РУССКИЕ РЯЗАНСКОГО КРАЯ

том 2

Русские Рязанского края

Книга издается
при поддержке Губернатора и Правительства
Рязанской области

Российская академия наук
Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая

Русские Рязанского края

том 2

Москва «ИНДРИК» 2009

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
(проект № 06-04-16127д)

УДК 391/395
Р 89

Русские Рязанского края /
Ответственный редактор С.А. Иникова. т. 2. —
М.: «Индрик», 2009 — 748 с., илл.

ISBN 978-5-91674-017-2

Семье, являвшейся основой крестьянского уклада, процессам, происходившим в ней в разные периоды, семейной обрядности, посвящен большой раздел, открывающий второй том монографии. В этой части предпринята также попытка показать особенности религиозности русских Рязанского края, многообразие культовой практики и представления верующих о мистическом мире, силах Добра и Зла. Отдельный раздел посвящен быту сословий, наиболее тесно контактировавших с крестьянством, в той или иной мере включенных в народную культуру и оказывавших на нее влияние.

На форзаце и нахзаце карты Л.В. Беркасовой
На 2 странице фото В. Шверова

ISBN 978-5-91674-017-2

© Коллектив авторов, текст, 2009
© РЭМ, фото, 2009
© Издательство «Индрик», 2009

Оглавление
том 2

Раздел 6.
Семья и семейная обрядность

Глава 18. Сельская семья *(С.С. Крюкова)*

Крестьянская семья в середине XIX — начале XX в. 13

Сельская семья Рязанской области в конце XX — начале XXI в. 36

Глава 19. Рязанская свадьба: традиционная и современная *(Е.А. Самоделова)*

Сватовство 57

От сватовства до венчания 60
Обряды, закрепляющие сватовство. — Осмотр хозяйства жениха. — Запой. — Затирание браги.

Предсвадебный день 64
Девичник. — Елка. — Баня невесты. — Угадывание невесты. — Расплетание косы. — Ритуальный плач. — Последний день перед венчанием в доме жениха. — Обмен дарами.

День венчания 71
Утро у невесты. — Утро венчания у жениха. — Дружко и составление свадебного поезда. — Выкуп постели. — Благословение жениха и невесты и отправление поезда. — Венчание. — Смена прически. — Возвращение из церкви. — Свадебный пир. — Каравайный и сырный ритуалы. — Дарение на пиру. — Первая брачная ночь.

Второй день свадьбы 90

Третий день 94

Обрядовая пища и одежда 94
Пища. — Одежда.

Масленица в контексте свадебной обрядности 99

От старой свадьбы к новой: традиции в современности 100

Глава 20. Рождение детей в обрядах и обычаях. Культура материнства *(Т.А. Листова)*

Родильная обрядность 118
Беременность. — Роды. — Повивальная бабка. — Послед и пуповина. — Роженица. — Проведывание роженицы.

Ребенок в традиционных обрядах и представлениях 132
Крещение. — Крестные родители. — Крестильный обед. — Ребенок до года. — Если дети умирали. — Подпоясывание. — Пострижение. — Первые шаги. — Кормление.

Культура материнства: религиозные и нравственные аспекты 148

Глава 21. Похоронно-поминальные обычаи и обряды *(И.А. Кремлева)*

До и после смерти. Подготовка к похоронам 168
Причащение. Соборование. — Смерть и ее предвестники. — Представления о душе. — Отпуск души после смерти. — Причеты. — Обмывание. — Погребальная и траурная одежда. — Особые приготовления для души. — Чтение Псалтыри. — Совершение кануна. — Гроб.

Похороны 181
Вынос из дома. — Кладбище и могила. — Откуп места. — Камни. — Первая встреча. — Похоронный обед.

Поминальная обрядность 193
От похорон до 40-го дня. — Обряды 40-го дня. — Раздача милостыни и даров от имени покойного. — Тайная милостыня.

Родительские субботы и другие поминальные календарные дни 201
Вселенские родительские субботы. — Мясопустная суббота. — Посещение кладбища на Пасху. — Радоница и Красная горка. — Троицкая суббота. — Поминальные субботы летне-осеннего календарного цикла.

Регулятивная роль сновидений в похоронно-поминальной обрядности 208

Гражданский светский ритуал 210

Раздел 7.
Народное православие

Глава 22. Православный приход и приходская жизнь (XIX — начало XXI в.) *(С.В. Кузнецов, С.А. Иникова)*

Приход до 1917 г. 219
Понятие «приход» и его организация. — Строительство нового храма. — Религиозность и нравственность. — Коллективная культовая практика в рамках прихода. — Приходское образование.

Приход после 1917 г. 234
Между Февралем и Октябрем 1917 г. — Антицерковная политика в советский период. — Особенности прихода и новые формы религиозной жизни. — Приход в 1990-е — начале 2000-х гг.

Глава 23. Праведники в миру:
их роль и значение в народной жизни *(С.А. Иникова)*

Монашествующие в миру 253
«Монашки». — Отшельники и пустынники.
Старчество в миру 259
Странники и блаженные 263
Место и роль праведников в народной жизни 269

Глава 24. Соблюдение постов *(Т.А. Воронина)*

Многодневные посты 277
Великий пост. — Петров пост. — Успенский пост. — Рождественский пост.

Однодневные посты 286
Календарные однодневные посты. — Седмичный пост: среды и пятницы. — Передача традиции.

Дополнительные посты 287

Пост в восприятии верующих конца XX — начала XXI в. 289

Глава 25. Святые источники и озера
в религиозно-историческом контексте *(С.А. Иникова)*

Прославление источников 293

Причины народного прославления источников и озер 295
Источник — место явления или чудотворения от иконы. — Святые — покровители источников. — Святые источники и культы святых. — «Провалившиеся» церкви. — Святые «прощеные колодцы». — «Невинная кровь». — Природные явления как демонстрация Божьей силы. — Источники, получившие статус святых в связи с культовой потребностью.

Правила и цели посещения святых источников и озер 314
Правила поведения. — Использование воды. — Прогностические функции источников. — Моления у источников и озер о дожде.

Оформление святых источников 321

Глава 26. Традиция православного паломничества
в прошлом и настоящем *(Х.В. Поплавская)*

Паломничество в XIX — начале XX в. 327
Сборы на богомолье и поведение в пути. — Странноприимство. — Маршруты и цели паломничеств.

Паломничество в советский период 337

Глава 27. Обет в религиозной жизни *(И.А. Кремлева)*

Коллективные обеты 346
Обетные праздники и крестные ходы. — Приглашение икон в селение. — Групповые обеты.

Индивидуальные обеты 349
Обетные храмы и часовни. — Почитание икон и святых в обетной практике. — Паломничество по обету. — Дополнительные посты. — Обетные пожертвования.

Невыполнение обетов 358

Современные особенности обетной практики 360

Глава 28. Почитание Богородицы *(Т.А. Листова)*

Почитание Богородицы через иконы 366

Иконы общерусского значения. — Местночтимые чудотворные иконы. — От обретения до признания чудотворности. — Местночтимые патрональные иконы. — Иконографические типы в современном почитании. — Социально-нормативные и прогностические функции икон.

Явления Божьей Матери 387

Богородица — Небесная Мать 390

Глава 29. Почитание святителя Николая Чудотворца в народной традиции *(С.А. Иникова)*

Чудотворные иконы свт. Николая 397

Чудотворные иконы свт. Николая общерусского значения. — Местночтимые иконы. — Никольские иконы в быту и обрядах.

Грозный воитель и «скорый помощник» 410

Глава 30. Крест и икона в народной культуре *(Т.А. Листова)*

Крест 421

Символ христианской защиты. — Нательный крест. — Знаковые функции нательного креста.

Иконы 431

Иконы в домах. — Благословенные иконы. — Икона и мир святых. — Икона в похоронном обряде.

Религиозная этика обращения с христианскими атрибутами 439

Глава 31. Человек в образно-мистическом мире народного православия (от рождения до смерти) *(Т.А. Листова)*

Душа 445

Время обретения. — Характеристика души. — Акт обретения души. — Происхождение души. — Индивидуальность души. — Аборт. Жизнь после смерти.

Крещение 456

Причины крещения. — Загробная жизнь неокрещенных детей. — Поминание неокрещенных.

Ангелология 465

Имя. Ангел — святой покровитель. — Ангел-хранитель. — Ангелы светлые и ангелы Сатаны. — Младенцы — ангелы.

Судьба 479

Проклятие и благословение 482
Проклятие. — Благословение.

Грех как наследственная категория 486

Раздел 8.
Народная демонология

Глава 32. Ангелы Сатаны *(С.А. Иникова)*

Происхождение и сущностные характеристики 493
Двоевластие и Божий промысел. — Множество имен и обличий. — Организация инфернального мира. — Ангел и нечистый. — «Страшное место». — «Время чертей».

Деяния нечистой силы 506
Искушение праведников. — Пьянство и сквернословие. — Вселение в людей и повреждение души. — Нечистый и самоубийцы. — Черти и богатство. — Борьба за душу. — Ад.

Защита от нечистой силы 520

Глава 33. Персонажи дохристианской демонологии *(С.А. Иникова)*
Огненный змей и ходячий покойник 528

Водяной и русалки 531

Леший 534

Домовой (дворной) 536

Глава 34. Колдуны и колдовство *(С.А. Иникова)*

Как становятся колдунами. — Стереотипы внешности и поведения. — Распознавание колдунов. — Нечистая сила и колдуны.

Жизнь и смерть колдуна — фольклорный образ 556
Наведение порчи. — Нанесение хозяйственного ущерба. — Оборотничество. — Ночные полеты на сборища. — Смерть и похороны колдуна.

Колдуны-практики: реальность и мифы 565

Средства защиты 568

Место и роль колдуна в крестьянском сообществе 572

Глава 35. Знахари и знахарство *(С.А. Иникова)*

Как становятся знахарками. — Правила и этика.

Болезни, средства и методы их лечения 588
Представления о болезнях. — Лечебная магия. — Физиотерапия и фитотерапия.

Место и роль знахарки в крестьянском сообществе 601

Раздел 9.
Сословный быт
дворянства, купечества и духовного сословия

Глава 36. Повседневная жизнь рязанского дворянства *(П.В. Акульшин)* 610

Поместье и хозяйство. — Усадьба и ее обитатели. — Семейная жизнь, воспитание и образование. — Благочестие. — Будни и праздники. — Служба и общественное служение.

Глава 37. Быт рязанского купечества *(Д.Ю. Филиппов, И.Г. Кусова)* 634

Усадьба и ее обитатели. — Семья и брак. — Воспитание и образование. — Благочестие. — Будни и праздники. — Общественное служение и благотворительность.

Глава 38. Повседневная жизнь и общественное служение священно- и церковнослужителей *(С.В. Кузнецов)*

Белое духовенство до 1917 г. 659

Постановка на должность. — Семья, воспитание, образование. — Священник на приходе. — Школьно-просветительская деятельность духовенства. — Провинности и наказания.

