

В. Ю. Макарова

СВЯЩЕННИК И БОЛЬНОЙ
(по материалам второй половины
XIX – начала XX веков)

В данной статье предпринята попытка охарактеризовать одну из областей взаимодействия крестьян и священника, а именно сферу оказания помощи больным. Прежде всего, следует оговорить, что поставленная задача не сводится к описанию мер, направленных на исцеление, поскольку «лечебными» практиками не ограничивалось участие священника в судьбе больных прихожан. Другими проявлениями его деятельности были напутствование, то есть приготовление умирающего к переходу в иной мир, и соборование (елеосвящение), которые и будут рассмотрены наряду с лечением. В статье я не буду ограничиваться изучением лишь крестьянских представлений — и точка зрения крестьян, и точка зрения священников будут в центре нашего внимания. Это позволит взглянуть на взаимодействие крестьян со священником как на своеобразное столкновение их взглядов, и, шире — двух культур: «культуры священника» и «крестьянской культуры».

Лечение

С точки зрения служителей церкви, всякая болезнь в человеке являлась следствием его греха (и, шире — грехопадения первочеловека) и служила, по Божьей воле, для его вразумления. Материалы проповедей демонстрируют, что во второй половине XIX — начале XX веков священнослужители активно пропагандировали среди прихожан взгляд на болезнь как на Божье попущение. Более того, одна из задач, которая стояла перед приходскими священниками, заключалась именно в том, чтобы убеждать крестьян искать причины заболевания лишь в Божьем произволе и не обманываться представлениями о «лихих людях», обладав-

ших силой напускать на человека болезнь. Ссылаясь на Писание, в котором приводилось множество примеров Божественного исцеления (буквально — полученного от Иисуса Христа), священники призывали полагаться на помощь Господа — «Врача душ и телес наших». Молитва признавалась главным лечебным средством. Как писал проповедник, «один только всемогущий Господь Бог может исцелить всяк недуг и всяку язю в людях <...> К нему, братие, прежде всего прибегайте в болезнях ваших и Он всем вам дарует исцеление» (Брояковский 1903: 732).

Не менее важным считалось покаяние. Комментируя библейскую историю об исцелении расслабленного (Марк 2: 5), автор одного из поучений заключает: «“Чад! Прощаются тебе грехи твои”, — говорит Господь расслабленному. Не прямо исцеляет его, а отпускает ему грехи. Значит, грехи бывают главной причиной наших болезней» (П. С. Б. 1903: 140). И далее: «Да, братие, душа наша всегда больна грехами, а от души болезнь сообщается и телу. А потому, чтобы отклонить от себя болезни тела, должно усерднее заботиться о выздоровлении души, об очищении ее от грехов чрез раскаяние и исправление. Когда душа будет здорова, т. е. чиста от грехов, тогда и тело не будет расслабленно» (Там же: 141). Покаяние и молитва, по мнению служителей церкви, являлись необходимыми условиями исцеления: «при недугах ваших и болезнях, обращайтесь к Богу за помощью, с горячей молитвою, с сокрушением сердца и искренним покаянием во грехах» (Левашов 1877: 159). Таким образом, церковь претендовала на особое место в сфере оказания «лечебной» помощи, предлагая в помощь «недугующим» свои таинства и ходатайство богопоставленных священников.

В народной медицине представления о греховной сущности человека не являлись исчерпывающим объяснением происхождения различных, не похожих друг на друга, болезней. У крестьян существовало несколько объяснений причин заболевания, что определило наличие различных подходов к лечению и необходимость в сосуществовании разных специалистов. Оставляя за рамками исследования общую характеристику крестьянских взглядов на этиологию болезней, отметим лишь те из представлений, которые играли заметную роль в обращении к священнику. Во-первых, болезнь могла расцениваться как наказание за грехи и восприниматься как Божья кара. Во-вторых, болезнь могла интерпретироваться как действие нечистой силы и, что особенно для нас важно, как проникновение беса внутрь человека. В обоих случаях значимым для лечения становилась связь священника с «божественным»: особое право священника на коммуникацию с Богом служило залогом успешности его молитв, а право выступать от Его имени наделяло властью изгонять бесов.

Известно, что, кроме поминания за проскомидией и во время ектеньи, повсеместно существовала практика заказывать заздравные обедни, то есть «внеплановые» литургии, во время которых отдельно поминался больной (Попов 1903: 258). Распространенным «лечебным средством», вероятно, являлись и заздравные молебны, отношение к которым крестьян трудно назвать однозначным. С одной стороны, кажется возможным допустить, что при любой болезни, в оценке которой важное место занимала идея божественного наказания, крестьяне прибегали к молебнам. В этом смысле молебен был универсален и «лечил» всевозможные болезни, по той или иной причине рассматриваемые как Божья кара (ср. замечание В. Ф. Груздева о том, что крестьяне считали молебны «универсальным лечебным способом от всевозможных болезней» (Груздев 1923: 119)). В силу этого прагматика молебнов нередко была ориентирована на устранение причины заболевания — гнева Господня, а само лечение приобретало комплексный характер, выражавшийся в последовательном обращении к разным специалистам (деревенским «знающим», паломникам, странникам, монахам). Ярче всего представления о Божьем наказании актуализировались во время эпидемий: известно, что такого рода массовые бедствия расценивались крестьянами «как кара за общий грех и неправду людей» (Попов 1903: 16). В таких случаях общественные молебны, как правило, действительно входили в обязательный набор применяемых «лечебных» практик.

Между тем, служители церкви отмечали, что в случае болезни многие крестьяне в первую очередь искали помощи у деревенских специалистов и лишь потом обращались к священнику с просьбой отслужить молебен. Как равнодушие к церковной молитве, так и вера в силу знахарей оказывались в фокусе церковных поучений. Вероятно, для крестьян молебен далеко не всегда мог служить подходящим средством лечения по той простой причине, что он не всегда воспринимался как «лекарство», способное принести облегчение. Молебен как лечебное средство не был востребован, например, тогда, когда болезнь приписывалась действию колдуна, наславшего «порчу». Сила «знахаря», а не собственная греховность или божественное вмешательство ставилась здесь во главу угла. Показательно в этой связи убеждение переславль-залесских крестьян в том, что «при порче, бают, молебен не помогает, а надо человека искать, чтобы отворожил» (Смирнов 1922: 9). Тогда, когда актуализировались иные представления о причинах недуга (отличные от представлений о Божьей каре), на первый план выходили и иные способы борьбы с болезнью, что в свою очередь требовало помощи других специалистов.

Другой отличительной чертой молебнов являлась их ориентация на получение помощи святых. Известно, что среди крестьян была распространена вера в особое покровительство того или иного угодника в решении той или иной проблемы, в силу чего святые получали «в свое заве-

дывание различные промыслы и хозяйственные заботы» (Г. Б. 1895: 115). Вероятно, можно говорить и о том, что в крестьянской культуре существовала и специализация угодников, покровительствующих больным, что, однако, требует оговорки о необходимости учитывать роль клириков в распространении подобных представлений. Трудно сказать, кому чаще принадлежала инициатива в выборе адресата молебна — священнику или прихожанам, — и как в целом происходил процесс популяризации святых покровителей. Это — вопрос, требующий отдельного рассмотрения. Отметим лишь, что некоторые христианские святые, чью особую благодать при избавлении от того или иного недуга признавали служители Церкви, были адаптированы и крестьянской заговорной традицией. Интересно, что среди крестьян молебны святым имели гораздо большую популярность, чем молебны Господу. Эту особенность народной религиозности отмечали сами священники: «чаще и усерднее он [крестьянин] обращается с молитвою к ходатайству и заступлению святых нежели к благодати и всемогуществу Спасителя» (Еремич 1862: 342). Вероятно, именно на уровне адресата проходила граница различного отношения к молебнам, что отразилось на их «использовании» в различных ситуациях: у Бога просили милости, а у святых — избавления от постигшего недуга. Показательно, что принцип специализации святых был аналогичен принципу специализации знахарей, которые чаще всего становились известны благодаря одной «заговорной специальности» (Попов 1903: 54). В этой связи интересен ответ старика-прихожанина, полученный священником на вопрос о здоровье дочери: «Я даже нарочно хотел идти к вам посоветоваться, что нам делать с нею; может какому святому отслужить, или человека такого поискать — до ворожки ее сводить...» (Кременецкий 1907: 199). И в случае с молебном («какому святому»), и в случае с «ворожкой» («человека такого поискать») требовалась узкоспециальная помощь. Отметим и синонимичность действий: молебен святому и знахарское лечение выступали равнодопустимыми способами избавления от полученной болезни — в вопросах лечения священник и знахарь могли быть взаимозаменяемы.

Говорить о том, что во время молебствования священник *лечил*, достаточно трудно, поскольку он выполнял скорее медиативную функцию, отсылая молитвы прихожан небесным силам. Тем не менее, успешность действия молитвы крестьяне нередко определяли силой молящегося, что справедливо не только для ситуации лечения болезней. Известность того или иного батюшки часто держалась именно на вере в особую действенность его молитвы. На допросе по делу о распространении ложных сведений об отце Иоанне Кронштадтском тверской крестьянин Александр Егоров показал, что считает отца Иоанна «непростым батюшкой, а особенным, получившим от Бога особую благодать, ибо если бы он не был таковым, — то народ русский не искал бы его молитв и не приходил бы к нему из дальних мест за благословением» (ЦГИА. Ф. 19. Оп. 88. Д. 56.

Л. 1). За освященной водой отца Григория Чекряковского крестьянки приходили из дальних мест, полагая, что она имеет особую целительную силу: «На что берешь воду? Куда столько?» — «Батюшка! Я — дальняя. Себе беру, да соседи просили. Твоя водица-то скольким от болезней помогла. Безпременно наказывали и на ихнюю долю воды твоей хоть по чуточке принести» (Нилус 1999: 304).

Между тем сила священника могла определяться не только благодарью, дарованной от Бога. В одном из приходов Ярославской губернии новопоставленный батюшка столкнулся с верой в то, что «молитвы священника до тех пор, пока он не обвенчает свадьбы, особенно действенны и потому в первое время к новопоставленному священнику приходит много народа с просьбой «почитать канон» над болящим» (Z. 1901: 424). Представления о том, что молитва священника обладала большей или меньшей силой в зависимости от того, венчал ли священник свадьбу, на мой взгляд, могут быть сопоставимы с особой верой крестьян в силу молитв иеромонахов, которые, как известно, никогда не совершали обряд венчания. В некоторых приходах Даниловского уезда Ярославской губернии именно к иеромонахам монастыря крестьяне обращались с некоторыми требами, в том числе — с просьбой прочесть над больными «страшные молитвы» (Архив РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1748. Л. 12). Венчание, представлявшее собой самый мирской из церковных обрядов, как бы делало мирским и самого священника, пятнало его сопричастностью человеческому и лишало его молитвы особой благодати — той силы, которой обладали молитвы монахов, покинувших мир и живущих в постоянном общении с «божественным».

Как было отмечено выше, особую группу болезней составляли такие, происхождение которых видели в непосредственном вторжении нечистой силы внутрь человека. Излечение в таком случае требовало изгнания беса и предполагало обряд «отчитывания», который составлял главную лечебную процедуру и заключался в чтении специальных молитв. В качестве отчитывания священники практиковали чтение так называемых «страшных» молитв¹. «Нередко крестьяне прибегают к чтению над больным “страшных”, т.е. заклинательных молитв св. Василия Великого, считая, что все болезни происходят от действия вражия и что оне напускаются на людей колдунами по ветру — отсюда, по верованию народа, и бывает “прятка”, и “родимец”, и “усовий”, и “утюм”» (Балов 1889: 4; см. также Архив РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1831. Л. 6). Больше всех, по представлениям крестьян, нуждались в «страшных» молитвах младенцы и кликуши, попавшие под власть нечистой силы или одержимые ею².

Замечу, что инициаторами отчитывания часто бывали сами крестьяне, в то время как для священников необходимость чтения «страшных» молитв нередко была сомнительна. Это, прежде всего, касалось просьб отчитать больных младенцев — действия нечистой силы в таких случаях были очевидны только для крестьян. В то время, как кре-

стьяне считали новорожденных легко уязвимыми для порчи и нападков нечистой силы, священники полагали, что младенцы, будучи чистыми и безгрешными, не могут находиться под влиянием бесовских сил: «Другие [священники] чтение их [страшных молитв] над младенцами признают делом не только бесполезным, но и неприличным, потому что неповинные греху младенцы совершенно свободны (будто бы) от влияния темных сил: и с недоумением спрашивают своих собратьев: на каком основании читают они молитвы эти над младенцами?» (А. К. 1869: 348). Как отмечал А. Балов, «таких священников, которые бы читали страшные молитвы, не много. В большинстве случаев священники убеждают баб лучше приобщить ребенка св. Таин, рассказывая, что страшные молитвы следует читать только для изгнания нечистого духа. Но убеждения эти в большинстве случаев ни к чему не ведут, и священник в виду усиленных просьб читает страшные молитвы» (Архив РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1826. Л. 16).

