



94(470)»16/18»

DOI: 10.15393/j14.art.2024.212

EDN: DEUKVW

Статья

Антон Владимирович Всеволодов

Череповецкий государственный университет

Доцент кафедры истории и философии

Кандидат исторических наук

ЦЕРКОВНЫЙ ПРАЗДНИК XVII ВЕКА КАК ИСТОРИКО-ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ ФЕНОМЕН: ПОЛЕМИЧЕСКИЕ ЗАМЕТКИ К СТАТЬЕ Е. Д. СУСЛОВОЙ*

***Суслова Е. Д. Церковный праздник в Олонецком уезде в раннее Новое время: опыт реконструкции по письменным источникам // Этнографическое обозрение. 2024. № 6. С. 97—126.**

Аннотация. В статье даётся отзыв об исследовании Е. Д. Сусловой, посвящённом церковному празднику в Олонецком крае XVII века. В контексте дискуссии, инициированной журналом «Этнографическое обозрение» (в № 6 за 2024 г.), показано, что хотя работа исследовательницы не вносит ничего нового в концептуальное осмысление церковно-праздничной культуры допетровского времени, она ценна как по освоенному документальному материалу, так и самой попыткой преодолеть «сопротивление» используемых источников (преимущественно делопроизводственного происхождения). Суслова полагает, что фиксируемое по поздним данным ограничение состава участников церковных празднеств семейно-родовым кругом для эпохи раннего Нового времени на Европейском Севере ещё не характерно. Ею выявлена важная интегративная роль приходского праздника в поддержании межселенных связей и обеспечении структурной целостности погоста как синкретического территориального сообщества — даже на фоне постепенной утраты последним пространственного единства. Однако тезис о том, что превращение православного прихода к XIX веку только в религиозную ячейку и «замыкание» приходского праздника в среде родственников взаимообусловлены, представляется весьма спорным, прежде всего, в первой его посылке. Рассматриваются и другие аспекты исследования, по мнению автора, заслуживающие «шлифовки».

Ключевые слова: XVII век; церковный праздник; приход; община; волость; погост; Олонецкий уезд.

«Подобные факты, как удалось установить, свидетельствовали о том, что праздник был местом, где нередко случались обычные в праздничное время беспорядки. Развертывание же многолетних семейных конфликтов и конфликтов между влиятельными крестьянскими кланами указывает на то, что участников праздника объединяли не только вертикальные, но и горизонтальные связи. На празднике встречались представители влиятельных крестьянских семей и родов, проживав-



ших в погосте. Практика приема гостей по родству, зафиксированная этнографами в XIX — начале XX в., безусловно, уже существовала, однако выявленные житейские ситуации не могли не содействовать ее поддержанию. Нарушение единства прихода, общины и волости (= погоста) в конце XVIII—XIX вв., как представляется, привело к утрате приходом его былого синкретизма и трансформации церковного праздника, сужению прежде широкого состава гостей и функций» [8: 117].

Материал статьи Е. Д. Сусловой и в целом открывшейся о ней дискуссии в «Этнографическом обозрении» не только ставит вопрос о возможностях (источниковых и концептуально-методологических) комплексного исследования церковного праздника, но возвращает эту тематику в историографический обиход — в локальном охвате и применительно к интереснейшей эпохе перехода от позднего Средневековья к раннему Новому времени.

Занимаясь предметно социальной историей приходского духовенства второй половины XIX — начала XX века, я имею право лишь на самые общие замечания по столь тонкой теме. Однако параллели и различия, просматривающиеся в исследовании Е. Д. Сусловой между «моим» и «её» периодами, надеюсь, позволяют мне высказаться.

В том, что праздник был местом «беспорядков», XVII век принципиально не отличается от последующих столетий, поэтому упоминание об этом в результирующей части статьи выглядит несколько неожиданным, даже для «полиэтнической периферии», каковой является, по мнению Е. Д. Сусловой, Олонецкий край. Ничего нового не содержит и тезис о совмещении в среде участников праздника вертикальных (приходских?) и горизонтальных (семейно-родовых) уз. А вот вывод автора о том, что церковный праздник обеспечивал интеграцию местных сообществ на нескольких уровнях — от межпогостского (престольные праздники становых церквей) до межселенного и селенного (часовенные), бесспорно, важен и хорошо вписывается в концепцию о синкретизме конфессиональной и территориальной организации (община-волость-приход). Однако стоит ли говорить именно об «ареалах *праздничных* связей» [8: 116] (курсив в цитате мой — А. В.)? Нет ли здесь преувеличения значимости «праздничной» коммуникации по сравнению с повседневной, намеренного разделения одной и второй, что на самом деле представляется проблематичным. Даже привлечённые автором источники показывают, что обыденное и ритуализованно-возвышенное в содержании праздничного общения было переплетено, причём на первый план в источниках выступали именно обыденные действия, значение которых в контексте праздника существенно изменялось. Или, вернее, должно было измениться с точки зрения их юридической оценки.