Священно- и церковнослужители после 1917 г. 675

Глава 39. Повседневная жизнь рязанских монастырей

Рязанские монастыри конца XVIII — начала XX в. *(Т.П. Синельникова)* 687

Уставы. — Управление монастырем и управители. — Прием в монастырь. — Братия. — Имущество, земли, средства. — Распорядок монастырской жизни и ее бытовая сторона. — Мир и монастырь.

Рязанские монастыри конца XX — начала XXI в. *(С.А. Иникова)* 699

Настоятели и управление монастырями. — Принятие в монастырь и постриг. — Братия и прочие. — Финансы и хозяйство. — Духовная жизнь и распорядок дня. — Послушания и послушание. — Бытовая сторона монастырской жизни. — Мир и монастырь.

Заключение 718

Список сокращений 723

Указатель населенных мест Рязанского края. Т. 2. 724

Раздел 6.

СЕМЬЯ И СЕМЕЙНАЯ ОБРЯДНОСТЬ

ГЛАВА 18

Сельская семья

Крестьянская семья в середине XIX — начале XX в.

Сельская семья Рязанской области в конце XX — начале XXI в.

Крестьянская семья в середине XIX — начале XX в.

Облик русской православной крестьянской семьи Рязанской губ. складывался в ходе длительной эволюции и к середине XIX — началу XX в. сочетал в себе как общероссийские черты, так и множество локальных особенностей, обусловленных природно-географическими и историко-культурными факторами. На развитие форм, типов семей и их укладов влияли социальное (внутрисословное) происхождение и правовой статус крестьян, их экономическое положение, близость селения к городу или железнодорожной станции, хозяйственная специализация местных жителей и степень их занятости в промысловой деятельности, размер общины и плотность заселения, наличие церкви и школы, религиозные представления крестьян и многие другие обстоятельства[1]. Важнейшим среди них был земледельческий характер труда, заложивший основы мировоззрения крестьян и систему их жизнедеятельности.

Региональная специфика Рязанской губ., связанная с ведущей ролью земледелия в хозяйстве крестьян, отразилась в формировании типологии крестьянской семьи: здесь, как и в других аграрно ориентированных губерниях России, длительное время сохранялись сложные по составу многолюдные семьи[2]. Их устойчивое воспроизводство поддерживалось стратегией выживания населения в условиях сезонного ведения сельского хозяйства с низким уровнем агротехники, когда эффективность производства достигалась экстенсивным путем — усилиями как можно большего числа рабочих рук. Сельская семья была, прежде всего, производственным коллективом близких родственников, объединенным согласно административному делению русской деревни в одно хозяйство — двор. Численный и структурно-поколенный состав семьи обеспечивал потенциал трудовых ресурсов этого союза, что оказывало непосредственное влияние на экономические возможности домохозяйства (см. гл. 5).

Целесообразность и преимущества семейной кооперации хорошо осознавались самими крестьянами, что нашло отражение в ряде пословиц и поговорок: «У одного с трудом, у двоих смехом»; «Семеро семейка — не скиснет горох»; «У кого в дому пусто, тот не сварит каши густо» и др.[3]. Общегосударственная, дореформенная частновладельческая и общинная политика в фискальных целях тоже была направлена на ограничение семейных разделов и тем самым тормозила выделение семей в отдельные дворы. Консервативное влияние на оформившуюся к середине XIX в. модель брачно-семейных отношений оказывал менталитет крестьян, опиравшихся на традицию как основополагающий принцип жизни. Соблюдение обычая было залогом стабильности и преуспевания, спасательным кругом от всякого рода неприятностей.

Изучение и статистическая обработка архивных документов массового учета населения позволили более детально проанализировать структурно-поколенный и численный состав крестьянской семьи в Рязанской губ. на протяжении второй половины XIX в. В основе ее типологии лежало постоянное взаимодействие и трансформация двух основных форм:

Семья крестьян. Касимовский у., с. Увяз. Фото 1910 г. (РЭМ. Фототека)

простой (*малой*) и *сложной* (*неразделенной*). Обе разновидности семейных союзов перетекали одна в другую: первая по линии разрастания и усложнения, вторая, наоборот, распадаясь на более простые структуры. Простая семья представляла собой брачную пару с неженатыми детьми или без детей и могла быть неполной в случае отсутствия одного из супругов. Сложная семья объединяла две и более брачные пары, находившиеся в прямом или боковом родстве. Соотношение простых и сложных семей постоянно менялось, но по большей части в пользу сложных форм, несмотря на постепенное упрощение их структурно-поколенного состава.

По материалам X ревизии 1858–1859 гг. в Рязанской губ. прослеживаются следующие подтипы сложных семей: 1) *отцовская* (создавалась после женитьбы или замужества одного из детей); 2) *братская* (в ней совместно проживали женатые и неженатые братья с детьми и без детей); 3) *дяди–племянники* (возникала из братской семьи после смерти одного из братьев); 4) *смешанная* (включала двоюродное и троюродное родство, а также лиц других фамилий, чье родство установить невозможно).

Семья крестьян-староверов. Касимовский у., с. Увяз. Фото 1910 г. (РЭМ. Фототека)

Таблица 1. Структура крестьянской семьи в 1858–1859 гг.

Название местности	Количество семей					
	Сложные (неразделенные) семьи					Простые (малые) семьи
	Отцовская	Братская	Дяди–племянники	Смешанная	Всего	
Михайловский у.						
с. Новопанское	41	50	23	6	120	55
с. Виленка	16	13	11	–	40	6
Стублевские Выселки	28	28	10	1	67	39
Луговая слобода	2	2	1	1	6	3
Лещинская слобода	3	4	2	–	9	6
Сапожковский у.						
с. Сараи	58	36	26	3	123	49
с. Кривское	28	19	24	2	73	25
с. Паники	20	10	21	–	51	17
с. Борец	66	38	25	2	131	50
Ряжский у.						
с. Рождествено (Сатины Гаи)	27	19	10	5	61	10
с. Пустотино	68	24	8	4	104	45
с. Малокоренное (Голицыно)	41	12	9	4	66	20
с-цо Новое Бокино	19	19	8	6	52	3
с. Турово	5	6	2	4	17	5
дер. Папортное, дер. Красные Бутырки	17	5	3	1	26	7
дер. Демьяново	4	3	1	–	8	2
дер. Рог Калузинский	3	2	3	–	8	7
с-цо Фадеевка	3	4	3	1	11	6
дер. Дубовая	9	2	1	2	14	3
Итого	458	296	191	42	987	358

Таблица 1 составлена по материалам X ревизии: ГАРО. Ф. 129. Оп. 54. Д. 54, 120, 121, 130.

Судя по результатам выборочного обследования Ряжского, Михайловского и Сапожковского уездов (см. табл. 1), сложные семьи заметно доминировали над простыми и составляли здесь на момент ревизии 72,8% от общего числа семей. Самым распространенным подтипом среди них была отцовская *трехпоколенная семья*, состоявшая из родителей, детей и внуков. Среди простых семей значительно преобладали *двухпоколенные семьи* с детьми от 15 до 17 лет.

Таблица 2. Численный состав крестьянской семьи в 1858–1859 гг.

Название местности	Число членов семьи				
	2–5 чел.	6–10 чел.	11–15 чел.	16–20 чел.	Более 20 чел.
с. Виленка	6	19	12	5	4
с. Кривское	24	32	22	12	8
с. Паники	16	26	15	4	7
с. Пустотино	43	81	15	2	1
с-цо Новое Бокино	4	22	20	5	4
с. Рождествено (Сатины Гаи)	17	35	17	2	–
дер. Красные Бутырки	4	21	6	2	–
дер. Рог Калузинский	7	2	4	1	1
дер. Демьяново	2	6	1	1	–
с. Мордвиново	1	2	2	–	–
Итого	124	246	114	34	25

Таблица 2 составлена по материалам: см. примечание к табл. 1.

Численный состав семей колебался от 2 до 30 человек. Но чаще всего семья насчитывала от 6 до 10 человек (см. табл. 2). Как правило, сложные семьи были многолюднее простых, хотя иногда наблюдалась и обратная зависимость: простая многодетная семья могла включать до 10 человек, а сложная — состоять из двух бездетных брачных пар, т.е. из четырех человек. Встречались и сильно разросшиеся семейства. В частности, в с. Борец Сапожковского у. проживала семья из 53 человек, объединившая 13 женатых братьев с детьми и внуками [4].

Земледельческое население Рязанской губ. в дореформенный период подразделялось на два основных разряда: частновладельческие (помещичьи) и казенные (государственные) крестьяне. Соотношение тех и других в разных частях губернии приблизительно одинаково: на 100 душ помещичьих крестьян приходилось 56 государственных [5]. Общая тенденция к увеличению численности и усложнению структуры семьи к середине XIX в. наблюдалась у обеих категорий крестьян. Вместе с тем своеобразие их экономического и социально-правового статуса не могло не влиять на семейный строй. Государственные крестьяне имели ряд преимуществ, выражавшихся в лучшей обеспеченности землей, меньших размерах платежей, способах отбывания повинностей, отсутствии личной зависимости от помещика и наличии более широких имущественных прав. В частности, средний надел помещичьих (барщинных) крестьян в Рязанской губ. в середине XIX в. составлял 2 дес. 1129 кв. саж. на каждую душу мужского пола, колеблясь в пределах от 1,9 до 2,5 дес. Тогда как у государственных (однодворцев) он достигал 4 $^{5}/_{6}$ дес. на душу [6].

Внутрисословная дифференциация крестьян нашла отражение и в типологии семьи: дворы государственных крестьян отличались от дворов помещичьих большей населенностью. Для них были характерны сложные семейные объединения, включавшие от 15 до 30 человек.

Таблица 3. Средний размер крестьянской семьи в 1858–1859 гг.

Название местности	Средний размер семьи по подтипам					Средний размер семьи
	Отцовская	Братская	Дяди–племянники	Смешанная	Простая	
Михайловский у.	**Государственные крестьяне**					
с. Новопанское	8,8	14,1	13	18,7	3,3	9,5
Стублевские Выселки	9,5	11,6	18,2	23	3,7	8,9

Луговая слобода	10	11,5	16	16	1,3	8,8
Лещинская слобода	13,7	11,5	8	–	5	10,3
с. Виленка	12,3	13,4	13	–	4,3	11,7
Сапожковский у.						
с. Сараи	11,2	14,7	15	25,3	3,5	10,6
с. Кривское	10,4	12,9	14,8	14,5	3,5	10,3
с. Паники	9,1	11,4	16,3	–	3,4	10,3
с. Борец	10	15,8	12,2	10,5	3,6	9,8
Ряжский у.	**Помещичьи крестьяне**					
с. Рождествено (Сатины Гаи)	9,3	8,9	8,7	9,6	3,4	8,3
с. Пустотино	8,1	9,8	8,6	8,8	4,6	7,4
с. Малокоренное (Голицыно)	9,4	11,1	8,9	8,3	4,3	8,3
с. Мордвиново	12	10	–	–	2	9,4
с-цо Новое Бокино	11	11,7	13	15	4,3	11,6
дер. Демьяново	7,8	10,7	18	–	4	8,9
дер. Щурово	8	7,3	14	–	4	8
дер. Рог Калузинский	11,3	12	16,7	–	3,7	8,7
с-цо Фадеевка	5	10,3	12	5	3,7	7
дер. Дубовая	8,3	12	7	8,5	4,3	8
с. Кораблинское	8,5	4,5	–	11	2	6,3
дер. Исповедники (Черное Озеро)	6	9,7	7,5	–	3	5,1

Таблица 3 составлена по материалам: см. примечание к табл. 1.