Основной группой больных, которые, по мнению крестьян, нуждались в отчитывании, были кликуши. Для избавления их от одержимости искали специалиста, который внушал «вселившемуся предмету оставить тело больной» (Бирюкович 1893: 76). Таким специалистом мог быть и приходской священник. Между тем не всякий батюшка обладал достаточной силой: иногда «страшные молитвы» следовало читать в трех разных церквях, после чего возить больную «по монастырям, по знахарям, по шептуньям» и в случае неудачи надевать на нее хомут (Архив РГО. Раз. 47. Оп. 1. Д. 49. Л. 10). Вероятно, однако, что приходские священники, сами того не желая, чаще диагностировали болезнь, чем выступали в роли экзорциста: приближение священника в той же мере заставляло демона обнаружить свое присутствие в человеке, в какой и запах ладана, вид чудотворной иконы, колокольный звон, пение Херувимской песни и т. д.

Следует отметить, что признание церковью бесоодержимости кликуш поддерживало популярность церковного «отчитывания» среди крестьян. Однако во второй половине XIX века среди священнослужителей были распространены и другие взгляды на феномен кликушества. Не отрицая возможность вселения беса в человеческое тело, некоторые представители просвещенного духовенства выступали против веры в существование порчи. Представления крестьян о волшебстве, посредством которого «лихой человек» мог подсадить нечистого духа, расценивались как суеверные, а сами «волшебники» — как «самообольщенные обманщики»: «никакой посторонний человек не может иметь в этом бездвии ни малейшего участия» (Красовский 1869: 353—354). Как отмечал священник Аркадий Левашов в своем учении, «...посадить в другого беса — этого не может сделать никакой изверг, хотя бы и желал. Бес входит в человека сам собою, без всякого злого посредника человеческого, и входит тогда лишь, когда попустит

ему это, за наши грехи и для нашего вразумления, Сам Бог, без воли Которого, по слову Божию, и волос с головы нашей не пропадет...» (Левашов 1877: 159). Такой взгляд на кликушество, этиология и симптоматика которого (в рамках крестьянской культуры) были неразрывно связаны с представлениями о колдовском влиянии, отразился и на оценке явления — священники нередко видели в кликушестве притворство.

В то время как отмеченный подход не выходил за рамки церковного дискурса и не являлся «изобретением» второй половины XIX века, привлечение естественнонаучных объяснений феномена кликушества можно считать характерной чертой указанного периода³. Специфика пореформенной ситуации заключалась в том, что среди духовенства стал распространяться внешний, появившийся за пределами церкви, взгляд на кликушество (и шире — на другие заболевания, среди крестьян считавшиеся следствием порчи), характеризующий явление в терминах медицины. Апеллирование к здравому смыслу стало в один ряд с обращением к авторитету Священного Писания⁴. Признавая кликушество болезнью, священники вслед за врачами искали ее «естественные причины»: так, выкликание могло объясняться горячкой и беспамятством больного (Там же). Параллельно с утверждениями о притворстве высказывались предположения о наличии схожей симптоматики разных заболеваний, что объясняло массовый характер «кликушества». В частности, священник Петр Красовский писал, что «есть некоторые естественные болезни, очень сходные с беснованием, в которых бесы несколько не участвуют. После страданий, смерти и воскресения Христа-Спасителя сила демонов ослабела, и истинное беснование людей, принявших св. крещение и исповедующих спасительную веру, должно быть явлением чрезвычайным и редким» (Красовский 1869: 354).

В указанный период на страницах церковных периодических изданий начал пропагандироваться критический взгляд на явление кликуш в приходе: «Как только появились болезни, которые народ стремился приписать разного рода чарам нехороших людей, необходимо произвести самое тщательное расследование, откуда и в чем проявляется болезнь. С самых первых шагов ознакомления с больными нужно всеми мерами устранять всякие мысли о порче» (Колдуны и кликуши 1894: 150). Одновременно с этим «возможность единения пастырей с прихожанами в воззрениях на колдовство и разного рода чары» расценивалась как непрогрессивная и несоответствующая современному высокому уровню православного духовенства (Там же: 173). Для нас важно отметить, что указанный подход иначе решал и проблему лечения. Вместо отчитывания больным теперь следовало предлагать медицинскую помощь: «...все старание его [священника] должно быть направлено к тому, чтобы уговорить считающих себя порченными как можно поскорее идти к врачу. Это необходимо затем, чтобы болезнь не давала повода

к толкам. И раз медицинская помощь будет оказана, это разбудит крестьян в могуществе колдуна и остановит их недовольство» (А. Х. 1894: 153). Таким образом, право лечить кликуш делегировалось врачам, в то время как для священников главной становилась задача просвещения и борьбы с суеверием.

Итак, во второй половине XIX века представления духовенства о кликушестве отличались удивительной вариативностью. Единственным оплотом традиционного отношения к кликушам оставались монастыри, которые продолжали успешно конкурировать со «знающими» и притягивать к себе множество паломников. Как отмечал Н. В. Краинский, именно монастырям принадлежала «большая, если не первенствующая» роль в развитии кликушества в России (Краинский 1901: 215).

К сожалению, подробных описаний взаимоотношений кликуш с приходскими священниками известно не так много. Именно поэтому хотелось бы подробнее остановиться на свидетельстве одного сельского батюшки, которое может служить примером просвещенного взгляда на кликушество. Приведу отрывок из воспоминаний. «В первую же обедню, по приезде моем в приход, во время пения “Херувимской”, открылось много “порченных”, “кликуш”. Как только запели “Херувимскую”, я слышу: “и! и! а! а!” И то там хлопнется на пол женщина, то в другом месте, местах в десяти. Народ засуетился, зашумел. После обедни, когда я вышел с крестом, я велел подойти ко мне всем “кликушам”. Все они стояли до сих пор смиренно, но как только я велел подойти, — и пошли ломаться и визжать. Ведут какую-нибудь человек пять, а она-то мечется, падает, плачет, визжит! Я приказываю бросить, не держать, — не слушаются: “Она убьется, — отвечают мне, — упадет, а пол-то ведь каменный!” — “Не убьется, оставьте”, — говорю. Отойдут. Баба помотается-помотается во все стороны, да и подойдет одна. Так все и подошли. Я строго стал говорить им, чтобы они вперед кричать и бесчинничать в храме Божьем не смели, и наговорил им целые кучи всяких страхов: что я и в острог посажу и в Сибирь сошлю, словом — столько, что не мог сделать и сотой доли того, что наговорил я им. Потом велел им раз по пяти перекреститься и дал приложиться ко кресту. Велел народу расступиться на две стороны и всем кликушам на глазах всех идти домой. Я имел в виду настрашать и пристыдить. В следующий праздник закричали две-три только. Я потолковал и с ними. Таким образом, к Пасхе у меня перестали кричать совсем» (Сельский священник 1880: 466–467).

Вероятно, этот эпизод в церкви имел два плана содержания. Действия священника, направленные на борьбу с притворщицами-«кликушами», являлись в глазах крестьян ничем иным, как заклиниванием бесов. Строго говоря, разница заключалась в том, кому приписывались угрозы священника: в то время как батюшка говорил с кликушей, прихожане полагали, что он говорит с подсаженным демоном. Двусмыслен-

ность ситуации строилась на представлении о том, что кликуша обладала двумя «я» (она сама и бес, который в ней сидел). Любое обращение батюшки к женщине могло быть расценено окружающими как обращение к бесу⁵. Тот факт, что священник не употреблял в диалоге имени адресата, во многом способствовал разночтению. Для сравнения можно привести отрывок из воспоминаний другого священника, который верил в бесоодержимость и, вероятно, отдавал себе отчет в необходимости выбора партнера при диалоге: смена адресатов при направлении команд то больной, то бесу выражалась в смене имен. «“Силою креста Христова повелеваю тебе, дух злой и нечистый выйти из рабы Божией Агриппины”, — говорю я, не переставая крестить больную <...> “Говори, крест!” — обращаюсь я к больной. “Погоди, погоди!” — как бы умоляет она. “Не хочу гонить нисколько, и не с тобой говорю я, бес нечистый, — я обращаюсь к тебе, раба Христова Ариппина: говори — “крест”!”» (Отрывки 1877: 409–410).

В случае со священником-скептиком, приведенным чуть выше, не только безымянность в обращении способствовала разночтению. Само поведение священника, как кажется, находило явные параллели с ролью экзорциста при «отчитывании». Так, строгость и жесткость батюшки по отношению к «кликушам» (вспомним его желание «настрашать») были созвучны повелительному тону заклинаний. В заключение своей речи священник заставил «кликуш» креститься и прикладываться к кресту. С его точки зрения, вероятно, акт символический — повеление наложить избыточное число крестов (пять) свидетельствует о желании продемонстрировать «миру» отсутствие у «кликуш» «страха святостей» и мнимость их болезни. С точки зрения крестьян — это продолжение ритуала, закрепление победы над бесом и одновременно свидетельство его изгнания.

Понятно, что деятельность священника по искоренению кликушества не вызывала протеста постольку, поскольку сами крестьяне расценивали кликушество как нежелательное явление. Однако крестьяне видели в «борьбе» возможность избавления от болезни, а священник — способ разоблачить ее мнимость. Для священника борьба означала победу над массовым притворством: «Я не объясняю причин явления “порченных”»; не говорю и того, хорошо ли я поступал с ними, или нет. Я излагаю только факты и могу сказать, что к концу года в приходе моем не осталось ни одной “порченной”. Теперь же о “порченных” нет и помину» (замечу устойчивое авторское использование кавычек при написании слов «порченные» и «кликуши») (Сельский священник 1880: 468). Крестьяне же рассматривали исчезновение бесноватых как их излечение, которое, по представлению крестьян, могло быть под силу только «знающему». «За то я тогда прослыл сам колдуном, да таким, что сильнее всех», — писал священник (Там же). Таким образом, священник, добившись исчезновения кликуш, не добился

искоренения веры в кликушество, а его борьба только способствовала сохранности представлений.

В целом действия священников могли рассматриваться как отчитывание, когда народная этиология того или иного заболевания предполагала наличие представлений о вселении беса. Пьянство, например, являлось такой болезнью, для которой заклинание могло служить способом избавления от недуга, поскольку «о страдающих запоем народ думает, что они проглотили маленького чертика, когда тот плавал в рюмке вина» (Г. Б. 1895: 109). Неслучайно поэтому, что в деятельности священников по искоренению пьянства крестьяне иногда видели магическое воздействие на демонов. Как вспоминал, например, один священник, «слух о нашем обществе трезвости распространился по соседним приходам. Иные даже рассказывали, что в моем приходе никто не пьет вина, и что я знаю какую-то особенную молитву, которою отчитываю от пьянства» (Из жизни 1898: 227). В селе Тушино (Московская губерния) идущих вступать в Нахабинское Общество трезвости мальчишки провожали словами: «Ну, вы, нахабинцы, куда? — отчитываться!» (Орлов 1899: 25).

Мне представляется, что практика избавления от пьянства заслуживает особого внимания, поскольку деятельность священников по искоренению этого недуга в последней трети XIX — начале XX веков играла заметную роль в приходской жизни.

Крестьянские представления о природе пьянства были сопоставимы с этиологией заболеваний вообще. В Новгородской губернии существовало поверье, будто «нечистый опускает в бочку вина особую запойную каплю, обладающую удивительными свойствами: выпивший ее или упивается до смерти, или начнет пить запоем» (Демич 1904: 127), а в Саранском уезде Пензенской губернии верили в существование белых червей, заводящихся в бочке с вином: «Достав их и подойдя к кабаку, пускают червей ползти по земле. Тот из них, который поползет к кабаку — вреден. Стоит такого червяка высушить, истереть в порошок и подсыпать в кушанье кому-нибудь, и тот человек станет пить запоем» (Там же: 127–128). Можно вспомнить также и то, что по мнению крестьян вино, как и табак, изобрел черт (Сольвычегодский уезд — Там же: 127; Владимирская губерния — Быт 1993: 123)⁶.

Вероятно, употребление спиртных напитков превращалось в болезнь тогда, когда теряло свою ритуальную приуроченность. «Пить запоем» и означало собственно пьянство, избавление от которого приобретало все черты лечения: обращение к специалистам, использование трав, заговоров, магических приемов и т. д. (см. об этом подробно Демич 1904). Однако еще В. Ф. Демич, врач по специальности, обратил внимание на то, что среди всех мер, направленных на лечение, в отдельную группу выделяются действия, осуществляемые «самими алкоголиками». В то время как жены пьющих мужей различными способами (нередко тай-

ком) пытались вызвать отвращение к вину⁷, пьяницы в надежде избавиться от «запойной страсти» давали обеты, по выздоровлении служили молебны перед иконой святого мученика Вонифатия и преподобного Моисея Мурина, ставили свечи определенной цены или веса, делали вклады в монастыри и т. п. (Демич 1904: 141).

