

Л. А. Тульцева

ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ИЗУЧЕНИЯ РЕЛИГИОЗНОГО ПОВЕДЕНИЯ *

Религиозно-бытовая сфера — многоаспектное явление, изучаемое с точки зрения философской, исторической, социологической, психологической, религиоведческой и т. д. Свои задачи ставит в этой области и этнография.

Этнографический аспект исследования предполагает изучение религиозно-бытовой сферы в связи с *этническими процессами*, в том числе в связи с изменениями, происходящими в сфере *духовной культуры* этноса. Как известно, этнический облик духовной культуры народа складывается из различных компонентов, которые являются своего рода «этническими показателями», «этническими признаками», «этническими определителями»¹. Одним из таких существенных этнических признаков выступают *традиционно-бытовые* (в том числе и *религиозно-бытовые*) *особенности* духовной культуры, отличающие данную этническую общность от других этносов. В качестве отличительных этнических признаков субъективно чаще всего выступают именно религиозно-бытовые обычаи. Поэтому изучение изменений в сфере религиозно-бытовой обрядности помогает решению такой общеметодологической задачи, как ретроспективный анализ культурной специфики этнических общностей. Наиболее важно изучение *динамики* процессов, происходящих в религиозно-бытовой сфере жизни.

В данной статье ставится задача исследовать *этнографические аспекты эволюции обыденного религиозного поведения* сельского русского населения. Сравнительная характеристика религиозно-бытового поведения на разных этапах социалистического строительства деревни позволяет выявить изменения, происшедшие за последние десятилетия в культурно-бытовой специфике русских, ибо обыденное религиозное поведение — это одна из форм повседневного поведения, принятого внутри устойчивых социально-психологических общностей, как бы откристаллизовывающая культурно-бытовую этническую специфику.

В данном контексте, ставя вопрос об обыденном религиозном поведении, мы прежде всего обращаем внимание на формы и степень сохранения бытовой обрядности. Речь идет о *повседневном религиозном поведении* личности, включенной по своим убеждениям или в силу условий жизни в сферу влияния *бытового православия*. Специфику бытового православия составляет синкретизм дохристианской аграрно-календарной об-

* В статье использованы материалы полевых наблюдений автора в Рязанской области в 1967—1969 и 1977 гг. В программу работы входили маршрутные поездки, а также стационарное обследование селений — Канино Сапожковского р-на, Аграмаково Спасского р-на и Новопапанское Михайловского р-на.

¹ К. В. Чистов. Этническая общность, этническое сознание и некоторые проблемы духовной культуры. — «Сов. этнография», 1972, № 3, с. 73.

рядности с православным культом. Следует учитывать отношение к культовой атрибутике, посещение церкви, выполнение различных религиозных обрядов, обычаев, запретов, соблюдение религиозных праздников. Весь этот комплекс бытового православия своей традиционностью, «принятостью» придает *этническую самобытность* обыденному поведению не только на уровне локальной этнической группы, но шире — всего народа.

Обязательный атрибут православного культа — *иконы*. Искони они были неременной принадлежностью каждого жилища. Любой входивший в дом должен был обязательно перекреститься на красный угол с божницей. Это крестное знамение несло многофункциональную социоэтническую нагрузку: оно выражало приветствие хозяевам дома, имело вполне определенную символику, смысл которой заключался в том, что гость пришел с миром и добрыми намерениями; наконец, этим культовым актом человек показывал свою принадлежность к православной церкви², а тем самым и к общности русских людей.

В 20-е годы иконы все еще оставались неременной принадлежностью интерьера крестьянского жилища; их помещали в красном углу. Иногда иконы вешали в школах и даже в сельсоветах³. Но тем не менее уже в 20-е годы в отношении к ним появились новые черты, свидетельствовавшие о снижении («заметном охлаждении») и подчас полной утрате религиозного пиетета⁴. Например, в Этнологическом архиве Общества исследователей Рязанского края имеется много сообщений о том, что «средний возраст и молодежь из-под влияния церкви почти вышли», даже «некоторые и старики в церковь не ходят и икон не почитают»⁵. Но экономическая и культурная перестройка деревни только начиналась. Поэтому устоявшиеся культурно-бытовые традиции старого патриархального «мира» еще продолжали оказывать влияние на мировоззрение людей разных поколений. Как сообщалось из дер. Тимохино Городище Касимовского уезда, молодое поколение по отношению к религии «колеблется, но не все»⁶. Старшее поколение по-прежнему к церкви и иконам относилось с религиозным почитанием. По сообщению пронского краеведа А. П. Попова-Копцова: «Поколение более взрослое придерживается старых привычек, к иконам и церкви относится с уважением и считает их как необходимо нужные предметы» (1930 г.)⁷. Религиозно настроенными часто были не только представители старшего поколения, но и молодые женщины и девушки⁸.

Еще довольно широко был распространен обычай носить в годовые праздники иконы по дворам, устраивать молебны. Как и прежде, совершались паломничества в местные действующие монастыри⁹.

И вместе с тем в те годы все решительнее начинает пробивать дорогу новое критически осмысленное отношение к старым заветам. Вот сообщение из дер. Исаевки Кораблинской волости Рязанской губернии, в которую «прибыла» с богомольцами икона Казанской богородицы, почитавшаяся за чудотворную. Очевидец-селькор пишет: «Долго толковали

² Известно, сколь жестоким преследованиям подчас подвергались русские сектанты (молокане, духоборы, субботники и др.) со стороны односельчан из-за отказа от икон и другой культовой атрибутики, как и в целом от православного культа. Это делало их изгоями в родной среде, ставило в исключительное положение по отношению ко всей крестьянской общине.

³ «Советская деревня», орган Рязского исполкома и укома РКП(б), 12 и 22 июля 1924 г.

⁴ Рязанский областной краеведческий музей. Этнологический архив Общества исследователей Рязанского края (далее — РОКМ, ЭА ОИРК), кн. XVII, № 437, 443; кн. X, № 223; кн. XVIII, № 432, 442, 444, 445.

⁵ РОКМ, ЭА ОИРК, кн. XIII, № 61 (1923 г.); кн. XVIII, № 432, 437, 444; кн. XX, № 486.

⁶ Там же, кн. XII, № 290.

⁷ Там же, кн. XVI, № 376; см. также: кн. X, № 233; кн. XVIII, № 444.

⁸ Там же, кн. XVIII, № 446. См. об этом также: Л. А. Анохина, М. Н. Шмелева. Культура и быт колхозников Калининской области. М., 1964, с. 268.

⁹ «Путь молодежи», орган Рязанского губкома ВЛКСМ, 17 мая 1929 г.