В пореформенный период среднестатистическая крестьянская семья развивалась по пути сокращения размеров и упрощения структуры. В частности, согласно подворным описаниям сел и деревень Ряжского у. к 1890-м гг. здесь уже преобладали крестьянские семьи, включавшие до 10 человек [7]. Уменьшение численного состава семьи, происходившее на фоне общего роста населения, было следствием участившихся семейных разделов, на что неоднократно указывалось в статистических обзорах и сообщениях экспертов, исследовавших положение сельского хозяйства в пореформенный период. По данным «Статистики поземельной собственности и населенных мест Европейской России» с 1861 г. «разделы шли быстрее, чем того требовал естественный прирост населения. Так, наряду с тем, что население в губернии увеличилось в течение 20 лет на 22%, число дворов в то же самое время возросло на 42%» [8]. В 1860–1870-е гг. процент разделившихся семей составил в Троице-Лесуновской вол. 34,7, а в Нагайской вол. Ряжского у. — 70,6 [9]. Особенно интенсивно процесс дробления семейных образований шел в эти годы в среде бывших помещичьих крестьян. Коснулся он, прежде всего, крупных семей с боковым и двоюродным родством («братские» и «дяди-племянники»), распадавшихся на однолинейные двухтрехпоколенные «отцовские» и простые семьи. Возможно, какую-то часть новообразовавшихся дворов составили семьи, фактически разделившиеся в дореформенный период, но продолжавшие жить на одной усадьбе. Формально они продолжали считаться одним домохозяйством и в документах числились как единое семейство. О наличии таких «фиктивных» неразделенных семей, проживавших после раздела в одной избе по нескольку лет, известно из протоколов судебных дел [10].

По свидетельствам и наблюдениям современников, с 1880-х гг. темпы семейных разделов снизились. В немалой степени этому способствовало то обстоятельство, что к этому времени «почти все семьи переделились». Корреспондент Этнографического бюро

кн. В.Н. Тенишева В. Чепурин сообщал из Скопинского у., что «так как число больших семей уменьшается, то и разделы бывают не часты» [11]. Вместе с тем тенденция к сокращению семьи не была необратимой. По результатам обследования экономического состояния пяти волостей Михайловского у., пострадавших от неурожаев в 1897–1898 гг., тяга к семейным разделам в этой части Рязанской губ. сменилась явлением обратного порядка — стремлением «скучивать больше народу в одном дворе, в результате чего численный состав крестьянского двора снова увеличился» [12]. Довольно стабильное соотношение сложных и простых семей с некоторым доминированием первых в период с 1875 по 1891 г. показала погодовая перепись крестьянских семей в селах Ряжского у., подробно и достаточно точно зафиксировавшая изменения в семейном строе крестьян (см. табл. 4).

Таблица 4. Динамика структурно-поколенного и численного состава крестьянской семьи с 1875 по 1891 г. (Ряжский у.)

Название местности / Год	Количество семей / средняя численность				
	Отцовская	Братская	Дяди–племянники	Смешанная	Простая
дер. Марьино					
1875	29 / 9,5	6 / 6	–	3 / 10,7	17 / 5
1880	34 / 8,3	5 / 9	–	–	21 / 5,1
1885	37 / 8,4	4 / 10	1 / 8	–	22 / 4,8
1891	37 / 8,6	9 / 7,8	4 / 6,5	–	19 / 4,1
дер. Погореловка					
1875	12 / 8,3	1 / 13	–	–	6 / 4,5
1880	10 / 9,2	1 / 6	–	–	8 / 4,6
1885	9 / 9,1	–	–	–	8 / 4,4
1891	10 / 10,4	–	–	–	8 / 5,1
с. Малая Алешня					
1875	6 / 5.5	1 / 8	–	–	5 / 6
1880	7 / 7,6	–	–	–	6 / 5,8
1885	5 / 8,2	1 / 9	–	–	6 / 5,3
1891	7 / 7,4	–	–	–	9 / 5,1
дер. Утиновка					
1875	14 / 8,6	–	–	–	10 / 5,2
1880	17 / 8,4	–	–	–	9 / 7
1885	21 / 9.1	1 / 10	–	–	4 / 4,5
1891	18 / 7,8	3 / 10,3	–	–	9 / 6,4
дер. Киселевка					
1875	50 / 8,3	3 / 12,7	2 / 9,5	–	29 / 4,3
1880	53 / 8,3	5 / 10,4	1 / 13	–	30 / 4,4
1885	56 / 9	4 / 10,8	1 / 12	–	28 / 4,4
1891	47 / 9,4	12 / 11,4	1 / 12	–	29 / 4,2

Таблица 4 составлена по архивным материалам: ГАРО. Ф. 627. Оп. 134. Д. 3-а.

Самыми распространенными были «отцовские» семьи. Приблизительно $^{2}/_{3}$ из них состояли из родителей с одним женатым сыном и другими детьми.

Отсутствие явно выраженной тенденции к снижению населенности крестьянских дворов в Рязанской губ. прослеживается по локальным материалам вплоть до 1907 г. (см. табл. 5).

Таблица 5. Средний размер крестьянской семьи в 1887–1888, 1891, 1907 гг. в Троице-Лесуновской волости Ряжского у.

Название местности	Средний размер семьи		
	1887–88 гг.	1891 г.	1907 г.
с. Троица	6,5	6,7	7,2
дер. Пахомовка	6,0	5,5	6,7
с-цо Петровское	8,4	8,1	7,9
с. Семион	7,5	8,1	7,2
с. Дубровка	4,5	5,5	5,5
дер. Новопоселенный Рог	7,5	6,4	6,2
с. Ключ	5,9	6,3	6,9
с. Демьяново	5,7	4,9	6,1
дер. Чигасово	5,5	6,5	7,9

Таблица 5 составлена по архивным материалам: ГАРО. Ф. 7. Оп. 1. Д. 120, 508; Ф. 37. Оп. 1. Д. 102.

Известное влияние на численный состав и структуру крестьянской семьи оказывали обеспеченность двора землей и скотом. То, что «стремление к семейным разделам тем меньше, чем больше надел» и «в семьях зажиточных склонность к разделам слабее, нежели в семьях бедных или средних», отмечалось еще дореволюционными исследователями, пытавшимися проанализировать и объяснить процесс дробления новых семейных союзов [13]. Взаимозависимость между величиной семьи и ее состоятельностью подтвердилась и результатами анализа подворных переписей Троице-Лесуновской вол. Ряжского у. Многосемейные дворы имели лучшие стартовые возможности и для ведения сельского хозяйства, и для отхода отдельных членов семьи на промысловые заработки с целью пополнения семейного бюджета, и для расширения земельных ресурсов домохозяйства путем аренды или приобретения новых участков.

Разница в земельном обеспечении бывших помещичьих и государственных крестьян сохранялась и во второй половине XIX в., что сказалось на различии в их благосостоянии: государственные крестьяне не только лучше были обеспечены надельной землей, но и в большем объеме приобретали и арендовали дополнительные площади. Их экономическое благополучие создавало благоприятные условия для демографического роста. При наличии естественного прироста у обеих категорий «у бывших государственных крестьян, наделенных почти вдвое большим количеством земли против бывших владельческих крестьян, прирост населения гораздо значительнее, чем у этих последних» [14]. В Рязанской губ. с 1858 по 1892 г. доля бывших крепостных и их потомков увеличилась на 32%, а государственных — на 40% [15]. Не вполне изгладилась и разница в численном составе семей: у государственных показатель средней численности семьи по-прежнему несколько превышал тот же показатель бывших помещичьих крестьян. В статистическом обозрении Рязанской губ. отмечалось, что «наибольший процент малорабочих семей приходится как раз на те разряды крестьян, где нет того сдерживающего влияния, которое оказывает община на стремление к семейным разделам… у государственных крестьян сохраняется гораздо более общинный дух, а вместе с этим и патриархальные отношения, которые связывают отдельных членов семьи, заставляют их жить вместе» [16].

Различие между бывшими крепостными и государственными крестьянами не было формальным и проявлялось в специфических чертах их внутриобщинного и семейного быта. По наблюдениям современников в 1890-е гг., население с. Бычки Телятниковской вол. Сапожковского у. и смежных «вольных» сел (Телятники, Сараи, Кривское) сильно отличалось от жителей соседних крепостных сел: «одежды… много разнятся…, да и не одни одежды, все нравы и обычаи другие, так что вольные села живут вовсе особняком и не сообщаются с крепостными и наоборот» [17]. Граница между бывшими помещичьими и государственными крестьянами, сохранявшаяся в их сознании до конца XIX в., влияла на брачную политику, ориентированную на выбор пары в однородной среде: тем самым подпитывалась внутрисословная обособленность.

Вне зависимости от принадлежности к тому или иному разряду крестьяне отводили семье и браку, как первооснове семьи, весьма существенную роль. Рязанская губ. в этом отношении не представляла собой исключение и отражала общероссийскую ситуацию: значение семьи для крестьян было столь велико, что признавалось, по словам жителей с. Маклаково Скопинского у., «делом великим, данным от Бога» [18]. В семье зарождалась и протекала жизнь человека, она была естественным условием и основополагающим смыслом его бытия, высшей ценностью существования. Вступление в брак крестьяне осознавали как необходимый и важнейший этап жизненного цикла, на котором закладывался фундамент последующего хозяйственно-экономического благополучия, физического, нравственного здоровья человека. Брачный союз представлялся неразрывным и после смерти супругов: их хоронили на кладбище рядом.

Для обозначения семейного гнезда и выделения его из общего внешнего пространства сельского социума крестьяне употребляли такие выражения, как *род наш, свой корень, наша кровь, родня, сродственники*. Тем самым они устанавливали границы собственного пространства по отношению к окружающему миру, фиксировали рубеж между чужим кругом связей и своим, особым, возникавшим в результате образования семьи. Более отдаленную родню со стороны супруга (свойственников) называли *сватовством*. Каждая конкретная семья идентифицировалась не только единой фамилией, передававшейся по мужской линии, но и общесемейным прозвищем. До сих пор старожилы Рязанской обл. помнят прозвища некоторых семейств, хотя и не могут объяснить их происхождения. Например, в с. Виленка Михайловского р-на семью Прибыловых называли Моревы, Иванцовых — Мартиновы, Сосыревых — Сосковы, Ивякиных — Матросовы, Лисицыных — Кантонистовы, Козеевых — Ваняшкины, Паршиных — Орловы и т. д.