Интересно, что именно в лечении пьянства немаловажную роль сыграло представление о греховной сущности этого недуга, которое развивалось под воздействием проповеднической деятельности священников (заслуживает внимание определение, вынесенное в название одной из проповедей: «Пьяница есть нарушитель всех заповедей Божиих» — Пьяница 1873: 757)⁸. При таком подходе избавление от пьянства рассматривалось как избавление от греховной страсти, порока или, по расхожему выражению проповедников, как «спасение погибающих из болота дьяволова». Личное раскаяние в таких случаях являлось необходимым звеном в излечении от пьянства. По воспоминаниям одного священника, его прихожанин, страдавший «болезнью жестокого запоя», в течение нескольких лет «ежедневно читал со слезами на коленях молитву своему ангелу-архистратигу Михаилу об избавлении от запоя, часто, весьма часто, ходил в храм к богослужению, где, не обращая внимания ни на что, на коленях со слезами жарко молился Богу. У нас не проходило ни одной встречи с ним ни в доме, ни на улице, чтобы он с теми же слезами и поклонами не просил молиться и “вынимать части” за него. От того нередко во время болезненных припадков, я устаивал его св. Таин, по надлежащем очищении души и тела исповедью и молитвою. Об исповеди его и говорить нечего. Душа его была настроена к постоянному сознанию своей греховности пред Богом, так что, если бы у меня достало терпения, он готов был каждый день исповедывать свои согрешения» (Беляев 1862: 202–203). Раскаяние, вероятно, нередко превращалось в исповедь грехов перед священником и таким образом приобретало обрядовую форму. В таких случаях и способы лечения дублировали способы наказания согрешивших и выражались, например, в наложении епитимьи: «Пришел я к батюшке, <...> упал ему в ноги и говорю: что мне делать, чтобы избавиться от пьянства? Он дал мне наставление и наложил епитимию: велел ежедневно утром и вечером приходить к нему в дом и вместе с ним молиться пред образом Божьей Матери, а в обед совершать молитву с поклонами дома, при чем хмельных напитков и в рот не брать. Через два месяца я уже не чувствовать влечения к выпивке» (Поляков 1900: 580–581). По сведениям П. И. Полякова, другой пьяница «был излечен епитимиею, заключающеюся в том, что больной должен был в течение двух лет говеть каждый из постов православной церкви и при всяком побуждении к выпивке приходить к священнику» (Там же: 581).

Со второй половины 80-х годов XIX столетия приходские священники начали втягиваться в борьбу с народным пьянством, организовывая на

местах Общества трезвости⁹. Несмотря на то, что развитие трезвеннического движения в России во многом обязано деятельности духовенства, следует признать, что поначалу священники нередко проявляли равнодушие или даже неприязнь к «новшеству», инициаторами которого были представители сельской интеллигенции. Учитель П. И. Поляков, начавший борьбу с народным пьянством в 1885 году, вспоминал: «На первых же шагах нашей деятельности мы встретили чрезвычайные затруднения и самое большое из них: равнодушие и даже враждебность со стороны местного духовенства, в сильной степени поддававшегося влиянию пьяной атмосферы» (Там же: 564). Учитель С. А. Рачинский, стоявший у истоков трезвеннического движения и опубликовавший свои воспоминания об организации Общества трезвости (1882 год, Тверская губерния), в личной переписке делился с одним из корреспондентов-священников своими мыслями о роли духовенства: «Не сомневаюсь, что если бы принялись за дело священники, они придумали бы и устроили гораздо лучше. Но на это надежды мало» (Соколов 1894: 17). Между тем, по сведениям Н. И. Григорьева, уже в 1892—1893 году большинство трезвеннических организаций составляли церковно-приходские Общества трезвости, возглавляемые духовными лицами (Григорьев 1894). Несмотря на то, что приходские священники во многом руководствовались указом Священного Синода от 1889 года¹⁰, было бы ошибочно полагать, что ведущая роль священников в борьбе за трезвость крестьян основывалась только на постановлении сверху. П. И. Поляков, в 1900 году¹¹ уже возглавлявший одно из крупных Обществ трезвости и ведущий активную переписку с трезвенниками из различных российских губерний, отмечал, что без деятельного участия священников на местах трезвеннические движения, как правило, затухали или не находили поддержки среди крестьян; там же, где священники выступали активными борцами за трезвость, движение находило многих сторонников. «Одним словом, только придя под сень Церкви православной и руководство духовных лиц, идея отрезвления народа нашла более или менее солидное осуществление и применение в общественной жизни» (Поляков 1900: 566). Опубликованные в журналах письма свидетельствуют, что необходимость участия священников в борьбе за трезвость была продиктована снизу: сами крестьяне искали поддержки священников и не решались стать членами Общества без благословения батюшки. Такое отношение к роли священника заслуживает объяснения.

Дело в том, что тезис о безусловной трезвости, проповедуемый сторонниками трезвеннического движения, вызывал среди крестьян ропот. Абсолютная трезвость, то есть полный отказ от употребления спиртных напитков, не соответствовала представлениям о православности и церковности. Выявлению этого противоречия немало способствовали сами священники, нередко видевшие в трезвости стремление поколебать обрядовую сторону веры — известно, какое почетное

место занимает вино в церковном обиходном уставе. Организованный характер трезвеннического движения возбуждал у духовенства подозрения в массовом отступлении от церковного учения, а сами Общества трезвости нередко смешивались с сектами. «Признанию духовенством научного принципа абсолютной трезвости в деле борьбы с пьянством мешает то обстоятельство, что этот принцип составляет краеугольный камень многих современных сект и раскольнических ассоциаций, с которыми духовенство, так сказать, юридически обязано вести борьбу» (Там же: 581). Проповеди против пьянства, которые читали священники, чаще сводились к агитации за умеренное потребление спиртных напитков. В этом отношении показателен случай, увиденный и описанный П. И. Поляковым. После проповеди двое крестьян поделились со священником своим желанием полностью отказаться от водки, на что получили ответ: «Надо делать так, как церковь велит» — «Но церковь велит, вы сами нам давеча сказывали, велит: “если пища соблазняет брата моего — не буду есть и мяса во веки” — робко замечает прихожанин. — Так уж благословите держаться этого церковного правила... Вот я с моим товарищем решили совсем не употреблять спиртных напитков и в этом желаем дать в церкви обет» — «Это пустое. Зачем связывать себя?» — «Но вы же, батюшка, сами только что сказали, что надо бороться с соблазнами. Мы и хотим бороться...» — «И сектанты тоже борются с соблазнами, — строго заметил батюшка, — однако заблуждаются и достойны порицания»» (Там же: 579–580).

Богоугодное поведение, знание о котором делегировалось священнику, включало правила потребления спиртных напитков. В этом смысле мнение священника, как представителя церкви, являлось для крестьян авторитетным свидетельством должного отношения к трезвости. Так, П. И. Поляков вспоминал, что на все его настоятельные и доказательные убеждения бросить обычай пить крестьяне упорно отвечали одно и то же: «Нет, уже коли наш батюшка пьет и нам запрету не кладет — хоть и помрем, а пить не перестанем. Потому — он наш батюшка духовный, так как же мы против него пойдем и учить его станем? А вот как сделает он нам наставление не пить, тогда дело другое: отца духовного мы должны слушаться» — «Ну, на вот книжечку, сам прочитай, смекни, и другому дай, — предлагали мы грамотным» — «Нет, — однообразно отвечали те, — зачем нам? Отнесите священнику. Коли оно будет пользительно и законно, так и нам велит прочитать»» (Там же: 565). Законность трезвости — главный лейтмотив истории борьбы с пьянством: там, где священники выступали противниками движения, они нередко акцентировали богопротивный и антигосударственный характер трезвости (Там же: 567).

Таким образом, желание стать трезвенником требовало благословения, то есть одобрения, духовного отца, а религиозные коннотации

трезвости делали предпочтительным священническое руководство Обществом¹². Так, из Вятской губернии П. И. Полякову сообщали: «Как получили мы от вас книжечки “что такое Общество Трезвости” и листы и “Трезвое слово”, тотчас стали нашим крестьянам читать, где придется: на улице, в правлении, в церковной сторожке... Сперва многие не одобряли, а потом захотели, чтобы и в нашем селе было все устроено так, как у вас. Стали мы говорить священнику — он не соглашался, а без него невозможно. Он бы согласился, да дьякон очень усиливается за пьянство. Но мы в одно воскресенье сговорились всем приходом, и как только священник вышел после обедни из церкви, то мы все стояли в ограде и не расходились; сняли шапки и остановили священника. Он удивился и спросил, что нам надо. А мы все отвечали, что желаем, чтобы у нас была трезвость. И стали ему все рассказывать, как у вас устроено чтение, чайные и проч. Он сказал, что подумает и рассмотрит наши книжки и устав; если дело богоугодное, то отчего же не устроить... Вот мы теперь ожидаем благословение и решения от нашего священника» (Там же: 569–570).

Деятельность церковно-приходских Обществ трезвости предполагала разрешение епархиальных властей, которое одновременно служило гарантией законности Обществ и богоугодности трезвости. Законность трезвеннического движения в глазах крестьян во многом подкреплялась и членством авторитетных лиц. В селе Суны (Вятская губерния, 1892 год) устав Общества трезвости по каким-то причинам не был подписан архиереем. Это дало повод противникам движения — сельской интеллигенции — внушить крестьянам, «что записываться в Общество Трезвости страшный грех и что само духовное начальство не одобряет этого». Крестьяне усомнились в пользе Общества, потеряли к нему доверие и стали «выписываться». Спасло ситуацию только вступление в Общество земского начальника и о. Иоанна Кронштадтского (т. 1896: 23). Интересно, что там, где трезвенники ощущали идеологическое давление со стороны недоброжелателей, они умышленно демонстрировали свою преданность церкви. В одном из приходов Шуйского уезда Владимирской губернии десять человек крестьян «написали условие быть трезвыми в течение года» и получили одобрение местного священника. Из собранных денег они сделали вклад на построение Варшавского собора и передали 7 рублей на ремонт своего приходского храма, «желая удостовериться, что мы не отщепенцы от святой церкви, как многие нас обзывали» (Евтов 1896: 20). Можно отметить, что для ощущения богоугодности трезвого образа жизни особую роль играла церковная атмосфера вступления в общество: оно, как правило, происходило в церкви, сопровождалось молебном, окроплением святой водой, целованием креста, Евангелия и вручением в дар крестика или иконы.

Показательно, что именно в рамках деятельности Обществ трезвости идея покаяния, проповедуемая церковью, нашла широкий отклик сре-

ди крестьян и приобрела особую актуальность. Главным требованием для будущего члена было личное желание бросить пить, которое подразумевало покаяние в грехе пьянства. Недаром священники отмечали, что некоторые пьяные просили записать их в «трезвое общество» «с сердечным сокрушением и слезами» (Из жизни 1898: 222). Лечение здесь было сопоставимо с духовным очищением (см., например, усмешки в адрес трезвенников: «в спасенье пошли — прямо в святые угодите» — Там же: 175). Вступление в Общество предполагало решение дать обет Богу, согласно которому человек отказывался от употребления спиртных напитков на определенный срок (три месяца, полгода, год, всю жизнь). Можно сказать, что обет перед Богом («завет», «клятва», «зарок», «присяга») являлся стержнем деятельности Обществ трезвости и одним из ключевых моментов избавления от алкогольной зависимости.

Вместе с тем именно по отношению к обетам мы повторно сталкиваемся с представлением о незаконности деятельности Обществ. Так, противники движения приравнивали обет к клятве и усматривали в этом нарушение заповеди Божией (Мф 5: 34–37). По воспоминаниям одного священника, ученик однажды спросил его: «Можно ли, батюшка, не записываться в общество, а все-таки не пить вина?» Его оказывается, смутил некий странник, останавливавшийся у его родителей и проповедовавший, может быть с целью самооправдания, что зарекаться пить вино грешно» (Из жизни 1898: 223).

Веский аргумент против обычая давать обет противники находили также и в том, что некоторые из давших зарок нарушали свое обещание и грешили перед Господом. Между тем, именно рассказы о клятвопреступниках поддерживали веру в силу обета и значимость события. В конце XIX века среди алкоголиков был широко известен священник села Нахабино (Московская губерния) отец Сергей Пермский, которому приписывалась особая сила в лечении пьянства. Несмотря на то, что организованное им Сергиево-Нахабинско-Баньковское Общество трезвости в целом не отличалось от других ему подобных, число его членов на седьмом году существования составляло 30 945 человек, причем с желанием бросить пить приходили в Нахабино не только представители крестьянского сословия (Орлов 1899: 12). На пути в село Нахабино существовал трактир, где паломники напоследок предавались своему греху. И. С. Орлов, проделавший путешествие по маршруту пьяниц с целью узнать о деятельности отца Сергия Пермского, точно отметил значение этого придорожного трактира: «Он является сосредоточением всех тех слухов и рассказов об обществе и учредителе его, священнике о. Пермском, которые теперь циркулируют на святой Руси, поддерживая значение общества в глазах публики» (Там же: 22). Как писал очевидец, «многие из паломников, наслушавшись ужасов о том, как карает святой угодник Сергей, Радонежский Чудотворец, клятвопрес-

тупников, нарушивших обет не пить хмельных напитков, и не чувствуя силы исполнить зарок, уходят обратно в Москву <...> Все эти рассказы ажиотируют паломников и значение акта, на который они идут, в их глазах вырастает в крупное религиозное событие, о котором, прежде чем его совершить, надо серьезно подумать» (Там же: 25). Случаи наказаний клятвоступников рассказывал в церкви и отец Сергей, прежде чем «взять клятву» у каждого из вновь прибывших пьяниц.

По уставу Обществ трезвости зарок выражался в чтении обещания¹³, хотя, вероятно, не всегда приобретал именно такую форму. Значение церковной молитвы и обета четко подметил отец А. Державин: «Мужичок, умный и способный, был рабом вина и пропадал... Этим пьянством он довел себя до нищенства, был на краю гибели. Но вот пришла ему благая мысль попросить помощи у Бога. Съездил он к о. Сергию, помолился, дал обет трезвости — и с тех пор не пьет совершенно... Есть другие трезвенники. И что особенно замечательно, все они приписывают свою трезвость божественной помощи, все считают необходимым для этого непременно молитву и обет в церкви перед крестом и Евангелием» (Державин 1909: 83)¹⁴. Замечу, что целование креста и Евангелия представляло собой цитату одновременно из двух обрядов: исповеди и присяги (по поводу «обрядности» присяги см. указание на то, что крестьяне «смотрят на присягу не как на принудительство, а как на церковный обряд, необходимый для открытия истины <...> нарушить присягу, значит веру потерять» — Ярославская губерния; Архив РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1810. Л. 14—15). В любом случае, вступление в Общество приобретало ритуальное значение: желавший вести трезвый образ жизни по окончании срока обета повторно проходил процедуру.