граждане брать или нет икону. Наконец, решили не брать»¹⁰. Этот пример, как и многочисленные сведения об увеличении числа лиц, почти или совсем переставших посещать церковь, показывает, как поначалу в отдельных случаях (особенно это касается общественных молебствий по престольным и так называемым обетным дням), а затем все чаще и чаще начинает разрушаться традиционная система, в которой посещение церкви и участие в общественных молебнах (на полях, у источников и др.) были обязательными звеньями.

В настоящее время основная масса сельского населения воспринимает иконы как привычную принадлежность интерьера, а иногда считает их украшением. Нельзя не привести здесь замечания одного из жителей дер. Аргамаково Спасского р-на, в беседе с автором отметившего, что иконы — это «культура нашей жизни». В этом мнении и вообще в отношении к иконам как к обычной принадлежности интерьера отразился один из характернейших признаков устойчивой этнически однородной микросреды. Известно, что этнически устойчивая среда отличается своей, только ей присущей культурно-бытовой однородностью, в том числе и однородностью традиционных форм материальной и духовной культуры. В этом случае — особенно, когда речь идет об ориентациях населения на традиционную религиозную утварь или обрядность — можно говорить об *этнопсихологической* мотивации поведения.

Иконы как овещенный носитель разнообразных религиозных идей принадлежат одновременно и материальной и духовной сферам традиционной культуры. В быту они — не только атрибут традиционной культуры восточнославянских народов. С ними связаны и некоторые этнопсихологические установки, представления, привычки¹¹. Отсюда то кажущееся многообразие поводов, выдвигаемых сельскими жителями для объяснения причин сохранения икон. Здесь и ссылки на то, что если их снять — «люди осудят», и «на всякий случай», и чтобы «угол не был пустой», «из уважения к старым верующим родителям», ссылка на традицию, наконец, сохранение икон из религиозных побуждений. По сути дела, за исключением последнего мотива (религиозные настроения), все остальные — дань традиции¹².

Эволюция, происшедшая за последние десятилетия в восприятии икон, шла в направлении к постепенному забвению иконографической символики. В настоящее время обладатели икон чаще всего не знают и не понимают сакральной символики хранимых ими родительских образов. Отсутствие конкретных представлений об иконографической символике характерно даже для основной массы лиц, более или менее регулярно участвующих в отправлении религиозного культа (т. е. совершающих моления, посещающих церковь, выполняющих те или иные религиозные обряды).

¹⁰ «Советская деревня», 23 февраля 1925 г.

¹¹ Иконы — предмет религиозного почитания среди народов православного вероисповедания и некоторых других направлений христианства. Но иконография разных народов существенно различается. Иконографические различия связаны с конкретными этническими, историческими и социально-культурными различиями между народами. Особое распространение иконы получили в русской православной церкви, иконопись которой поднялась до несравненных вершин живописного и художественного мастерства.

¹² Этнографические и статистические материалы по этому вопросу см., например: Р. К. Кожаринова. Опыт конкретно-социологического исследования состояния религиозности в районах Астраханской области. — «Уч. зап. Астраханского гос. пед. ин-та им. С. М. Кирова», т. XI, в. 1. — «Вопросы истории и философии», 1967, с. 101, 102; А. И. Квардаков. Религиозные пережитки в сознании и быту сельского населения и пути их преодоления. Опыт конкретно-социологического исследования населения Омской области. Автореф. канд. дис. Новосибирск, 1969, с. 12, 13; Ю. Н. Сафронов. Общественное мнение и религиозные традиции. М., 1970, с. 52; Л. Н. Ульянов. Опыт исследования мотивации религиозного поведения. — «Вопросы научного атеизма», в. 11, М., 1971, с. 222; Г. А. Носова. Язычество в православии. М., 1975, с. 125—127; Е. В. Рихтер. Русское население западного Причудья. Таллин, 1976, с. 276, и т. д.

Обязательными в православном культе были *моления* — индивидуальные и общественные. Изначально моления отражали глубоко проникшие в сознание патриархальных крестьян древнеславянские дуалистические идеи, связанные с верованиями в существование в мире темных и светлых сил, между которыми идет непрерывная борьба. Отражением этих космогонических в своей древнейшей основе верований на уровне бытового православия стала широкая практика молений: индивидуальных — особенно в форме многократных крестных знамений, к которым прибегали каждый раз, когда возникала суеверная потребность оградиться от демонических персонажей христианской мифологии и олицетворений природы, и общественных — синкретизировавших православный обряд с древнейшими магико-сакральными молебнами, обычаями опахивания селений, окуливания скота и т. д.

В русской деревне в 20-х годах еще проводились общественные молебны по случаю выгона скота в поле, начала засева полей, засухи. Особенно частыми были молебны о дожде. Одно из таких молений описано в 1928 г. жителем дер. Асаново Кораблинской волости Рязанской губернии селькором И. А. Фильчаковым, сообщавшим, что на молебны в поле сходятся лишь старики и старухи, а «молодое поколение стесняется идти по полю»¹³. Сходно сообщение из дер. Вакуши Дмитровской волости той же губернии о том, что молебен на полях «проходит как старый обычай — несерьезно и без внутреннего убеждения в целесообразности этой церемонии» (1923 г.)¹⁴. А вот для сравнения информативная этнографическая запись беседы из другого региона — старообрядческой Усть-Цильмы: «В Устьцильме по двадцать лестовок на праздник клали (1 500 поклонов): ноне и семи не кладут»¹⁵.

В настоящее время общественные молебны ушли из деревенского быта. Частично сохраняются лишь индивидуальные моления. Есть среди верующих старшего возраста и лица, которые помнят и при случае читают распространенные церковные молитвы. Еще можно встретить престарелых женщин, использующих в своей личной культовой практике импровизированные молитвы, похожие больше на словесные обереги, заговоры, заклинания. Такие молитвы-обереги можно классифицировать как современный очень упрощенный тип широко распространенных в прошлом заговоров, а их исполнительниц — как последних хранителей этого фольклорного жанра. В целом молитвы и моления в системе бытового православия теряют свое былое значение, так как современные верующие довольно плохо знают тексты молитв, а моления совершаются ими главным образом во время посещения церкви.

Паства православного прихода 20-х годов и настоящего времени значительно различается. Если в прошлом контингент православной общины был разнообразен по своему социально-демографическому составу, то теперь он довольно однороден: преобладают лица пожилого и преклонного возрастов; большинство их — женщины. Уровень образования этих лиц, как правило, невысок; зачастую они заняты в сфере малоквалифицированного труда. Наблюдения в разных регионах страны показывают также, что церковь для верующих, как и прежде, продолжает оставаться местом, куда идут не только помолиться, но и узнать очередные сельские новости, посмотреть, кто как одет и т. д. Пришедшие на церковную службу таким образом восполняют потребность в коммуникации, часто ограниченной после ухода на пенсию¹⁶.

