

АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ СОВРЕМЕННОЙ ГУМАНИТАРНОЙ НАУКИ

УДК 39.(303.01)

ББК 63.5 +86

«Народное православие»: новый взгляд на старую проблему

Кира Владимировна Цеханская

(Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН:
Российская Федерация, 119334, г. Москва, Ленинский пр-т, д. 32а)

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению некоторых спорных аспектов научной терминологии, касающихся феномена так называемого «народного православия». Определенное внимание уделено сравнительному анализу суеверно-магической обрядовости невоцерковленного крещеного социума и традиционных форм церковного благочестия. Отдельно рассмотрена проблема деструктивности антихристианской «духовности» внецерковной мистики и обрядовости. Цель работы — пересмотреть проблемы антиправославной духовности русских под ортодоксальным углом зрения. Автор приходит к выводу, что термины «фольклорное, бытовое, народное православие» предполагают не двоеверие народа, а суеверные религиозные представления, находящиеся вне церковной жизни.

Ключевые слова: воцерковление, магия, обрядовость, ритуал, двоеверие, благочестие, язычество, ментальность, синергия, канон.

Статья публикуется в соответствии с планом научно-исследовательских работ Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН.

Дата поступления статьи: 16 марта 2022 г.

Дата публикации: 25 июня 2023 г.

Для цитирования: Цеханская К. В. «Народное православие»: новый взгляд на старую проблему // Традиционная культура. 2023. Т. 24. № 2. С. 153–163.

DOI: <https://doi.org/10.26158/TK.2023.24.2.013>

Сущность проблемы так называемого «народного православия» или «двоеверия» — спорный и сложный контент религиозной антропологии. Очевидно, что в самом определении насильственно соединяется несоединимое, т.е. православие и языческие, суеверные демонологические формы верований крещеных в православии, но так и не воцерковившихся людей. Чтобы логически «разъединить» эти несопоставимые величины, необходимо дать четкое определение благочестию как оно мыслится в Церкви, а также рассмотреть феномен славянского язычества как когда-то единой нераз-

дельной формы дохристианского мировосприятия. Вместе с принятием христианства главным критерием веры славян становятся канонически-догматические требования Православной Церкви. Все осколки славянского язычества вкупе с потоком новых суеверий до сегодняшнего дня оказываются вне традиционного благочестия. Авторской задачей было показать, что так называемое «народное, оно же магическое, фольклорное, бытовое православие», как и расколы, ереси, религиозные бунты не являются неотъемлемой частью православия, а существуют параллельно, как хаотическое, неформ-

ленное самосмыслие православных, далекие от церковной ограды.

Языческие подтексты так называемого «народного православия», двоеверное и даже троеверное [Лавров 2000, 75–87], расщепление религиозного устроения крещеных православных, как русских, так и не русских, уже с XXI в. становятся актуальной темой научных исследований¹. Формы религиозности простого народа, суеверно-магические элементы крестьянской обрядовости, неканоничные рецепции православных символов, смыслов, образов, характер и внешние черты благочестия привлекли внимание ряда отечественных ученых: историков, филологов, фольклористов, этнографов. В их числе И. М. Снегирев, А. П. Шапов, А. Н. Афанасьев. В начале XX в. и в последующую, советскую эпоху исследования по указанной теме продолжили Д. Ф. Самарин, М. В. Муратов, Н. М. Маторин, Б. А. Рыбаков. Сразу же отметим: после революции появляется сам термин «народное православие» в статье Д. Ф. Самарина «Богородица в русском народном православии» (1918) [Там же]. В 1970–1980-е гг. проблема «народного православия» начинает рассматриваться под прицельным ракурсом «бытового православия» и «двоеверия», что напрямую отразилось в трудах Б. А. Рыбакова, Б. А. Успенского, Я. М. Лотмана. В конце XX в. ряд российских ученых, например Т. А. Бернштам и М. М. Громыко, предложили новую научную концепцию народной религиозности, исключив из своей методологии всепоглощающий концепт «двоеверия», усложнив при этом анализ народной веры изучением целого комплекса традиционных форм народного благочестия. В конце XX — начале XXI в. тему народного благочестия продолжили и продолжают до сих пор Т. А. Листова, О. В. Кириченко, Г. Н. Мелехова, К. В. Цеханская, А. Н. Кушкова, Е. Б. Смилянская, Н. Г. Чистяков, А. А. Панченко и др. И все же, несмотря на многообразие теоретических концепций, масштабности изучения и анализа огромного пласта полевых исследований, тема народного благочестия так и не получила своего системно-конкретного

осмысления и определения. Как справедливо и честно отмечает А. А. Панченко, — **ни конкретные методы, ни границы исследований фольклорной религиозности до сих пор не имеют надлежащего определения** [Панченко 1998, 19].

Ученые, вскрывающие пласты и наслоения неканоничной религиозности русских, пытаются создать некую объективную модель духовного состояния народа, указывая на все его огрехи и заблуждения, пытаясь найти причины и пути преодоления духовного «нездоровья» крещеных людей. Иную позицию занимают священники, полагая, что бороться с суевериями прихожан бесполезно и что полностью приблизить народную веру к ортодоксальному христианству невозможно, «плетью обуха не перешибешь» [Шантаев 2004, 69]. Хотя достоверно известно, что на многих приходах, например в Московской области, священники ведут успешную миссионерскую битву за православность и каноническую чистоту веры своих прихожан, как это делается настоятелями храма Преподобного Сергия Радонежского поселка Мир Раменского района или в больничной церкви Косьмы и Дамиана г. Жуковского Московской области. И все же часть православного священства полагает, что православие русских и других крещеных этносов страны безнадежно, изначально «двоеверно», «суеверно», «магично», «мифологично» и «фольклорно».