Особо хотелось бы отметить то значение, которое придавали крестьяне «записыванию» в общество трезвости. Один из крестьян так описывал священнику свою историю: «А приписался я к обществу трезвости вот как: в одно прекрасное время был у меня товарищ и начал мне рассказывать про общество трезвости. Это дело было когда я пил вино и курил табак и говорит: я записался в общество трезвости, а я ему говорю: с какой стати? А он мне говорит: да я, Павлыч, очень скружился. Я начал его спрашивать какой в обществе трезвости порядок и какое правило, а он мне говорит: вот я тебе книжку принесу, а я ему говорю: поди сейчас принеси и почитаем. Принес он книжку, и я начал читать, а товарищ слушает, и моя жена тоже слушает. Прочитал я книжку и говорю: а что, Иван Иваныч, разве и мне записаться, а жена говорит: что же, Коля, запишись. Так я и решился. Пойдем, говорю, Иван Иваныч, и я запишусь. Может быть Господь и мне поможет отстать. Дождались мы воскресенья и пошли за вечерню. Он после вечерни попросил вас приписать к обществу трезвости меня. Вы меня приписали, помолясь всевышнему Создателю. И что же? С тех пор меня Господь хранит и по сие время. А Иван Иваныч год пробыл в Обществе Трезвости, потом

опять начал выпивать и выписался. Осенью как-то я спросил: что ты Иван Иваны, выписался? А он говорит: Да, Павлыч, уж вот 2 месяца, как я начал пить. Я бывало тебе наставление давал, а теперь сам начал пить; а все-таки думаю опять приписаться под покров Иоанна Предтечи...» (Из жизни 1908: 37–38).

Нужно сказать, что деятельность Обществ трезвости действительно включала запись его членов, необходимую для поминовения трезвенников за проскомидией, на ектенье и во время молебнов. В одном из приходов Костромской губернии все вступившие в общество трезвости записывались «в особую книгу, с обозначением звания, имени, отчества и фамилии трезвенника, возраста его, рода занятий, семейного положения, был ли доселе в обществе и срока трезвости по сему обету» (О борьбе 1909: 61). Для записи могла существовать «особа книга» (Жаров 1894: 17), «братская книга» (Соколов 1894: 18), а также «особый свиток», который полагался за киот церковной иконы¹⁵ (Григорьев 1894: 72). Исключение из Общества состояло в вычеркивании имен и, соответственно, в прекращении молитвенной поддержки. Наряду с практикой вносить имена рукою священноцерковнослужителей, в некоторых Обществах существовал обычай собственноручно вписывать свое имя в список членов Общества, причем по истечении срока «подписка» возобновлялась (Михайло-Архангельское 1908: 58–59). В с. Помодзино Устьсысольского уезда Вологодской губернии при вступлении в общество будущие члены давали «присягу» в соблюдении воздержания от крепких напитков «на срок или пожизненно» и подписывали «особый присяжный лист» (Общество трезвости 1894: 19)¹⁶. Таким образом, запись, произведенная самими крестьянами, одновременно являлась подписью: подпись под данным обещанием соответствовала записи в Общество.

Очевидно, призыв священника «Приходите записываться» нередко являлся формулой приглашения прихожан в члены Общества трезвости (см., напр., Успенский 1910: 64). Вероятно, и крестьяне широко употребляли термин «записаться», причем выражение «записаться в Общество» могло замещаться выражением «записаться в трезвость» (Из жизни 1905: 14). Как демонстрируют материалы, запись в глазах крестьян имела особое значение — вероятно, именно ей приписывалась сила отрезвления. Есть, однако, основания полагать, что механизм действия по-разному оценивался пьяницами и их женами. По мнению алкоголиков, запись закрепляла данный обет и в этом смысле реализовывала его¹⁷. По мнению женщин, она имела самостоятельную магическую силу: бывали случаи, когда жены тайком приходили с просьбой «записать» их мужей. В Холмовском приходе (Новгородская губерния) пьяницы давали обет в присутствии отца Николая Великанова. «Когда узнали, что о. Николай записывает в свою памятную книжку тех, кто обещал не пить водки, стали приходиться к матушке с просьбой записать их мужей, потому что, говорили они, кого запишет о. Николай, те бросают пить водку» (Прихожанин

1908: 1337). В данном случае главная сила лечения приписывалась именно записи, действующей, по мнению женщин, независимо от воли пьяницы. Запись в таком случае попадала в один ряд с теми магическими приемами, которые мог использовать «доброжелатель» в обход самого пьяницы. Такому толкованию, безусловно, способствовало широкое использование письменных текстов в магических практиках, в том числе и лечебных, когда письменная фиксация выступала главным механизмом воздействия.

В заключение характеристики трезвеннического движения в России хотелось бы отметить, что борьба за трезвость отдельных алкоголиков тесно переплеталась с борьбой за искоренение пьянства как такового. Приходская деятельность священников была вписана в контекст антиалкогольной кампании, успех которой со временем священнослужители стали видеть в своем участии. Искоренение пьянства, названного бичом времени, по мнению священников, не могло быть достигнуто без борьбы на религиозно-нравственных началах. Как отмечал митрополит Московский на Всероссийском противоалкогольном съезде, проходившем в Москве в августе 1912 года, «борьба с алкоголизмом — это крестовый поход, священная война»¹⁸ (Всероссийский Съезд 1912: 314).

Напутствование

Как правило, выбор того или иного средства в качестве лечебного определялся представлениями о причинах того или иного заболевания. Диагностика в таком случае являлась необходимым этапом для выбора подходящих способов преодоления болезни. Следует, однако, отметить, что в крестьянской культуре болезнь не всегда предполагала лечение, то есть осуществление мер, направленных на возвращение человека к полноценной жизни. Не только выздоровление, но и смерть могла считаться «правильным» исходом болезни. В таких случаях именно подготовка к смерти, а не борьба за жизнь приобретала главное значение.

Примером особой оценки заболевания может служить крестьянское отношение к больным младенцам. По-видимому, и смерть, и выздоровление младенца воспринимались крестьянами как два одинаково возможных, даже ожидаемых, исхода болезни. Двойкая оценка его будущего была связана с представлением о переходном состоянии новорожденных: они с той же вероятностью могли уйти в мир смерти, как и стать полноценными людьми среди живущих. Болезнь в еще большей степени наделяла младенца признаками «чужести», что требовало специальных действий для утверждения младенца либо в том, либо в другом мире. Поскольку смерть для больного младенца была столь же естественна, как и выздоровление, его могли и лечить, и выпроваживать на тот свет. Недаром уповать на смерть новорожденного («может не будет жить» — Быт 1993: 264) большим грехом не считалось. В этом же ключе имеет смысл интерпретировать и колыбельные песни, в которых

пожелание смерти ребенку можно понимать буквально и не искать этических оправданий для женщин, ссылаясь, например, на тяжелые экономические и бытовые условия (см. Мартынова 1989: 10).

Можно заметить, что в лечении младенцев церковные «святости»¹⁹ и церковные молитвы занимали не последнее место. Исследователи народной медицины отмечали, что над больными младенцами читали молебны, каноны, «страшные молитвы», их причащали, обливали святой водой, поили церковным вином или настоем золы от ладана, лечили возложением воздуха²⁰, протаскиванием через ризу священника и т. д. (см., напр., Раевский 1870; Демич 1891; Попов 1903). В. Ф. Демич писал, что многие из средств использовались «в надежде произвести известный перелом болезни — к лучшему, или к смерти. Верят, что от всего этого ребенок «придет в себя» и поправится, или помрет и «не будет больше мучиться» (Демич 1891: 75). Вероятно, тот же «перелом» имел в виду А. Балов, когда описывал отношение ярославских крестьян к заклиательным молитвам: «В некоторых местах у баб сложилось оригинальное поверье, что у того или иного батюшки “рука легка”: как почитает над ребенком “страшные молитвы”, так ребенок вскоре и умрет. Поэтому все бабы, у которых ребята трудятся и долго не умирают, идут к таким батюшкам читать “страшные” молитвы» (Архив РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1826. Л. 16). Показательно, что способность «отправлять на тот свет» оборачивалась для священника достоинством. Такая, на первый взгляд неожиданная, характеристика священника находит свое объяснение в той роли, которую он играл при сборах и проходах в мир смерти — никто, кроме него, не мог организовать их положенным образом. Священник, провожавший умерших на тот свет, более других наделялся способностью «подтолкнуть» младенца в мир смерти, когда болезнь усугубляла и без того маргинальное положение ребенка.

Еще Г. Попов отмечал, что среди всех болезней особое место занимали старческие: «Среди естественных причин болезней есть еще одна — старость. Народ не мог ее заметить, что с наступлением старости наступает, так сказать, законное время болезней, но при этом не в состоянии был определить чисто старческих заболеваний от других, которыми старики страдают в такой же мере, как и люди других возрастов: по мнению народа, все болезни стариков зависят от старости, почему во многих случаях лечение их считается совершенно излишним» (Попов 1903: 15). Болезнь стариков наглядно демонстрировала признаки угасания жизни и приближения смерти. Отношение к ней окружающих исходило из представлений о законности болезни и запланированности ее исхода — смерти: старческая болезнь считалась предначертанным этапом жизненного пути человека, в то время как внезапная и скоропостижная гибель свидетельствовала о наказании Божиим²¹. Показательно, что по отношению к предсмертным заболеваниям генезис и специфика болезни не играли существенной роли.

Любая болезнь могла попасть в категорию старческих заболеваний, если поражала старого человека.

Приближение к смерти требовало особых приготовлений, которые включали исповедь, причастие и нередко соборование. Именно последовательное исполнение таинств исповеди и причастия было широко известно как напутствование, для совершения которого приглашался священник. Можно сказать, что лечение и напутствование представляют собой два разнонаправленных пути перехода из маргинального положения в один из миров: лечили ради возвращения к живым, а напутствовали с целью отправить на тот свет.

Предсмертное состояние являлось самой благоприятной возможностью не нагрешить, приняв святые Тайны. Священники замечали, что в повседневной жизни крестьяне нередко отказывались приступать к причастию именно из-за боязни греха: «Ведь надо приготовиться к святым тайнам; а мы, грешные, все в суете. Зачем и грешить? (сноска: т. е. зачем недостойно и причащаться)» (Соколов 1862: 96). Болезнь снимала необходимость приготовлений, которые требовались для принятия таинств²². Кроме того, после приобщения святых Тайн, человеку следовало соблюдать душевную и телесную чистоту (ср. такие синонимы причастия как «исправляться» — Даль 1996: 56, «изновляться» — Там же: 30, «поновляться» — Там же: 287). «Ведь после св. причастия нужно сохранять чистоту душевную и телесную в продолжение шести недель; но я не могу, по слабости своей, сохранить этой чистоты в продолжение означенного времени, да и в скором времени, через неделю, или две, прибавляет, буду отправляться в Питер...» (Соколов 1862: 96). Известно, что многие «простолюдины» только исповедывались, но не причащались, «руководствуясь, в этом отношении, тем правилом, что причащаться можно и должно только перед смертью, за несколько минут до нея, когда душа, чистая и безгрешная, будет прямо на пути в царство небесное» (Смирнов 1866б: 218, см. также Л-в 1884: 174). Другие даже не исповедовались, полагая, что «в силу их греховной немощи²³, таинства эти служат только в суд или во осуждение» (Из записок священника 1890: 289). Показательно, что в силу представлений о необходимости соблюдать шестинедельную чистоту после причастия, бывали случаи, когда больные молодого возраста отказывались приступать к таинствам, полагая, что в случае исцеления они не будут в состоянии «сдержат их» и нагрешат²⁴. По воспоминаниям одного священника, мать больной девушки, надеявшаяся на выздоровление дочери, отговорила ее «посылать за попом» в виду приближавшейся Масленицы, во время которой девушка не сможет воздержаться от гуляний и обильной пищи, а значит не соблюдет необходимую чистоту (Л-в 1884: 175). В этом смысле немощные старики, отрешенные от мирских радостей, и, следовательно, как бы сограниченные в возможностях согрешить, более всех наделялись способностью выдержать шестинедельный срок.

