабрик сказывается на совершенном исчезновении в этом районе старых форм одежды и жилья. При моих обследованиях эти места приходилось обходить и уклоняться в сторону земледельческого района»⁴³. Социальная психология крестьянина подобных регионов характеризуется большей гражданственностью, большей освобожденностью от «патриархальных и личных отношений зависимости и сословности, которые так сильны в деревнях»⁴⁴.

⁴² Научный архив ГМЭ, фонд В. Н. Тенишева, Рязанская губерния.

⁴³ М. Д. Малинина. Очерки рязанской мещеры. — «Вестник рязанских краеведов», Рязань, 1925, № 3, с. 13.

⁴⁴ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 3, с. 577.

Исследуемая эпоха характеризуется становлением новой социальной психологии, экономической базой которой является мир предпринимательства и капиталистических отношений. Соответственно социальная психология религии данного рубежа определяется программой индивидуалистической предприимчивости и активности. На первое место возводится принцип личной веры и личного «спасения». Как пишет А. И. Клибанов: «Личная вера представляет собой распространенное на область религии индивидуалистическое мировоззрение в его порожденной буржуазным обществом форме. Как авторитарное, иерархически организованное феодальное общество, основанное на эксплуатации крепостных или зависимых крестьян, породило свое фантастическое отражение, так свое фантастическое отражение породило буржуазное общество с его частной собственностью и формально-свободным наемным трудом. Религиозный индивидуализм явился одним из духовных слепков мира свободного предпринимательства, частной инициативы, обособленного товаропроизводства»⁴⁵.

Принцип личной веры определил одну из типологических особенностей бытового православия рубежа XIX—XX вв. Это выразилось в том, что все разнообразие религиозной жизни начинает концентрироваться в семье. По сути, старые традиции и верования замыкаются на уровне семейно-родственных и соседских отношений. Но что такое семейно-родственные и соседские отношения на рубеже XIX—XX вв.? Это прежде всего отношения внутри небольшой микрообщины, поддерживавшей именно те обряды, которые сопровождали житейский путь человека и составляли основное звено его личной веры. И хотя соседско-родственный микромир не был организован по принципу веры, как сектантские общины, но такая параллель все-таки напрашивается. По сравнению с предшествующими эпохами, когда в системе бытового православия основное место принадлежало общинно-родовым культам и в первую очередь комплексу календарно-аграрной обрядности, на рубеже XIX—XX вв. на первое место выдвигается круг собственно семейно-бытовых религиозных обрядов. Это родинные и крестинные обычаи, свадебный и похоронно-поминальный циклы обрядов и обычаев, посещение церкви, посты, наконец, такие явления, как черничество и кликушество. Но и в семейно-бытовой религиозности под влиянием новых общественно-экономических отношений происходили свои изменения, в первую очередь за счет угасания наиболее архаичных обрядов (особенно в свадьбе), а также религиозно-психических явлений, порожденных крепостничеством (кликушество). В то же время в сфере бытовой религиозности именно в пореформенное время особенно распространился институт черничества как социальное явление⁴⁶. Особо подчеркнем, что индивидуализация культа в итоге ведет к трансформации старых традиций и верований в предрассудки и суеверия.

Сохранению и поддержанию религиозности среди крестьянства во многом способствовала церковь с ее развитой сетью церковно-приходского обучения и постоянно возрастающей армией лиц духовного звания. Кроме того, нельзя забывать об общине: многовековые условия общинного бытия крестьянских масс выработали определенный комплекс идей, норм, правил, регулировавших повседневную жизнь крестьянина. Феодально-патриархальные отношения, хотя и разрушались под влиянием капитализма, но тем не менее занимали довольно прочные позиции в силу сохранения поземельной общины. Община с ее замкнутым кругом территориально-соседско-родственных отношений была хранительницей

⁴⁵ А. И. Клибанов. Религиозное сектантство и современность. М., 1969, с. 165.

⁴⁶ Подробнее о черничестве см.: Л. Тульцева. Чернички.— «Наука и религия», 1970, № 11, с. 80—82. Причина широкого распространения черничества среди крестьянок по сравнению с дореформенным периодом была и в том, что община в рассматриваемое время утратила функцию регулирования браков своих членов.

патриархальных традиций, в том числе и религиозных. В свое время знаток русской деревни, писатель-народник Глеб Успенский в цикле очерков «Власть земли» (1881—1882) подчеркнул, в частности, в русском крестьянине его «общинный» образ мышления и существования, персонафицированный еще раньше Львом Толстым в образе Платона Каратаева. Корни «общинности» были сильны и в обыденном сознании крестьянина пореформенной деревни.

Революция 1905—1907 гг. поколебала веру крестьян в церковь. Но нельзя сказать, что крестьянство охватили атеистические настроения, так как широкое антиклерикальное движение крестьян было направлено в первую очередь против духовенства и его стяжательства, но не против религии. Разочаровавшись в православии, часть крестьян пришла к стихийному атеизму, часть обратилась к сектантству — толстовству, молоканству, новоизраильянству, главным же образом к евангельскому христианству, религиозная доктрина которого отразила принципы жизни буржуазного общества.

И последнее: условия и формы существования религиозного быта крестьянства во многом определялись локальными экономическими характеристиками. В тех местах России, где населению пришлось активно включиться в капиталистическое производство, ближе познакомиться с городской культурой, наблюдалась быстрая ломка религиозных традиций. Особенно это касается мест с неразвитым земледелием, интенсивным отходничеством, наличием промышленных заведений. Там же, где было чисто земледельческое направление производства и где патриархальные традиции были более стойкими, более устойчивой была и религиозность населения. Но эпоха конца XIX — начала XX в. характеризуется повсеместным разрушением старого быта. В силу же указанных выше условий этот процесс в одних местах шел более быстрыми темпами, в других — более медленными.

Ко времени Великой Октябрьской социалистической революции некоторые религиозные обычаи в быту крестьян находились на грани исчезновения или были поколеблены новыми условиями социально-экономического развития. Но в целом религиозное мировоззрение, хотя и в той его форме, которая присуща обыденному сознанию, сохранялось среди крестьян.

**RELIGIOUS BELIEFS AND RITUALS OF RUSSIAN PEASANTS AT THE
END OF THE 19th AND THE BEGINNING OF THE 20th CENTURY
(ON DATA FROM THE MIDDLE RUSSIA ZONE)**

The paper deals with problems in the stage-by-stage development and the structural-functional features in everyday life orthodoxy at the turn of the 20th century. Orthodoxy in everyday life has not been studied as a whole, as a functioning system, as a social-cultural and social-historical phenomenon. Hence the author, in showing the result of the evolution of each structural element of the religious system, attempts in each separate case to elucidate how this evolution depends upon the social structure, social relations and social psychology in the particular period under investigation. The following structures are examined: popular notions of God and his triune character; the Trinity cult; certain peculiar features in the worship of the Holy Virgin among the Eastern Slavs; ideas on supernatural beings originating in pre-Christian mythology; characteristic features in the peasants' ideas on the essence of religion. In the structure of the individual (personal) cult the following elements are examined: fasting, prayer, church attendance, confession and communion, the ikon cult, religious ascetism. Within the structure of the complex of rituals connected with the working and social life of the peasantry, the paper deals with religious processions, with the ploughing of magically protective furrows, with local patron saints' days, with the transformation of agricultural rites and performances.