
В. Г. Власов

ХРИСТИАНИЗАЦИЯ РУССКИХ КРЕСТЬЯН

Принятие христианства русскими крестьянами происходило, по-видимому, позже официального крещения Руси. Хорошо известна мысль Е. В. Аничкова: «Христианизация деревни — дело не XI и XII вв., а XV и XVI, даже XVII вв.»¹.

О том, что процесс христианизации Руси был чрезвычайно растянут во времени, имеются разнообразные и убедительные свидетельства². Вместе с тем неверно было бы рассматривать распространение христианства среди «населения вообще»; более продуктивным представляется взгляд, что этот процесс протекал по-разному и в разные сроки среди различных социальных групп русского общества — господствующего класса, социальных низов города и среди крестьянства. Такой подход позволяет предполагать, что разными были и формы, и причины принятия новой веры каждой социальной группой.

Здесь уместно было бы определить, что именно следует понимать под христианизацией применительно к каждой социальной группе. Однако детальное рассмотрение специфических воззрений религиозного, этнического, экономического характера, присущих первым двум группам, далеко вышло бы за пределы статьи. Обобщенно христианизацией можно считать такую меру приобщения каждой группы к духовным ценностям христианства (мифологии, догматике, обрядности, символике и пр.), когда они с той или иной степенью искренности принимаются большинством представителей данной группы, иными словами, такую ситуацию, когда большинству представителей группы однажды становится свойственно новое самоопределение: «мы христиане», что находит отражение в документах, в памятниках материальной и духовной культуры соответствующей эпохи.

На понятии христианизации крестьянства необходимо остановиться подробнее, поскольку оно предстает событием, наименее определимым ввиду полного отсутствия прямых свидетельств в письменных источниках. Какой комплекс представлений, какое явление из области христианских реалий было ведущим, решающим в присоединении русских крестьян к христианству? Ясно, что это не обряд массового крещения, который после князя Владимира и киевского монаха Кукии в последующие века уже не повторялся. Это и не овладение надлежащим уровнем христианского вероучения, что не было достигнуто и к XX в. Ближе всего к сущности крестьянского понимания христианства так называемое обрядовое, в котором следует подчеркнуть один момент — его хозяйственную основу. При движении из города в деревню христианству предстояло ответить «на хозяйственные нужды, на великие проблемы о плодородии, о правильном распределении влаги, о цвете полезных растений, о пастбые скота»³. Ответ на эти вопросы состоял не только в замене языческих заклинаний христианскими молитвами: большинство обрядовых действий в аграрном цикле было календарным, следовательно, при замене

¹ Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь. СПб., 1914. С. 306.

² Никольский Н. М. История русской церкви. М., 1985. С. 21—57.

³ Аничков Е. В. Указ. раб. С. XXI.

первых христианизированными обрядами вставала задача перехода на христианскую календарную систему.

Ритм жизни земледельцев — это ритм природы, познанный ими в календарных сроках. Календарь — стержень всей крестьянской жизни, ее основные вопросы — календарные: когда пахать, когда сеять, когда закладывать урожай, когда благодарить землю, когда праздновать возрождение солнца... С другой стороны, календарь — это каркас, на котором крепится годовой обрядовый круг каждой религиозной системы. Обрядовая жизнь в каждой системе течет непрерывно: каждый день года если не праздник (т. е. сгусток обрядовых действий), то такой-то день после или такой-то день до предстоящего праздника. Отсюда понятно, что эпизодически пользоваться календарем иной религиозной системы можно, и не будучи приверженцем этой системы; ставши же им, перейти на новый календарь совершенно необходимо. Таким образом, рубежом, за которым у народа появляется христианское самосознание, был не акт крещения, не количество усвоенных христианских истин, а то, что календарными веками жизни вместо Коляды — Ярила — Купалы стали Рождество — Пасха — Троица.

Анализ месяцеслова — народного христианизированного аграрного и обрядового календаря, подтвержденный данными народной астрономии и средневековой истории, позволил прийти к выводу, что церковный (юлианский) календарь был принят русским народом в XVI—XVII вв. Этот анализ даже позволил сузить время прохождения «календарной реформы» — около 60 лет — в пределах этих двух столетий⁴. Переход на юлианский календарь — надежное свидетельство того, что русские крестьяне приняли в это время христианский годовой обрядовый круг, что в свою очередь означало присоединение их к церкви и христианству. Этим шагом завершился процесс предварительного знакомства с христианством, процесс, продолжавшийся вряд ли более полстолетия; с принятием христианства не отвергались важнейшие для крестьян элементы языческих верований и обрядов: последние частью продолжали самостоятельное существование, частью соединялись с христианской обрядностью. Таким образом, в народном понимании христианство оценивалось не как религия, претендующая на духовную монополию, оно принималось сообразно не с христианской, а с языческой традицией, согласно которой «новое не вытесняет старого, а наслаивается на него, добавляется к старому»⁵.

Причины изменения веры русских крестьян безусловно были сложны и многообразны. Обобщенно их можно представить как ответ на коренное изменение социальной обстановки в России в связи с централизацией государства. В процесс централизации были вовлечены все классы и социальные группы общества. Для темы настоящей работы важно, что некоторые государственные мероприятия начиная с середины XV в. распространялись уже непосредственно на крестьян и требовали обращения к христианской обрядности. Примером может служить реорганизация органов местного самоуправления с привлечением к административной деятельности «лучших людей» из черносошного крестьянства, каждый из которых должен был проходить процедуру «крестоцелования». Характерно, что в ряде законодательных актов этого рода фигурировали календарные сроки по церковному календарю. В числе этих актов: временное или постоянное прикрепление крестьян к земле (со сроком возможного «отказа» в Юрьев день осенний — 26 ноября ст. ст.); предписание местным властям доставлять денежный оброк в Москву «на масляное заговейно»⁶ или на Сретеньев день⁷.

⁴ Власов В. Г. Русский народный календарь // Сов. этнография (далее — СЭ). 1985. № 4. С. 22—33.

⁵ Рыбаков Б. А. Языческое мировоззрение русского средневековья // Вопросы истории. 1974. № 1. С. 4; его же. Язычество Древней Руси. М., 1987. С. 754.