Именно ожидание смерти определяло необходимость напутствования²⁵. Поэтому практика приглашения священников при тяжелых заболеваниях и при смерти была самой распространенной (Архангельский 1854: 28; Балов 1888: 4)²⁶. Не только старческие, но и неизлечимые болезни свидетельствовали о приближении смерти: «Когда же и знахарь не помогает, тогда обращаются к священнику» (Думитрашков 1868: 109). В летнюю пору, когда свободное время крестьян было ограничено, за священником часто приезжали по ночам. Как отмечал один священник, «у крестьян расчет верный: для него день дорог, а поп и ночью не посмеет отказать — для приобщения; поэтому “чем день терять, лучше ночью съездить за попом”» (Б-в 1875: 85). Напутствование, как правило, происходило в доме больного, и нередко от священника требовалась достаточная расторопность, чтобы не опоздать к умирающему. Крестьяне хорошо знали, что священник, промедливший с визитом к больному и допустивший смерть без покаяния, заслуживал наказания со стороны церковного начальства²⁷. Такая провинность могла служить «статьей» обвинения при возбуждении следствия о недостойном поведении священника²⁸ или выступать в качестве «подкрепления общей жалобы» при расследовании²⁹. Более того, ответственность священника за напутствование больных умело использовалась крестьянами как механизм давления на батюшку. По воспоминаниям одного сельского пастыря, ему однажды пришлось исповедывать женщину, которая имела «зlobу на сердце» и не соглашалась идти на примирение с обидчиком. Несмотря на все уговоры женщины, священник отказался ее причастить: «С тем и ушла из храма, да еще прибавила мне не прощанье: “а тебе было бы известно, батюшка, я вот больна, а ты меня причастия лишаешь”» (В-в 1888: 403).

Напутствование являлось и приготовлением к смерти, и знаком ее приближения. Неурочное появление священника в том или ином доме могло служить для односельчан знаком смертельной болезни одного из домочадцев. Пригласить священника к больному значило выразить свои опасения о возможности летального исхода; быть напутствованным значило быть тяжело, смертельно больным. Священники отмечали, что нередко крестьяне прибегали к таинствам не ради приготовления к переходу в иной мир, а ради желанья подчеркнуть свое «предсмертное» состояние. Это прежде всего касалось драк, когда обиженный нуждался в подтверждении своего крайне тяжелого положения — «разодрались два пьяных приятеля, и вот побитый требует “попа”» (Б-в 1875: 85). В таких ситуациях напутствование служило демонстрацией смертельного характера нанесенных ран всему «миру», и приглашение священника носило подчеркнуто публичный характер. При следствии ссылка на состоявшееся напутствование могла использоваться обвинителем как способ усугубить вину противника. Как писал один священник, «в первые годы моего пастырского служения у наших прихожан водился непохвальный и прямо

предосудительный обычай, в случае ссоры и драки подгулявших крестьян, приглашать к потерпевшему лицу священника для исповеди (а иногда и напутствия святыми тайнами), с недоброй целью застрашать обидчика и подкрепить жалобу на него в суде свидетельством священника, исповедавшего больного. Подобною выходкою хотелось дать знать окружающим и соседям, что больному были нанесены столь тяжкие, угрожающие жизни, побои, что понадобилось послать за священником» (К-въ 1887: 12). Другой сельский пастырь вспоминал, как его пригласили с напутствием к одному из подравшихся. «Питерский послал за мной, чтоб я приобщил его, чтоб ему можно было подать прошение, что его избили до того, что он умирал. Подобные случаи у нас не редкость и ныне: зовут в деревню к больному, а больной: “Батюшка! Было бы тебе известно, меня избили. Причасти!” “Где избили, в кабаке?” “Да, признаться, так. Как бы не умереть, причасти, я подам просьбу”. Что ж? Побранишь, да и только» (Сельский священник 1881: 66).

Коннотации напутствования, связанные со смертью, выражались также в представлениях о смертоносности священника, пришедшего с Дарами. «На явление священника к постели больного, в особенности со святыми тайнами Тела и Крови Христовой, смотрят как на близкое предвестие смерти, и потому по возможности стараются до последних минут отложить обращение к священнику с приглашением его посетить больного, исповедать и причастить его. Иногда сам больной в надежде на свое выздоровление, отстраняет мысль о необходимости приглашения священника. Боятся священника как вестника смерти» (Пастырь 1888: 322–323). Недаром в некоторых губерниях, ожидая священника, на стол клали нож «для острастки смерти» (Бурцев 1898: 416). И все-таки, несмотря на то, что напутствование совершалось, как правило, в виду близкой смерти, не все больные в скором времени умирали. Как упоминалось выше, у крестьян существовало представление о шестинедельном «сроке действия» исповеди и причастия. Поэтому больные, напутствованные «перед смертью», но продолжавшие жить, каждые шесть недель были вынуждены вновь обращаться к священнику. По воспоминаниям священника Владимирской губернии, родители тяжело больной девочки приглашали его с напутствием каждые шесть недель в течение нескольких лет (Л. Ш. 1865: 1380)³⁰.

Хотелось бы отметить, что в крестьянской культуре священник, совершавший таинства исповеди и причастия над больным, наделялся знанием о близости смерти, и после напутствования кто-нибудь из присутствующих нередко спрашивал священника, умрет или не умрет больной. Подобное представление (даже в большей степени) было характерно и для ситуации соборования, что позволяет обратиться к нему после описания таинства елеосвящения, нередко совершавшегося сразу после причастия.

Соборование

Соборование, или елеосвящение — одно из семи таинств церкви, во время которого при помазании тела елеем на больного призывается благодать Божия, «исцеляющая слабости душевные и болезнь телесную» (Михайловский 1872: 65). Известно, что крестьяне прибегали к елеосвящению только в случае тяжелой болезни (Хабаров 1899, март: 47), «в виду близкой и верной смерти» (Балов 1888: 4). Неоднократно отмечалось, что в крестьянских представлениях соборование приобрело значение предсмертного помазания («соборовать маслом больного значит прямо готовить его к близкой смерти» — Из-въ 1891: 479), а сам соборованный считался наполовину покойником (Зеленин 1991: 284), заживо похороненным (Смирнов 1865: 448) или отпетым (ГАЯО. Ф. 582. Оп. 1. Д. 364. Л. 12). Обстановка, в которой совершалось таинство, напоминала отпевание и проводы умершего: «На маслособорование сходится обыкновенно большая часть однодеревцев больного, которые и стоят во время совершения таинства с зажженными свечами» (Архив РЭМ. Ф. 7 Оп. 1. Д. 1826. Л. 23); «среди присутствующих не заметно бывает ни разговоров, ни шуток» (Архив РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1826. Л. 23). В случае выздоровления полагали, что больного за грехи не принял Господь (Смирнов 1865: 448) или земля (Херасков 1864: 325); соборованного боялись и встречи с ним избегали (Архив РГО. Разд. 47. Оп. 1. Д. 49. Л. 19; ГАЯО. Ф. 582. Оп. 1. Д. 364. Л. 12 об.). Елеосвящение было таинством стариков: «люди молодые и при самой тяжелой болезни» избегали собороваться маслом» (Архив РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1826. Л. 23), поскольку выздоровление (по существу — возвращение с того света) накладывало обязанность соблюдать ряд запретов и предписаний: не есть мяса, не пить вина, не мыться в бане, не вступать в супружеские отношения, носить темную одежду. Таким образом, соборование не предполагало выздоровления: выживание скорее расценивалось как нарушение, чем как ожидаемый результат.

Несмотря на то, что «соборование, по поверию народа, есть такое таинство, после которого больные должны непременно умирать» (ГАЯО. Ф. 582. Оп. 1. Д. 364. Л. 12), священники неоднократно замечали, что таинство елеосвящения нередко «представляется чем-то вроде гадания, ворожбы» (Свод 1875: 197). Главный вопрос, который пытались решить присутствующие, заключался в желании узнать исход болезни: умрет или будет жить больной. Наблюдали за реакцией больного («если во время соборования у больного ноздри носа не шевелятся — к смерти; если веки глаз у больного не шевелятся — к смерти» — Архив РГО. Разд. 47. Оп. 1. Д. 49. Л. 19); смотрели, впитывается ли масло в его тело («если при помазании масло входит, то больной выздоревает, а если не входит, то умрет» — Воскресные беседы 1872: 354). Следили за направлением дыма из кадила (если «дым из кадила идет к дверям — признак того, что умрет больной» — ГАЯО. Ф. 582. Оп. 1.

Д. 364. Л. 12 об; см. также Свод 1875: 195) или от сгоревших струццев³¹ (если дым от сгоревших струццев идет вверх, то больной выживет — Воскресенский 1861: 146). Наблюдали, в какую сторону упала свеча («если при соборовании свечи упадут камлем к порогу — то больной умрет» — Бурцев 1898: 416) и каким образом священник обращался с тростью (если положит — к смерти, если поставит — и «больной непременно встанет» — Смирнов 1866а: 524).

Таким образом, совершение обряда было наполнено знаками, которые при правильном прочтении могли раскрыть судьбу больного. Между тем, не все поле знаков было доступно мирянам, а с другой стороны, не все, воспринимаемое как знак, могло быть проинтерпретировано без особого знания. Как показывают материалы, крестьяне нередко полагали, что этим особым знанием обладали священнослужители. Так, отец А. Либеров писал с удивлением: «Соборовал больную. Что за странное суеврие! Думают, будто священник, при соборовании, узнает, умрет или нет соборкуемый; и почти каждый после соборования спрашивает: «А что, батюшка, умрет, или будет жить больная?» (Из дневника 1889: 135). (Ср. при напутствовании: «Скажи по правде, батюшка, жив что ли будет мой парень-то, или нет? спрашивала одна. Тебе как не знать и не угадать? Нам людям грешным супротив тебя нельзя знать, а тебе можно, потому что ты ближе к Богу, постоянно служишь; каждую неделю причащаешься» (Смирнов 1866а: 524).

Обряд елеосвящения включал возложение на голову больного раскрытого Евангелия, что с точки зрения Церкви служило знаком «прикосновения к больному Самого Господа Иисуса Христа» (Михайловский 1872: 68). По поводу этого обычая существовало убеждение, что «какой лист раскроется, смертный или несмертный, так и случится» (Воскресные беседы 1872: 357). Для того чтобы узнать, какая же выпала страница, следовало обратиться к священнику (или к дьякону): «А что, батюшка, какой лист выпал, когда ты стал читать — не смертной ли?» <...> «на чем, батюшка, вскрылась книга — на “Святой Боже” или на чем другом» (Луканин 1861: 52). Возвращаясь к напутствованию, следует отметить, что во время причастия особое значение приобретало «поведение» частицы Святых даров, которое также мог заметить только священник, державший Дароносицу. Так, после напутствования бурлака к одному священнику подошел его друг и спросил: «А что, батюшка, жив ли будет, или умрет наш товарищ?» «Да как же я могу знать?» «А как же, батюшка, вы знаете это по причастию; если частица Святых Даров, положенная в сосудец для причастия больного, опустится на дно, — то больной помрет, а ежели всплывет на верх — будет жить» (Суевренные приметы 1864: 165).

Нужно отметить, что священники нередко хорошо ориентировались в крестьянских представлениях и задумывались над последствиями своих поступков. Между тем, даже хорошо обдуманная реакция священника на просьбу прихожан, которая шла в разрез с предписанной моделью

поведения, нередко интерпретировались крестьянами в рамках своих концептуальных схем. Например, и при соборовании, и при напутствовании крестьяне были настолько уверены в знании, дарованном священнику, что возражения последнего скорее воспринимали как упрямство. Назидания священников, направленные на искоренение веры в существование «смертных» страниц, вызывали подозрения в «скрытности» батюшки: «нет, батюшка, ты знаешь, да не сказываешь» (Луканин 1861: 54). Если же священник отмахивался незнанием, ему говорили: «Да как прежние-то священники это знали, а ты не знаешь?». Иногда критика «предрассудков» не столько подрывала веру в них, сколько заставляла крестьян думать, что «нынешние священники хуже старых» (Там же). Показателен следующий диалог: «“Вы батюшка, сказал сосед, где-то кажется сейчас быть изволили?” “Да, ответил священник, ходил напутствовать святыми тайнами П. Г-га” “А что, батюшка, он умрет?” “Но кто же может знать, кроме Бога?” “Нет, однако же, батюшка, вы-то как полагаете?” “Решительно ничего не могу полагать” “Ну, а как по причастию?” “Что это значит? Спросил в свою очередь священник” “Известное дело, ответил сосед: когда больному человеку суждено умереть, тогда сложенная вами в потирец частица тела Христова, напитанная животворящею кровию Христовой потонет на дне; когда же, напротив, больному предопределено выше выздороветь, тогда эта частичка будет плавать наверху”. Священник, как мог, начал было разуверять соседа, но тот не дал ему много говорить, прервавши его речь словами: “Вы, батюшка, еще молоды и неопытны: видно по всему, что вас не учили таким предметам, о которых вам необходимо нужно знать, потому более, что вам, священникам как избранным служителям алтаря Господня чрез такие и им подобные вещи, Бог видимым образом открывает Свою волю, которую вы должны не утаивать, а возвещать нам, не дожидаясь о том просьбы с нашей стороны³²; но вот, Бог даст, послужите подольше, и если все это со вниманием будите замечать, тогда сами опытом дознаете, что я сказал вам правду, против которой вам тогда ничего нельзя будет и сказать”» (Троицкий 1866: 229–230).

Вероятно, священник наделялся не только способностью, но и обязанностью читать Божьи знаки и передавать Божью волю. Недаром особое внимание уделялось словам священника, в которых искали предсказание судьбы больного, что собственно и являлось передачей полученной информации. В частности, особо обращали внимание на слова, произнесенные после соборования. «Из наставлений священника о приготовлении к смерти и т. под. выводят заключение, что больной умрет, а если было говорено о надежде на милосердие Божие, о молитве к Богу, о даровании здоровья, то отсюда заключается о его выздоровлении» (Луканин 1861: 56); «Ежели священник пойдет из дому да скажет: прощайте, то прощайся с соборованным, — умрет; а если скажет: до свидания, то выздоровеет» (Воскресные беседы 1872: 355). Можно сказать, что обряд

в глазах крестьян состоял из ряда сообщений, когда священник, получив информацию от Бога, должен был передать ее прихожанам. Медиативная, посредническая роль накладывала на поведение священника определенные ограничения. Соккрытие или искажение полученных от Бога сведений, то есть, по существу, привнесение личных оценок и «засорение» канала коммуникации, расценивалось как превышение данных полномочий. Требование раскрыть истину, таким образом, понималось крестьянами как их законное право.