Для обсуждаемой проблематики особенно показательными являются размышления таких известных богословов Зарубежной Церкви, как протоиереи Г. Флоровский и А. Шмеман. Мнение этих авторитетных богословов XX в. до сих пор остается тяжеловесным, нестираемым культурологическим клише, по которому и судится религиозность нашего общества. Данные авторы в своих суждениях о природе православной духовности в России не разделяли магический опыт крещеной, но не воцерковленной части народа, ортодоксальную обрядовость и веру воцерковленного социума. И для о. Георгия, и для о. Александра существовал один, всепоглощающий контекст — безусловная, подспудная и очевидная,

¹ Так, Н. И. Толстой в свое время утверждал, что православие пришло на Русь уже обогащенным «народной религией» византийцев и южных славян, что позволило ученому говорить о «троеверии».

неискоренимая, потому что природная, **порча** русского двоеверного православия. Так, о. Флоровский считал, что после христианизации Руси язычество не умерло и в смутных глубинах народного подполья, продолжалась своя, потаенная жизнь, двусмысленная и двоеверная. Богослов считал, что заимствованная византийская культура не стала общенародным достоянием (а как же быть со множеством церквей, монашеством, литургической жизнью Древней Руси? — *К. Ц.*), а долгое время была стяжанием книжного, культурного меньшинства, поэтому-то история «дневной» христианской культуры русских болезненно сочеталась с «ночным» (считай, языческим. — *К. Ц.*) воображением, которое упорно ускользало от «умного» испытания, проверки, очищения... [Флоровский 1937, 6, 23].

Вслед за протоиереем Г. Флоровским другой апологет православного двоеверия, о. А. Шмеман, свидетельствовал об упорном сопротивлении русской души Логосу, т.е. Второму Лицу, Сыну Божию, а также о сохраняющемся под покровом веры язычестве, о том, что «двоеверие» является одним из ключей к пониманию русской религиозной психологии. Отец Александр утверждал, что Русь приняла из Византии уже «готовое» православие со следами консервации древнего Предания и что вследствие этого русская религиозная психология с самого начала была отмечена обрядоверием и гипертрофированным характером узколитургического благочестия [Шмеман 1954]. Но можно ли так уж доверять мнению священника, чье личное отношение к православию носило, мягко говоря, неправославный характер? Отец Александр не скрывал своего критического отношения к Православной Церкви, к русскому православию. Вчитаемся в его признания, опубликованные в книге «Дневники. 1973–1983. Русский путь» 2005 г.: «...Я не люблю, не могу любить Православной Церкви...

и бабьего благочестия...»;

«...ложь, подделка, дешевка этого самодовольного, тупого, sentimentalного “русского Православия”...»;

«...как я бесконечно устал от всего этого “православизма”, от всей этой возни с Византией, Россией, бытом, духовностью, Церковью, благочестием...»;

«...я все больше и больше не люблю Византии, Древней Руси, Афона, то есть всего того, что для всех — синоним Православия...»;

«...отчуждение чувствую по отношению ко всему типично русскому “уюту” храма, к русскому благочестию, в котором мне чудится какое-то тупое самодовольство...»;

«...больная религиозность, и все эти побеги — кто в Византию, кто в “Добротолюбие”, кто на остров Патмос, кто в иконы...»;

«...вся эта восторженная и пустозвонная возня с “духовностью”, “умным деланием”, “православием”, “паламизмом”, вся эта игра в религию, начиная с самого богословия — наступает момент, когда всё это просто давит унынием...» [Шмеман 2005, 248, 331, 337, 215, 48, 218].

Как видим, о. Александр духовно-интеллектуально балансировал между двумя равновеликими полюсами церковной жизни — благочестием и метафизикой монашеского делания, глубоко не соприкасаясь ни с одним из них. И уж если отец протоиерей называл насмешливо таинство Исповеди «билетиком на Причастие», то мы имеем полное право сомневаться в достоверности его знания о природе метафизической и бытийственной сторон Русского православия, которое в целом о. Александр «для себя» мыслил в качестве изначально дефективного религиозного феномена в виде «микста» из православной и языческой обрядовости [Друзь 2009, 111].

Утверждения авторитетнейших православных богословов XX в. о фундаментальном «объязычивании» и веры, и обрядовости, и форм благочестия русских требуют подробного рассмотрения религиозных и духовно-эстетических универсалий славянского язычества, рассеянный шлейф которого до сих пор «обволакивает» мироощущение православных по крещению людей, создавая иллюзию «народного православия». В контексте рассматриваемых проблем важно уяснить, как же все-таки должна мыслиться язычески-фольклорная часть «двоеверия». Что это по своему существу: неистребимые остатки некогда целостного мировоззрения славян, декоративно-мифологический элемент народной духовной культуры или ее метафизический изъясн,

темная материя? На этот вопрос пока нет четкого, развернутого ответа. С одной стороны, все бесчисленные мелкие осколки славянского язычества, магизма, оставшиеся после стремительного духовного натиска православия, как бы сквозь века постоянно проступают в бытовой и духовной жизни народа. Вероятно, это и есть искушение темными духовными энергиями древности, которыми так соблазнялось и будет соблазняться маловерное человечество. Но с другой — мы должны ценить мощный культурогенный аспект языческого наследия славян как целостной системы, подготовившей матрицы образно-символического мышления для крещаемого народа, облегчившего его восприятие христианства и одновременно породившей конфликт с Бого-откровенными Истинами Православия.