⁶ Памятники русского права. Вып. IV. М., 1956. С. 186—188, 191, 197—198.

⁷ Акты Археологической экспедиции. Т. I. СПб., 1836. С. 266—267.

В русской истории были события и не столь заметные, но касавшиеся всего крестьянства более непосредственно и остро. Речь идет о бурном росте городов, начавшемся со второй половины XV в., население которых пополнялось за счет притока из сел и деревень⁸. В городах собирались значительные массы крестьян на положении сезонных рабочих, приведенных сюда в порядке феодальной повинности — «городового дела». Так, «Новгородская первая летопись» под 1430 г. сообщает: «Пригон был крестяном к Новугороду город ставити, а покручал четырьми пятого»⁹, т. е. из каждых пяти человек один шел на строительство, а четверо снабжали его продуктами питания. Здесь возникало много новых проблем, которые важно увидеть «изнутри».

На этой основе строился вторичный ряд отношений: экономические, брачные и т. п.

Для установления узких временных рамок христианизации крестьян ниже кратко остановимся на некоторых событиях русской истории и явлениях культуры, в которых этот процесс нашел свое отражение.

К этой проблеме можно подойти по методу «от противного» — установив эпохи, в течение которых русские земледельцы достоверно не были христианами. Веское «отрицательное» свидетельство дает археология, которая отмечает, что чуждые христианским нормам курганные захоронения с вещами были повсеместным явлением в России вплоть до XV в.: в отдельных местах они фиксируются в 30-е годы XVI в.¹⁰

«Псковская летопись» под 1544 г. сообщает о необычном конфликте: сельские и «пригородские» попы пожелали отделиться от городских соборов¹¹. Отделение произошло; тем самым внегородские священники заявили, что они осознали свою самостоятельность, а кроме того, они стали получать ощутимые доходы, которыми не хотели делиться с городскими. Все это можно объяснить и тем, что у них появилась новая и значительная паства — земледельцы. Этот вывод согласуется с данными Н. М. Никольского, отметившего, что до XV в. включительно сельских церквей для общего пользования населения не существовало, церкви существовали только при дворах бояр и князей¹².

В документах 30—50-х годов XVI в. появляются сообщения о том, что сельские жители России неправильно справляют церковные праздники и неприлично ведут себя в церкви. Так, в 1538—1541 гг. в обители Иродиона Илозерского окрестное население стало погребать мертвых, крестить младенцев, совершать браки, а в теплой трапезной «яди мяса и питии пьянственное приношаху и пияху ту»¹³. «Стоглав» сообщает о поминовении усопших, проводимом в троицкую субботу и «о велице дни» в чисто языческой традиции¹⁴. Поскольку сельские жители праздновали сугубо христианские праздники, следовательно, они уже считали себя христианами. Праздновали неортодоксально: сопрягали с крупными христианскими датами обряды ближайших языческих дат, создавая новые обрядовые комплексы.

В современном религиоведении сложилось представление о том, что при христианизации европейских народов церковный календарь складывался по методу подстройки под местные языческие традиции: церковью «назначала христианские праздники приблизительно на те же дни, к которым приурочивались ранее языческие»¹⁵. Однако это правильное в принципе суждение не учитывает фактора времени: в процес-

⁸ Черепнин Л. В. Образование русского централизованного государства в XIV—XV вв. М., 1960. С. 329—346; Тихомиров М. Н. Средневековая Москва в XIV—XV вв. М., 1957. С. 98—100.

⁹ Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.; Л., 1950. С. 416.

¹⁰ Дополнения к Актам историческим. Т. I. СПб., 1846. № 28.

¹¹ Псковские летописи. Вып. I. М.; Л., 1941. С. 111.

¹² Никольский Н. М. Указ. раб. С. 52.

¹³ Будовниц И. У. Монастыри на Руси и борьба с ними крестьян в XIV—XVI вв. М., 1966. С. 296.

¹⁴ Стоглав//Российское законодательство X—XX вв. Т. 2. М., 1985. С. 309, 310.

¹⁵ Никольский Н. М. Указ. раб. С. 25; Носова Г. А. Язычество в православии. М., 1975. С. 14.

се, растянутом на столетия, взаимоотношения христианской и языческой культур не могли оставаться неизменными и действительно не были таковыми. Известно, что положение церкви в русском обществе с XI по XVI в. изменилось существенным образом; менялись при этом и социальные пласты, с которыми церковь имела дело. Так, устанавливая в XII в. день чествования Бориса и Глеба (2 мая), церковь, по-видимому, «закрывала» некий языческий праздник¹⁶, хотя он мог быть не земледельческим, а каким-либо иным (например, связанным с культом предков)¹⁷. Русская церковь была слаба и в пору принятия христианства посадом (вторая половина XIII в.). Сформировавшиеся в это время церковные праздники (Ильин день — праздник громовержца — 20 июля, день Флора и Лавра — «конеководцев» 18 августа) питались народными представлениями и были обусловлены народным календарем. Очевидно, на посадской почве произошло превращение римских врачей-«бессребренников» Космы и Дамнана (1 ноября) в покровителей кузнечного ремесла — «святых кузнецов». Но начиная с середины XV в. конфессиональная обстановка в стране стала меняться: церковь вступила в полосу возвышения и уже к концу этого столетия стремилась — по образцу римской церкви — играть ведущую роль в русском обществе (яркий пример: принуждение великого князя Ивана III к исполнению казни «ережников»). С начала XVI в. стало ясно, что у церкви нет реальных возможностей для того, чтобы стать выше великого князя, она стала рядом с ним в качестве ближайшей его помощницы — это было высокое положение.

В этих условиях новая волна христианизации и новая встреча двух календарей не обязательно должны были привести к компромиссу. Примыкающие к церкви крестьяне оказались перед необходимостью полного перехода на ее календарь, причем этот переход выражался не только в замене старой календарной индикации на новую, состоящую в чередовании праздничных событий и дней памяти святых, но и в деформации древней календарной традиции — перенесении обрядов и примстно-прогнозирующих актов с прежних постоянных дат на подвижные христианские (Масленица, Пасха, Семик-Троица). Отдельные попытки местного календарного творчества (например: учреждение «лошадиного праздника» 26 или 27 июня под названием Никола обыденный, празднование дня св. Власия в масленичный четверг или в субботу перед Троицей, а Флора и Лавра в первое воскресенье за Петровым днем¹⁸) — не приняты церковью и не вышли за пределы местных обычаев. Наибольшее, чего достигло крестьянское язычество в этой области, это «обогащение» календарной обрядности церкви: так, в церковный канон проникли поклонение березе на Троицу, праздники первин в Спасовы дни (1, 6 и 16 августа), праздник урожая на Успение (15 августа) и др.