Священники отмечали, что многие крестьяне до последнего оттягивали с сообщением о тяжелообольном, так что «глухая» исповедь³³ становилась единственно возможным способом «сдать» грехи (см. Троицкий 1886). Нередко священник, приглашенный для напутствования и совершивший таинства, следом приступал к чтению «отходной» над больным, умершим на его глазах (Архив РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1826. Л. 20). Именно в таких ситуациях напутствование, как приготовление в путь, и «отходная» молитва, как отправление на тот свет, демонстрировали не только семантическое, но и ритуальное единство.

Исключительное право напутствовать умирающих наделяло священника особым статусом при взаимоотношениях с больными, для которых лечение теряло свою актуальность. Здесь авторитет духовного отца буквально был вне конкуренции — умения «знающих» не распространялись на смертельнобольных. Замечу, что представители Церкви очень высоко оценивали ту роль, которую они играли при постели умирающего. Взаимодействие с такого рода больными священники расценивали как свою «сферу влияния»: «Священник является как ангел Божий, вестник правды и милосердия Божия, как врач духовный, могущий исцелить дух страждущего, укрепить его для борьбы с ужасами смерти, утешить его надеждою воскресения и бессмертия, когда все утешения присных и пособия врачей уже не нужны умирающему» (Напутствование умирающего 1894: 155).

* * *

В данной статье была охарактеризована одна из сфер взаимодействия священника и прихожан, которая была выделена нами по признаку участия священника в оказании помощи больным. Отталкиваясь от крестьянских представлений о допустимости двух возможных исходов болезни, мы рассмотрели как способы лечения, так и способы подготовки к переходу в иной мир, которыми владели священники. Было отмечено, что при оказании помощи больным, смерть для которых считалась либо допустимой (младенцы), либо само собой разумеющейся (старики, и шире — умирающие, чья болезнь была признана неизлечимой), священник наделялся особыми правами, которые вытекали из его исключительных полномочий правильным и законным образом организовывать подготовку и проводы человека в мир смерти. Что же каса-

ется лечения, то здесь помощь священника сосуществовала с услугами «знающих», причем авторитет последних нередко был выше. Между тем, стоит предположить, что отношение к священникам, предлагавшим лечебные средства и услуги, в крестьянской культуре зачастую строилось на тех же представлениях и требованиях, которые были характерны для отношения к традиционным специалистам (вспомним гонителя на кликуш, который прослыл колдуном, а также отца Григория Чекряковского, чья освященная вода наделялась особой целительной силой и славилась далеко за пределами прихода). Сравнительный анализ крестьянского отношения к разным специалистам («знающим», священникам³⁴, врачам), на мой взгляд, является одной из перспектив изучения народной медицины.

Примечания

¹ Авторы описаний, в том числе священники, нередко пытались найти соответствие «страшным» молитвам — в молитвах в «церковной книге Требник». В частности, указывались следующие названия «по-церковному»: «последование молебное о немощных, обуреваемых от духов нечистых и стужаемых» (А. К. 1869: 348), «молитвы на страсть недуга» (Архив РГО. Раз. 47. Оп. 1. Д. 49. Л. 10), «заклинательные молитвы св. Василия Великого» (Балов 1889: 4). Из приведенных названий второе — созвучное крестьянскому варианту. Это, однако, еще не доказывает, что все священники второй половины XIX — начала XX веков прибегали именно к «молитве на страсть недуга», получив от крестьян просьбу отчитать больного (цитируемый А. К., например, был священником и потому апеллировал к собственному опыту; трудно игнорировать и соответствие, предложенное А. Баловым — сыном священника, тем более что о практике использовать «чин заклинания над бесноватыми» писал и другой автор — см. Совет священнику 1872). С одной стороны, такой разброс демонстрирует, что в указанный период по отношению к бесноватым церковь не имела разработанной политики и священникам «на местах» приходилось по-своему интерпретировать просьбу крестьян. С другой стороны, самими крестьянами любая специальная молитва священника над бесноватым расценивалась как «страшная».

² Вторжением в человеческое тело не ограничивались возможности проникновения нечистой силы в мир людей. Точно так же и умение священников заклинать нечистых духов было востребовано не только в ситуации лечения болезней. Известно, что за молитвой к ним обращались тогда, когда в доме хозяйничала нечисть или под видом умершего мужа бес навещал вдову. Замечу, что сексуальную связь с духами также можно рассматривать в категориях заболевания, поскольку у женщин она сопровождалась болезненными симптомами: они худели, чахли, бледнели, теряли жизненные силы (об отношении к тоске по покойнику как к болезни см. Байбурин 2001: 102)

³ Здесь уместно вспомнить предложенное А. А. Панченко и С. А. Штырковым разделение объяснительных подходов к интерпретации кликушества на

«нарратив священника» и «нарратив врача», позволявших по-разному оценивать поведение кликуш и искать способы их лечения: «Первый, основанный на новозаветных и агиографических сюжетных схемах, подразумевает, что в кликушу, икотницу или миряка вселяется бес, подавляющий волю человека, толкающий его на девиантные и святотатственные поступки, не терпящий ничего, связанного с церковью и православной обрядностью <...> Согласно подходу второго типа, кликушество представляет собой специфический вид нервного расстройства (истерический невроз, патологическое подражание), обусловленного бытовыми и социально-психологическими условиями крестьянской жизни наряду с “народными суевериями”» (Панченко, Штырков 2001: 318–319).

⁴ Характерно следующее высказывание: «Это поверье [в то, что колдун насылает порчу] не имеет основания, действительность его отрицают и Священное Писание, и здравый разум» (Красовский 1869: 353).

⁵ Ситуацию диалога, в котором собеседник батюшки менялся в зависимости от точки зрения участников, может продемонстрировать следующее описание, сделанное тем же священником: «Прихожу раз в один дом, а баба бьется на постели и кричит: “я сам попович, сам попович! Меня N в стакане пива поднес; я с пивцом вошел, я с пивцом вошел, теперь на сердце верхом сижу” ... Родная ее мать и свекровь стоят над ней и навзрыд плачут. Я подошел к ней, стукнул о пол палкой и крикнул: “Молчи! Разве ты не видишь, что в дом принесли святые иконы, я пришел?” Баба мгновенно примолкла. “Вставай! Я молодой поп, ты меня не знаешь и если хоть чуть пикнешь, то” ... Баба встала, утерла слезы, и я поставил ее возле себя. Евангелие читал я, положивши его на ее голову, — молчит. После молебна я сделал ей внушение, и с тех пор порчи как не бывало» (Сельский священник 1880: 467).

⁶ О связи между алкоголем и нечистой силой см. Байбурин, Топорков 1990: 154; Кормина 2001: 240–244.

⁷ Исследования В. Ф. Демича показали, что стремление вызвать отвращение к пьянству строилось на использовании «снадобий», вызывающих «культурное» отвращение и физическое невосприятие. «Среди эмпирических пособий от запоя преобладают средства противные, вызывающие отвращение, тошноту и рвоту. <...> Равным образом растения, употребляемые народом для пьянства, отличаются горьким вкусом, сильным запахом и свойствами раздражать пищеварительные органы» (Демич 1904: 142).

⁸ Те батюшки, которые обличали этот порок, нередко замечали, что пьяные старались избегать встречи с ними даже тогда, когда с их, крестьянской, точки зрения пьянство носило разрешенный характер. «В праздники, ходя по приходу со св. Крестом, я не видывал пьяных, так как все стараются дожидаться прихода священника, не позволяя напиться; если же кто и встретит выпивши, то весьма извиняется, а иногда и совсем не покажется священнику» (Хабаров 1899, апрель: 46) Другой священник так описывал свои впечатления от праздничного разгула: «Боже мой — сколько пьяных! <...> На язык так и напрашиваются слова укора, обличения. И видно заметили это мои мужички, потому что каждый, если только был несовсем пьян, непременно извинялся, встречая меня:

“Извините, батюшка, ничего не поделаешь, — праздник”» (Z. 1901: 487–488). В 1909 году священник Державин отмечал, что отношение к пьянству среди крестьян заметно изменилось по отношению «с временем минувшим»: «Прежде, годов 20–15 тому назад пили больше... Мало мальски выпивший мужичек теперь скрывается, старается не показываться на глаза. Я вот уже три почти года наблюдаю крестьянскую массу в одной и той же местности и за это время почти не видал пьяных. Даже в праздники их не видно. Не потому, чтобы не было их, а потому что прячутся. Другой раз, не видя хозяина, спросишь женщин: а где же сам? Да уж простите, батюшка: выпил он, ну и стыдится показаться вам» (Державин 1909: 82). Впрочем, стыд, который испытывали пьяные перед священником во время праздничных гуляний, во многом объясняется представлениями о несовместимости праздничного разгула с присутствием духовного лица (исключением может служить только свадьба). Здесь можно вспомнить замечание Б. А. Успенского, отметившего такую черту повседневной жизни, как чередование «правильного» (нормативного) и «неправильного» поведения (т. е. анти-поведения) (Успенский 1993: 121). Священник, являвшийся главным наставником правильного поведения, не мог одновременно выступать участником (и даже свидетелем) праздничного веселья, олицетворявшего анти-поведение. Напоминания батюшки о спасении, поучения, увещевания были несвоевременны в контексте дозволенного нарушения принятых норм. Его молчаливое присутствие могло служить укором празднующим, равно как и нарочитое анти-поведение крестьян — способом нанести обиду священнику.

⁹ Первая волна трезвеннического движения приходится на конец 50-х годов XIX столетия.

¹⁰ Июльский циркуляр 1889 года «о принятии по духовному ведомству некоторых мер в видах содействия правительству к искоренению пьянства в народе» предписывал священникам вести усиленную деятельность в борьбе с народным пьянством (см. О противодействии 1890).

¹¹ В это время бывший учитель уже носил духовный сан.

¹² Не стоит также забывать, что духовенство редко вело абсолютно трезвый образ жизни, чему немало способствовали сами крестьяне, навязывавшие священникам ту модель поведения, которая соответствовала их представлениям о «хорошем» батюшке. Взаимные угощения и совместное винопитие (на помочах, во время обходов «со славой», в дни престольных и семейных праздников) играли существенную роль в организации отношений между священником и его прихожанами. Поэтому при массовом желании бросить пить соглашение со священником было желательным (при организации Обществ трезвости священники, как правило, становились его членами и вместе с другими давали обет трезвости).

¹³ Текст обещания фиксировался в уставе Общества и также утверждался архиереем. При сохранении общей идейной направленности, у каждого общества был свой вариант обещания. Для иллюстрации приведу два примера: «Я, раб твой, Господи (имя), раскаявшись искренно в своем прежнем пьянстве и в грехах, от него происходивших, даю обет (зарок) пред твоею св. ико-

ной в продолжении одного года не пить никакого хмельного зелия, твердо сознавая, что за нарушение этого обещания буду достоин горького осуждения и наказания от руки Господней. Господи, помоги мне и укрепи меня! Пресвятая Владычица, архангели и ангели и святии вси помолитесь о мне грешнем» (с. Шигон, Инсарского уезда, Пензенской губернии — Григорьев 1894: 72); «Во имя Отца и Сына и Святаго Духа изъявляю искреннее решение не употреблять ничего опьяняющего в течение (года или полугода, или иного срока), в чем да поможет мне Архистратиг Михаил своими молитвами пред Богом. В удостоверение сего обета целую Святое Евангелие и Животворящий крест Христов» (Михайло-Архангельское Общество трезвости, Ростовский уезд, Ярославской губернии — Михайло-Архангельское 1908: 58).

¹⁴ В одном из рассказов, в котором, вероятно, воспроизведены стереотипные формулы, хорошо знакомые священникам, приводится следующий диалог между отцом Павлом и крестьянином Андреем: «Теперь ты дашь обещание Богу...» — «Знаю, батюшка, знаю, какое великое дело обещание Богу. Потому то я и пришел к Вам, что сам по себе без записи никак не удержаться от вина — и соблазнов то много, да больно уж и впился. А страх то перед Богом и удержит. Будут потчевать, скажу: «нельзя, обещание дал, святой крест целовал, ну и отстанут: хоть и не учены, а знаем, какое важное дело крест целовать» (С. Н. М. 1907: 42–43).

¹⁵ По желанию священника такой обычай был введен по примеру того, как делали «в древности» «в знак твердости своего обещания» (Григорьев 1894: 72).

¹⁶ Такова, например, была по уставу форма подписи под присяжным листом в «Христианском обществе трезвости и воздержания»: «Я нижеподписавшийся чистосердечно и неизменно вступаю в члены «Х. О. Т. В.» с условием строгого подчинения всем правилам и постановлениям оногo» (Григорьев 1894: 78).