¹³ РОКМ, ЭА ОИРК, кн. VIII, № 188; кн. XII, № 289.

¹⁴ Там же, кн. III, № 61.

¹⁵ Д. М. Травин. Опись коллекций, собранных печорским этнографическим отрядом в 1921 г. на Печоре. Архангельск, 1922, с. 27.

¹⁶ Мотивы посещения церкви подробно рассмотрены на материалах конкретных исследований, проведенных в Псковской области и Ставропольском крае (см. Л. Н. Ульянов. Указ. раб., с. 222—225).

Итак, иконы, как объясняют современные верующие, служат одновременно «и для моления, и для украшения», а церковь — не только храм Божий, куда идут верующие, исполненные религиозных чувств, но и общественное место¹⁷. Переплетение мирского и сакрального в отношении к основным атрибутам религиозного культа — иконам и церкви — характерная черта бытового православия. Но если в прошлом церковь была одним из основных объект-субъектов в цепи внутринациональных связей, то теперь в итоге глубоких преобразований в духовной культуре и изменений в социальной психологии населения положение изменилось коренным образом. Церковь хотя и сохраняет определенное место в системе этнических коммуникаций, но уже не в качестве полнокровного этнического определителя, а как этнический признак, выступающий на фоне общей культурно-бытовой истории народа.

В качестве этнических определителей еще большему обесценению в общественном быту и обыденном сознании подверглись таинства¹⁸ православной церкви и одно из основных установлений христианства — пост.

За прошедшие десятилетия характер бытования одних установлений существенно изменился, другие почти полностью ушли из нашей жизни. Обратимся, например, к посту. По наблюдениям самих жителей, еще в начале 1950-х годов в сельской местности наступление поста чувствовалось и в разговорах между соседями, и в домашнем меню, и в стремлении старшего поколения ограничить молодежные гуляния во время постов¹⁹. Теперь молодежь посещает клуб вне зависимости от постов и религиозных праздников (которых она к тому же не знает). А та часть старшего поколения, которая в своей повседневной жизни придерживается некоторых религиозно-бытовых обычаев, посты соблюдает несистематически. Нерегулярность в соблюдении постов, а также полный отказ от них верующие объясняют несколькими причинами. Особенно многочисленные ссылки на семью, на то, что подрастающее поколение, молодежь, лица среднего возраста (и многие мужчины старшего возраста) не признают постов и пищевых запретов, предпочитая не ограничивать себя в пище. Соответственно и тем верующим женщинам, которые готовят еду для семьи, нередко приходится отказываться от постной пищи.

Современные верующие почти не постятся по средам и пятницам. В какой-то мере соблюдаются лишь большие посты — великий, петровский, успенский, филипповский (рождественский). Но и то не полный срок. Меньше всего ограничивают себя в еде во время петровского поста. Даже великий пост полностью выдерживают немногие, самые убежденные верующие. Большая же часть верующих говеет, как правило, лишь последнюю неделю великого поста, так как именно на этой неделе принимается причастие. Симптоматично и то, что современные верующие слабо ориентируются в сроках постов.

В настоящее время пост в системе религиозно-бытовых обычаев занимает скромное место. Его сохранение прежде всего связано с бытованием обряда причащения. Отмирание поста — один из характерных примеров качественного оскудения религиозности. Исследователь религиозности в Псковской области Л. Н. Ульянов справедливо замечает: «В це-

¹⁷ Как говорил автору один из жителей с. Новопанского Михайловского р-на: «Молодые живут по-новому, а старики по традиции, в церковь ходят, как молодежь в клуб».

¹⁸ Речь идет о таинствах, включающих верующих в систему православного культа. Их шесть. Седьмое — таинство посвящения в священнослужители. Принявшие это таинство имеют право служить в церкви и в свою очередь совершать таинства. Отметим, что таинство крещения по сути включает и таинство миропомазания, а евхаристия (причащение) — таинства причащения, крещения, брака, отчасти соборования.

¹⁹ Это требование восходит к распространенному до революции запрету устраивать гуляния в великий, успенский и филипповский посты. Лишь в петровский пост разрешалось петь песни, чему способствовало совпадение по времени петровок с языческими празднествами семьяка, русальского заговенья, проводами Костромы, ярилками и др., сопровождавшимися разнообразными веселыми и жизнерадостными обрядами.

лом же отступление большинства верующих от соблюдения постов отражает ослабление веры в загробную жизнь, в божественный промысел, что приводит к сужению сферы религиозной мотивации»²⁰. Сами верующие подчас пытаются оправдать несоблюдение ранее обязательного религиозного предписания нравственной переоценкой ценностей: тем, например, что вне зависимости от дня недели можно употреблять любую пищу, так как пища не оскверняет человека, «матерщиной хуже ругаться». Оценка, таким образом, переносится на нравственную характеристику бытового факта. Поэтому даже с церковных амвонов теперь можно услышать поучения, в которых упор делается не столько на воздержание от пищи («телесный пост»), сколько на воздержание от зависти, брани, осуждений и т. п. («духовный пост») ²¹.

Все это говорит о серьезном переосмыслении верующими религиозно-бытовых предписаний, происшедшем под влиянием новых условий жизни и позволившем основной массе верующих пренебречь постами.

При исследовании бытовой религиозности следует обратить внимание и на такое объективное условие, особенно повлиявшее на характер бытования постов, как экономический фактор. Иная по сравнению с прошлым экономико-материальная база современной семьи несомненно способствовала разрушению всей системы постов. В нашем обществе пост давно уже потерял свое экономическое значение. Между тем в прошлом самими условиями натурального крестьянского хозяйства посты объективно включались в крестьянскую экономику. Они помогали регулировать питание и частично сберечь продукты. Последнее обстоятельство имело большое значение для крестьян и в связи с требованием патриархального мира обязательно отмечать все праздники обильными трапезами. Потому-то не случайно родилось среди крестьян записанное П. И. Мельниковым-Печерским красочное объяснение петрова поста: «Старые люди за верное сказывали, что прежде петровок и в заводях не было; вы, бабы, скопи-домок, тот пост у господ вымолили; вы, бабы, жалобились: без летнего-де поста ни масла, ни другого молочного запаста нельзя, все-де молоко мужики с ребятишками выхлебают... Ну вот, по вашему молению и мы держим пост...»²².