Однако иерархи, съехавшиеся на Стоглавый собор, не смогли оценить по достоинству усилия, благодаря которым русской церкви суждено будет приобрести яркий национальный колорит, как не сумели и объяснить первые неловкие шаги новоявленных христиан: «Безстрашие вошло в люди, в церквах божиих... стоят без страха и в тафях, и с посохи... и говор, и ропот, и всяко прекословие, и беседы, и срамные словеса»¹⁹. Дело, очевидно, было не в нахлынувшем бесстрашии, а в том, что «страх» еще не был знаком этим людям, которые только что или совсем недавно вошли в церковь и еще не знали, как тут надо себя вести по-христиански. Свободе поведения немало способствовали традиции языческих празднеств, которым чужды скованность и молчание.

Первая половина XVI в. стала эпохой, когда значительно расширился

¹⁶ Рыбаков Б. А. Языческое мировоззрение русского средневековья. С. 21; его же. Язычество Древней Руси. С. 186—187, 670—674.

¹⁷ Власов В. Г. Указ. раб. С. 35.

¹⁸ Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М., 1982. С. 47.

¹⁹ Стоглав. С. 273.

сонм русских святых и в их числе оказались выходцы из крестьян: Александр Ошевенский (умерший в 1489 г.), Александр Свирский (1533), Филипп Ирапский (1527 или 1537), Антоний Сийский (1556), Нил Столбенский (1554), Никифор Важеозерский (50-е или 60-е годы XVI в.). При всем несходстве их биографий в их судьбах была одна общая черта: однажды юноши из крестьянских семей стали монахами, потом основателями монастырей и затем русскими святыми. Были и другие пути подвижничества или избранничества: в 1544 г. утонули в Белом море трудники Соловецкого монастыря Иоанн и Логгин Яренгские, причислены к сонму святых после 1624 г.; в 1545 г. погиб от «грома» отрок Артемий Веркольский, крестьянский сын, стал «святým» в 1639—1640 гг.²⁰ Феномен канонизации представителей крестьянства говорит о том, что христианизация русских земледельцев достигла такого уровня, когда в их среде возникла потребность в собственных ходатаях и заступниках перед богом.

В современной литературе имеются суждения о том, что в основе возвышения того или иного русского святого лежала какая-либо религиозно-пропагандистская или политическая идея. Так, например, отмеченные летописями массовые чудеса у гроба митрополита Алексея на рубеже второго и третьего десятилетий XVI в. объясняются обострением отношений Москвы с удельными княжествами²¹. Но митрополит Алексей, умерший в 1378 г., был канонизирован еще в середине XV в.; в 20-х годах XVI в. его авторитет был привлечен для разрешения очередной сложной политической ситуации. Вряд ли такой подход применялся при канонизации новых святых, тем более в качестве общего правила, так как явление каждого конкретного «чуда» невозможно объяснить «заказом Москвы». Можно назвать десятки имен церковных и светских деятелей, которым по политическим соображениям было просто необходимо занять посты в христианском пантеоне, но они или вообще не попали в него (например, Владимир Мономах, Юрий Долгорукий, Иван Калита, Дмитрий Донской), или были канонизированы много позже (убитый при нашествии Батыя великий князь Георгий Всеволодович, великий князь московский Даниил Александрович, московские митрополиты XIV—XV вв. Феогност, Киприан, Фотий и др.). А чудеса — как заявка на святость — разыгрывались у праха совсем иных, серых фигур. Среди них можно, например, назвать суздальскую княжну Евфросинью, жившую в первой половине XIII в. (канонизирована в 1572—1581 гг.)²², и Иакова Боровичского — неизвестного человека, гроб с останками которого во время весеннего разлива принесло на льдине в Боровичи (1540-е гг.). Человек этот приснился некоторым жителям города и назвал себя Иаковом (канонизирован в 1577 году)²³. К лику святых в этом же году (или, согласно современному церковному календарю, — в 1522 г.) была причислена и девица Гликерия. Гроб с ее прахом был обнаружен в Новгороде «верх земли»²⁴. Чудеса, происходившие с этими персонажами, можно объяснить только симпатиями к ним низших слоев общества. То, что круг почитаемых святых расширялся, говорит о возросшем контингенте верующих, желающих прославить местный монастырь или церковь, а также примкнуть к общерусским христианским святыням.

Легенда «О появлении земли русской от апостола Андрея Первозванного» в начале XVI в. переживала свое второе рождение. Обстановка в какой-то степени была подобна той, что сопровождала утверждение легенды в Киеве во второй половине XI в. в неофициальных кругах: первый русский митрополит Иларион (середина XI в.) этой легенды не знал,

²⁰ Голубинский Е. История канонизации святых в русской церкви. М., 1903. С. 100, 125, 128, 150, 155, 196; Дмитриев Л. А. Житийные повести русского Севера как памятники литературы XIII—XVII вв. Л., 1973. С. 213—261.

²¹ Сахаров А. М. Религия и церковь // Очерки русской культуры XVI в. Ч. 2. М., 1977. С. 82.

²² Голубинский Е. Указ. раб. С. 89.

²³ Там же. С. 87, 114.

²⁴ Там же. С. 114—115.

а в своем «Слове о законе и благодати» просветителем русской земли, подобно Петру и Павлу, Иоанну Богослову, Фоме, Марку — провозвестникам христианства среди других народов, он называл князя Владимира²⁵. Об этом же говорится в летописи: «телом апостоли не суть зде были»²⁶; примерно так же формулируется роль апостолов в «Чтении о Борисе и Глебе» (начало XII в.)²⁷. «Повесть временных лет» (около 1113 г.) первоучителем славянства называет апостола Павла²⁸, и только при переработке ее игуменом Выдубицкого монастыря Сильвестром появляется сообщение об апостоле Андрее. Сказание имело явную антиновгородскую направленность, на что новгородцы отвечали по-разному. Например, «Софийская первая летопись» утверждает, что в день крещения «диявол стенияще глаголя:... побежен есмь от невегласа, а не от Апостол, ни от мученик»²⁹; согласно другой версии ответа, апостол не просто пребывал в Новгородской земле, но проповедовал там и даже оставил свой жезл³⁰.