Одиночество, жизнь без семьи считались аномальным явлением, отклонением от общепринятых норм, что выражалось в таких довольно категоричных высказываниях как «холостой — полчеловека» и становилось предметом осуждения и обсуждения сельской общественностью. Мужчина, не создавший семьи, вызывал различные кривотолки: ему приписывали дефекты физиологического свойства, связанные с сексуальной и физической неполноценностью. Женщина, оставшаяся «в девках», также была объектом всевозможных насмешек и прозвищ: *засиделка, перестарок, векоуха/вековуха*.

Собственно вся добрачная жизнь была постепенной подготовкой к последующему союзу, и воспитание нового поколения было нацелено на выполнение в будущем функций «мужа» и «жены». В с. Мелехово Касимовского у. сына по достижении 18-летнего возраста ставили в известность, что «пора принять „закон“», т. е. жениться [19]. Тем самым вступление в брак обретало характер предписания, значение нормы, требующей обязательного выполнения.

Априорность брачного союза, фатальность этого жизненного этапа, вечность и незыблемость брачных уз озвучены в многочисленных пословицах и поговорках крестьян, являвшихся своеобразным морально-нравственным внушением: «Суженого на коне не объедешь»; «Женитьба есть, а разженитьбы нет»; «Женился, навек заложился». Понимание крестьянами серьезности и ответственности такого шага, как вступление в брак, нашло отражение в пословицах предупредительного характера: «Замуж выходи, да в оба гляди»; «На горячем коне жениться не езди»; «Жениться — не лапоть надеть» [20].

Общепринятая установка на создание семьи, закрепившаяся в сознании крестьян многопоколенным опытом, конкретизировалась отнюдь не абстрактными аргументами в его пользу. Прагматика интересов крестьянского домохозяйства диктовала вполне определенные цели, преследуемые женитьбой. По свидетельству жителей с. Маклаково, женить парня означало «привязать его к семье, к дому; предупредить испорченность в нравственном отношении; иметь в семье лишние и недостающие рабочие руки» [21]. Довод «привязать к семье» наглядно демонстрировал реалии пореформенной крестьянской повседневности, когда после отмены крепостного права повсеместно возросла подвижность населения, отправлявшегося на поиски дополнительного заработка вне деревни (см. гл. 6). Женитьба была своего рода гарантией возвращения молодого парня в семью и, следовательно, сохраняла (и приумножала) ее рабочий и экономический потенциал.

Образование семьи начиналось с момента заключения брака, что предусматривало выполнение комплекса обязательных норм и обрядовых действий. Их совокупность представляла собой переплетение официальных церковно-государственных установлений и неписаных правил, узаконенных крестьянской традицией. Они регулировали, прежде всего, порядок подготовительного этапа брачного союза, связанный с поиском будущей пары. В стратегии выбора брачного партнера и ведения переговоров о возможном союзе активной стороной выступала сторона жениха. Невесту подбирали обычно в своей деревне. В случае, если деревня была слишком мала, а выбор ограничен, искали в соседних селах. Если при наличии девушек брачного возраста в своем селе парень выбирал жену «на стороне», то возникали подозрения, что жених или его родители имеют какие-то пороки. Те же правила распространялись и на девушек: в Скопинском у. «выдавать на сторону девицу означало что-либо неладное» [22]. По рассказам современных жителей с. Семион Кораблинского р-на (бывш. государственные крестьяне Ряжского у.), в прошлом браки заключались внутри села, тем более что население здесь считалось более зажиточным по сравнению с близлежащими селами.

В невесте ценились такие достоинства как «девственность, дородность (красота), здоровье и способность к работе» [23]. Красивыми считались девушки, имевшие большой рост, соответствующую ему полноту, румянец во всю щеку, белизну кожи, полное лицо. О таких обычно говорили: «есть на что посмотреть», «кровь с молоком», «да большая, да толстая», «лицо румяное, с коробку». Представление о некрасивой внешности было связано с маленьким ростом и физической немощью/слабостью: «да маленькая, да тоненькая, да москлявинькая, словно сморчок» [24].

Вместе с тем внешность далеко не всегда играла главную роль в выборе невесты. Гораздо важнее была безупречность ее репутации. Добрачные половые связи осуждались крестьянами очень жестко, и потеря девственности до замужества была позором для всей семьи. Чтобы обелить несправедливо опороченную девушку и восстановить ее честь и доброе имя, крестьяне даже обращались в суд. Так, например, Сараевский волостной суд Сапожковского у. 14 октября 1873 г. разбирал жалобу крестьянина с. Сараи на двух односельчанок в том, что они по неизвестной причине вымазали его ворота дегтем [25]. Известно, что обычай пачкать ворота дегтем, бывший своего рода негласным оповещением о потере девушкой невинности, рождал всевозможные толки и слухи, раз и навсегда приговаривая ее к участи изгоя. В данном случае за клевету с одной из обидчиц было взыскано 3 руб. серебром. Иногда «позор» оказывалось возможным покрыть богатым приданым. В с. Белоомут Зарайского у. имел место такой случай: крестьянин Волков посватался к дочери крестьянина-сенопромышленника Сурина с условием о приданом в 3 тыс. руб. Однако после того как ворота Сурина были вымазаны дегтем, жених заявил, что женится только в том случае, если Сурин увеличит сумму приданого до 10 тыс. руб. Завершилось дело тем, что Сурин согласился дать дочери в приданое 6 тыс. руб. [26].

Разумеется, добрачные связи, хотя и не были типичным явлением для деревни конца XIX — начала XX в., но тем не менее все же случались. В таких ситуациях обычно старались склонить парня к браку. Однако, как следует из воспоминаний старейшей жительницы дер. Воронка Захаровского р-на, эти инициативы не всегда имели успех: «Вот на этой усадьбе жил богато, имел лавку. До революции. Когда его сын познакомился с одной девушкой, она вроде его любила, и он ее любил, но родители были против: „На кой ты берешь бедную, без приданого“. И она осталась в положении. А он ее не взял. Мать ее решила поджечь ригу у него. Как раз было у него застолье. Подожгла ригу, и бежит она поперек огородов домой, и ей человек, мужик простой, навстречу: „Это ты подожгла?“ Она к нему на колени упала: „Прости, пожалуйста, подожгла я“. Никому он не сказал. Так эта Женька, которая в положении, вышла замуж в Городце. Тут уж за позор считали, что он опозорил ее».

Немаловажную роль в окончательном утверждении кандидатуры будущей невесты, а зачастую и в самом ее выборе играли родители жениха. Старожилы сел Семион и Незнаново Кораблинского р-на рассказывали о том, что перед женитьбой на семейном совете перебирали все родство потенциальных невест и предпочтение отдавали девушкам из семей трудолюбивых, «работящих». Родители невесты во время сватовства должны были

санкционировать предполагаемый союз и тем самым дать ход дальнейшему развитию свадебных приготовлений. При женитьбе решающим был голос отца, а при замужестве — одобрение матери невесты.

Согласия родителей на будущий брак требовало и гражданское законодательство: без дозволения родителей, опекунов или попечителей венчание в церкви запрещалось. Не менее важным условием совершения брачного ритуала было родительское благословение [27]. Вообще подготовка и организация заключения брака были, главным образом, делом родителей. Сами брачующиеся оставались, как правило, пассивными исполнителями отведенных им ролей. По воспоминанию жительницы с. Чернава Милославского р-на, «тоды сватались — под печку прятались. Это сейчас — задумала я и иду замуж, а раньше решали родители. Сосватают — ни жених, ни невеста не знают друг друга» [28].

Подобная практика сватовства порой провоцировала сложные семейные коллизии. По рассказам старожилов с. Виленка Михайловского р-на, одна из таких заочно просватанных невест в течение двух месяцев после замужества оставалась целомудренной, отказывая мужу в интимной близости. Согласно версии ее родственников, семейная жизнь наладилась лишь после того, как родственники мужа «сделали ей на вине», т.е. приворожили ее к супругу.

К концу XIX в. стали наблюдаться отказы от венчания, что свидетельствовало о растущей самостоятельности молодого поколения в выборе избранницы или избранника. Подобный случай был описан в с. Ивановское Раненбургского у. в 1893 г.: «когда священник начал совершать венчание, то в то время, когда он спросил невесту, добровольно ли она идет замуж, невеста сказала, что ее выдают силой. Священник, конечно, отказался венчать, и свадьба в горе и печали отправилась домой» [29]. Закон требовал согласия на венчание от жениха и невесты, и этим правом к концу XIX в. молодые стали пользоваться все чаще и чаще.

К расстройству брака приводили и отказы невест или женихов накануне свадьбы. Вспыхивавшие на этой почве конфликты порой оборачивались судебными разбирательствами, во время которых отцы семейств были вынуждены оправдываться за детей. Так, крестьянин с. Борец Сапожковского у. Степан Михайлов Негодяев в суде, состоявшемся по жалобе Алексея Матвеева Попова, фактически признался в собственном бессилии в противостоянии с дочерью: «в замужество, хотя он и просватал дочь за сына Попова, но она идти не желает» [30]. По подсчетам И. Проходцева, «таких случаев очень много — чуть не сотни в каждом уезде Рязанской губернии… в одной только Жолобово-Борковской волости Сапожковского уезда с 1863 по 1874 гг. 15 случаев» [31]. Иногда мотивом, подталкивавшим просватанную невесту к нарушению договоренности, был неожиданный выбор ею другого брачного партнера. Пример подобного коварства со стороны невесты описан в протоколе судебной тяжбы крестьян с. Сараи Сапожковского у. Крестьянин Жалыбин обратился с жалобой на крестьянина Головнина, дочь которого он сосватал за своего сына. Уже будучи просватанной, девушка сказала, сообщал Жалыбин, что «не пойдет замуж за его сына… и вовсе замуж не желает, а между тем в тот же день просваталась за крестьянина с. Кривского» [32].

Иск пострадавшей стороны о материальной компенсации за понесенные убытки на сговоре нередко служил основанием для возбуждения судебного дела. «Сговор» или «уговор» представлял собой соглашение между семьями вступавших в брак о времени грядущей свадьбы, расходах и приданом. Сопровождался он застольем и определенными тратами. Так, например, вышеупомянутым крестьянином Жалыбиным при сговоре были израсходованы 1¼ ведра вина, 1½ пуда говядины, две курицы и 4 фунта кренделей, что оценивалось в 10 руб.

В Зарайском у. отказавшийся от свадьбы жених (последний безуспешно требовал прибавки к приданому после рукобитья) был приговорен волостным судом к уплате всех убытков, затраченных на угощение и приготовления к свадьбе. Более того, поскольку своим отказом жених ославил девушку, суд запретил ему жениться до тех пор, пока его бывшая невеста не выйдет замуж [33]. Обычно суд взыскивал неустойку, присовокупляя к ней плату «за бесчестье». Дело могло завершиться и полюбовно, мировым соглашением, если ответчик признавал себя виновным и просил у истца «христианского прощения».

Церковно-государственное законодательство регулировало ряд условий вступления в брак, связанных с выбором даты венчания, возрастными ограничениями, а также с выяснением отсутствия родства и свойства между женихом и невестой. Вероятно, с целью напоминания населению о существующих церковных запретах в Рязанском адрес-календаре на 1912 г. подробно перечислялись дни, в которые не совершается венчание: в течение всего года накануне среды и пятницы; во все посты и в Пасхальную неделю, а также накануне праздничных и воскресных дней; накануне и в дни Усекновения главы св. Иоанна Предтечи (29 августа) и Воздвижения Креста Господня (14 сентября); накануне дней восшествия на престол и коронования государя Императора и на Святки [34].