Полная утрата экономического смысла в соблюдении постов, известное обесценение их религиозного значения даже среди верующих при общем влиянии на повседневный быт населения современных социально-культурных условий жизни способствовали повсеместному утверждению новых форм общественно-культурного досуга даже в периоды больших постов, считавшихся некогда сакральными.

Степень сохранности поста влияет и на характер причастия. Этнографические наблюдения в селениях разных областей показывают, что в сельской местности значительное распространение получило своего рода «домашнее» причастие. К нему прибегают, как правило, женщины молодого и среднего возрастов. В силу разных причин — из-за слабой религиозной убежденности, из чувства неловкости перед своими неверующими сверстниками и сверстницами, отсутствия времени для посещения церкви — некоторые женщины просят идущих в церковь купить им просфоры и свечи. Нередко бывает и так, что молодые женщины, не посещающие церковь, попадают под влияние верующих старушек и «причастаются» дома «просвирками», принесенными теми из церкви.

²⁰ Л. Н. Ульянов. Указ. раб., с. 226.

²¹ Н. С. Горшенико. Чему учат с амвона. Л., 1975, с. 75. Характерно, что у печерских старообрядцев оправданием разрушения традиционных норм поведения служит тезис: «теперь грех снялся». См.: Н. В. Третьякова. Социально-бытовой уклад и обиденное религиозное сознание поморско-печерских старообрядцев. Автореф. канд. дис. М., 1974, с. 22.

²² П. И. Мельников (Андрей Печерский). В лесах.— Собр. соч., т. 3. М., 1963 с. 382; об этом см. также: В. Селиванов. Год русского земледельца. М., 1914, с. 38.

Домашний характер принятия причастия способствовал возрождению культа великомученицы Варвары. Это выразилось в том, что, например, в рязанской деревне верующие довольно широко почитают святую Варвару, которая якобы может дать причастие при «нечаянной смерти», когда нет возможности обратиться к священнику. Этот аспект культа Варвары восходит к старым бытовым святам русских крестьян, по которым великомученица Варвара считалась «хранительницей от внезапной смерти»²³. На иконах она изображается с алавастром для святых даров (причастия) в руках.

Итак, этнографические наблюдения показывают, что смысл и значение таких традиционных установлений православного культа, как посещение церкви, пост, причастие и исповедь, произнесение молитв, изменяются. Поначалу все перечисленные религиозные установления входили в систему этнических связей, поскольку они отражали социокультурные, соционормативные и этнопсихологические особенности сложившиеся в ходе исторического развития русского народа. Эти особенности до сих пор ощутимы в комплексе, например, постов и молитв с их самобытными чертами, впитавшими элементы древнейших языческих культов восточных славян, а в дальнейшем отразившими миропонимание человека эпохи средневековья²⁴. Специфика движения этих традиционно-религиозных установлений в новое время заключается в том, что из явлений социального порядка они превратились в семейные, причем глубинно семейные, и уже не служат, как прежде, своего рода этническими определителями. Но и в семейной микроструктуре они поддерживаются лишь отдельными лицами, традиционно-религиозные воззрения которых чаще всего не имеют преемственности.

В ряду православных таинств крещение, пожалуй, было самым значимым обрядом, приобщавшим человека к социальной общности, в данном случае — православной общине. Своими корнями крещение уходит в глубокую древность и стоит в исторической связи с инициациями и другими посвятельными обрядами древних народов, целью которых было приобщение молодого поколения к социально-культурным навыкам и обычаям племенной общности. Таинство крещения — прямая калька с посвятельных обрядов. Оно социально ориентировано, так как суть его — с помощью магико-сакральных действий включить новорожденного в социальную общность. Этот обряд у каждого народа, в религиозном обиходе которого было принято крестить родившихся, за многие века приобрел этнический колорит. Поэтому не случайно этнопсихологическая мотивация этого обряда по сей день отчетливо прослеживается в ряду причин крещения ребенка, выдвигаемых участниками крестильных обрядов²⁵. В структуре этнических связей обряд крещения еще занимает определенное место. Однако следует отметить, что в настоящее время сопутствовавшие ранее обряду религиозные настроения практически размыты.

С таинством брака в прошлом было связано больше социально-нравственных норм и оценок, чем с крещением. Хотя крещение также было обязательным социально-нравственным установлением, венчание в отличие от него (несмотря на некоторые этнически окрашенные черты) не

²³ И. П. Калинин. Церковно-народный месяцеслов на Руси. — «Записки Русского Географического общества по отделению этнографии», т. VII. СПб., 1877, с. 329.

²⁴ См. об этом подробнее: Л. А. Тульцева. Религиозные верования русских крестьян на рубеже XIX и XX веков. — «Сов. этнография», 1978, № 3.

²⁵ См., например: Д. М. Аптекман. Причины живучести религиозного обряда крещения. — «Вопросы философии», 1965, № 3, с. 86, 87. Специальное исследование, проведенное среди рабочих г. Горького, показало, что одним из существенных факторов участия в обряде крещения является восприятие его как «старинного национального обычая», традиции, которую принято соблюдать. Об этом заявили 25,5% квалифицированных и 33,1% неквалифицированных рабочих (см. В. А. Смирнов. Исследование религиозного обряда крещения среди рабочих. — «Вопросы научного атеизма», в. 5. М., 1968, с. 92).

играло той ярко выраженной этнически посвященной роли, которая отводилась крещению на обыденном уровне сознания. Поэтому в ходе строительства нового общества старые морально-этические взгляды на брак разрушались быстрее. В 20-е годы гражданских браков было значительно больше, нежели безрелигиозных обрядов в честь новорожденных. Но и гражданские браки утверждались постепенно, преодолевая устоявшиеся патриархальные представления о морали и «законности» супружеского союза.

20-е годы были переломными не только в социально-культурном развитии страны. Одновременно со строительством нового общества формируется и новый тип личности, освобожденной от патриархально-религиозных предрассудков. Поначалу это были коммунисты и комсомольцы. Беззаветно преданные революции, они своими убеждениями, примером и инициативой подрывали устоявшиеся традиции, нормы, связи, помогая укреплению гражданских отношений в общественном и семейном быту. Не случайно так противоречивы, например, сообщения об отношении к гражданским бракам среди сельского населения в 20-е годы. Вот две краеведческие информации 1923 г. Из с. Телебукино Касимовского уезда Рязанской губернии селькор писал: «Браки преобладают церковные, так как среди стариков гражданский брак — грех и позор. Молодежь подчиняется этому, особенно девушки — ни одна из них ни за что не согласится на гражданский брак. Недавно одна из девиц вышла замуж без церковного обряда, так как жених — комсомолец. Вот уж было в деревне шуму, толков, пересудов»²⁶. А вот сообщение из с. Шостье того же уезда: «В Шостье есть случаи, когда мужчины с женщинами живут без венца. Раньше народ на них смотрел, как на каких-то отверженцев, беззаконников; с ними стыдились говорить, к ним совестились ходить. Теперь же на это перестало обращать внимание, и молодые люди чаще сходятся и живут без венца»²⁷.