Особой пастырчности в насаждении культа Андрея Киевская Русь не обнаружила — очевидно, в нем не было глубокой необходимости: это, в сущности, было не «искание апостолов», а собрание бродячих сюжетов. Неудивительно, что вскоре легенда была забыта, и к концу XV — началу XVI в. сложилось представление о том, что «русскому языку открылось веровать во Христа одному из последних, а не бывшу некоторому же апостолу в Русской земли». Иосиф Волоцкий решал вопрос, почему здесь не проповедовал апостол Андрей: «Возбранен бысть от святого духа, его же судьбы бездна многа и сего ради суть сия несказанны»³¹. Здесь нельзя не обратить внимание на полемическое звучание этого заявления (напоминающее тон ранних летописцев): легенда, видимо, вновь обрела хождение в кругах верующих, и Иосиф отклоняет ее как недостойную выдумку. Тем не менее в последующие десятилетия идея апостольского благословения прочно вошла в «исторический фонд» русского православия, сказание об Андрее Первозванном помещено в макарьевские минеи, его хорошо знал Иван Грозный и пользовался им как аргументом в сношениях с католическим миром³².

Мнения об этой легенде позднейших исследователей хорошо известны: в ее истинности сомневался Н. М. Карамзин, ее не признавали видные церковные историки — Платон, Филарет, Е. Голубинский³³, что, впрочем, никак не отразилось на ее статусе произведения вполне ортодоксального. Однако на подлинное место данной легенды в системе христианских ценностей точнее всего указывает она сама. По смыслу события она могла бы быть еще одной главой канонических «Деяний апостолов», но в ней нет ни одного элемента, сближающего ее с этой книгой. Примерно половина текста легенды посвящена описанию маршрута апостола, при этом особое внимание уделено будущим Киеву и Новгороду, другая же половина представляет забавную картину мытья в русской бане³⁴. По стилю изложения легенда не отличается от высказываний девицы Гликерии из Ростова, которая в качестве пророчицы советовала людям не браниться матерно, или от заповедей «лживых пророков» «Стоглава» не работать по средам и пятницам. Судьба легенды определилась тем, что присущий ей народный дух, вписанный киевским летописцем, оказался сродни умонастроению обратившихся к христианству земледельцев: легенда обрела вторую жизнь, получив народную санкцию. Русская церковь XVI в. узаконила ее за неимением лучшей; этот шаг прямо связан с присвоением церковью титула «апостольская».

²⁵ Федорова М. Е., Сумникова Т. А. Хрестоматия по древнерусской литературе. М., 1969. С. 31.

²⁶ Полное собрание русских летописей (далее — ПСРЛ). Т. I. СПб., 1846. С. 35.

²⁷ Жития Бориса и Глеба. Пг., 1916. С. 3.

²⁸ Повесть временных лет. М.: Л., 1950. Ч. I. С. 23.

²⁹ ПСРЛ. Т. V. СПб., 1851. С. 119.

³⁰ ПСРЛ. Т. XXI. 1 пол. СПб., 1908. С. 7.

³¹ Голубинский Е. История русской церкви. Т. 1. 1 пол. М., 1901. С. 28.

³² Исторические сочинения о России XVI в. М., 1983. С. 79.

³³ Голубинский Е. История русской церкви. Т. 1. 1 пол. С. 30.

³⁴ Повесть временных лет//Изборник. М., 1969. С. 31.

В принципе каждая церковь преемственно является апостольской, поскольку легендарными основателями данного института были апостолы Павел и Петр; присвоение местной церковью звания апостольской обосновывалось особой ролью какого-либо апостола в ее истории. Следует отметить, что на протяжении XI—XV вв. термин «апостольская» почти не встречается в церковных документах. Им свободно пользуются константинопольские патриархи (например, патриарх Нил в грамоте в Псков около 1382 г.³⁵); но русские князья и митрополиты называют свою митрополию церковью киевской, соборной, святой божией³⁶. И только на Стоглавом соборе «в полный голос» заявлено о «святой соборной и апостольстей церкви»³⁷. Этапами становления самостоятельности русской церкви считаются 1448 г. (отделение от Константинопольского патриархата) и 1589 г. (создание собственной патриархии); сюда следует добавить и идеологическую акцию, благодаря которой церковь «обоснованно» стала апостольской (первая половина XVI в.). Последнее особенно интересно в связи с теми изменениями, которые претерпевало в это время здание церкви.

В течение 1530—1532 гг. в подмосковном селе Коломенском строилась церковь Вознесения — сооружение, давшее начало новому архитектурному направлению — созданию каменных храмов с шатровым покрытием. В композиции коломенской церкви ясно чувствуется влияние тех архитектурных форм, которые раньше осуществлялись только в дереве, о чем прямо заявил летописец XVI в., сказав, что она построена «вверх на деревянное дело»³⁸. Деревянные церкви этого и более раннего времени, строившиеся на посадах городов и в северных селах, имели шатровый верх: древнейшие сохранившиеся храмы — церковь Воскресения Лазаря Муромского монастыря на берегу Онежского озера (1391 г., ныне в Кижском музее-заповеднике), церкви с. Бородава на Вологодчине (1486 г., ныне на территории Кирилло-Белозерского музея-заповедника) и с. Юковичи Ленинградской обл. (1493 г.)³⁹; таким был храм Вознесения на вологодском посаде, построенный в 1493 г.⁴⁰. Культовое сооружение с шатровым покрытием типологически восходит к языческому капищу⁴¹; этот тип покрытия широко применялся в народной культуре: он просматривается в контуре высокого шалаша-кумирни, возводимого в священной роще во время зеленых святок⁴², а также в изображениях башнеобразных строений культового характера в народной вышивке⁴³.