Академик Б. А. Рыбаков в свое время утверждал, что в науке не существует более туманного и неопределенного термина, чем «язычество». И все же ученый полагал, что данный термин, лишенный жесткого научного понятийного значения, благодаря своей полисемантической и широте дает возможность для обозначения большого круга проблем, куда входят понятия, явления и сущность первобытной религии. По мнению ученого, само слово «язычество», возникнув в церковной среде, обозначало все дохристианское и нехристианское. В это понятие вводились ведическая гимнография Индии, мифология классической Греции, годовой цикл славянских или кельтских обрядов, шаманство сибирских охотников [Рыбаков 1981, 3]. Б. А. Рыбаков отмечал скудость и фрагментарность сведений о языческих бытовых обрядах и богослужениях, сожалея, что, в отличие от древнегреческой, славянская мифология как «жизнь богов» осталась неопианной [Там же, 345]. Восточнославянское язычество изучалось историком по археологическим и фольклорным памятникам народной культуры как сумма тех мифологических представлений, верований, воззрений, обрядов, которое христианство застало в VI–X вв. на славянских землях. Ценнейшим научным подспорьем в реконструкции славянского язычества для Б. А. Рыбакова послужили тексты русских средневековых писателей, горячо обличавших ту часть русской аудитории,

которая была полна языческих помыслов, действий, постоянных колдовских заклинаний, которая избегала церковной службы и охотно участвовала в хмельных, разгульных и языческих игрищах [Там же]. Отметим: порицаемая Церковью культовая и обрядовая привязанность крещеных славян к языческому «празднику жизни» с самого начала христианизации воспринималась как духовное преступление. Ни один религиозный деятель средневековой Руси не относился к языческим пристрастиям народа как к неизбежным, а тем более допустимым элементам нового, православного уклада жизни. Напротив, в среде приходского социума впадение в «прелесть» язычества в виде магических обрядов и действий твердо трактовалось наказуемым актом богоотступничества.

Несмотря на весь критицизм по отношению к суевенно-магическим умонастроениям и действиям крещеного, нецерковного, а иногда и оцерковленного социума, к пристрастиям народа к языческой обрядовости, приметам и пр., мы не можем исключить из общего потока христианской культуры языческую историю славян, их культуру и верования. Потому что славянское язычество было теми яслями, в которых формировался и возрастал архетип русского характера, «приготовляемого» для восприятия православия.

Г. Флоровский утверждал, что история русской культуры начинается с крещения Руси и что языческое время остается за порогом истории [Флоровский 1937, 6, 23]. Но очевидно, что языческая культура восточных славян в виде фольклорного наследия органично вошла в русскую христианскую культуру как одна из ее ценностей, определяющая коренные свойства русского характера. Так, в древнем славянском фольклоре: сказках, календарно-обрядовой поэзии, думах, былинах, а позднее и в героическом эпосе — можно ясно увидеть протоархетипы этнического своеобразия русских с их жертвенным героизмом, стоицизмом, тягой к надмирно-иррациональному восприятию действительности, любовью к красоте и высшей, последней правде — словом, качества, вошедшие в само ядро социорелигиозного психотипа русских. Безусловно, дохристианская культура восточных славян, сокрушенная непреодолимым напором метафизических обетований христианства,

представляла собой цельное, глубоко самобытное явление. Несмотря на скудость физических артефактов, отсутствие письменных первоисточников, ученым такого уровня, как, например, Б. А. Рыбаков, удалось воссоздать грандиозную картину материальной и духовной жизни восточного славянства, выработавшего свою систему космологических верований, свою теологию, мировоззрение, типы этики и эстетики, а главное — символическую культуру слова и образа, которая в будущем вошла в синергию со Словом и Образом Евангелия. Следует подчеркнуть, что историко-культурное творчество славян отнюдь не замыкалось на периферии мировых цивилизационных процессов, но активно вовлекалось в единый для человечества мир трансцендентных идей, что нашло яркое отражение в славянской космогонии и мифологии. Отец Иоанн Экономцев отмечал: дохристианская Русь в области материальной культуры и языческих представлений находила полную аналогию с религиозными воззрениями античного мира, она достигла такого высокого уровня развития, что позволило славянам легко и быстро воспринять сложнейшую концепцию христианского вероучения и миропредставления и совершить грандиозный прорыв в области самосознания [Экономцев 1992, 19]. Подобному мировоззренческому «скачку» способствовала сама система религиозного мышления восточных славян, пространственный и антропологический космолизм их мировосприятия, когда земля и небо, макрокосм и микрокосм представлялись единым, живым, одушевленным, нерушимым упорядоченным целым, противостоящим энергиям энтропии и хаоса. И этот феномен всеохватывающего восприятия видимой и невидимой реальности, с которой древнего славянина крепко связывали миф и ритуал, оказался весьма близким самому духу осваиваемой византийской культуры. Византизм, как новая система уже богооткровенных, властно-законодательных отношений макрокосма и микрокосма, дольного и горнего, человека и Творца, оказался удивительно совместим со славянской средой, где не было никаких признаков отторжения византийской культуры как чужеродного импланта [Там же, 25].