Двойственное отношение к гражданским бракам в то сложное время отразилось и в частушках, комментирующих злободневные деревенские события:

Комсомольца любить —
Это не годится,
Надо крест не носить,
Богу не молиться!

Комсомолец придет сватать —
Отчего же не пойти!
Расписаться — не венчаться,
Богу денег не платить!

(дер. Матчино Рязанского уезда, 1928 г.)²⁸

В 20-е годы из новых обрядов наименее распространенными были гражданские похороны. Отношение крестьян к гражданским похоронам, по сообщению, например, газеты «Коллектив», порой бывало «несколько недружелюбным»²⁹. Тем большего внимания заслуживает постановление граждан дер. Погорелово Подвислинской волости Ряжского уезда «отвести братское кладбище около школы, где хоронить без попов и оплаты»³⁰. Чаще всего без церковного отпевания хоронили пионеров, комсомольцев, коммунистов. Гражданские обряды были проникнуты революционным пафосом, они совершались с красными флагами и пением революционных песен.

²⁶ РОКМ, ЭА ОИРК, кн. VI, № 143.

²⁷ Там же, кн. IV, № 98.

²⁸ Там же, кн. VIII, № 187.

²⁹ «Коллектив», орган Скопинского укома РКП(б), уисполкома и цемтреста РСФСР, 12 августа 1925 г.

³⁰ «Советская деревня», 13 декабря 1924 г.

За прошедшие десятилетия большая часть старых обрядов почти полностью ушла из жизни населения. Однако гражданское оформление брака без венчания еще не говорит об отказе от элементов старой свадьбы в ходе самого свадебного торжества. Например, в с. Канино Рязанской области уже более 30 лет никто из вступивших в брак не обращался к венчанию. Но в ходе свадебного торжества в этом селе воспроизводятся отдельные этапы традиционного свадебного ритуала (например, «выкуп» невесты). Наблюдения этнографов показывают, что эти элементы свадьбы, как и вообще традиционный свадебный ритуал, одно время ушли из быта. В частности, так было в конце 30-х и в 40-е годы. Но уже в конце 40-х и особенно с начала 50-х годов положение меняется. Этнографы, изучавшие быт населения горнозаводского Урала, отмечают: «Об устойчивости бытования традиционной свадьбы в 1940—1950-е годы мы неоднократно слышали от наших информаторов, подчеркивавших, что многое из того, что, казалось, уже совершенно ушло из быта, вновь возродилось в эти годы»³¹. На это же явление обратили внимание исследователи быта калининских колхозников Л. А. Анохина и М. Н. Шмелева, которые писали, что в 50-е годы наблюдалось «определенное оживление старых народных свадебных традиций»³².

Возрождение традиционных звеньев свадебного ритуала исследователи связывали с несколькими причинами: 1) «еще не сложились окончательно новые свадебные традиции», не было и «свадебных песен, отражающих новый характер семейных отношений»³³; 2) исполнение традиционного обряда перестало ассоциироваться с ушедшим в прошлое патриархальным бытом³⁴; 3) возросло материальное благосостояние советских людей, что повлияло на возрождение отдельных звеньев старинной свадьбы³⁵.

В дополнение к указанным причинам хотелось бы добавить следующее: поскольку одной из характерных черт современного жизненного уклада является тяготение к своего рода «эстетизации» быта (что, кстати, во все времена было свойственно человеку), растет стремление к красочному, торжественному оформлению знаменательных событий в жизни людей. Недаром в свадьбе возродились как раз развлекательно-игровые звенья, разумеется, часто переосмысленные и наполненные новым гражданским содержанием.

В новую социальную эпоху традиционные обряды свадебного ритуала способствуют созданию веселого развлекательного зрелища, разнообразят торжество. Это игры, состязания, многочисленные шуточные выкупы невесты. Элементы игры, такие обычные для старых обрядов, не дают никому скучать, учат доброте, оптимизму, жизненной активности, помогают во всей полноте ощутить радость и красоту человеческого бытия.

³¹ В. Ю. Крупянская, О. Р. Будина, Н. С. Полищук, Н. В. Юхнева. Культура и быт горняков и металлургов Нижнего Тагила (1917—1970). М., 1974, с. 193.

³² Л. А. Анохина, М. Н. Шмелева. Культура и быт колхозников Калининской области. М., 1964, с. 227. См. об этом также: Л. М. Сабурова. Некоторые вопросы изучения новой обрядности. — «Вопросы преодоления пережитков прошлого в быту и сознании людей и становления новых обычаев, обрядов и традиций народов Сибири», в. II. Улан-Удэ, 1969; А. Е. Тер-Саркисянц. Современная семья у армян. М., 1972, с. 142, 147. Аналогичные явления наблюдались и у других народов. Вот, например, сообщение о свадьбе у эстонцев о. Кихну: «В настоящее время в связи с сильно возросшим материальным благосостоянием населения острова свадьбы стали праздноваться очень торжественно и богато. В свадебные обряды проникло немало новых черт, но и старые народные традиции в известной мере оживились» (В. Я. Калитс. Современная свадьба на острове Кихну. — «Семья и семейный быт колхозников Прибалтики». М., 1962, с. 118).

³³ Л. А. Анохина, М. Н. Шмелева. Указ. раб., с. 231.

³⁴ В. Ю. Крупянская и др. Указ. раб., с. 193.

³⁵ См. работы, указанные в сноске 32, а также: Н. И. Шатинова. Семья у народов Южной Сибири в свете современных этнических процессов. Автореф. канд. дис. М., 1978.

Сложнее обстоит дело с *похоронной обрядностью*. Этот комплекс обрядов отличается многоплановостью. Особенностью его является и сакральная повторяемость поминального цикла, воспроизводимого в течение года. В основных своих чертах похоронно-поминальный цикл сохраняется и поныне. Причем в селениях, где нет действующей церкви, нередко практикуется своего рода упрощенный самодеятельный чин похоронного отпевания: ночное бдение и чтение Псалтири по умершему так называемыми «певчими» или «читалками». Это явление своими корнями уходит в старый быт, одним из социальных институтов которого было черничество. Черничество сейчас встречается в осколочных формах в качестве своего рода реминисценции старых форм религиозного быта, воссоздаваемых одинокими и престарелыми верующими женщинами.