Известно, что традиционное покрытие христианского храма было купольное, восходящее к византийским образцам. О том, как высоко ценился привычный облик храма, свидетельствует тот факт, что всего за 50 с небольшим лет до коломенского Вознесения при строительстве московского Успенского собора одной из важнейших задач было как можно точнее передать формы и пропорции «классического» Успенского собора во Владимире. То, что произошло в 30-е годы XVI в. — перенесение шатровой формы с дерева на камень, с небольшой посадской или сельской церквушки на громадный храм, главную культовую постройку того времени, — нельзя назвать иначе, как полным переворотом в церковном зодчестве. Переворот в архитектуре был отражением какого-то значи-

³⁵ Русская историческая библиотека (далее — РИБ). Т. VI. СПб., 1908. С. 191.

³⁶ Древнерусские княжеские уставы XI—XV вв. М., 1976. С. 169; РИБ. С. 8, 432, 599, 700, 717, 893.

³⁷ Стоглав. С. 263—264.

³⁸ Исторические записки. 1942. Т. XIII. С. 88, 268.

³⁹ История русской архитектуры. М., 1951. С. 64.

⁴⁰ Тихомиров М. Н. Москва и культурное развитие русского народа XIV—XVI вв. // Вопросы истории. 1947. № 9. С. 14.

⁴¹ Динцес Л. А. Дохристианские храмы Руси в свете памятников народного искусства // СЭ. 1947. № 2. С. 77.

⁴² Снегирев И. М. Русские простонародные праздники и суеверные обряды. Т. III. М., 1838. С. 106—107.

⁴³ Маслова Г. С. Орнамент русской народной вышивки как историко-этнографический источник. М., 1978. С. 108, 141.

тельного «переворота» в обществе, и на вопросы, почему понадобилась вдруг новая модель храма и почему в качестве ее выбрана именно народная модель, можно ответить, если признать, что в России в рассматриваемое время шел процесс христианизации крестьянства и что этот процесс был замечен и правильно понят московским правительством (на 20 лет раньше, чем его смутно и с неудовольствием стали угадывать русские иерархи). «Заказчиком» храма был великий князь Василий III; его действия можно объяснить политическим расчетом приблизить к себе христианизирующийся народ и даже стать во главе «народного христианства».

Итак, русская церковь как собрание верующих, став апостольской, избрала для своих богослужений церковное здание с шатровым покрытием. Это — единое событие, обе стороны которого имеют народные корни: апостольство — от внецерковного предания, шатровый верх — от языческих культовых сооружений.

С этим связано и внедрение в церковную практику ряда искажений в совершении обрядовых действий, которые 100 с небольшим лет спустя окажутся в числе важнейших причин раскола церкви — это двуперстное крестное знамение, сугубая (дважды произносимая) аллилуйя и посолонное (по солнцу) направление движения в обряде венчания и в крестном ходе вокруг церкви. Все эти нормы, безусловно, сложились к середине XVI в. — об этом говорит старообрядческая формула «как дедами и прадедами заповедано», впервые произнесенная в 1656 г.: десятилетний период поколения прадедов отстоял от этой даты немногим более чем на 100 лет. Некоторые из названных норм утверждены Стоглавым собором 1551 г. Для темы данной работы особый интерес представляет движение по ходу солнца.

Христианству присуще обрядовое движение против солнца. Очевидно, так было и на Руси с момента «крещения» до конца XV в. Впервые критическое отношение к обряду отмечено в 1479 г. во время освящения Успенского собора в Москве: кому-то из ближайшего окружения великого князя Ивана III показалось, что митрополит ведет крестный ход «неправильно». Возник спор, продолжавшийся 3 года и закончившийся признанием правоты митрополита⁴⁴: христианская норма была удержана. Но к середине XVI в. крестные ходы в русской церкви совершались уже «по солнцу». Когда, кем и на каком основании это было установлено?

Обрядовое движение посолонь свойственно хороводу — языческому культовому танцу солнца. Хоровод движется в том же направлении, что и солнце, и тем самым магически воздействует на него. Эту обрядовую традицию, уходящую в глубь времен, можно проследить и в хозяйственной практике; народная мудрость советует земледельцу: «Борони по солнцу, лошадь не вскружится»⁴⁵. Посолонное движение пронизывало весь обиход крестьянской жизни; например, по солнцу производился обсчет скота, отдаваемого в деревенское стадо, нанятый пастух отживал в домах свои сроки⁴⁶. Интересно, что обратное движение (против солнца) также применялось в народных магических обрядах, но в прямо противоположных ситуациях: когда надо действовать не в лад с природой, а ради изменения сложившегося порядка вещей. Например, при нарушении некоторых ритуальных запретов во время рыбной ловли, что могло сказаться на улове, совершали следующий обряд: переворачивали вверх дном горячий котел и на дно его, смазанное жиром, сажали виновного (виновную) голым задом и вращали его против солнца; человек, наказанный таким образом, назывался потом «верченый» («верченая») и все относились к нему с пренебрежением⁴⁷.

⁴⁴ ПСРЛ. Т. VI: СПб., 1853. С. 221, 233—234.

⁴⁵ Пословицы русского народа. Сборник В. Даля. М., 1957. С. 906.

⁴⁶ Клетнова Е. Н. Записка о метах и знаках собственности Вяземского уезда//Этнографическое обозрение. М., 1916. № 1—2. С. 40—41.

⁴⁷ Зеленин Д. К. Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии//Сб. музея антропологии и этнографии. Т. VIII. Л., 1929. С. 118.

Вполне вероятно, что русский народ, вступив в полосу энергичного освоения христианских обрядов, те из них, которые напоминали традиционные хороводы, стал выполнять в привычном ключе. Реформа патриарха Никона 1656 г. восстановила правильность христианского обряда; старообрядцы, удерживая посолонное хождение, в данном случае действительно отстаивали «древнее благочестие», но не христианское, а народное, языческое⁴⁸.