Согласно закону от 19 июля 1830 г. венчание допускалось по достижении совершеннолетия, которое определялось для девушек в 16 лет, а для юношей в 18 лет. Лицам старше 80 лет вступать в брак запрещалось. Впрочем, для крестьян возрастной мезальянс не был типичен: согласно клировым ведомостям 1870-1890-х гг. разница в возрасте между супругами в основном колебалась от одного до трех лет, при этом старше обычно был мужчина. Исключение составляли лишь некоторые села из бывших государственных, где, по наблюдениям современников, жены были старше мужей [35]. В частности, по свидетельству А.П. Звонкова, в Елатомском у. Тамбовской губ. (ныне Рязанская обл.) в конце XIX в. сохранялись шутливые рассказы о том, как «молодая жена носила в переднике своего маленького супруга, отбивая [его] от уличных мальчишек» [36].

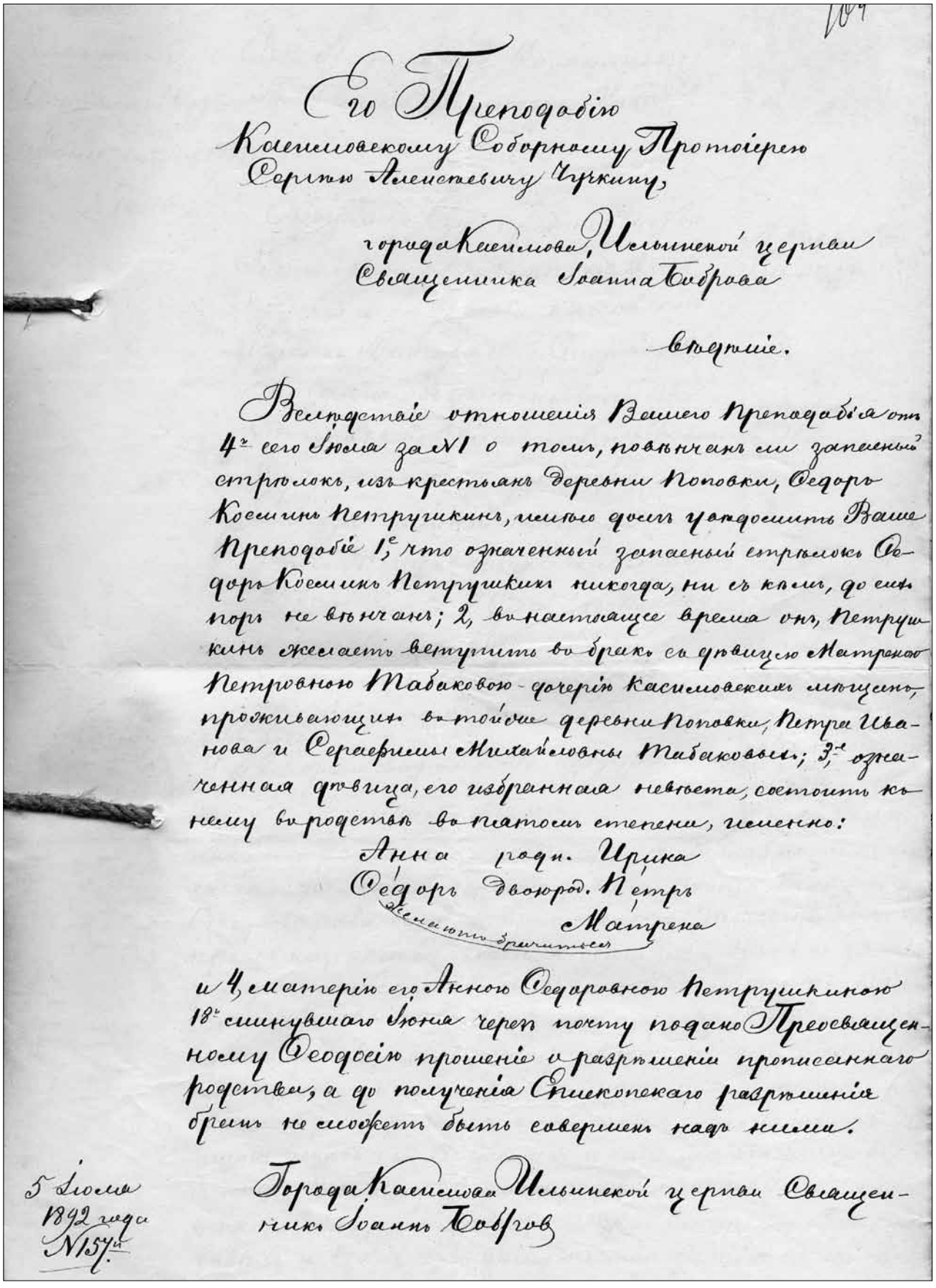
Для Рязанской губ. были характерны ранние браки. В Скопинском у. девушки вступали в брак с 15,5 лет, юношей женили с 18 лет. По сведениям из Пронского у., замуж выдавали так рано, что «приходилось ездить к архиерею за разрешением» [37]. О венчаниях с «посылом к архиерею» вспоминают и жители Ермишинского р-на. Здесь засватывали девушек в столь раннем возрасте, что свадьбы приходилось ждать два-три года [38].

Традицией заключения ранних браков, очевидно, была вызвана определенная уступка со стороны церкви: епархиальным архиереям разрешалось по личному усмотрению допускать браки, если жениху или невесте до узаконенных норм совершеннолетия недоставало полугода. В прошениях крестьян, адресованных церковным служителям, излагались различные обоснования раннего замужества. Довольно частым аргументом была «крайняя нужда» семьи в дополнительных рабочих руках женщины [39]. Брак раньше установленного срока мог быть связан со срочным отъездом жениха на военную службу и риском потерять выгодную партию, как, например, в случае с Анной Шимановой из с. Незнаново Ряжского у. Из прошения ее матери от 27 декабря 1907 г., обращенного к «Его Преосвященству Исидору, епископу Михайловскому, викарию Рязанской епархии», следует, что досрочное замужество было необходимо в связи с тем, что потенциальный жених готов взять Анну без приданого, но непременно до отправки на службу. В противном случае он намерен жениться на Кавказе (т. е. на месте прохождения службы), а невеста рискует остаться «в девках», так как «по существующему здесь обычаю девушке без приданого выйти замуж трудно» [40].

В некоторых селениях Рязанской губ. парня старались женить после возвращения со службы. По сведениям из Зарайского у., парни вступали в брак «не ранее того времени, когда отбудут очередь или когда кончат военную службу» [41]. Поэтому введение с 1874 г. новых правил отбывания воинской повинности, в соответствии с которыми вместо 21 года стали служить от трех до шести лет, оказало известное влияние на повышение брачного возраста мужчин.

Крестьянским обычаем регулировалась очередность выдачи замуж дочерей и женитьбы сыновей, не отраженная в законодательных нормах, но соблюдаемая на практике: в первую очередь устраивали судьбу старшего ребенка. Нарушение очередности было плохой приметой и недобрым предзнаменованием для потенциальных брачных союзов остальных детей.

Непременным условием брачного союза являлось отсутствие между женихом и невестой родства и свойства в определенных законом и обычаем степенях. Церковью запрещались браки до четвертой степени родства включительно, что нашло отражение



Его Преподобію
Касимовскому Соборному Протоіерею
Сергію Алексѣевичу Чуркину,

города Касимова, Ильинской церкви
Священника Іоанна Соборова

вѣдомость.

Вслѣдствіе отношенія Вашего Преподобія отъ 4го сего Іюня за №1 о томъ, повѣнчанъ ли запасный стрѣлокъ, изъ крестьянъ деревни Поповки, Ѳедоръ Кесаринъ Петрушкинъ, имѣю честь донести Вашему Преподобію 1е, что означенный запасный стрѣлокъ Ѳедоръ Кесаринъ Петрушкинъ никогда, ни съ кѣмъ, до сихъ поръ не вѣнчанъ; 2, въ настоящее время онъ, Петрушкинъ желаетъ вступить во бракъ съ дѣвицею Матреною Петровною Табаковою - дочерію Касимовскихъ мѣщанъ, проживающихъ въ той же деревни Поповки, Петра Иванова и Серафимы Михайловны Табаковыхъ; 3е, означенная дѣвица, его избранная невѣста, состоитъ къ нему въ родствѣ въ пятой степени, именно:

Анна родн. Ирина
Ѳедоръ двоюрод. Петръ
Матрена

Женихомъ приходится

и 4, матерію его Анною Ѳедоровою Петрушкиною 18го сего Іюня черезъ почту подано Преосвященному Ѳеодосію прошеніе о разрѣшеніи прописаннаго родства, а до полученія Епископскаго разрѣшенія бракъ не можетъ быть совершенъ надъ ними.

5 Іюля 1892 года №157

Города Касимова Ильинской церкви Священникъ Іоаннъ Соборовъ

Брачный обыск, составленный священником Ильинского храма г. Касимова. 1892 г.
(ГАРО. Ф. 627. Оп. 235. Д. 545. Л. 164)

в гражданском праве. Представления крестьян вполне соответствовали этой норме: непозволительным считалось вступление в брак до четвертого колена. Наиболее близким родством считались первые три степени; четвертое колено — «из ряду вон, к венцу вези смело» [42]. Отсутствие родства удостоверялось брачными обысками, обязанность составления которых лежала на церковнослужителях. Сложные и сомнительные ситуации с родством (кровным, духовным) или свойством порой вынуждали местных священников отказываться венчать молодых, и тогда крестьяне обращались в епархию с просьбами о разрешении брака, сопровождая прошения подробным схематическим описанием линий родства жениха и невесты.

У крестьян Ряжского у. существовала своя символическая жестикуляция для определения близости родства, соответствовавшая сгибу пальцев в кулак: первая, вторая и третья фаланги в результате сгибания касалась ладони легко, что демонстрировало близость трех степеней, четвертый сгиб — сгиб кисти приближался к руке с трудом, что означало уже дальнее родство. Духовное родство крестьяне приравнивали к кровному. Поэтому браки между восприемником и восприемницей, дозволявшиеся епархиальными властями согласно указу Синода от 31 декабря 1837 г., крестьянами осуждались и считались «греховными».

Не одобрялись крестьянским обществом и разводы, как, впрочем, и скандальная семейная жизнь. Православие регламентировало не только нормы брачно-семейной жизни, но и условия ее прекращения. Несмотря на крайне отрицательное отношение к разводам, церковь, учитывая вероятность возникновения различных кризисных семейных ситуаций, допускала его расторжение. Официальное право признавало основанием для развода поступление в монашество одного из супругов, отсутствие одного из них в течение длительного срока, неспособность мужа к супружеской жизни, прелюбодеяние. Получение официального развода было чрезвычайно затруднительным, о чем свидетельствуют сохранившиеся документы Рязанской духовной консистории. Так, более двух лет (с 3 марта 1870 г. по 17 августа 1872 г.) тянулось дело о расторжении брака крестьянина Воробина из с. Старые Кельцы Скопинского у. Он хотел расторгнуть первый брак из-за прелюбодеяния жены и жениться на другой крестьянке. Несмотря на предоставленные свидетельские показания о виновности его супруги, консистория предписала священнику церкви с. Старые Кельцы, «чтобы он супругам Воробиным сделал тщательнейшее увещевание о прекращении несогласия христианским примирением» [43]. Иными словами, церковь всячески препятствовала расторжению брака.