С обрядом похорон до недавнего времени было связано сохранение большого числа религиозно-бытовых обычаев. Полевые наблюдения автора в Рязанской области показали, что, например, в дер. Аргамаково Спасского р-на еще в начале 70-х годов обязательной принадлежностью похоронной одежды мужчин и женщин были белый саван и чепчик. До сих пор в приокских селениях Спасского р-на в качестве траурной одежды можно встретить так называемые серяки. Серяк — это род шушпана, старинная дмотканная одежда белого цвета с красной каймой по подолу и запаху. Серяки были шерстяные и льняные. Шерстяные надевались только на похороны и в церковь, льняные носили постоянно. К началу коллективизации серяки (в первую очередь льняные) стали уходить из быта колхозников. И если еще в конце 20-х годов на похороны все приходили в серяках, то сейчас их надевают лишь самые близкие родственники в знак глубокого горя³⁶. С конца 60-х годов, по сообщениям информаторов, серяки стали распускать, а нитки использовать для вязания.

Консервативность похоронно-поминального цикла сказалась и на сохранении в быту населения основного состава обрядовой поминальной пищи, хотя в самом церемониале поминальных обедов произошли существенные изменения. В чем они выразились? Этнографы свидетельствуют, что теперь повсеместно стол для поминок готовят «закусочным», в отличие от прежнего «обеденного». При «закусочных» поминках накрывается стол со всевозможными закусками, а также с вином и водкой. Но иногда делают и «обеденный» стол. Например, в с. Канино Сапожковского р-на в начале 50-х годов на поминках собирался стол с традиционным угощением: сначала подавались мед, блины и огурцы, к ним квас из ржаной муки, затем щи (в зависимости от дня недели — скромные или постные), после щей — лапша и в последнюю очередь — пшенная каша. Водки и вина не было. Локальная особенность с. Канино — трехлетний цикл поминального ритуала, выполнение которого считается обязательным.

В с. Новопанском Михайловского р-на «закусочные» поминки вошли в быт в конце 50 — начале 60-х годов. До этого поминки были «обеденные». Но и сейчас сначала подаются квас (окрошка), огурцы и холодец, затем щи и молочная лапша, а после всего каша «черная» (гречневая) или «белая» (пшенная). На стол ставятся также вино, водка, всевозможные мясные и овощные закуски, фрукты. Каша на поминках обязательна, так как, по объяснению информаторов, «на каше поп поет „Вечную“». Вообще же каша — древняя обрядовая еда, поэтому не удивительно, что она входит в состав поминальных обедов едва ли не повсеместно.

³⁶ Сохранение старинной одежды в качестве «тугильной», «печальной» в Рязанской области было явлением весьма распространенным еще в 50—60-е годы. Старшее поколение берегло эту одежду и на случай смерти. Вот, например, «одежда на смерть» А. Ч-вой (73 года) из дер. Пустотиной Кораблинского р-на, описанная в 1960 г.: рубашка цельная с косым поликом, «запан» — занавеска, понева, тканый на стану пояс, вязаные на спицах белые чулки, крест на ленте, тапки (раньше припасали лапти и белые онучи) (см. Архив Ин-та этнографии АН СССР, фонд Комплексной экспедиции, Рязанский отряд, 1960, ед. хр. 16, № 53 — записи Г. С. Масловой).

В дер. Аргамаково на поминках сначала подают кутью, приготовленную из пшеницы с медом, затем блины, квас из ржаной муки, щи, лапшу и в последнюю очередь — оладьи с медом. С середины 50-х годов в Аргамаково после кутьи стали подавать закуску с вином, а затем остальные блюда.

В селениях разных мест на похоронах и поминках обязательно подается «сыта». На Рязанщине — это квас из ржаной муки с медом. Там, где есть церковь, приглашенный на поминки священник читает над сытой молитву, затем разливает ее по стаканам и раздает присутствующим, начиная с ближайших родственников поминаемого³⁷. Сыту иногда называют «помином». В с. Новопанском помином называется также кутья, которую здесь готовят из риса с изюмом; она освящается в церкви, после чего подается на стол.

Повсеместно отмечается, что угощения на поминках стали более разнообразными и обильными и устраиваются в течение поминального цикла значительно чаще, чем прежде. Например, если раньше новопанские жители полугодие по умершему отмечали тем, что заказывали только службу в церкви, то начиная примерно с конца 50-х годов стали собирать еще и поминальный обед. В с. Аргамаково, где сверх положенных по церковному чину дней обязательно в течение шести недель приглашаются «читалки» для чтения Псалтири в ночь с пятницы на субботу³⁸, в эти поминальные пятницы угощают не только «читалок», но и всех пришедших помянуть покойного. Сами жители объясняют появление новых поминальных столов не рецидивом религиозных чувств, а ростом материального благосостояния. Не случайно поэтому современный поминальный обед жители сравнивают со свадебным.

В поминальный цикл входит посещение кладбища в определенные дни года: широко отмечаются родительские субботы, прощенный день масленицы, первые пасхальные дни и троица.

И все-таки, несмотря на особую устойчивость похоронно-поминального цикла в быту сельских жителей, и здесь постепенно утрачиваются отдельные звенья, в первую очередь наиболее архаичные. К примеру, в Канино еще в 20-е годы существовал обычай каждую родительскую субботу класть свежеспеченный блин на полочку под иконы. Теперь он забыт.

В системе семейно-бытовых обрядов наиболее устойчивы обычаи и обряды похоронно-поминального цикла. Это объясняется прежде всего тем, что из жизни уходят преимущественно лица старшего поколения, которые не всегда смогли полностью отойти от церкви; к тому же в некоторых случаях потеря близкого человека ведет к оживлению религиозных настроений, чему способствует традиционный цикл поминок. Крещение и венчание, видимо, потому быстрее исчезают из быта, что свадьба и рождение ребенка несут с собой счастливые надежды, радостное, жизнеутверждающее восприятие мира и другие положительные эмоции и ожидания, не способствующие рецидивам религиозных настроений.

Итак, многоэтапный похоронно-поминальный цикл — самый устойчивый в бытовом православии. Он занимает видное место в системе тради-

³⁷ Этот обычай под названием «отпевшие чаши» был описан в середине прошлого века помещиком Зарайского уезда В. Селивановым (*В. Селиванов. Год русского земледельца. М., 1914, с. 155*).

³⁸ Обычай возник, видимо, в связи с тем, что чтение Псалтири с пятницы на субботу должно было заменить в какой-то степени церковную службу по умершим (субботняя литургия включает и молитвы за умерших). Кроме того, пятница, по бытовым верованиям, — сакральный день, на который приходилось множество запретов. Не исключено, что отмеченный в с. Аргамаково обычай читать Псалтирь по умершему с пятницы на субботу синкретизировал церковное установление с бытовыми пятничными верованиями.