Но каким образом народ мог навязать церкви заведомо превратное действие? К сожалению, этот значительный эпизод в истории русского православия не описан современниками. Время его «узаконения» можно определить лишь предположительно на основании суммы сегодняшних знаний о событиях этого периода. Вероятнее всего, это произошло во время какого-то грандиозного массового церковного праздника, когда эта норма, распространявшаяся стихийно, была утверждена для всей русской митрополии методом публичного показа. Таким праздничным событием могло быть освящение храма Вознесения в Коломенском (1532 г.). Этот храм, построенный как манифест народной архитектуры, должен был и освящаться максимально народно, т. е. с привлечением священников от посадских и сельских шатровых церквей. Действия, выполненные ими, включая крестный ход вокруг храма, не будучи оспорены, приняли обязательную форму. Главой русской церкви в это время был митрополит Даниил.

Одновременно с подобными «искажениями» в сфере христианской культуры в рассматриваемое время происходили и другие изменения. Некоторые из них остались не замеченными церковью, а их последствия не были квалифицированы как ошибки. К числу таких новшеств надо отнести сформировавшийся в конце XV — первой половине XVI в. обычай петь некоторые молитвы, которые раньше произносились⁴⁹, благодаря чему стало складываться представление о церковной службе как об одном непрерывном пении. Это представление нашло документальное отражение: «Воскресенская летопись», говоря о церковных службах этого времени, неизменно называет их «пением»⁵⁰. Очевидно, механизм этого нововведения сходен с предыдущим: пение как важнейший компонент народной культуры могло проникнуть в христианскую службу из народного источника. Новшества другого рода, которые могут быть оценены как результаты ошибок в восприятии христианских понятий, были сразу же отвергнуты церковью, но прочно вошли в гражданский обиход. К ним, в частности, надо отнести появление термина «воскресение» для обозначения выходного дня недели (седмицы), что произошло в XVI в.⁵¹ Самый факт распространения образа христианской Пасхи на все «недели» года свидетельствует о полном незнакомстве создателей этой традиции с христианской мифологией, что ясно указывает на ее низовое происхождение.

В XVI в. популярными литературными героями и затем русскими святыми стали Петр и Феврония Муромские⁵². Сюжетная канва всех повествований о них очень проста: больного князя Петра излечивает крестьянская девушка Феврония, затем следует брак князя и крестьянки.

Не вызывает сомнения, что до встречи с князем Петром Феврония была язычницей: молилась она не в церкви и не в избе перед божницей, а под ореховым кустом⁵³, т. е. «в рощенье». Врачевание князя Петра было проведено ею в чисто языческой традиции: «Она же взем съсудець мал, почерпе кисляжди своя и дуну и рек: „Да учредять князю вашему

⁴⁸ Святский Д. О. Очерки истории астрономии в Древней Руси. Ч. I // Историко-астрономические исследования. М., 1961. Вып. VII. С. 78.

⁴⁹ Голубинский Е. История русской церкви. Т. 1. 2 пол. М., 1904. С. 360—361.

⁵⁰ ПСРЛ. Т. VIII. СПб., 1859. С. 202, 229, 235, 248, 256, 263, 264, 265, 267, 284 и др.

⁵¹ Селешников С. И. История календаря и хронология. М., 1970. С. 170; Пронштейн А. П., Кияшко В. Я. Хронология. М., 1981. С. 86.

⁵² Леонтьев А. К. Нравы и обычаи // Очерки русской культуры XVI в. Ч. 2. М., 1977. С. 46.

⁵³ Скрипиль М. О. Повесть о Петре и Февронии Муромских и ее отношение к русской сказке // Тр. Отдела древнерусской литературы. Т. 7. М.: Л., 1949. С. 156.

баню и да помазует сим по телу своему... и будет здрав“»⁵⁴. Ни богородичной молитвы, ни «господи благослови», ни даже осенения крестом, это — волхование, чародеяние, знахарство; в итоге оно оказалось весьма успешным.

Легенда умалчивает об обряде крещения Февронии как об эпизоде малозначащем с точки зрения народа, но ясно, что героиня, ставшая женой христианина и потом христианской святой, безусловно, приняла христианство. Эта метаморфоза, теоретически очень важная, заслонена здесь центральным событием повествования — браком. Интерес к нему, конечно, не случаен: он уместен и даже неизбежен в контексте освоения крестьянством комплекса христианских реалей, в составе которых — институт и обряд христианского бракосочетания.

Став христианкой, Феврония сохранила способность к чудотворениям, правда, теперь они приняли более или менее христианскую окраску⁵⁵. Язычество просто и непосредственно переливается в христианство, языческие чародеяния перерастают в христианские чудеса, волхв-чародей становится христианским святым — вот народная философия того времени.

Легенда о Петре и Февронии Муромских представляется отражением процесса христианизации русского крестьянства, осуществлявшегося на уровне семейно-брачных отношений, она выразила сугубо народный взгляд на соотношение язычества и христианства.

Очевидно, к XVI в. относится начало почитания Меркурия Смоленского⁵⁶. Как показал В. Н. Басилов, в основе легенды о Меркурии и ряде подобных персонажей, которые после отсечения головы некоторое время жили и действовали, лежит земледельческий культ умирающей и пробуждающейся природы. Сюжет с отсечением головы не согласуется с известными мифами о погибающих и воскресающих божествах ближневосточного происхождения и образует самостоятельный вариант этой темы, широко представленный в религиозных воззрениях, обрядовой практике и поэзии Центральной и Западной Европы⁵⁷. Славянский материал обнаруживает приурочение ритуала обезглавливания к летнему циклу⁵⁸, где он входит в состав жатвенной обрядности. Думается, что этот глубинный языческий пласт был той питательной средой и нес те понятные народу символы, благодаря которым «воинский» по форме и сугубо местный культ Меркурия незаметно для церкви превратился в общероссийский.

Процесс образования сказочных сюжетов — явление, в котором трудно определяется начало (характеризуемое обычно как «глубокая древность»), но гораздо явственнее проступает его завершение. По мнению многих исследователей (Н. П. Андреев, В. Я. Пропп, Э. В. Померанцева и др.), этот процесс в России закончился, очевидно, в XVI в., так как на XVII в. уже приходится период консервации жанра⁵⁹. Обратимся к той группе сюжетов, где действующими лицами являются два умных брата и третий, обладающий оригинальным мышлением, называемый обычно Иваном-дураком и часть сказочного времени занятый поисками «инога царства». Сама ситуация, в которой младший сын в крестьянской семье вынужден устраивать свою судьбу самостоятельно, и притом вдали от отчего дома, говорит о значительном сломе традиционных представлений и норм обычного права, а также о положении, когда основной фонд земель уже освоен (такая ситуация в центральных районах России сложилась к середине XVI в.)⁶⁰

⁵⁴ Там же. Тексты. С. 233.