Согласно рассуждениям крестьян, разводы возникали от разлада в семейной жизни и несогласия между супругами; при переходе одного из супругов в секту раскольников; неспособности мужа к супружеским обязанностям; бесплодии женщины; неспособности женщины к выполнению хозяйственных работ (например, «если женятся на горничных»); частых отлучках мужа или его длительном отсутствии. Раздельная жизнь супругов в крестьянской среде была скорее исключением, нежели устоявшейся практикой. По сообщениям наблюдателей-современников, «законных» или «формальных» разводов у крестьян не было, а бытовал так называемый «расход», когда супруги жили врозь, но не оформляли бракоразводный процесс через Синод или епархиальное управление. К сожалению, учесть реальную статистику таких «расходов» не представляется возможным. Имеются лишь указания на то, что развитие отхожих промыслов способствовало усилению мобильности населения и тем самым провоцировало разрушение прежних семейных связей. Активной стороной здесь выступали мужчины. Мужьям, бросившим на произвол судьбы жен, по просьбе последних сельская администрация приостанавливала выдачу паспортов. По информации из Скопинского у., этим правом в 1890-е гг. «жены стали пользоваться широко» [44].

Брачный союз прекращался по закону обычному и гражданскому в случае смерти одного из супругов. Вдовцы редко оставались одинокими: «вдовствовали исключительно старики, всех же остальных заставляли вступать в новый брак — одних молодость, других экономическое и семейное положение» [45]. Повторный брак мог заключаться не ранее чем спустя год после смерти супруга, в крайнем случае по прошествии полугода.

К концу XIX в. во взаимоотношениях супругов и остальных членов семьи сохранялась иерархичность, основанная на принципе подчинения по старшинству и регламентации их поведения, прав и обязанностей. Даже порядок рассаживания за обеденным столом был установлен в соответствии со статусом каждого участника семейной трапезы: «Ближе к переднему углу занимает место старший в семье, около него к двери — его жена, по другую сторону первого сидит старший сын, около сына садятся мелкие ребятишки, на скамьях и по углам сидят подросли* и женщины» [46]. Известно, что передний или красный угол, т.е. пространство под образами, было центральным и самым почетным в крестьянской избе и то, что занимал его глава семьи, а не кто-либо другой, вытекало из сложившейся системы семейных взаимоотношений. При всем их многообразии, зависевшем в немалой степени от типа и формы семьи, неизменным оставалось ее пирамидальное построение, во главе которого стоял старший по возрасту мужчина. Соответственно, «отцовскую» семью возглавлял дед или отец в зависимости от поколенной структуры, «братскую» — старший из братьев, семью типа «дяди–племянники» — старший по возрасту дядя; в малой семье хозяином был отец семейства.

Сами по себе наименования главы дома в устах окружавших родственников — *старшой, большак, хозяин, сам* — определяли и подчеркивали его привилегированное положение и особые полномочия. Домохозяин являлся полновластным распорядителем в семье, он же обладал правом наказания и помилования домашних. Он представлял свою семью на сельском сходе и нес ответственность за уплату общественных взносов и налогов. Глава семьи руководил всеми видами хозяйственной деятельности, определял начало и окончание тех или иных работ, координировал трудовые усилия членов семьи, распределяя между ними обязанности. Его власть распространялась и на менее значимые стороны повседневного быта: в частности, семейную трапезу можно было начинать только по команде хозяина. В некоторых семьях с. Новопанское Михайловского у. условным знаком начала обеда был стук старшого ложкой о край миски. Разумеется, в каких-то важных семейных делах, связанных, например, с женитьбой/замужеством детей или с заключением имущественных сделок, глава семьи советовался со взрослыми мужчинами семьи, а также с супругой — *хозяйкой*. Хозяйка отчасти разделяла функции домохозяина: на ней лежал «надзор за всем женским хозяйством и руководство в домашних делах» [47]. Подобное разделение полномочий между супругами в неразделенной семье сохранялось и позже, о чем свидетельствуют воспоминания старожилов. Из рассказа жительницы дер. Фомино Клепиковского р-на: «Как распределяли обязанности? Что мать скажет. Она хозяйкой была. Она давала наряд. Туда вот пойдем работать. В поле или в лес. Мы ее и слушались. Мужу отец давал задания. Мужик по мужику».

Нормы супружеских взаимоотношений вполне укладывались в рамки законодательного определения «Свода законов гражданских». Согласно ст. 107 жена была обязана повиноваться своему мужу, как главе семейства, «пребывать к нему в любви, почтении и неограниченном послушании», оказывать ему «всякое угождение и привязанность». Возведение мужа на пьедестал власти и почета поддерживалось моральными установками народной философии: «Муж жене закон»; «Муж есть глава, жена — подножие»; «Жена мужу пластырь, а он ей пастырь»; «Он хоть и лыком шит, да муж — хозяин». «Начальственно-снисходительное» отношение мужа к жене (да и в целом мужчин к женщинам) было основано на всяческом преуменьшении достоинств женского пола. «Мужчины считают себя выше женщин»; «Мужья жен слушаются мало»; «Кто бабу послушает, тот сам баба будет»; «У бабы волос долог, а ум короток» (Скопинский у.); «Жена да почитает мужа как крест на главе, а муж жену как верх на бане» (Егорьевский у.) — таковы высказывания о распределении ролей супругов, записанные со слов крестьян исследователями деревенского быта в конце XIX в. [48].

Наличие подобных стереотипов в оценках супружеской иерархии не исключало разнообразных отступлений от схематичной картины супружеских отношений, имевшей в действительности множество оттенков. Многое в отношениях супругов зависело от

* Подросль — подросток.

индивидуальных качеств, характеров, способностей каждого из них, типа и формы семьи, имущественного статуса семей обеих сторон и пр. Нередко в семье, принявшей в свой состав зятя-примака, молодая жена получала поддержку в лице своей матери (чаще всего муж приходил в дом жены, если в ее семье отсутствовали мужчины) и чувствовала себя более независимой. Большей самостоятельностью пользовались жены в малых семьях и женщины, имевшие статус «хозяйки». Немаловажную роль играла компетентность каждого из супругов в трудовой деятельности, их персональный вклад в обеспечение благосостояния семьи. Пьянство мужа, грозящее разорением крестьянского двора, могло быть основанием для вполне легального ухода жены. По сообщению из Скопинского у., «женам, которые оставляют мужей вследствие их жестокости, пьянства и мотовства, выдача паспортов разрешается земскими начальниками» [49].

Хозяйственная специализация села также оказывала влияние на супружеские взаимоотношения. В селениях Касимовского у. развитый промысловый отход привел к перераспределению мужских и женских трудовых обязанностей. В отличие от сел южнее Оки, где женщина не допускалась к лошади, здесь уход за лошадью и все виды связанных с ней работ лежали на женщинах. Подобные метаморфозы «традиционного» типа семейной кооперации, основанного на половозрастном разделении труда, способствовали укреплению более независимой позиции женщины.

Несмотря на локальную вариативность семейных связей, модель семьи, организованная по принципу автоматического подчинения хозяину-мужчине (мужу, отцу, брату, дяде), доминировала довольно долго, сохраняя свою жизнеспособность до 1920-х гг., а позже представлялась старшим поколением в виде некоего идеального стандарта, на который должны были ориентироваться молодые. Супружеская жизнь в таких семьях нередко сопровождалась драками и побоями жен. По рассказам старшего поколения сельских жителей, «тогда мужики дрались», «это сейчас чуть маленько за шкирку, побегла в милицию. А тогда синяя и то не говорит — „это я упала“. Всю зиму колотил» (с. Демушкино Сасовского р-на). Документы и работы исследователей второй половины XIX в. также насыщены сведениями об избиениях жен по различным поводам: «из-за ревности, за непочтение родителей, за непокорность и леность» [50]. В этой связи отнюдь не символический смысл приобретал обычай, существовавший в конце XIX в. в с. Рожново Зарайского у., при котором полудружье* плеткой слегка стегал невесту в день свадьбы с приговором: «Бросай девичьи привычки, привыкай по-бабьему» [51].

Расправа могла наступить и за отказ мужу в половой близости: «Бьют за это некоторые мужья» (с. Новопанское Михайловского р-на). Женщина не имела права уклоняться от своих супружеских обязанностей даже в период воздержания во время поста. По рассказу жительницы Новопанского, в результате таких «греховных» совокуплений в праздники и посты «у одной все трое детей были глупые. Один вообще был дурачок». Следует отметить, что сексуальная жизнь молодой пары в сложной семье была лишена уединения.

Вместе с тем мир чувств оставался весьма закрытой и глубоко интимной сферой отношений. К сожалению, имеющиеся материалы дают чрезвычайно скупые сведения об эмоциональных переживаниях супругов. До сих пор старожилы стесняются и стараются избегать обсуждения личного, маскируя их упрощенным: «Ласковые слова когда нам говорить: встаем и работать. Это не как сейчас гуляют. А любовь — это только уж ночью» (дер. Фомино Клепиковского р-на). По убеждениям крестьян XIX в., «согласная жизнь бывает тогда, когда муж и жена вступали в брак, не будучи противны друг другу, когда с обеих сторон нет измены, когда муж ведет трезвую жизнь, приобретает в дом, когда в семье достаток и оба супруга, имея хороший характер, разумные» (с. Маклаково Скопинского у.) [52].

Одним из способов «воспитания» драчливого супруга, по свидетельству из Егорьевского у., было обращение пострадавшей к священнику с тем, чтобы он утихомирил и вразумил обидчика [53]. Некоторые крестьянки, доведенные до отчаяния и осмелившиеся на

* Полудружье — помощник дружки, главного распорядителя на свадьбе.

сопротивление, обращались в волостные суды с требованиями наказания мужей за избиения. Правда, статистика судебных дел свидетельствует о редкости подобного рода исков: из сохранившихся 160 приговоров волостных правлений Ряжского и Сапожковского уездов, относящихся к 1866–1876 гг., лишь два дела касались супружеского рукоприкладства. 18 августа 1874 г. крестьянка с. Кривское Сапожковского у. подала жалобу на мужа, обвиняя его в том, что «он постоянно ее бранит, наносит побои, разодрал на ней рубаху, изрубил чулки» [54]. Крестьянка с. Паники того же уезда обвиняла мужа в том, что он «в доме матери ее, вдовы… производит буйство и самоуправство с причинением побоев ей и матери ее» [55].