В качестве историографического дополнения к сказанному можно сослаться на известные работы М. М. Громыко о традиционных формах поведения и общения русских крестьян. Кстати говоря, уместно вспомнить и предложенную Мариной Михайловной классификацию крестьянских праздников: «Условно праздники, бытовавшие в крестьянской среде, могут быть разделены на четыре группы: календарные, трудовые, храмовые и семейные» [3: 318]. Построенная по источниковым данным XVIII—XIX столетий, она позволяет заметить типологическую связь церковного и семейного начал, показывает естественность внецерковного в структуре и событийном наполнении праздника. Очень созвучно тематике статьи и другое замечание М. М. Громыко: «Об устойчивости традиции взаимного гостевания жителей соседних деревень на престольные праздники говорят современные полевые материалы разных районов европейской части страны» [3: 367, 371]. Это взаимное гостевание захватывало, конечно, и родственников, так что интерпретация автором выводов И. Ю. Винокуровой о том, что у русских, в отличие от вепсов, «традиция приема гостей по родству на храмовые празд-

ники не сложилась» [8: 113], кажется по крайней мере, категоричной. Не сложилось ведь традиции принимать на праздник *одних* родственников. Относительно сущности запрета являться на братчины незваными М. М. Громыко замечает, что он мог распространяться вообще на всех или только на агентов местных властей, бояр и детей боярских [4: 132—133]. Это в ответной реплике констатирует сама Е. Д. Суслова, рассматривая мнение Громыко как аргумент в пользу того, что состав празднующих в изучаемое время был шире, чем в последующем — включал не только лиц, связанных родством. Но здесь, на мой взгляд, возможны два дискуссионных уточнения.

Первое. Интерпретируя норму о явке незваным на пир, нужно исходить не только из буквы закона, но и из его духа. То, как эта норма зафиксирована в актовых материалах, показывает, что при её реальном применении важен контекст эпизода. Она сформулирована с позиции правоприменителя и для того, чтобы обеспечить ему свободу действий в конкретном процессе — оттого и нет строгих единообразных указаний, кто такой чужак. Казусная сущность запрета позволяет обеспечить его максимальную защитную силу — оградить братчиков от любых «желающих пристроиться» к ним [4: 133]. Итак, правило о явке на пир, может быть, лишь общее указание, легко адаптируемое под нужды дела. Этому не противоречат суждения и М. М. Громыко, и М. С. Черкасовой, и Е. Н. Швейковской. Данные олонецких актов, на которые опирается Е. Д. Суслова, тоже казусы — как замечает А. П. Конкка [2: 139]. Вряд ли они являются надежной опорой при реконструкции состава празднующих и, в частности, при различении на празднестве «своих» и «чужих».

Второе. У русских в XVIII—XIX веках для храмовых праздников было по-прежнему характерно идущее из более раннего времени совмещение семейно-родового, дружеского и соседского участия. Отсюда и характерная его терминология — *съезжий, гулевой*. «На престольный праздник каждая крестьянская семья принимала своих гостей — родственников, свойственников и знакомых из соседних селений» [3: 364; 4: 153]. Свою роль в расширении круга участников церковных торжеств играла и так называемая *очередь* селений, между которыми распределялись «права» на проведение съезжих праздников [4: 153—155]. Таким образом, «сужение прежде широкого состава гостей и функций церковного торжества» не происходило. Более правильно сказать, что эти параметры трансформировались — сообразно тому, как менялась крестьянская община и всё более бюрократизировались её отношения с имперской властью. Если подобное сужение прослеживается в карело-вепсской среде, тогда получается, что оно обусловлено во многом этнокультурными особенностями, притом, что направление эволюции социальных институтов у карелов, вепсов и русских, думается, было одно.