¹⁷ В этом отношении показателен следующий пример. Один воронежский крестьянин желал бросить пить, но в селе не было своего Общества трезвости, о повсеместном существовании которых крестьянину было хорошо известно. Вероятно, он также знал, что туда «записывают». Крестьянин решил сам с собой заключить «условие», причем, что важно, записал его на бумаге. Письменная фиксация обета, вероятно, была необходимым условием для перехода к трезвому образу жизни. «Я несколько раз обращался к своим соседям учредить у нас Общество трезвости, но они оставались холодны к моим предложениям. Я долго думал, как бы устроить, чтобы самому совсем не пить водки и, наконец, придумал написать следующее условие с самим собой: “Помоги мне, Господи, силою Креста Твоего и Евангелия, в продолжении года не употреблять никаких спиртных напитков, для спасения моей души и для благотворного влияния на других в том же отношении. Созная страшное зло и грех пьянства, я нижеподписавшийся обязуюсь: 1) не пить ни вина, ни водки, ни пива, ни меда; 2) не подчивать других спиртными напитками и 3) внушать другим людям, а особенно детям, о вреде пьянства и о преимуществах трезвой жизни”. Вот уже прошел год, как я исполняю это условие, на-

писанное мною в присутствии жены и четырех детей. Все семейство мое совершенно спокойно, живем мы благополучно, и я намерен соблюдать условие и на будущее время. Как хорошо было бы, если бы у нас основалось Общество трезвости!» (Ляшенко 1894: 16).

¹⁸ Интересно, что самооценка роли церкви в борьбе с пьянством не претерпела существенных изменений на протяжении нескольких десятилетий. 1912 год: «Ежедневный опыт жизни показывает, что ни светские попечительства о народной трезвости, лишенные религиозных устоев, ни просвещение, ни улучшение материального быта трудящихся масс — ничто само по себе не в силах избавить от пагубного пьянства: успешная борьба с алкоголизмом может быть достигнута только на началах религии Христовой. Наилучшим выражением борьбы с алкоголизмом на началах религиозно-нравственных являются, по мнению Съезда, братства и общества трезвости при сельских и городских церквях и монастырях» (Всероссийский Съезд 1912: 306). 1997 год: «Многолетний психотерапевтический и священнический опыт позволяет с уверенностью утверждать — пристрастие к винопитию — это проблема духовная и справляться с нею надо, прежде всего, на духовном уровне» (Ларищев 1997: 158).

¹⁹ Термин, который употреблял Н. В. Краинский для обозначения предметов, связанных с церковным обиходом и православной обрядностью (Краинский 1901).

²⁰ Воздух — покров, который во время литургии возлагается на дискос и чашу.

²¹ Смерть без таинств была признаком греховности человека и его отступничества от Бога. Ср. представления о том, что «убийцу Бог наказывает разными страшными болезнями, нехорошей скоропостижной смертью, без исповеди» (Архив РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1809. Л. 29), и «умерший внезапно есть грешник» (Костоловский 1911: 248). В одном из приходов Пошехонского уезда Ярославской губернии рассказывали, как был наказан один клятвop-реступник: его разбил паралич, и «через день или два после этого он и умер, недостойвшись исповедаться и причаститься Св. Таин» (Архив РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1767. Л. 16–16 об).

²² Показательно, что принятию таинств обычно предшествовало соблюдение ограничений, в частности поста. В этом смысле болезнь, ограничивавшая полноту жизни, была эквивалентна посту, ограничивавшему привычный набор пищи, развлечений и т. д. «Трудно больных священники исповедывают и причащают св. Таин на дому или, как говорят, ездят к ним “с напутствием”. Обыкновенно для этого избирается утреннее время, чтобы больной мог причаститься св. Таин натошак. Для труднобольных, впрочем, даже и в этом случае допускается исключение, и их допускают к св. причащению и в том случае, если больной поел» (Архив РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1826. Л. 20).

²³ Ср. сообщения о том, что многие «из простолудья» отказываются от причастия на том основании, что «не могут снести его» (Херасков 1864: 325–326); «Иной, например, не приступает к таинству причащения под тем предлогом, что “не сдержит его”» (Несколько слов 1894: 11)

²⁴ К категории грехов, которых следовало избегать после причастия, относились супружеские отношения, брань, винопитие, божба, обильная еда, длительный сон и чрезмерный физический труд (Л-в 1884: 173–174).

²⁵ Во времена эпидемий, когда возможность скоропостижной смерти была наиболее вероятна, нередко все жители поселения «с мала и до велика» исповедывались, причащались (Архив РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1815. Л. 3), так что «иногда число причастников в один день доходило до трехсот» (Преображенский 1853: 103).

²⁶ Вероятно, можно говорить о том, что иногда напутствовали при любой болезни «на всякий случай». Об этом косвенно свидетельствует замечание священника: «Лишь только кто заболит, сейчас посылают за священником напутствовать больного св. Таинствами» (Хабаров 1899, март: 47).

²⁷ По Уставу Духовных Консistorий, «священник по нерадению своему допустивший больного умереть без просимого им напутствования Св. Таиннами, отрешается от места и определяется в причетники до раскаяния и исправления, а смотря по важности обстоятельств может быть даже и совсем лишен сана» (Напутствование умирающего 1894: 156).

²⁸ Из Прошения доверенных от крестьян с. Воржи, Ростовского уезда, Ярославской губернии: «18-го тогоже Сентября, Крестьянка Татьяна Иванова Биутина и Надежда Иванова Полунина, для напутствования родственницы их, — Крестьянки Татьяны Васильевой Копейкиной, бывшей в болезненном состоянии, приглашали Священника в дом ея, но Священник отказался посещением больной, которая и померла, похоронена им же при церкви на кладбище Села Воржи 19 Числа в 3 часа по полудни» (ГАЯО. Ф. 230. Оп. 6. Д. 303. Л. 3).

²⁹ Из показаний по делу «о нетрезвости и грубом поведении с прихожанами священника Петра Вишневого с. Покров Мышкинского уезда», Ярославской губернии: «Еще заявляла мне крестьянка дер. [Неумоен — нрзб.] Анна Федорова, что ея отец Петр Федор Васильев из-за медлительности Священника умер без причащения св. Таин» (ГАЯО. Ф. 230. Оп. 4. Д. 910. Л. 37 об).

³⁰ Другой пример из воспоминаний священника: «Случается так: в час ночи ложишься или собираешься ложиться спать: вдруг слышишь: бросились собаки. Значит, что кто-нибудь у ворот есть чужой. Оказывается, что приехал крестьянин звать к больному, в страшную метель или проливной дождь. “Что ты, спрашиваешь, приехал в такую пору?” “Да матушке принеможилось” “Давно ли она больна?” “Охает-то она недели три, да теперь говорит: “ступай за попом, под сердце подкатило, как бы не умереть”. Едешь. Оказывается, что она преспокойно сидит на лавке, в переднем углу, наряжена и здоровее тебя. “За-чем ты в эту пору прислала за мной? Ведь ты здорова?” “Како, батюшка, здорова! Третью неделю и на улицу не выхожу. Ныне весь день маковой росинки и в роту не было. Исповедуй, кормилец!” “А приобщиться желаешь?” “Как же, кормилец, желаю; только ты теперь исповедуй, а причаститься-то я завтра, Бог даст, приду в церковь к обедне. Там ты, кормилец, и причасти меня” “Так ты и пришла бы завтра в церковь, там и исповедалась бы, чем таскать меня ночью, в такую непогодь” “Да оно дома-то исповедываться как-то луч-

ше, слабодней. А там коли тебе говорить с нами? Я для тебя же! Да и из шести недель-то не хочется выдти: нынешний денек, как раз, шесть недель, как я исповедывалась”. И действительно, случалось, что утром такие старухи приходили пешком в церковь, верст пять и восемь» (Сельский священник 1881: 64–65). С другой стороны, шестинедельный срок «действия» причастия накладывал запрет на досрочное причастие: «крестьяне утверждают, что грех раньше этого срока причащаться» (В-в 1888: 404).

³¹ Стручцы — палочки для помазания елеем.

³² Ср. похожее представление, связанное с соборованием. Один дьякон, дабы не потакать предрассудкам, сразу после прочтения закрывал Евангелие, «чтобы после отозваться незнанием того места, к которому приложился больной». Не смотря на это, крестьяне сердились, «что скрыл, по выражению их, судьбу Божию» (Троицкий 1866: 231).

³³ Исповедь с помощью жестов, которая обычно использовалась при общении с глухонемыми.

³⁴ Среди духовенства в особую группу можно выделить священников-врачей. Это священнослужители, которые по тем или иным причинам были вынуждены обнародовать свои медицинские познания и приступить к врачебной практике с использованием тех средств лечения, которые предлагала официальная медицина. Знакомство с воспоминаниями священников позволяет предположить, что отношение к священникам-врачам обладало своей спецификой (см., напр., Из практики 1889).

Литература

- А. К., свящ.* Последствия небрежного чтения молитв над оглашенными // Ярославские епархиальные ведомости. 1869. № 43 (часть неофиц.). С. 347–348.
- А. Х.* К вопросу о колдунах // РСП. 1894. Т. 2, № 24. С. 149–159.
- Архангельский А.* Село Давшино Ярославской губернии, Пошехонского уезда // Этнографический сборник, издаваемый Императорским Русским географическим обществом. 1854. Вып. 2. С. 1–80.
- Байбурин А. К.* Тоска и страх в контексте похоронной обрядности (к ритуально-мифологическому подтексту одного сюжета) // Труды факультета этнологии. СПб., 2001. Вып. 1. С. 96–115.
- Байбурин А. К., Топорков А. Л.* У истоков этикета. Л.: Наука, 1990. 166 с.
- Балов А. В.* Крестьянские похоронные обычаи в Пошехонском уезде // ЯГВ. 1889. № 53. С. 4–5.
- Балов А.* Народные суеверия и предрассудки в Пошехонском уезде // ЯГВ. 1888. № 52. С. 4–5.
- Б-въ А., свящ.* Из заметок и наблюдений приходского священника // Владимирские епархиальные ведомости. 1875, № 2 (часть неофиц.). С. 80–86.
- Беляев В., свящ.* Случаи из народной жизни (из наблюдений сельского священника) // РСП. 1862. Т. 2, № 23. С. 197–203.

- Бирюкович Вл.* Народная медицина // Русская мысль. 1893. Кн. 4. С. 67–82.
- Брояковский С., свящ.* Поучение в день св. великомуч. Варвары, 4-го декабря. (Лечиться у врачей не грешно) // Проповеди. 1903. Дек. С. 729–734. (Прилож. к журналу «РСП»).
- Бурцев А. Е.* Народный быт Великого Севера: его нравы, обычаи, предания, предсказания, предрассудки, притчи, пословицы, присловия, прибаутки, пригудки, припевы, сказки, присказки, песни, скороговорки, загадки, счеты, задачи, заговоры и заклинания: В 3 т. СПб., 1898. Т. 2. 506 с.
- Быт великорусских крестьян-землепашцев. Описание материалов Этнографического бюро князя В. Н. Тенишева (на примере Владимирской губернии) / Авторы-сост. Б. М. Фирсов, И. Г. Киселева. СПб., 1993. 472 с.
- В-в, свящ.* Из дневника сельского священника // РСП. 1888. Т. 1, № 12. С. 400–405.
- Воскресенский А.* Беседа священника с прихожанами после совершения таинства елеосвящения, о некоторых предрассудках простого народа относительно сего таинства // РСП. 1861. Т. 1, № 16. С. 146–156.
- Воскресные беседы // РСП. 1872. Т. 2, № 28. С. 351–359.
- Всероссийский Съезд практических деятелей по борьбе с народным пьянством // РСП. 1912. Т. 3, № 48. С. 305–315.
- Г. Б.* Из области народных воззрений и суеверий. Происхождение и сущность болезней и способы их лечения. Сказание о 12 трясавицах // РСП. 1895. Т. 2, № 23. С. 105–120; № 24. С. 135–150.
- Григорьев Н. И., доктор.* Русские общества трезвости, их организация и деятельность в 1892–1893 гг.: Список иностранных обществ трезвости. СПб., 1894. 79 с.
- Груздев В. Ф.* Религиозное врачевание русских // Известия общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. Казань, 1923. Т. 32, вып. 2. С. 115–121.
- Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. СПб.: ТОО «Диамант», 1996. Т. 2: И — О. 784 с.; Т. 3: П. 560 с.
- Демич В. Ф.* Алкоголизм и его лечение у русского народа // Труды общества киевских врачей. Киев, 1904. Т. 7, вып. 1. С. 122–145.
- Демич В. Ф.* Педиатрия у русского народа // Вестник общественной гигиены, судебной и практической медицины. 1891. Т. 12, кн. 1. С. 66–76.
- Державин А.* Приходские письма // Листок трезвости. 1909. Ноябрь. С. 75–84. (Прилож. к журналу «Приходская жизнь»).
- Думитрашков К.* Народные поверья и обычаи при смерти, погребении и поминовении христиан, требующие уничтожения // РСП. 1868. Т. 3, № 39. С. 108–116.
- Евтов Ф., крест.* Из Шуйского уезда, Владимирской губернии // Вестник трезвости. 1896. № 17. С. 19–20 <Письма из провинции>.