⁵⁵ Там же. Тексты. С. 237, 241.

⁵⁶ Голубинский Е. История канонизации святых в русской церкви. С. 141.

⁵⁷ Басилов В. Н. Следы культа умирающего и воскресающего божества в христианской и мусульманской агиологии // Фольклор и историческая этнография. М., 1983. С. 118—148.

⁵⁸ Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь. М., 1986. С. 283—284.

⁵⁹ Ведерникова Н. М. Русская народная сказка. М., 1975. С. 26.

⁶⁰ Ивина Л. И. Внутреннее освоение земель России в XVI в. Л., 1985. С. 27—28, 233.

Фольклористы с полным основанием обращают внимание на высокие моральные качества Ивана-дурака⁶¹. Менее убедительна трактовка «иного царства». Отмечена большая хронологическая глубина этого понятия и его связь с мифологией и обрядностью инициаций; поскольку «иной мир» имел здесь зооморфную, и в частности змеиную, природу, одним из направлений последующего развития темы иного царства стало змеборство⁶². Но «иное царство» переосмысливалось и по другим направлениям. Например, его местоположение за морем, на высокой горе или под землей послужило основой сказочной географии: «Генетически к „иному“ царству восходят и лес, где обитает Морозко, и подводное царство Морского царя, и царство Змея Горыныча»⁶³. Но это чисто внешняя характеристика; ряд наблюдений говорит о том, что в поздней традиции не забыта функция «иного царства» как места перерождения, причем явно не инициационного типа. «Иные» ценности, присущие этому миру, не имеют отношения к сакральным преданиям, они просто иные, отличные от общепринятых мирских крестьянских обычаев и понятий. Искателями движет отвращение к этой жизни, а самый акт искания начинается с разрыва с нею: герой без видимой причины «вздумал чевю итти в дорогу» или захотел «итти туда — сам не знаю куда». В мировоззрении искателей легко выделяются две основные группы идей: 1) отрицание житейской мудрости и здравого смысла, торжество «глупости» и «безумия»: умные братья центрального героя в финале выглядят нелепо и жалко; 2) негативное отношение к труду: герой демонстративно предается праздности (лежит на печке, ловит мух), счастье и богатство он получает непременно даром. Весьма показательной является сказка, где старуха-мать захотела отдать сына «в такую науку, чтобы можно было ничего не работать (!), сладко есть и пить и чисто ходить»⁶⁴.

Этот образ мыслей и действий — не новость в истории европейской этики; сходные доктрины выдвигались в ходе становления раннехристианской идеологии: 1) «мудрость мира сего есть безумие перед богом», «мы безумны Христа ради» (I Коринф., 3,19; 4,10); 2) «не заботьтесь... что вам есть и что пить... Взгляните на птиц небесных: они не сеют, не жнут, не собирают в житницы; и отец ваш небесный питает их» (Матф., 6, 25—26), «я послал вас жать то, над чем вы не трудились: другие трудились, а вы вошли в труд их» (Иоанн, 4, 38).

Рассмотревший указанные черты сходства Е. Трубецкой не мог дать ответа на вопрос, чем они вызывались: спонтанным развитием народной философии жизни или многовековым влиянием христианства на народную душу, а через нее и на сказку⁶⁵.

Подводимое объективным ходом общественного развития крестьянство само подходило к мировоззренческим установкам того мира, который представлен городом и государством и освящен христианской церковью. Сказка не обнаруживает полного и адекватного овладения ими, «иное царство» только ищется, но еще не найдено: оно иное, не свое. Самобытные крестьянские концепции, отражающие степень понимания «иного мира», создаются в глубине языческого мирозерцания и оцениваются с его позиций. На этот аспект указывает Б. А. Рыбаков: здесь «многое подчинено еще языческому ритуалу; герои сказок лишь в том случае достигают желаемого, если они неукоснительно выполняют все предписания этого ритуала, подчиняются всезнающим ведунам и задабривают встречающиеся на пути злые силы»⁶⁶. Вместе с тем это «искание»

⁶¹ Юдин Ю. И. Русская народная бытовая сказка: Автореф. дис. ... докт. филол. наук. Л., 1979. С. 24.

⁶² Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946. С. 51, 88, 213—223.

⁶³ Ведерникова Н. М. Русская народная сказка. С. 38.

⁶⁴ Народные русские сказки А. Н. Афанасьева: В 3-х томах. Т. 2. М., 1957. С. 291.

⁶⁵ Трубецкой Е. Иное царство и его искатели в русской народной сказке. М., 1922. С. 41.

⁶⁶ Рыбаков Б. А. Просвещение//Очерки русской культуры XIII—XV вв. Ч. 2. М., 1970. С. 161.

отнюдь не статично, оно не один из рядовых сказочных маршрутов, развернутых на плоскости; «искание» — это движение в иные измерения, это восхождение: герой, вступив на этот путь, уже не возвратится к исходной точке, он не станет тем, прежним, каким был до выхода за порог отчего дома. Очевидно, прав был Е. Трубецкой, полагая, что сказачное «искание „иного царства“ представляет собою... несомненную ступень в той лестнице, которая приводит народное сознание от язычества к христианству»⁶⁷ (напомним, что речь идет о позднем типе «искания»). Создание этих сюжетов с полным основанием можно отнести ко второй половине XV — началу XVI в.