Нужно учитывать, что триада крестьянского самоуправления — конструкция, пусть очень устойчивая, но способная адаптироваться к меняющимся внешним условиям. Утратил ли северный приход в павловское время и далее свой синкретизм? Скорее, «переформатировал», поскольку изменилась и община (стала уравнильно-передельной), и административно-территориальная канва, в которой приходу приходилось существовать. Да и вариантов триады





по всему Северу было немало (это многократно отмечал А. В. Камкин), и каждый из них имел свой паттерн развития. Показанное Е. Д. Суловой дробление погостов и то, как это привело к усложнению церковно-праздничной системы в Олонецких землях, позволяет оценить меру влияния названной вариативности. К тому же, оно типологически сходно с теми изменениями, которые происходили с волостями Вологодского и Архангельского Севера в результате продолжавшихся в это время внутренних миграций [5].

Не оставался неизменным и ключевой фактор приходского синкретизма — религиозность крестьянства. Её глубину и способность регулировать повседневное поведение равно не стоит преувеличивать или преуменьшать. Аналогично, не стоит забывать о том, что мирское (в том числе не- и внецерковное) и религиозное могут быть, образно говоря, несмежными гранями одного явления. «Драки во время праздника выступали также формой выяснения отношений в многолетних внутрисемейных и межродовых тяжбах» — пишет Е. Д. Сулова [8: 115]. Однако не сам ведь церковный праздник был катализатором конфликтов (при желании цитированную выше фразу автора можно истолковать именно так). Мы не можем уверенно утверждать, что они затевались всегда намеренно, именно в связи с церковным торжеством и для разрешения давних противоречий, а не спонтанно ради банального выяснения отношений при okazji. Ссоры, драки или даже коллективные бои были неотъемлемыми спутниками церковных праздников и в XIX, и в первой четверти XX века, но они не были запланированным элементом праздничного сценария, хотя и подвергались известной ритуализации (см., например [6: 45—46]). Понятно, что случайное/намеренное выяснение отношений отличается от ритуального столкновения, которое легитимируется обычаем, но и то, и другое скорее следует рассматривать как обыденно-ожидаемые, в известной степени нормативные эксцессы праздничного времени. За такими конфликтами могло не стоять ничего больше сиюминутной вспышки взаимной неприязни, находившей себе дополнительную подпитку в прежних обидах. Поэтому представляется, что упомянутое заключение следует уточнить. Не сам по себе праздник тут в фокусе, а специфическая — провоцирующая — ситуация встречи, которой противоборствующие стороны порой спешили воспользоваться. Это только подтверждает интегративную роль и амбивалентный характер приходского торжества (см. у автора: «Недовольство, вылившееся в драку, было связано с тем, что линдозерец пытался совместить сразу два дела: и на празднике побывать, и взыскать с должников деньги по кабалам» [8: 114]).

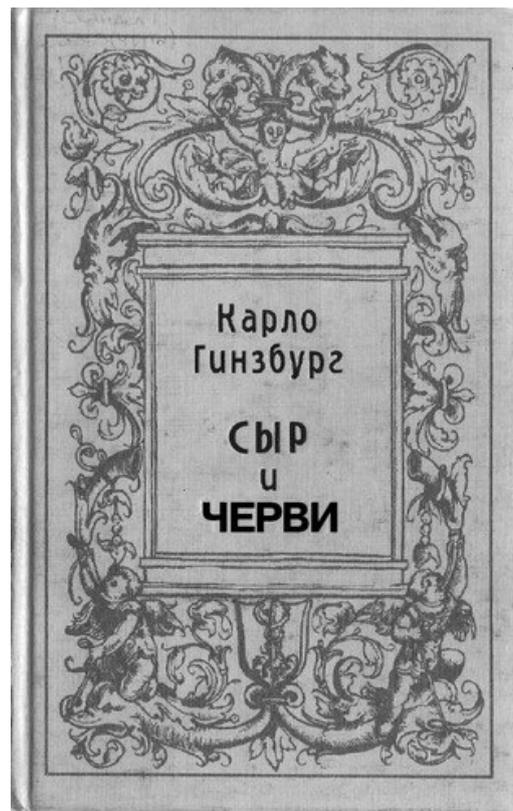
О том, что Е. Д. Сулова вынужденно, вследствие особенностей используемых ею источников, изучает более не праздник, а его событийную периферию, упоминает А. П. Коннка, справедливо указывая, что рассматриваемые в статье эпизоды маргинального поведения являются исключениями из правил и не могут характеризовать «традиционный ход праздничных действий» [2: 139]. Представляется, что здесь Алексей Петрович сосредоточивается на обрядовой составляющей праздника, а его околоцерковную составляющую (попутное решение «миром» накопившихся спорных или просто обсуждение важных общих жизненных вопросов) оставляет в стороне — в отличие от Е. Д. Суловой [2: 143]. Но в целом его критика кажется мне верной. Возражения автора о том, что «В материалах судебных дел отсутствуют посторонние свидетельства о церковном празднике как таковом», но «Мозаика крошечных деталей, безыскусно и непредвзято зафиксированных, не отягощенных пластами исторической памяти, приоткрывает перед нами завесу времён» [2: 141] оставляют вопросы — возможна ли в принципе «непредвзятая» фиксация деталей в судебно-следственных материалах; «историческую» или все-таки культурную память имеет в виду Е. Д. Сулова, говоря о «пластах». Признавая, что она работает с казусами, исследовательница ссылается на опыт классика микроистории Карло Гинзбурга (а косвенно, по-видимому, и на Эдоардо Гренди и введённое им