Свободно овладев восточным христианским наследием, свободно приняв

Христа, Древняя Русь с такой же, поистине творческой, свободой обращалась и к собственному языческому культурно-историческому багажу. Так, домонгольская Русь в поисках парадигмы будущей национальной истории искала и находила опору в первичных — языческих — истоках своей государственности, т.е. в древнеславянской истории с ее преданиями, легендами, фольклором и мифотворчеством. Нестор и Сильвестр в «Повести временных лет» привлекли весь доступный им материал древнейших преданий, чтобы наиболее полно осветить жизнь и свершения еще языческих «первых князей». Далеко не случайно среди священных реликвий, хранившихся в городских соборах домонгольской Руси, были «порты первых князей», т.е. древние княжеские одежды [Филлиповский 1991, 8]. Очевидно, что для христианских историков и просветителей Руси языческая культура была такая же «своя», как и новоосваиваемая христианская, только ближе и понятнее. И здесь речь идет отнюдь не о каком-то «двоеверии». В данном случае можно говорить, по меткому замечанию Г. Ю. Филлиповского, о «хозяйском» использовании в процессе построения новой цивилизации различных компонентов и уровней «своего», изначального историко-культурного опыта [Там же, 12].

Культурно-бытовая живучесть языческих архетипов веры — общечеловеческое явление. Славянская модель древнего язычества, так же как и его остаточные родственные ответвления в виде современных бесконечно умножающихся суеверно-магических практик, сущностно раскрывается лишь в сравнении с канонически-догматическими установками православия. Несомненно, сравнительный анализ этих двух разноприродных духовных величин — язычества и христианства — является единственно возможным инструментом их постижения. Любой ученый-гуманитарий ясно осознает, что православие и антицерковные верования в форме размытых остатков фольклорного язычества и все новых и новых суеверий — две не сходящиеся стези веры. И даже если среди невоцерковленного народа совершаются дерзкие попытки связать воедино «суетную веру» с образами и символами православия, то этот «симбиоз вер» получает свое эфемерное

бытие лишь в отдельном, индивидуальном сознании суеверно-мыслящей личности. Такое пресловутое «двоеверие» не становится ни новой религией, ни новой Церковью со своей единомысленной пастырской, доступной системой кодификации, так как любая попытка соединения православия и суеверных представлений будет порождать состояние онтологического взрыва, разрушающего систему «двоеверия» изнутри. Именно в силу подобного — неустранимого — антагонизма зыбкая, невнятная, «двокая» вера невоцерковленных православных, создающая иллюзию таинственного, цельного, архаично-самобытного ядра народной культуры, не подчиняется попыткам ее научно-инструментального осмысления. Очевидно, что феномен так называемого «двоеверия» не является ни видом конфессии, ни традиционным верованием с признаками структурно-функциональных допусков и ограничений, таким, как, например, древнее славянское язычество, но представляет собой хаотичную совокупность разнородного, зачастую спонтанного религиозного самосмыслия людей.

И вследствие подобной идейно-метафизической неопределенности, размытости ученые, исследующие духовную культуру невоцерковленных православных, обречены лишь пассивно фиксировать постоянно возобновляемый поток «суеверно-православных» практик, ритуалов, текстов и пр., совершая иногда безуспешные попытки создания моделей их едва уловимых, а зачастую просто бессмысленных контекстов. Безуспешные потому, что само существо изучаемого материала трансформируется в зависимости как от ожиданий среды, так и от психической настроенности личностей, активно продвигающих в ближний социум свои маргинальные религиозные представления. Скажем, наконец, прямо: и суеверное мировосприятие, и магические практики невоцерковленных крещеных людей, паразитирующие на православном архетипе веры, можно обозначить всем известными понятиями. Это понятия греха и прелести. Несмотря на сугубо церковное звучание, может быть, даже неприятное для слуха ученого-материалиста, данный термин должен на законных правах войти в научно-понятийный арсенал религиозной антропологии.

Известно, что все этнорелигиозные исследования базируются прежде всего на полевых материалах, на системе четко ориентированных опросов респондентов. Действительно, одним из самых продуктивных и достоверных источников, открывающих картину духовного состояния народа, являются ответы информантов, т.е. их повествования о самих себе, своей судьбе, душе, близких, о понятиях добра и зла, о религиозном или ином духовном опыте. Посредством этих текстов-повествований фольклористы и этнографы уже собрали, можно сказать, «сверхколичественную» информацию о фольклорно-магических установках в среде русского крещеного народа. И что же мы видим? Как правило, данные установки отражены в монологах-откровениях пожилых или среднего возраста жительниц сел или деревень, упорно игнорирующих свой церковный приход и одновременно позиционирующих себя в качестве особого субъекта, смело и боевито контактирующего с потусторонними силами и сущностями. Указанные монологи-исповеди, скрупулезно-аутентично зафиксированные в многочисленных трудах, раскрывают мир удручающего духовного одичания нецерковных людей. Их тяжелое, безблагодатное, суетно-греховное состояние выдает сам стиль повествования — косноязычно-однообразный, проникнутый ядом вражды к ближним, насыщенный грубым пафосом псевдофольклорной мудрости и упорным влечением к миру демонических сил и образов. Иногда в подобных текстах с медицинской точностью отражается деструктивное психофизическое состояние человека. Более того, в них также встречаются образцы настоящего богохульства. Приведем самый «мягкий» из известных нам примеров.