ционных внутрисемейных связей³⁹. Именно в этом цикле по сей день во многих местах сохраняют свое значение обрядовая еда и питье. Причем удержались не отдельные обрядовые блюда или напитки, а именно их традиционный набор⁴⁰. В то же время в других семейно-бытовых обрядах традиционная для них еда практически вышла из употребления (например крестильная каша, свадебные курники), а если ее и готовят, то она уже не выполняет магико-сакральных функций.

В системе этнических связей заметную роль играют *праздники* как календарного цикла, так и церковные, особое место среди которых, в частности, занимали престольные дни. В общественном и семейном быту старой деревни престольные дни были главными звеньями календарного сельскохозяйственного года. С ними раньше было связано обязательное посещение церкви всей семьей. В эти дни непременно готовился праздничный общесемейный обед, на который приглашались родственники⁴¹. Сейчас эти дни мало отличаются от обычных дней недели (правда, некоторые женщины стремятся выполнить часть домашних работ накануне праздника). Тем не менее с годами в некоторых селениях празднование престольных праздников даже расширяется, так как они дают дополнительную возможность собраться в традиционный для данного поселения праздничный день всем родственникам, которые теперь, как правило, часто живут в разных местах. Оживлению престольных праздников несомненно способствует повышение материального благосостояния населения.

Давно уже ушел в прошлое и такой обязательный для больших церковных праздников обычай, как общесемейные моления в церкви с последующими исповедью и причастием членов семьи. Не всегда готовится и праздничный обед, хотя бывают исключения, например, на пасху, троицу и особенно в храмовые праздники.

Изучение роли религиозных праздников в современном быту колхозников свидетельствует, с одной стороны, о значительной утрате ими религиозного содержания, а, с другой, об устойчивости традиции семейно-родственных встреч и угощений, принятых в дни этих праздников, что способствует их сохранению в быту населения⁴². При изучении традиционного и нового в сфере социокультурного общения людей особенно важно учитывать *передачу традиционных культурных форм общения* и всего праздничного проведения досуга от одного поколения к другому. Эту особенность функционирования праздников пока уловили только этнографы. Например, исследователи культуры и быта городского населения среднерусской полосы отмечают, что на *характер* семейно-родственного застолья и праздничного веселья большое влияние оказывают среднее и старшее поколения. Именно за ними сохраняется ведущая роль в оформлении празднества: «Задавая тон всему веселью, они обычно следуют давно сложившимся стереотипам, сообщая ему известный традиционный колорит. Это сказывается и в поведении людей за столом, и в характере разговора, здравниц, и в песенном репертуаре, и в составе танцев. Подоб-

³⁹ О традиционном обряде похорон в современном быту см.: Г. А. Носова. Указ. раб., с. 121; Л. Н. Ульянов. Указ. раб., с. 231—233; Е. В. Рихтер. Указ. раб., с. 220, 221, 232.

⁴⁰ Дополнительные этнографические сведения по этому вопросу см.: И. А. Кремлева. Отмирание старообрядчества в заволжской деревне.— «Сов. этнография», 1974, № 6, с. 93; Е. В. Рихтер. Указ. раб., с. 195; Л. Ф. Артюх. Українська народна кулінарія (Історико-етнографічне дослідження). Київ, 1977.

⁴¹ Колоритное описание праздничного семейного застолья в честь рождества см., например: Л. А. Анохина, М. Н. Шмелева. Быт городского населения средней полосы РСФСР в прошлом и настоящем. М., 1977, с. 283.

⁴² Подробные материалы об условиях бытования религиозно-праздничных традиций см.: Л. А. Тульцева. Календарные религиозные праздники в современном быту колхозников.— «Сов. этнография», 1970, № 6, с. 111—118; «Коллектив колхозников. Социально-психологическое исследование». М., 1970, с. 246—247; Г. А. Носова. Указ. раб., с. 128—136, и др.

ные семейно-родственные общения составляют одно из тех бытовых звеньев, в которых происходит передача традиционных навыков, вкусов и т. п. как своеобразной эстафеты, соединяющей быт и культуру поколений в одно целое»⁴³.

В целом календарные и религиозные праздники утратили свое былое общественно-культурное значение; в современном быту сохранились только отдельные их элементы. Но и эти традиционные элементы старых праздников чаще всего переосмыслены. Они воспринимаются зачастую не как религиозные, а как сугубо бытовые, присущие данной этнической общности и исполняющиеся в установленные дни. Поэтому, например, в календарных праздниках наряду с традицией семейно-родственных встреч преобладают развлекательно-игровые и эмоционально-эстетические черты. Таковы шуточные гадания молодежи под «старый» Новый год, украшение домов ветками березы, цветами и травами на троицу, обливание водой на Иванов-день, катания на лошадях и выпечка блинов на масленицу и др. Причем некоторые обряды перешли в среду детей и исполняются только ими, например, авсень — любимый новогодний обряд молодежи, широко и в самых разнообразных формах бытовавший в старой среднерусской и поволжской деревне. С помощью этого магико-религиозного обряда крестьянин стремился обеспечить благополучие в наступающем году. Теперь авсень исполняется исключительно редко и то лишь в качестве шутливой новогодней поздравления бабушек внукам.

С распадом годового аграрно-праздничного календаря ушло в прошлое и такое его звено, как обрядовая еда. Характерный пример тому — яичница, давно уже ставшая повседневным блюдом, хотя первоначально она была обрядовой едой и непременно готовилась на вознесенье и на троицу. В системе праздников частично сохраняет свое культовое значение лишь пасхальная обрядовая еда (куличи, пасха, крашеные яйца).

Функционирование отдельных элементов старых календарно-праздничных традиций теперь переосмысливается сквозь призму «принятости». Их бытование связано с этническими традициями (с настроениями этнопсихологического характера), способствующими, в свою очередь, поддержанию памяти о традиционных чертах повседневной жизни русских. Думается, что этнопсихологические мотивы (разумеется, не осознаваемые участниками религиозных обрядов) являются одной из важнейших причин, благодаря которой религиозные традиции, несмотря на размытость религиозного содержания, продолжают сохраняться в быту некоторой части населения. Во всяком случае этнографу ясно, что здесь кроется веское основание для размышлений.