Итак, русские крестьяне были подведены к необходимости принятия христианства в конце XV — начале XVI в., побуждаемые к этому складывающимися отношениями крепостного права в централизованном государстве. Характерно, что процесс христианизации вылился не в изучение христианской догматики и не в постижение внутреннего смысла христианских обрядов, а в переход на календарную обрядовую систему церкви и соединение с ней всего комплекса многовековых наблюдений аграрного и метеорологического характера. Поскольку принятие народом церковного (юлианского) календаря приходится на XVI—XVII вв., можно сделать вывод, что русские земледельцы начали переходить к христианству в первые десятилетия XVI в. Некоторые события русской истории и памятники культуры, особенности которых объясняются влиянием приобщавшегося к христианству народа, плотно сгруппированные в первой половине XVI в., убеждают в том, что процесс христианизации крестьянства в основном происходил в это время. Наиболее значительные вехи его: создание нового архитектурного направления — строительство каменных церквей с шатровым покрытием (храм Вознесения в Коломенском, 1532 г.); появление в городах особых соборов (корпораций), объединяющих сельских и пригородных священников (1544 г.); канонизация основного ядра русских святых, включая выходцев из крестьян (1547, 1549 гг.); внедрение в церковную практику посолонного хождения, что наряду с двуперстием и сугубой аллилуйей позже привело к расколу русской церкви (1532, 1551 гг.).

Эти сроки и характер процесса не должны рассматриваться как нечто экстраординарное, резко отличающееся от соответствующих явлений у других народов. На основании календарных данных можно утверждать, что временем принятия христианства крестьянами большинства западославянских народов был XV в.: поворотным днем зимнего цикла, о котором сохраняется память как о самом коротком в году, там считается день Люции, 13 декабря⁶⁸, который когда-то был днем зимнего солнцестояния. Солнцестояние в этот день (по юлианскому календарю) имело место в XV в., следовательно, именно в этом столетии был принят юлианский календарь и совершился окончательный переход к христианству. Этот вывод подтверждают этнографические материалы. Например, языческое погребальное пиршество «страва» отмечалось у чехов и поляков вплоть до XV в.⁶⁹

Не сразу принял христианство и ряд народов Восточной Европы, миссионерское крещение которых совершалось по несколько раз с интервалами в 100—200 лет. Так, например, чудь крестил Иоанн Устюжский в XII или XIII в., а затем Кирилл Челмогорский и Авраамий Чухломской во второй половине XVI в.; лопарей привел в лоно христианской

⁶⁷ Трубецкой Е. Указ. раб. С. 45.

⁶⁸ Ганицкая О. А., Грацианская Н. Н., Токарев С. А. Западные славяне // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники, М., 1973. С. 206.

⁶⁹ Нидерле Л. Славянские древности. М., 1956. С. 53.

церкви в конце XIV в. Лазарь Муромский, а затем это же сделали в середине XVI в. Феодорит Кольский и Трифон Печенгский⁷⁰.

Русские не были одинокими в признании миссионерской роли апостолов. Того же апостола Андрея сделали своим святым патроном шотландцы; интересно, что и здесь в его почитании также было несколько периодов; последний, когда изображение креста, на котором распят апостол Андрей, было помещено на шотландском знамени, относится к XV в.⁷¹ В Швеции в качестве апостола почитается св. Зигфрид⁷², на острове Сардиния император Константин Великий считается тринадцатым апостолом⁷³.

В статье не мог быть охвачен полный спектр как конфессиональных, так и культурных аспектов рассмотренного здесь события — добровольного и стихийного принятия христианства русскими земледельцами. Проблема «народного православия», поднятая в свое время Н. К. Никольским⁷⁴, разумеется, не ограничивается овладением юлианским календарем, строительством шатровых храмов и искажением некоторых церковных обрядовых действий. Народ проявлял живой интерес к житийной литературе и к сочинениям нравоучительного характера, не видя различия между апокрифами и творениями отцов церкви. В нем шла отклик идея монастыря, которой народ широко воспользовался в трудные годы раскола (на ее основе была создана дивная поэтическая фантазия о невидимом граде Китеже). Народное православие было далеко от ортодоксии, о чем свидетельствуют как сохранение двоеверия, так и продолжавшиеся духовные поиски, шедшие в рамках христианской доктрины (сектанство) или вне ее (легенды о Беловодье, Опоньских островах и пр.).

⁷⁰ Будовниц И. У. Монастыри на Руси... С. 71, 117, 127, 151, 262—263, 266; Голубинский Е. История канонизации святых в русской церкви. С. 142.

⁷¹ Гроздова И. И. Народы Британских островов//Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники. С. 85.

⁷² Шлыгина Н. В. Фиппы//Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники. М., 1977. С. 123.

⁷³ Красновская Н. А. Происхождение и этническая история сардинцев. М., 1986. С. 141.

⁷⁴ Никольский Н. К. О древнерусском христианстве//Русская мысль. 1913. Кн. VI. С. 3—22.

Б. М. Фирсов

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ В. Н. ТЕНИШЕВА

В последние годы в этнографической и исторической литературе нередко упоминается имя В. Н. Тенишева — основателя и владельца Этнографического бюро (1843—1903)¹. Поводом для этого послужила прежде

¹ Как известно, материалы Этнографического бюро В. Н. Тенишева хранятся в архиве Государственного музея этнографии народов СССР (далее — ГМЭ, ф. 7) Об этих материалах см.: Начинкин Н. Материалы Этнографического бюро В. Н. Тенишева в научном архиве Государственного музея этнографии народов СССР//Советская этнография (далее — СЭ). 1955. № 1. С. 159—163; Токарев С. А. История русской этнографии. М., 1966. С. 403—406; Соколова Г. А. Веражения крестьян Вологодской губернии конца XIX в.//Географическое общество СССР. Отделение этнографии. Доклады по этнографии. Вып. 5. Л., 1967; *ее же*. Народные верования. Христианский календарь//Доклады отделений и комиссий Географического общества СССР. Вып. 15//Этнография. Л., 1970; Рабинович М. Г. Этнографическое изучение города в России в конце XIX — начале XX в. (Программа В. Н. Тенишева)//Очерки по истории русской этнографии, фольклористики и антропологии (далее — ОИРЭФА). М., 1968. Вып. IV. Померанцева Э. В. Фольклорные материалы Этнографического бюро В. Н. Тенишева//СЭ. 1971. № 6. С. 137—147; *ее же*. Художник и колдун//СЭ. 1973. № 2; *ее же*. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975; Федоров В. А. Семейный раздел в русской пореформенной деревне//Сельское хозяйство и крестьянство в северо-западных районах РСФСР. Смоленск, 1979; *его же*. Материалы В. Н. Тенишева как источ-