понятие исключительного нормального). Вот только, увы, в нашем распоряжении нет ничего подобного истории мельника Меноккио, и вместо многоцветного полотна прошлого мы довольствуемся тем, что «приоткрываем завесу». Но и это очень много. В заслугу Е. Д. Сусловой следует поставить уже то, что она пытается преодолеть сопротивление источников, добавить к нашим представлениям о церковно-праздничной культуре допетровской России важные региональные штрихи. Тем не менее, вместо проведения феноменологического анализа церковного праздника, автор смещает фокус в сторону частного вопроса о составе празднующих, уделяя ему, на мой взгляд, избыточное внимание.

Е. Д. Суслова полагает, что «изменение состава участников престольного праздника стало неизбежным следствием размывания былого единства прихода, общины и волости, постепенной утраты приходом внерелигиозных функций и превращения его исключительно в религиозную ячейку» [2: 145]. Однако даже если вспомнить дискуссии о мелкой земской единице второй половины XIX века, в которых приход часто рассматривался как оптимальная модель низового самоуправления, станет понятно, что он так и не превратился в общественном сознании в исключительно религиозную ячейку. Его продолжали воспринимать пространственно. К тому же, сведений из 32 дел явно недостаточно для того, чтобы увязывать настолько разные по масштабу тенденции — эволюцию прихода и ограничение круга празднующих по семейно-родовому признаку — даже в микрорегиональном срезе и в порядке предположения. Такой вывод нуждается в дополнительной проверке и более солидном источниковом обосновании.

Ещё один нюанс в статье Е. Д. Сусловой, прямо связанный со всем вышесказанным — использование характеристик ряда «архаика» / «архаический». «Архаический» для автора значит не только относящийся к древности, но и от неё сохранившийся, то есть, по сути, пережиточный. Ср., например: «Следует учесть, что несмотря на повсеместное для Европейского Севера совпадение поземельной общины с волостью и приходом, сохранявшееся до реформы государственной волости 1797 и 1837—1841 годов, поселенческая структура Олонецкого уезда в эпоху раннего Нового времени отличалась большей архаичностью (Богословский 1912: 46; Камкин 2000: 32)» [8: 103, 104]. Из этого сопоставления неясно, где автор устанавливает границы раннего Нового времени — относятся ли к этой эпохе абсолютизм XVIII века и реформа управления в государственной деревне П. Д. Киселева. И значит ли указание на «большую архаичность», что триада «община-волость-приход» просуществовала в Олонецком уезде/ губернии до середины XIX века (не сложившись вполне даже к началу предшествовавшего столетия) [8: 102].

Не менее расплывчато следующее утверждение автора: «Прослеживаемое по писцовым и переписным книгам конца XV — начала XVIII веков дробление старинных погостов...». Для XV и для XVIII веков точки отсчета *старинны* неизбежно различны, ведь в этих временных рамках умещаются сразу три эпохи. Поэтому следует оговорить, идёт ли речь с точки зрения Е. Д. Сусловой о едином, исследовательски конструируемом процессе и одних и тех же объ-





ектах, либо об отдельных частных процессах, обусловленных демографическими, социальными, политическими или иными изменениями, маркирующими постепенное формирование приходской сети. Если принять, что последняя в основном сложилась на Севере к концу XVII века [1: 64], то можно ли утверждать, что Олонецкие земли в этом отношении несколько «запаздывали»? Наконец, хронологическая растянутость дробления погостов не доказывает ли некую их фундаментальную устойчивость, не служит ли показателем преемственности, территориальной и духовной связности старообжитых, «ядерных», и вновь осваиваемых «периферийных» пространств, отразившейся в системе и функциях церковных праздников?