Так, исследователь А. Н. Кушкова в статье анализирует серию интервью с православными жительницами п. Зубово Шольского района Волгоградской области от 2001 г. Одна из информанток, 1926 г.р., повествует о собственном магическом опыте борьбы со злыми духами, когда исповедь и причастие не помогают избавиться от демонического наваждения, в данном случае — от навязчивых «голосов». Прочитаем эти откровения информантки, пропустив весьма точные комментарии ученого. Итак, какие же

действия предлагает крещенный в православии человек, религиозная активистка, ратующая за обращение упорно неверующих односельчан к Богу?

«А ты знаешь чего? Еще будут тебе говорить, дак ты возьми <...>, раньше погонялки такие были, дак погонялкой бы — и матюками — и матюками! Какие заешь матюки, все сложи... Потом попросишь прощения у Господа Бога... Да! И выхлястывай-то — хреста!! Вот так! (показывает движение сначала сверху вниз, потом слева направо. — *Соб.*) / Ну! — пошли вы там — матюком!! <...> Я больше с вами знаться не хочу! <...> Кресты! Обязательно кресты! <...> Ну, вот, я, значит, взяла этот шнур, электрический — и от затвора пошла выхлястывать по стенам, <...> — вот выхлястывала вот так — с матюками! Во имя Отца и Сына... — нет, тут я не говорила. <...> Матюки! Какие могла матюки! Выкрестывала кресты и матюки! Какие только на ум придут!.. Или вот эдак скажешь, дак <...>, а еще если созовут, дак <...>, потом загни вот так жопу да и скажи: “Сейчас-то стрелять-то начну из двустовки-то! Дак вот вам — меня расстреляете — я вас расстреляю! У меня ведь двустовка!”» [Кушкова 2006, 167–168].

Если подобные обрядовые практики и настроения составляют основополагающий элемент «фольклорного православия», то можно утверждать, что Христос остается неведомым Богом для простых людей... Помимо кощунств и зачатков примитивной демонологии, так «живо» расцветивающих рассказы информанток, во многих полевых опросах присутствует другая специфическая особенность. Речь идет о факторе преувеличений и даже лжи, когда опрашиваемые этнографами люди, вдохновляясь проявленным к ним личностным интересом, на ходу сочиняют свои монологи, желая продлить ценное для них внимание ученых. Приведем пример авторских полевых заметок начала 90-х гг. прошлого века. Так, Н. А. Литвиненко, русская, православная, сообщила автору об итогах социологического опроса жительниц поселка Н. В. Валеевой (1948 г.р.) и Л. А. Болотовой (1945 г.р.). Обе прошли собеседование и анкетирование группой ученых, по словам женщин, «приехавших из какого-то уральского института». Главным пунктом опроса был вопрос о вере и о религиозных практиках, которые они

совершали в своей жизни. Литвиненко, беседуя с обеими некоторое время спустя, выяснила следующее. Как утверждала Н. Валеева, она твердо объявила о своей приверженности исламу, рассказала об этике, которой старалась придерживаться всю жизнь: не делать и не желать зла людям, не завидовать, не осуждать, творить молитву и дела милосердия, во всем полагаться на волю Всевышнего. Особо подчеркивалось осуждение наговоров, порчи, сглаза, т.е. всего того, что в исламе запрещено. На вопрос Литвиненко, что она рассказала ученым, Болотова заявила буквально следующее: «Я подробно рассказала, как я молюсь на заре Иисусу Христу и как ранним утром хожу в перелесок у озера молиться солнцу, небу, росе, словом, силам природы, чтобы они помогли выздороветь». На удивленное замечание Литвиненко, что раньше никто из односельчан не наблюдал за ней такого обожествления природы: «Вы ведь раньше так никогда не делали!» — Болотова горячо и громко ответила: «Не делала, так буду делать!» После этих слов женщина широко раскинула руки и, подняв голову вверх, стала произносить свои новые заклинания (Зап. от Н. А. Литвиненко, 1956 г.р., п. Метлино, Каслинский р-н, Челябинская обл. Соб. К. В. Цеханская. 2002 г.) [ПМА].

Путь от «души» к «духу» составляет смысл и цель христианского совершенствования. И этот путь может плодотворно пролегать только при содействии церковной традиции благочестия. Изучение религиозной ментальности личности, от проявлений первых начатков веры до процессов воцерковления, — важнейшая область научного интереса религиозной этнологии. Первое, с чем сталкивается исследователь религиозности народа, — феномен **благочестия**, т.е. благоговения перед святынями веры. Что же такое благочестие и какова его роль в становлении и укреплении веры?