- Еремич Ив.* О предмете и методе пастырского собеседования с простолюдинами // РСП. 1862. Т. 1, № 11. С. 339–349.
- Жаров П.* Из Московской губернии. С. Зуево Богородского уезда // Вестник трезвости. 1894. № 8. С. 17 <Письма из провинции>.
- Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография / Пер. с нем. К. Д. Цивинной; Примеч. Т. А. Бернштам, Т. В. Станюкович и К. В. Чистова; Послесл. К. В. Чистова. М.: Наука, 1991. 511 с.
- Из-въ.* О воздействии священника на прихожан помимо учительства в церкви // Калужские епархиальные ведомости. 1891. № 14 (часть неофиц.). С. 478–482.
- Из дневника сельского пастыря // Костромские епархиальные ведомости. 1889. № 5 (часть неофиц.). С. 131–138.
- Из жизни двух обществ трезвости // Вятские епархиальные ведомости. 1898. № 4 (часть неофиц.). С. 168–178; № 5. С. 219–227.
- Из жизни общества трезвости // Листок трезвости. 1905. Февраль. С. 13–14. (Прилож. к журналу «Приходская жизнь»).
- Из жизни общества трезвости. Письмо в редакцию // Листок трезвости. 1908. Июль. С. 36–38. (Прилож. к журналу «Приходская жизнь»).
- Из записок священника // РСП. 1890. Т. 2, № 28. С. 288–293.
- Из практики сельского пастыря // РСП. 1889. Т. 1, № 17. С. 507–510.
- К-въ Д.* Из пастырских воспоминаний // Пастырский собеседник. 1887. № 12–13.
- Колдуны и кликуши: (По поводу судебных процессов об убийствах колдунов) // РСП. 1894. Т. 1, № 6. С. 145–151; № 7. С. 172–174.
- Кормина Ж. В.* Алкоголь, армия и нечистая сила // Мифология и повседневность. Гендерный подход в антропологических дисциплинах: Материалы научной конференции 19–21 февраля 2001 года. СПб., 2001. С. 233–246.
- Костоловский И. В.* Из свадебных и других поверий Ярославской губернии // Этнографическое обозрение. 1911. Кн. 88–89, № 1–2. С. 248–251.
- Краинский Н. В.* Порча, кликуши и бесноватые, как явление русской жизни // Труды клиники душевных и нервных болезней в Санкт-Петербурге. СПб., 1901. С. 1–243.
- Красовский П., свящ.* Поучение о границах злоторных дьявольских действий // РСП. 1869. Т. 3, № 46. С. 349–357.
- Кременецкий А.* Знаменательные события. Из дневника сельского священника. Воронеж, 1907. 224 с.
- Л-в И.* «Шесть недель» (Заметки наблюдателя религиозно-нравственной жизни нашего простого народа) // Владимирские епархиальные ведомости. 1884. № 6 (часть неофиц.). С. 169–177.
- Л. Ш., свящ.* Замечательное исцеление // Владимирские епархиальные ведомости. 1865. № 24 (часть неофиц.). С. 1379–1381.

- Ларичев Валерий, свящ.* Братство трезвости при православном приходе // Российский менталитет: вопросы психологической теории и практики. М., 1997. С. 156–169.
- Левашов А., свящ.* Поучение о вере простого народа в так называемую «порчу» // РСП. 1877. Т. 3, № 41. С. 157–162.
- Луканин А., свящ.* Как священнику отвечать на вопросы, предлагаемые больными относительно их выздоровления или смерти // РСП. 1861. Т. 1, № 2. С. 51–66.
- Ляшенко Д., крест.* Из Павловского уезда, Воронежской губернии // Вестник трезвости. 1894. № 4. С. 16–17 <Письма из провинции>.
- Мартынова А. Н.* Художественный мир ребенка // Потешки. Считалки. Небылицы. / Сост., авт. вступ. статьи и примеч. А. Н. Мартынова. М., 1989. С. 5–20.
- Михайло-Архангельское общество трезвости, Ярославской губернии, Ростовского уезда // Листок трезвости. 1908. Сентябрь. С. 55–60. (Прилож. к журналу «Приходская жизнь»).
- Михайловский В., свящ.* Объяснение обрядов при совершении святых таинств в православной церкви. СПб., 1872. 74 с.
- Напутствование умирающего как неотложная обязанность священника // РСП. 1894. Т. 1, № 6. С. 154–158.
- Несколько слов о проповедничестве вообще и о проповедях обличительных в частности // РСП. 1894. Т. 3, № 36. С. 7–15.
- Нилус С.* Отец Егор Чекряковский // Нилус С. Великое в малом: Записки православного. М.; СПб.: Лествица, Северо-западный Центр православной литературы «Диоптра», 1999. С. 280–322.
- О борьбе с пьянством // Листок трезвости. 1909. Сентябрь. С. 59–64. (Прилож. к журналу «Приходская жизнь»).
- О противодействии со стороны духовенства народному пьянству // Пастырский собеседник. 1890. № 10. С. 149–157.
- Общество трезвости в с. Помодзино, Устьсысольского уезда, Вологодской губернии // Вестник трезвости. 1894. № 5. С. 19 <Сведения о деятельности различных обществ трезвости>.
- Орлов И. С.* В Нахабино!.. (Поездка в село Нахабино — пункт паломничества алкоголиков). Личные впечатления и наброски. М., 1899. 48 с.
- Отрывки из моего дневника // РСП. 1877. Т. 3, № 47. С. 405–416.
- П. С. Б.* Поучение во 2-ю неделю Великого поста (Для уврачевания телесных болезней нужно прежде всего уврачевание болезней душевных) // Проповеди. 1903. Март. С. 139–142. (Прилож. к журналу «РСП»).
- Панченко А. А., Штырков С. А.* Чужой голос: из материалов о русском кликушестве // Альманах «Канун». Вып. 6: Чужое имя. СПб., 2001. С. 316–336.
- Пастырь церкви у постели больного // РСП. 1888. Т. 1, № 10. С. 322–330.

- Поляков П. И.* Православное духовенство в борьбе с народным пьянством // Журнал русского общества охранения народного здоровья. 1900. № 6–7. С. 564–583.
- Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина. По материалам этнографического бюро князя В. Н. Тенишева. СПб., 1903. 404 с.
- Преображенский А.* Волость Покрово-Сицкая Ярославской губернии Моложского района // Этнографический сборник, издаваемый императорским Русским географическим обществом. СПб., 1853. Вып. 1. С. 61–124.
- Прихожанин.* Добрый пастырь // Новгородские епархиальные ведомости. 1908. № 42 (часть неофиц.). С. 1337–1340.
- Пьяница есть нарушитель всех заповедей Божиих // Вологодские епархиальные ведомости. 1873. № 23 (часть неофиц.). С. 757–769.
- Раевский Н.* Народные суеверия в Ростовском уезде. (Из записок сельского священника) // ЯГВ. 1870. № 29. С. 112–113; № 30. С. 118.
- С. Н. М.* Радость пастыря. Рассказ // Листок трезвости. 1907. Октябрь. С. 37–47. (Прилож. к журналу «Приходская жизнь»).
- Свод указаний и заметок по вопросам пастырской практики. М., 1875. 254 с.
- Сельский священник.* Записки сельского священника // Русская старина. 1880. Июль. С. 449–474; 1881. Январь. С. 43–90.
- Смирнов Г.* Как простолюдин смотрит иногда на своего священника и чего требует от него при отправлении последним своих священных обязанностей // РСП. 1866а. Т. 1, № 15. С. 522–526.
- Смирнов Г.* Особенно затруднительное в некоторых случаях положение священника, как духовника // РСП. 1866б. Т. 2, № 23. С. 218–227.
- Смирнов Гр.* Суеверные понятия простого народа о некоторых религиозно-нравственных предметах // РСП. 1865. Т. 3, № 49. С. 447–454.
- Смирнов М. И.* Этнографические материалы по Переяславль-Залесскому уезду Владимирской губернии. Свадебные обряды и песни, песни круговые и проходные, игры. Легенды и сказки // Отчеты по обследованию придорожных районов Северных ж. д. / Под ред. А. А. Ярилова. М., 1922. Вып. 14. 98 с.
- Совет священнику относительно лиц, одержимых злым духом // РСП. 1872. Т. 2, № 29. С. 378–385.
- Соколов Н., священ.* Из Ефремовского уезда, Тульской губернии // Вестник трезвости. 1894. № 6. С. 16–19 <Письма из провинции>.
- Соколов П., священ.* Приход села Шульца, Ростовского уезда, Ярославской губернии // ЯГВ. 1862. № 16. С. 95–96.
- Суеверные приметы простого народа // Ярославские епархиальные ведомости. 1864. № 17 (часть неофиц.). С. 163–166.
- Троицкий Н., дьякон.* Суеверные приметы, наблюдаемые народом при совершении таинств крещения, причащения и елеосвящения // РСП. 1866. Т. 2, № 23. С. 228–233.

- Троицкий П., прот.* Поучение в неделю пред Просвещением, в день памяти преподобной Сигклитикии, 5-го января. (Важное значение предсмертных болезней) // Проповеди. 1886. Январь. С. 21–24. (Прилож. к журналу «РСП»).
- Успенский Б. А.* «Заветные сказки» А. Н. Афанасьева // От мифа к сказке: Сб. в честь семидесятилетия Елеазара Моисеевича Мелетинского / Рос. гос. гуманитарный ун-т. М., 1993. С. 117–138.
- Успенский Ф.* Из жизни общества трезвости // Листок трезвости. 1910. Сентябрь. С. 64–65. (Прилож. к журналу «Приходская жизнь»).
- Хабаров Н., свящ.* Сельский приход близ Ростова Великого (По наблюдениям приходского священника) // Приходская жизнь. 1899. Март. С. 46–49; Апрель. С. 43–48.
- Херасков М.* Суеверное мнение о молитве священника над больными // РСП. 1864. Т. 2, № 26. С. 324–331.
- ъ 1896 — ъ. Из с. Суны, Нолинского уезда, Вятской губернии // Вестник трезвости. 1896. № 19. С. 23–26 <Письма из провинции>.
- Z.* Первые впечатления. Очерки деревенской жизни. Записки священника // Приходская жизнь. 1901. Сентябрь. С. 421–431; Октябрь. С. 484–490.

Архивные материалы

- Архив РГО.* Раз. 47. Оп. 1. Д. 49 (Ярославская губерния). 1901/1902. Костоловский И. В. Стихотворение, написанное на одном из кедров Ярославского Толгского монастыря. Частушки. Обычаи, поверья и приметы. Свадебные обычаи (песни и проч.). Присловья, загадки, песни. Приметы сельскохозяйственные и четыре письма Костоловского. Рыбинского, Угличского, Мышкинского уездов, Ярославской губернии. 135 л.
- Архив РЭМ.* Ф. 7. Оп. 1. Д. 1748 (Ярославская губерния). 1899. Балов А. О пчеловодстве. О сборе грибов и ягод. Священник и причт. О причинах судебной волокиты. Судебные доказательства и улики. О рыбном и зверобойном промысле. безбрачие и отшельничество. Суеверия. Шинок. Власти. 26 л.
- Архив РЭМ.* Ф. 7. Оп. 1. Д. 1767 (Ярославская губерния). 1897. Балов А. Ссоры, драки, судебное разбирательство и следствие. Разлад в брачной жизни. Усыновления. Лесные порубки. Мошенничество. О детях. Обучение ремеслу. Личные и имущественные отношения в семье. 43 л.
- Архив РЭМ.* Ф. 7. Оп. 1. Д. 1809 (Ярославская губерния). 1899. Фомин А. Сельские сходы. Взаимоотношения с властями. Преступление и наказание. 34 л.
- Архив РЭМ.* Ф. 7. Оп. 1. Д. 1810 (Ярославская губерния). 1899. Фомин А. Преступление и наказание. Суд и расправа. Препровождение свободного времени. Стремление возвыситься. Личные отноше-

ния. Наем. Отношения между хозяином и работником. О взаимопомощи. 40 л.

Архив РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1815 (Ярославская губерния). 1899. Фомин А. Холерное время. Самоуправство. Конокрады. Воровство. О пожарах. Буря и суеверия, с нею связанные. Экономическое расстройство. Падеж скота. Ссоры и браки. Разлад в брачной жизни. Отношение к девушкам, родившим вне брака. О плотском разврате. Отношение к кровосмешению. Снохачество. Противоположные пороки. 30 л.

Архив РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1826 (Ярославская губерния). 1899. Балов А. О предчувствии смерти. Опека. Сказка о барине и мужике. Промыслы. Свершение религиозных обрядов. О браке. Экономическое положение крестьянской семьи. 29 л.

Архив РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1831 (Ярославская губерния). 1899. Климентов С. Способы приворожения любимого. Родители и дети. Похоронные обычаи. Причет вдовы по мужу. Причет по свекру. Причет дочери по отцу. 13 л.

ГАЯО. Ф. 230. Оп. 6. Д. 303. 1867—1868. Дело о притязании причта с. Ворожи, делаемых прихожанам своим.

ГАЯО. Ф. 230. Оп. 4. Д. 910. 1872. Дело о нетрезвости и грубом поведении с прихожанами священника Петра Вишневого с. Покров Мышкинского уезда.

ГАЯО. Ф. 582. Оп. 1. Д. 364. 1900—1908. Описание обрядов, обычаев Ярославской губернии. 17 л.

ЦГИА. Ф. 19. Оп. 88. Д. 56. 1896. О распространении слухов о «божественности» настоятеля кронштадтского Андреевского собора Иоанна Сергиева крестьянином д. Березки Тверской губ. Александром Егоровым. 7 л.

Список сокращений

- РГО — Русское географическое общество
РЭМ — Российский этнографический музей
ГАЯО — Государственный архив Ярославской области
РСРП — Руководство для сельских пастырей
ЦГИА — Центральный Государственный исторический архив
ЯГВ — Ярославские губернские ведомости