Формой протеста со стороны женщины было ее возвращение к родителям, что, впрочем, могло спровоцировать обострение и дальнейшее развитие ссоры. Кратковременная самовольная отлучка из дома каралась супружеским самосудом либо рассматривалась волостным и даже окружным судом. Так, 11 октября 1870 г. Борецкое волостное правление за трехдневное отсутствие Авдотьи Агафоновой из с. Паники приговорило ее к общественным работам на пять дней [56]. 3 ноября 1870 г. крестьянин с. Мышенка Данковского у. Павел Власов принес в Воейковское волостное правление жалобу на то, что «жена его, Марфа Андреева, ушла от него к отцу своему, крестьянину дер. Дубровка Андрею Михайлову, который ее не отпускает». Выслушав прения обеих сторон, судьи обязали Михайлова отпустить дочь к мужу в обмен на обязательство последнего никогда не бить свою жену [57].

В отличие от сельского и волостного судов, ориентировавшихся при вынесении приговора на обычно-правовую практику защиты интересов мужчины, окружной суд по большей части руководствовался общегражданскими нормами, защищавшими в таких ситуациях права женщин. Так, 13 октября 1871 г. Рязанский окружной суд, заслушав дело о жестоком обращении крестьянина дер. Миленино Касимовского у. Никиты Евстигнеева Яковлева с женой Федосьей (последняя за трехдневную отлучку была им высечена веревкой, а затем публично на сходке сечена розгами «во время бывшего у нее месячного очищения») и опираясь на законодательство («2§ прил. 1 к 30 Улож.»), согласно которому женщины были освобождены от телесных наказаний, признал его виновным и приговорил к заключению под арест на два месяца. Еще более суровое наказание было назначено сельскому старшине, допустившему публичное наказание женщины, — он был заключен в тюрьму на восемь месяцев [58].

Наиболее решительные женщины отваживались на бегство из родных мест. В описании одного из судебных дел в Воейковской вол. от 29 сентября 1871 г., рассматривавшего жалобу Василия Богданова (дер. Богдановка Данковского у.) на побег супруги Марфы Сергеевой с имуществом в г. Новочеркасск, содержится указание на то, что последняя бежала с женатым крестьянином Иваном Матвеевым Назаровым, в чей паспорт она была вписана волостным правлением вместо его прежней жены [59]. По материалам судебного дела сложно судить, что побудило Марфу Сергееву покинуть дом — любовь к другому мужчине или просто желание освободиться от семейных уз. Однако независимо от сегодняшнего поиска исчерпывающего объяснения мотивов, подтолкнувших ее к бегству от мужа, подобные сюжеты исключают одностороннюю трактовку женской судьбы как полностью зависимой от мужа.

В условиях совместного проживания довольно большого числа людей ссоры были неизбежны. Катализатором столкновений зачастую служил алкоголь. Особенно непростой была судьба молодой жены, вступавшей по обычаю в семью мужа. Получив в неразделенной семье статус *снохи*, она подчинялась не только мужу, но и всем взрослым мужчинам (*деверьям*), а также своим новым родителям — *свекру* и *свекрови*, к которым обязана была обращаться так же, как и к своим родителям (обращения различались по местностям: в Елатомском у. — «мама» и «папа» или «маманя» и «папаня», в Михайловском у. — «мамака» и «папака»).

Старшее поколение жителей с. Новопанское Михайловского р-на вспоминает о том, какие унижения приходилось прежде терпеть молодой снохе: «Муж меня изобьет, выгонит, вышвырнет, а свекровь все двери запирае, закрывае, а малый-то там кричит в люльке-то, а я шумлю, пустите меня, у меня Павлушка, слышите, как плачет. А свекровь говорит: „Я дверь открою, ты к Ваське моему падай в ноги“. Он открывает, а я к нему в ноги и рыбкой растягиваюсь и прошу у него прощения. Ни за что».

За то, что сноха «не делает ей (свекрови. — *С.К.*) должного уважения и почтения», волостной суд мог приговорить молодую женщину к трехдневному аресту [60]. С другой стороны, свекровь также могла поплатиться за свою жестокость и быть наказана краткосрочным арестом или денежным штрафом, если показания пострадавшей подтверждали свидетели. Деверьям за издевательства над снохами назначали до 19 ударов розгами. В практике волостного судопроизводства рассматривались жалобы снох на сексуальные домогательства со стороны их свекров (*снохачество*). Доказать «принуждение к прелюбодеянию» было сложно, и подобные иски порой оборачивались против потерпевшей, которую в итоге могли, например, приговорить к четырехдневному аресту «за клевету» [61]. Хотя прелюбодеяние и мужа, и жены считалось преступлением, тем не менее, по некоторым сообщениям из Скопинского у., снохачество здесь было довольно обыденным явлением, чему отчасти способствовали промысловый отход и служба в армии. Крестьянами его бытование констатировалось равнодушно: «сноху любит» [62].

Отправка в рекруты и длительное отсутствие мужа провоцировали внебрачные контакты солдатки. В сохранившихся описаниях судебных дел, возбужденных по фактам обнаруженных тел младенцев, имеются прямые и косвенные доказательства супружеских измен. Как от нежелательной беременности, так и от родившихся незаконнорожденных детей, которые были лишены гражданских прав, старались избавиться. Скрывая последствия позорной в глазах общественности связи, крестьянки шли на убийство младенцев. Как частный пример можно привести судебное разбирательство от июля 1890 г. по делу крестьянки дер. Бортниково Спасского у. Пелагеи Григорьевой Мошковой. В отсутствие мужа, находившегося на военной службе, она прижила ребенка. Судя по содержанию документа, отцом новорожденного был муж сестры отсутствующего супруга. Родив ребенка по дороге с ярмарки из Старой Рязани, крестьянка завернула его в тряпки и скрыла в подполе, за что была приговорена к трем неделям содержания под арестом [63]. Как показывают судебные дела, роженицы в своих показаниях нередко прибегали к оправданию своих действий тем, что младенцы якобы родились мертвыми. Доказать насильственную смерть новорожденного следствию удавалось далеко не всегда, и в таких случаях мать наказывали не за убийство, а за сокрытие умершего ребенка.

В памяти старожилов до сих пор живы воспоминания о сельских самосудах над женщинами, допускавшими внебрачные связи. В 1920-е гг. в с. Новопанское крестьянку, которая «гуляла от мужа» и уходила от него восемь раз, подвергли следующему наказанию: «с барабанным боем, с ведрами по деревне водили… а она шла низко покрытая, лицо не показывая от стыда». После покаяния перед сельским сообществом и обещания никогда не нарушать верности супругу под страхом смерти («если я еще повторю, тогда меня убивайте») женщина была отпущена. Крестьянкам, «согрешившим» в отсутствие мужей («вот если мужа нет, живет в Коломне или Москве»), так же, как и девушкам, допустившим добрачные интимные отношения, мазали дегтем ворота.

Положение снохи во многом зависело от ее способности адаптироваться в семье мужа. В некоторых селах ей, по обычаю, поначалу создавались особые условия: «живет она первый год в новой семье настоящей княгиней: работать ее не заставляют, свекор не допускает ее к печи, обращаются с ней ласково да приветливо, и сама она всячески старается угодить мужниной родне и маленьким золовкам, деверьям; деверьям головы вымоет и вычешет и воды принесет… а как за стол сядет, то ни за что сама хлеба к себе не подвинет и ложки не возьмет до тех пор, пока ей не предложат… Но вот первый год кончается, и с ним меняется и костюм, и житье ее. Снимает она и чепец-ленку, и холодник с шубейкой, заставляет ее теперь свекровь и печь топить, и все хозяйство справлять» [64] (с. Бычки Сапожковского у.). А по воспоминаниям старожилов с. Восход (бывш. с. Полтевы Пеньки) Кадомского р-на, здесь до 1920-х гг. молодая сноха в течение года говорила «спасибо» всем в большой семье, обедать садилась с краю, боялась есть и забегала утолить голод к матери, когда гнала корову [65]. Обязанностью снохи была работа по дому, причем, если в доме было несколько снох, *стряпухами* (*дневальными*, *денщицами*) работали понедельно. Очевидцы так описывали «дежурство» одной из снох в с. Красное

Пронского у.: «очередная стряпуха или дневальная подает на стол ложки, хлеб, нож и переменные блюда… и такая „стряпшая“ или занимает место ближнее к печке или же ест стоя» [66]. В с. Восход стряпней занималась только свекровь, она же носила обед в поле, а сноха должна была «принести воду, подмести избу, ходить за скотиной» [67]. Даже если денщица «месила хлеба», сажала хлеб в печь свекровь.

Распорядок дня крестьянской семьи зависел от времени года. В осенне-зимний период семейная жизнь сосредотачивалась в избе. Исключение составляли мужчины: «мужика-работника днем в избе не сыщешь: мужицкая работа не в избе» [68]. Первым обычно поднимался хозяин и будил всех, кому нужно было рано вставать. Он давал корм лошади и ложился на печь до рассвета; женщины садились прясть. Когда рассветало, хозяйка затапливала печь, посылала младшую невестку за водой, топливом и в погреб за капустой на щи и картофелем для похлебки и завтрака. После завтрака мужчины уходили на работу, а женщины снова принимались за пряжу или тканье. Очередная дневальная готовила обед, выметала избу. Она же в полдень подавала обед, который длился час и более. Ужинали около шести часов. За ужином «бывали шутки и разговоры», обсуждались деревенские новости, сообщались слухи о происшествиях на базаре, планировалась работа на следующий день. После ужина все вставали, молились, обратившись к иконам в переднем углу, и шли спать. В избе в силу многолюдности и тесноты ночевали только старики и дети; семейные пары спали в холодных клетях. Зимой после ужина женщины просиживали за веретенами «до поздних петухов». С началом летних сенокосных и уборочных работ трудовой день почти для всех членов семьи проходил вне избы. Практически весь световой день крестьяне находились на покосах и полях.

Трудовые обязанности в крестьянской семье распределялись в соответствии с возрастом, полом и статусом. Мужскими считались такие виды работ как заготовка орудий производства, обработка земли (бороньба, пахота, сев, косьба, удобрение, вывоз урожая), уход за лошадьми, строительные и ремонтные работы, промысловые заработки. Женщины вели домашнее хозяйство (готовили еду, ухаживали за скотом, ткали, шили одежду для всей семьи), помогали мужчинам в уборке и обработке урожая, следили за огородом, занимались заготовкой овощей, грибов и ягод. Корреспондент Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева из Скопинского у. отмечал в конце XIX в.: «Отправление мужских полевых работ на женщин почти не возлагается, и женщина, ходящая в поле за сохой, редкость» [69]. По традиции на мужчин возлагался уход за лошадьми, женщины ухаживали за прочим скотом. Вместе с тем строгое разграничение на мужские и женские виды работ постепенно размывалось. Особенно быстро этот процесс протекал в местностях с развитым промысловым отходом, где женщинам приходилось брать на себя выполнение мужских обязанностей. Вероятно, подобное перераспределение трудовых ролей было более характерно для семей простых или малолюдных неразделенных с малым числом работников. Как уже отмечалось выше, в Касимовском у. из-за временного отсутствия мужей, занятых в плотницких артелях на стороне, «за сохой ходили» их жены. Кроме того, к концу XIX в., с развитием промыслов и ежегодным увеличением занятости в них крестьян, весьма распространенным явлением стало вовлечение в отход не только мужской половины семьи, но и женской. По сведениям из Михайловского у., около Николина дня большие дороги пестрели толпами девок и баб всех возрастов, партиями отправлявшихся на торфяные работы в Егорьевский и соседние уезды Московской и Владимирской губерний [70]. На заработки уходили по преимуществу младшие сыновья в «отцовских» и младшие братья в «братских» семьях, а также одинокие вдовы, солдатки и девушки.