Представляется, что сохранение социорелигиозной и цивилизационной самобытности русского народа требует от него творчески волевых и осознанных действий, так как выбранные — христианские — пути земной истории должны постоянно расчищаться и углубляться, а главное, непрерывно подтверждаться. И в этих процессах «перезарядки» этнического самосознания поистине энергетическую функцию выполняют

религиозные символы и священные артефакты, т.е. самые первичные элементы традиции, постоянно возобновляющие и укрепляющие архетипические структуры социодуховного самосознания этноса. Несомненно, в процессах воспроизводства традиционного психотипа русского этноса с его религиозным максимализмом исключительно важную роль играет благоговейное почитание святынь веры, заключающих в себе универсально-вселенскую систему смыслов, образов и символов православия. Казалось бы, практика почитания икон, реликвий, мощей святых — это всего лишь некое индивидуально-частное действие, не столь обязательное к исполнению, как присутствие на церковных службах и участие в таинствах Церкви. Но именно соборно почитаемые святыни православия формировали и до сих пор корректируют религиозную матрицу этнокультурного типа русских. Молитвенное общение со святынями веры, носящее у русских институциональный характер соборного почитания, столетиями поддерживало его самобытную этническую специфику, позволяя именоваться «православным народом».

В современной российской действительности члены православного социума, в число которого входят все крещенные по церковному канону: верующие и неверующие, религиозные и нерелигиозные, воцерковленные и невоцерковленные, — представляют собой внутренне противоречивый, но духовно живой субъект веры, находящийся в сложных соотношениях как с Церковью, так и с объектами духовного почитания — иконами, реликвиями, мощами святых. Представляется, что для всех русских, крещенных в православии, эти сакральные предметы однократно или многократно служили и служат спасительным «духовным костылем». Зачастую именно через соприкосновение со святынями начинается духовный путь человека к вере в Бога. Автору известны неоднократные случаи, когда крещенные «воинствующие атеисты» в драматических жизненных ситуациях, соприкасаясь со святынями, меняли свое отношение к вере. В подобных ситуациях и обнаруживается то явление духовной метаморфозы, о котором говорилось выше, — назовем его религиозной диалектикой — когда у нерелигиозного человека вдруг вызревает зачаток

веры, вложенный в его личностный мир традиционной культурной средой. Можно привести и немало примеров, когда православные идут за помощью не в Церковь, не к святым местам, а к экстрасенсам. И, обращаясь к целителям, знахарям, люди зачастую обнаруживают в их «приемных покоях» полуцерковную обстановку с обилием икон, крестов, горящих свечей, курящихся ладанок и даже с так называемыми «лицензиями-грамотами», якобы подписанными самим Патриархом. Очевидно, что эти множественные маленькие «церкви-наоборот» сознательно-беззаконно используют символы православных святынь, чтобы через них утвердить разрешительный статус экстрасенсорной практики. Но даже и в таком месте русский человек встречается с миром церковных символов-образов, не доступных поруганию и автономно свидетельствующих об истине.

Для любого по-настоящему религиозного человека вся окружающая реальность нагружена метафизическим смыслом и как бы бесконечными разнообразными возможностями богообщения. Но в православии эти смыслы и возможности четко очерчены границами догматических установок Церкви, соборно утвержденными Священным Преданием. По отношению к святыням веры существует определенный этикет почитания, тесно связанный с требованием ясного понимания их ортодоксальной сущности и ценности. Представляется, что духовные «механизмы» почитания православных святынь регулируются особыми контролирующими положениями, в число которых входят:

- 1) требование канонической «легитимности» объекта почитания;
- 2) принцип церковно-институциональной допустимости форм и практик благочестия.

Отметим: подобные «нормативные ограничения» ни в коей мере не ущемляют свободы духовного самовыражения православной личности, ее молитвенно-творческого общения со святыней. Но для православного социума очень важно, чтобы каждый его член не просто верил в Бога, но и поклонялся бы ему так, как учит Церковь. Категоричность этого требования закрепляется во всеобъемлющем кодексе церковно-бытовой жизни:

- 1) в исполнении заповедей Евангелия;
- 2) в следовании канонам Церкви;

- 3) в молитве — «непрестанно молитесь!»;
- 4) в богослужении;
- 5) в благочестивом почитании христианских символов и святых.

По православному вероучению важнейшей чертой религиозной личности является овладение ею «ревностью о благочестии» [Златоуст 1993]. Слово «благочестие» служило у древних отцов и учителей Церкви синонимом «православия, ортодоксии». Такое отождествление «благочестия» с «ортодоксией» — так же как и «нечестия» с «ересью» — впервые осуществил св. Афанасий Александрийский (ок. 295–373 гг.). Понятие «благочестие» с самого возникновения монашества стало необходимым признаком и существенной чертой подлинного подвижничества. Благочестие по христианскому учению заключается в законе любви и милосердия к ближнему. «Будьте, — сказано, — милосердны, как и Отец ваш милосерд» (Лк. 6, 36).

Что касается самых распространенных, внешних видов благочестия — в видимых, ритуализированных формах почитания святых веры, священных объектов и символов, — этот тип «искусства благочестия» наиболее свойственен сообществу православных. Но особо подчеркнем: чтобы практика почитания оставалась в границах церковной допустимости, необходимо постоянно поддерживать степень соотносительности субъективного восприятия святых с вероучительными смыслами православия. Для Церкви не все равно, кому молиться и как. Невозможно чтить святые иконы и другие овеществленные духовные символы православия, не желая постоянно увеличивать свои знания православного, ортодоксального вероучения.