Динамика религиозных явлений в жизни современной деревни социально детерминирована, ибо с началом коллективизации и далее с активным колхозным строительством бытовое православие утратило те социальные функции, которые оно несло, будучи тесно связанным с календарным циклом работ в крестьянском хозяйстве. В современную эпоху типологической особенностью бытового православия как функционирующей религиозной системы является прогрессирующая утрата былых позиций по всем важнейшим обрядовым установлениям. Причем сохранение обрядовых предписаний определяется взаимозависимой соотносительностью: например, в той мере, в какой посещается церковь, сохраняется и причастие. А оно в свою очередь влияет на соблюдение постов и т. д. Указанные взаимозависимости, что особенно важно подчеркнуть, действуют лишь на уровне религиозного сознания и поведения, не играя, никакой социально значимой роли, как прежде.

⁴³ Л. А. Анохина, М. Н. Шмелева. Быт городского населения средней полосы РСФСР в прошлом и настоящем, с. 343.

Деформация бытового православия, ущербный характер функционирования религиозной системы в новых социальных условиях существенно повлияли на изменение места религии и ее установлений в этнической структуре общества. В. Я. Минкявичус справедливо отмечает: «Религиозно-культурная традиция, какой бы она ни была сильной, вписывается в историю народов и наций через всю совокупность конкретных материальных, идеологических и духовных детерминант и условий и поэтому не остается неизменной»⁴⁴. Утрата бытовым православием былых социокультурных позиций привела к тому, что большая часть его структурных элементов выпала из системы традиционных внутриэтнических связей и социально-этнической культуре не только русского, но и других народов среди которых основной культурной практикой было православие. Но колесо скоро бытовое православие, хотя и в ущербном состоянии, составляет какое-то звено в этнической структуре народа, его функционирующие элементы имеют определенное самостоятельное значение в системе ценностно-нормативных признаков национального самосознания. Именно на этих путях следует искать причины сохранения бытового православия. Этнопсихологическая мотивация религиозного поведения подтверждается исследованиями, предпринятыми в последние годы советскими этнографами среди разных народов. Эти исследования показали, что в нормативно-ценностных ориентациях городских и сельских жителей на «национальное», на «связь с этносом» традиционные обряды (а они, как правило, связаны с религией) занимают одно из первых мест⁴⁵. Поэтому не исключено, что возрождение традиционных элементов, например, в свадебном обряде, кроме перечисленных выше причин имеет и свои социально-психологические основания.

Возможности этнографии, ее специфический вклад в исследование религиозных явлений в значительной мере определяются тем обстоятельством, что этнографический подход дает возможность изучить религиозное явление в динамике, проследить его эволюцию от ранних до последних стадий существования; выявив общее, указать на локальные особенности. Этнографический подход к изучению религии позволяет дать социально-типологическую оценку тем процессам, которые происходят в функционирующей религиозной системе, и прежде всего охарактеризовать те социально-экономические уклады, с которыми она связана своими корнями. А это в итоге помогает дать объективную социокультурную оценку той социальной среде, в которой функционирует религиозное явление.

Но, пожалуй, говоря об особенностях и закономерностях развития культурно-бытовой сферы этноса, особенно важно поставить вопрос о том, каким образом трансформируется культурно-бытовой уклад этноса и формируются новые черты быта под влиянием таких динамичных факторов, как меняющаяся структура общества, модификация традиционных внутриэтнических связей, эволюция религиозного обрядово-праздничного комплекса и, как итог всего этого, выпадение собственно религии из этнической структуры общества.

⁴⁴ В. Я. Минкявичус. Религия в этнической структуре общества.— «Вопросы философии», 1976, № 11, с. 110.

⁴⁵ Л. С. Христолюбова. Семейные обряды удмуртов (опыт количественной характеристики). Автореф. канд. дис. М., 1970, с. 17—22; Е. И. Клементьев. Социальная структура и национальное самосознание (на материалах Карельской АССР). Автореф. канд. дис., М., 1971; Г. В. Старовойтова. К исследованию этнопсихологии городских жителей (по материалам опроса населения трех городов Татарской АССР).— «Сов. этнография», 1976, № 3, с. 48, 49; В. В. Пименов, Л. С. Христолюбова. Удмурты. Ижевск, 1976, с. 37—49; В. В. Пименов. Удмурты. Опыт компонентного анализа этноса. Л., 1977, с. 126—136 и др.; Л. А. Тульцева. О связи традиционного поведения с религией (по материалам Молдавской ССР).— «Полевые исследования Ин-та этнографии. 1975». М., 1977; Н. П. Лобачева, Л. А. Тульцева. Традиции в современной обрядности узбеков.— «Сов. этнография», 1977, № 6; А. А. Кожанов. Методика исследования национального самосознания (опыт разработки по материалам Карельской АССР). Автореф. канд. дис. М., 1978.

В этой статье были предложены (разумеется, далеко не исчерпывающие) решения некоторых вопросов, в частности ставился и в определенной степени решался вопрос о трансформации традиционных внутриэтнических связей в сфере обыденного религиозного поведения, рассматривалась эволюция обрядово-религиозного комплекса в современную эпоху. Ограниченные рамками статьи, мы не рассматривали вопрос о том, как под влиянием постоянно меняющейся структуры этноса меняется его культурно-бытовой уклад. В связи с этим отметим, что в социолого-религиоведческой литературе накоплен достаточный статистический материал, характеризующий социально-профессиональные группы населения разных этносов по их отношению к религии и религиозно-бытовым установлениям. Но, к сожалению, дальше сбора материалов большинство авторов не идет, хотя сами собой напрашиваются вопросы: как же в итоге изменения роли религиозно-обрядового компонента в сознании и поведении представителей разных социально-профессиональных групп (в рамках одного этноса и у разных этносов) меняются культурно-бытовой уклад, культурно-бытовая специфика и собственно этнокультурный уклад народов по сравнению с прошлым; каково соотношение традиционного и нового в современном социокультурном развитии народов в связи с их новыми социально-этническими характеристиками? Активное изучение советскими этнографами современных этнических процессов в определенной степени позволяет ответить на поставленные вопросы, но, к сожалению, этот опыт все еще недостаточно учитывается при исследовании современных религиоведческих проблем.

ETHNOGRAPHIC ASPECTS OF THE STUDY OF RELIGIOUS BEHAVIOUR

The evolution of everyday religious behaviour of Russian villagers is examined from an ethnographical point of view. Primarily the author discusses the trends in the traditional religious ordinances of the Orthodox Church and their observance in everyday life (peoples' attitude towards icons, fasts, church attendance, prayer, sacraments, festival occasions, food, etc.). The author considers that study of changes occurring within the sphere of everyday religious customs furthers deeper understanding of such problems as the retrospective analysis of the cultural specificity of ethnic communities.

The evolution of religious customs is examined against a background of social change. In conclusion, the net result of this process is shown: the change in the place that religion and its ordinances occupy in the ethno-social structure of society.