К мысли о запаздывании и вновь о рубежах русской архаики подводит и суждение на с. 102: «Приводимые учёными факты указывают на то, что с конца 1640-х годов праздничная культура Олонецкого края уже подвергалась деформации, однако до 1680-х годов продолжала сохранять восходящие к Средневековью архаичные пласты». Упомянутая здесь никонианская борьба с народно-смеховой культурой, продолжающая линию Стоглава, и внедрение официальных, государственных по происхождению и идее новаций в праздничный календарь — явления одного порядка, восходящие к идее «строения», то есть, прежде всего, упорядочения политической, социальной и духовной жизни под эгидой династии и церкви. Но неужели везде за пределами Олонецкого края к 1680-м гг. праздничная культура уже настолько модернизировалась, что утратила «архаичные пласты» и всякую связь со Средневековьем? Очевидно, нет. Иначе не было бы, например, петровской реабилитации смеха, идущей прямым ходом из XVII века «реформы веселья», о которой писал А. М. Панченко [7: 46, 53]. Это показывает, что с понятием архаичного автор обращается весьма вольно, смешивая архаику как действительную древность, отжившую своё, и как функциональную устойчивость, преемственность, но ни в коем случае не устарелость или отсталость.

Литература

1. *Бернштам Т. А.* Приходская жизнь русской деревни. Очерки по церковной этнографии. Санкт-Петербург: Петербургское востоковедение, 2005. 416 с.
2. *Винокурова И. Ю.* Проблемы исторического изучения традиционной праздничной культуры / Винокурова И. Ю., Конкка А. П., Сулова Е. Д. // Этнографическое обозрение. 2024. № 6. С. 127—151.
3. *Громько М. М.* Мир русской деревни. Москва: Молодая гвардия, 1991. 445 с.
4. *Громько М. М.* Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. Москва: Наука, 1986. 280 с.
5. *Камкин А. В.* Севернорусские волости в конце XVIII в. Пространственное размещение, размеры, людность // Сельское расселение на Европейском Севере России: межвузовский сборник научных трудов / отв. ред. Ф. Я. Коновалов. Вологда: ВГПИ, 1993. С. 51—77.
6. *Макашина Т. С.* Календарные и семейные праздники Русского Севера (конец XIX — начало XX веков) / Макашина Т. С., Фролова А. В., Тучина О. А. ; отв. ред. В. Ф. Шевченко. Москва: Изд-во «Звезда и Крест», 2011. 260 с.
7. *Панченко А. М.* Я эмигрировал в Древнюю Русь. Россия: история и культура. Работы разных лет. Санкт-Петербург: ЗАО «Журнал “Звезда”», 2008. 544 с.
8. *Сулова Е. Д.* Церковный праздник в Олонецком уезде в раннее Новое время: опыт реконструкции по письменным источникам // Этнографическое обозрение. 2024. № 6. С. 97—126.



THE CHURCH HOLIDAY OF THE XVII CENTURY AS A HISTORICAL AND ETHNOGRAPHIC PHENOMENON: POLEMICAL NOTES TO THE ARTICLE

Anton V. Vsevolodov

Associate Professor of the Department of History and Philosophy
Candidate of Historical Sciences
Cherepovets State University

Abstract: The article reviews the research of E. D. Suslova, devoted to a church holiday in the Olonets region of the XVII century. In the context of the discussion initiated by the journal “Ethnographic Review” (in No. 6 for 2024), it is shown that although the researcher’s work does not bring anything new to the conceptual understanding of the church and holiday culture of the pre-Petrine period, it is valuable both in terms of the documentary material she has mastered and the very attempt to overcome the “resistance” of the sources used (mostly of judicially-clerical origin). Suslova believes that the limitation of church festivals’ participants to the family and clan circle, which is recorded in later data, is not yet characteristic of the Early Modern period in the European North. She reveals the important integrative role of the parish feast in maintaining inter-settlement ties and ensuring the structural integrity of the pogost as a syncretic territorial community, even against the background of the gradual loss of the latter’s spatial unity. However, the thesis that the transformation of an Orthodox parish by the nineteenth century into a religious cell only and the “closure” of the parish festival in the environment of relatives are mutually contradictory, first of all, in its first premise. Other aspects of the study are also considered, which, in the author’s opinion, deserve “polishing”.

Key words: XVII century; church holiday; parish; community; volost; pogost; Olonets uyezd.