Необходимо по-новому взглянуть на старые проблемы религиозной духовности русских и других, нерусских православных этносов страны, откорректировать терминологию, которой ученые привычно оперируют как устоявшейся, бесспорной и очевидной данностью и которая в действительности уже давно не соответствует заявленным смысловым параметрам. Безусловно, спорный, расплывчатый термин — «народное православие». Но ведь

не один простой русский народ грешит суемудрием, пристрастием к таинственным ритуалам, магизму, антицерковной обрядовости. В этих действиях с той или иной степенью интенсивности участвуют все части современного российского общества, как это было и сто, и двести, и более лет назад. Потому что человек, какой бы социальной величиной он ни был, не может избежать искушений и не всегда способен противостоять им. Само же православие здесь ни при чем. Православие, как сфера присутствия благих трансцендентных сил, никак не может сочетаться со страстями и метаниями человечества. Именно поэтому можно утверждать, что в самом словосочетании «народное, магическое, языческое, фольклорное православие» уже заложен противоречивый смысл. «Народное православие» звучит так же нелепо, как православие рабочих, аристократов или работников культуры. Православие едино для всех исповедующих его. Оно, конечно, имеет свою национальную окраску, о допустимости которой говорится в «Основах социальной концепции РПЦ»². Но православие как вероисповедный монолит никогда не разделялось внутри себя по частным признакам специфических особенностей религиозно-сословного сознания. Догмат и канон обязательны для всех сословий, классов и общественных групп верующих. Сословные различия могут выражаться лишь в традициях благочестия. Хотелось бы особо подчеркнуть, что данная терминология семантически некорректна по отношению к духовным принципам православия, так как соединяет в себе несоединимое — мистические суеверия и ортодоксальный закон. В контексте этих сущностных противоречий даже такое вполне «безобидное» с точки зрения церковного самосознания понятие, как традиционное народное почитание святых, невольно наполняется каким-то подпольным смыслом, подразумевающим самостоятельную, нецерковную обрядовость людей. Вероятно, научный подтекст терминов «фольклорное, бытовое или народное православие» предполагает не двоеверие

² Церковь объединяет Вселенское и национальное. Христиане имеют право на национальную самобытность, национальное самовыражение. «Культурные отличия отдельных народов находят свое выражение в литургическом и ином церковном творчестве, в особенностях христианского жизнеустройства. Все это создает национальную христианскую культуру» [Основы 2000, 9–10].

народа, а именно суеверные религиозные представления и практики православных, находящихся вне церковного окормления. В таком случае необходимо откорректировать научную терминологию и ввести новую понятийную систему для исследования феномена нехристианских верований крещенной в православии части русского этноса. Например, обозначить эти верования суеверно-магическими воззрениями народа. В этом случае отпадает необходимость семантически-смыслового смещения православия с антиправославным комплексом народных суеверий.

И здесь важна позиция самого исследователя, его личный духовный критерий и даже степень его воцерковления. Одних этносоциологических исследований, включенных наблюдений, самых ценных

и уникальных полевых наработок недостаточно для того, чтобы объективно вскрыть духовные причины вовлечения людей в мир магических образов и состояний. Это можно сделать лишь в сопоставлении с вероучительным кодексом православия, в котором ясно излагаются духовно-смысловые принципы жизни. Поэтому, исследуя проблемы религиозного мировоззрения русских, не следует искусственно сопрягать с православием нехристианские верования номинально православных людей. И было бы продуктивно анализировать религиозную жизнь невоцерковленных верующих не только с позиций их самостийно-суеверных представлений, но и с точки зрения возможностей обретения знаний о традиционных ортодоксальных путях веры.

Источники и материалы

Златоуст 1993 — *Иоанн Златоуст*. Избранные творения. Беседы на Евангелие от Иоанна Богослова. М.: Изд. отдел Моск. Патриархата, 1993. Т. 11.

Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. М.: Отд. Внешних церковных связей Моск. Патриархата, 2000.

ПМА — Полевые материалы автора. Экспедиция 2002 г. Институт этнологии и антропологии РАН. Соб. К. В. Цеханская.

Флоровский 1937 — *Флоровский Георгий, прот.* Пути русского богословия. Париж, 1937. Т. 1.

Исследования

Друзь 2009 — *Друзь И.* Идеология протопресвитера Александра Шмемана // *Благодатный огонь*. 2009. № 1. С. 102–112.

Кушкова 2006 — *Кушкова А. Н.* Вот выхлястывала вот так — с матюками! Во Имя Отца и Сына... // *Сны Богородицы: Исследования по антропологии религии* / Под ред. Ж. В. Корминой, А. А. Панченко, С. А. Штыркова. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2006. С. 150–172.

Лавров 2000 — *Лавров А. С.* Колдовство и религия в России. 1700–1740. М.: Древлехранилище, 2000.

Панченко 1998 — *Панченко А. А.* Исследования в области народного православия: Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб.: Алетей, 1998.

Рыбаков 1981 — *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М.: Наука, 1981.

Филлиповский 1991 — *Филлиповский Г. Ю.* Столетие дерзаний. Владимирская Русь в литературе XII века. М.: Наука, 1991.

Шантаев 2004 — *Шантаев Александр, иерей.* Священник. Колдуньи. Смерть: Этнографические очерки сельского прихода. М.: Благо, 2004.

Шмеман 2005 — *Шмеман Александр, прот.* Дневники. 1973–1983 / [Сост. и подгот. текста У. Шмеман, Н. Струве, Е. Дорман]. М.: Рус. путь, 2005.

Шмеман 1954 — *Шмеман Александр, прот.* Исторический путь Православия. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1954.

Экономцев 1992 — *Экономцев Иоанн, игум.* Православие. Византия. Россия. М.: Христианская лит., 1992.

© К. В. Цеханская, 2023

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРЕ

Цеханская К. В. <http://orcid.org/0000-0001-9719-4304>

Доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник отдела русского народа Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН: Российская Федерация: 119017, г. Москва, Ленинский пр-т, д. 32а, тел.: +7 (495) 938-00-19; e-mail: kirilla2011@gmail.com

“Folk Orthodoxy”: A New Look at an Old Problem

Kira V. Tsekhanskaya

(N. N. Miklukho-Maklai Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences:
32a, Leninsky av., Moscow, 119334, Russian Federation)

Summary. This article examines some controversial aspects of scholarly terminology concerning the phenomenon of so-called “folk” or “popular Orthodoxy”. Particular attention is paid to a comparative analysis of the superstitious, magical rituals of unchurched yet baptized society and traditional forms of church piety. The aim of the work is to consider the problem of Russian anti-Orthodox spirituality from an Orthodox point of view, although the harmfulness of the anti-Christian “spirituality” of extra-church mysticism and ritualism from the point of view of the church is discussed separately. The author comes to the conclusion that such terms as “folkloric, everyday, or folk Orthodoxy” presuppose not the people’s “dual faith,” but superstitious religious ideas that are outside of church life.

Key words: church, magic, ritualism, ritual, dual faith, piety, paganism, mentality, synergy, canon.

Acknowledgments. The article is published in accordance with the research plan of the N. N. Miklukho-Maklai Institute of Ethnology and Anthropology of the Russian Academy of Sciences.

Received: March 16, 2022.

Date of publication: June 25, 2023.

For citation: Tsekhanskaya K. V. “Folk Orthodoxy”: A New Look at an Old Problem. *Traditional Culture*. 2023. Vol. 24. No. 2. Pp. 153–163. In Russian.

DOI: <https://doi.org/10.26158/TK.2023.24.2.013>

References

- Druz I.** (2009) Ideologiya protopresvitera Aleksandra Shmemana [The Ideology of Protopresbyter Alexander Schmeman]. *Holy Fire*. 2009. No. 1. Pp. 102–112. In Russian.
- Economtsev J.** (1992) Pravoslavie. Vizantiya. Rossiya [Orthodoxy. Byzantium. Russia]. Moscow: Khristianskaya literatura. In Russian.
- Fillipovsky G. Yu.** (1991) Stoletie derzanii. Vladimirskaia Rus' v literature XII veka [A Century of Daring: Vladimir's Rus' in Twelfth-Century Literature]. Moscow: Nauka. In Russian.
- Kushkova A. N.** (2006) Vot vykhlyastyvala vot tak — s matyukami! Vo Imya Ottsa i Syna... [She Was Dancing Like This — with Swearing! In the Name of the Father and the Son...]. In: Sny Bogoroditsy. Issledovaniya po antropologii religii [Dreams of the Virgin: Studies on the Anthropology of Religion]. St. Petersburg: EUPRESS. Pp. 150–172. In Russian.
- Lavrov A. S.** (2000) Koldovstvo i religiya v Rossii. 1700–1740. [Witchcraft and Religion in Russia, 1700–1740]. Moscow: Drevlekhranishche. In Russian.
- Panchenko A. A.** (1998) Issledovaniya v oblasti narodnogo pravoslaviya: Derevenskie svyatyni Severo-Zapada Rossii [Research in the Field of Folk Orthodoxy: Village Shrines of the North-West of Russia]. St. Petersburg: Aleteya. In Russian.
- Rybakov B. A.** (1981) Yazychestvo drevnikh slavyan [Paganism of the Ancient Slavs]. M.: Nauka. In Russian.
- Schmeman A.** (1954) Istoricheskii put' Pravoslaviya [The Historical Path of Orthodoxy]. New York: Chekhov Publishing House of the East European Fund. In Russian.
- Schmeman A.** (2005) Dnevnik [Diaries]. Moscow: Russkii put'. In Russian.
- Shantaev A.** (2004) Svyashchennik. Koldun'i. Smert'. Etnograficheskie ocherki sel'skogo prikhoda [Priest. Sorcerers. Death. Ethnographic Essays of a Rural Parish]. Moscow: Blagoe. In Russian.

© K. V. Tsekhanskaya, 2023

ABOUT THE AUTHOR

Kira V. Tsekhanskaya <http://orcid.org/0000-0001-9719-4304>

E-mail: kirilla2011@gmail.com

Tel.: +7 (495) 938-00-19

32a, Leninsky av., Moscow, 119334, Russian Federation

Doctor in History, Leading researcher, Department of the Russian People, N. N. Miklukho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences



This is an open access article distributed under the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY4.0)