Разделение работ на мужские и женские усваивалось с детства. С 4–5 лет мальчиков приучали к лошадям, сажая их верхом. В 7–8-летнем возрасте они уже начинали пасти лошадей. С 12 лет подростки обучались пахоте и с этого времени выполняли прочие мужские работы в соответствии со своими физическими возможностями. С 16 лет начинали косить: владение приемами косьбы переводило юношей из категории полуработников в работники. С раннего возраста дети начинали подражать взрослым и в поведении, и в работе, и в разговорах. По словам современников, «такой мужичок говорит про семейные работы, аренду земли,

знает, сколько и каким хлебом засеяно земли, как родится хлеб, берется запрягать и распрягать лошадь, прикрикнет на прочих детей за шалости» [71]. Помимо обучения сельскохозяйственному производству крестьяне некоторых деревень посылали детей в город для овладения различными ремеслами. Первой трудовой обязанностью девочки обычно был присмотр за младшими детьми: на шестом году ее уже называли нянькой. С 7 лет девочек приучали следить за птицей, с 10 лет приобщали ко всем видам женского труда.

Следует отметить, что в сознании крестьян работоспособность и трудолюбие семьи в целом были «рецептом» выживания и необходимым условием поддержания материального благополучия; основой нравственного, духовного здоровья. Бедность двора зачастую объясняли ленью и бездельем ее членов. Поэтому не только дети, но и старики, как и прочие члены семьи, были вовлечены в хозяйственную деятельность. Характер и интенсивность их труда зависели от возраста и состояния здоровья. Как правило, они освобождались от тяжелых физических нагрузок и выполняли посильную работу по дому.

Средства, заработанные отдельными членами семьи, поступали в общий бюджет. Имущественные взаимоотношения в крестьянской семье регулировались обычно-правовыми нормами и к середине XIX в. представляли собой довольно развитую систему, принципиально отличавшуюся от официального гражданского права. После реформы 1861 г. на всех крестьян было распространено право «полной раздельности имуществ супругов», аналогичное установленному законом для городских сословий еще в XVIII в. [72]. Согласно законодательству, браком не подразумевалось обязательного общего владения имуществом супругов: каждый из них мог иметь, приобретать, отчуждать отдельную собственность независимо друг от друга. Тот же принцип раздельности владения имуществом проводился гражданским правом в отношении родителей и неотделенных детей. В основе же семейно-имущественных отношений крестьян, напротив, лежал принцип общности, влиявший на всю систему формирования и последующего распределения нажитого добра. В общесемейном владении были усадебный и полевой наделы земли, жилищно-хозяйственный комплекс, земледельческие орудия, рабочий скот, домашняя утварь, часть одежды (главным образом, праздничная), продуктовые и семенные запасы, денежные сбережения. По описанию О.П. Семеновой-Тян-Шанской в начале XX в. в состав имущества сложной семьи среднего достатка в Рязанской губ. входили: «3 лошади, 15 овец, 1 корова и 1 телка, свинья, изба деревянная в 3 окна.., двор, амбарчик, рига, 2 телеги, 2 сохи, 1 борона, 2 дуги, 2 сбруи, 2 косы, 2 веретья, сани, топор, 2 лопаты, 2 цепа, сечка для капусты, 4 чугуна, 7 кадушек, 2 ведра… мялка, 2 самопрялки, 2 гребня с донцами, 2 стана… 2 граблей, сито, 2 решета… ржи 18 копен с 2,5 дес. земли, проса 2 четверти, картофеля 12 четвертей, овса копен 8» [73]. Иногда крестьяне на одной усадьбе строили две или несколько изб, но даже и тогда имущество считалось общим и находилось под присмотром домохозяина: по избам разделялись лишь личные принадлежности и одежда. По сообщению из Скопинского у., одежда могла находиться как в коллективном употреблении, так и в индивидуальном, что зависело от состоятельности семьи: «платье и обувь в достаточных семьях имеет каждый член особое, в бедных общее» [74].

Вопросы, связанные с общим семейным имуществом, находились в ведении домохозяина: он следил за всеми расходами и доходами; осуществлял различного рода сделки, связанные с покупкой или арендой земли, с продажей или залогом имущества; являлся ответчиком по заключенным договорам и обязательствам; отвечал за общественные сборы и недоимки двора. В простой семье с малолетними детьми полномочия главы в управлении семейным добром приближались к единоличному владению собственностью. В сложных семьях со взрослыми женатыми сыновьями или братьями рельефнее проступало право хозяина на распоряжение, а не владение общесемейным имуществом: каждый из мужчин был совладельцем и являлся потенциальным наследником его известной части. Участие в ведении хозяйства давало им право на выделение в будущем определенной имущественной доли (жребием или «по уговору») из общесемейного добра. Независимо от типа семьи средства, заработанные каждым из ее членов на поденной работе и отхожих промыслах, должны были поступать в общий бюджет.

Распорядительная власть главы семейства ограничивалась семейным советом и сельским обществом. По сообщению из Зарайского у., «в некоторых случаях, когда что-либо приходится продать, купить, построить, вообще в делах крупных большак иногда держит совет с прочими членами семьи» [75]. В «отцовских» семьях семейный совет носил по большей части совещательный характер, и здесь в сравнении с другими семейными объединениями полномочия большака имели более авторитарный характер: он мог продать или купить ту или иную вещь и без согласия домашних. В некоторых семьях на правах большака-мужчины всеми имущественными делами распоряжались вдовы-*большухи*, возлагая на одного из сыновей (в большинстве случаев на старшего) лишь участие в общественных делах.

Ведение большаком финансово-имущественных дел контролировалось сельским обществом. Реакция крестьянского общества в лице волостного суда на нерачительность домохозяина и беспорядочное ведение хозяйства, ставившее под угрозу платежеспособность двора, была жесткой. Так, крестьянин с. Назарьево Сапожковского у. 10 июня 1869 г. был приговорен судом к 15 ударам розгами за то, что в течение 10 месяцев без всякой необходимости продал трех лошадей, а деньги пропил. Другой крестьянин из с. Сараи того же уезда 19 июня 1866 г. за «проведение более дней в году в пьяном виде, чем в трезвом, за нерадение и леность в хозяйстве» был наказан 20 ударами розгами и денежным взысканием в пользу судей. 6 сентября 1872 г. аналогичная участь постигла жителя с. Сараи за то, что «находится в нетрезвом виде, растрачивает свое имущество, а казенные подати не платит» [76].

Крестьянское общество в лице волостного суда нередко выступало посредником в имущественных семейных спорах, связанных с несправедливым выделом или разделом. Вмешиваясь в распределение имущественных долей между претендентами, крестьяне-судьи тем самым корректировали авторитарное решение главы семейства.

Наличие общности имущества не исключало возможности иметь личные вещи. Эта «двойственность начал», на которую обратили внимание еще исследователи XIX в., возникала с момента вступления молодых в брак. Супруга приносила в дом мужа приданое, считавшееся ее личной собственностью и служившее ее первоначальным «капиталом» в новой семье. В приданое обычно входили постель и одежда, иногда скот, деньги и, крайне редко, «купчая» земля. О.П. Семенова-Тян-Шанская писала, что «прежде за невестой никогда не брали денег. Брали: одежду — холсты (от 5 до 20 холстов по 30–35 аршин каждый); 2–5 понёв, 4–5 рубах, 1–2 ситцевых сарафана, постель (подушка из перьев, вотола, т.е. одеяло), предметы женского обихода: самопрялка, стан и т. д. Теперь за невестой берут деньги (5–10 руб.), особенно если она отличается каким-нибудь недостатком» [77]. Вообще размер и состав приданого всецело зависели от материальных возможностей семьи невесты; от того, как смогли договориться родители будущих супругов; от локальной традиции конкретного села. По сведениям из с. Новая Пустынь Шиловского р-на, здесь в конце XIX — начале XX в. в приданое давали одежду, полотенца, полотно, хлеб (10–15 пуд.) и деньги, чтобы хватило на еду до нового урожая [78]. В Зарайском у. существовал обычай давать в приданое деньги от 30 до 150 руб., в связи с чем девушки работали только на себя и целенаправленно копили необходимую сумму [79]. В с. Луховицы Зарайского у. в приданое входили постель и сундук, в с. Мелехово Касимовского у. — мелкий скот, одежда, платья [80].

Жена могла распоряжаться приданым независимо от мужа и в случае отчуждения тех или иных вещей имела право требовать их обратно. В с. Паники Сапожковского у. имел место случай, когда свекор «взял себе на домашние семейные надобности» деньги из приданого снохи. Со времени займа прошло 30 лет, тем не менее в 1872 г. суд обязал его вернуть долг [81].

В некоторых местностях Данковского и Касимовского уездов семья жениха должна была справить невесте овчинную шубу. В дер. Гремячка Данковского у. шуба была частью обещанной женихом при сватовстве «поклажи». В нее входили также деньги (рублей 5–10), поддевка из крестьянского сукна, коты, валенки, 3–4 пуда муки, мера круп, одно-два ведра водки [82]. Впоследствии, если по тем или иным причинам крестьянка выделяла свое имущество из общесемейного (например, после смерти мужа), шуба отчуждалась в пользу родственников супруга, таким образом, она принадлежала ей временно [83].

Женское имущество пополнялось во время дальнейшей совместной супружеской жизни. В Скопинском у. шерсть с «овцы-приданки» и перья с зарезанных гусей из приданого также принадлежали женщине. Шерсть с общесемейных овец делилась посезонно: весенняя поступала женщинам, осенняя — мужчинам. Доходы женщины складывались из средств, поступавших от продажи принадлежавших ей вещей, излишков холста и пряжи, грибов, ягод, орехов; поступлений от поденного заработка. В сложной неразделенной семье у каждой снохи имелись свои личные вещи. Женские сбережения могли изыматься в общесемейную казну при крайней нужде, да и то лишь с согласия владелицы.

О наличии у женщин права владения и распоряжения финансами свидетельствует такая деталь костюма как «карман» или «гаман» (так называют его жители с. Новопанское Михайловского р-на). По рассказам информаторов, «карман», служивший для хранения небольших сумм, пришивали к верхней части юбки или привязывали под фартук. Общий семейный бюджет сберегался в специальных небольших сундучках, закрывавшихся на замок, ключ от которого, как правило, был у домохозяина. Суммы этих сбережений, по рассказам крестьян, были совсем незначительны и постоянно тратились на хозяйственные нужды семьи и двора. О.П. Семенова-Тян-Шанская приводила высказывания крестьян о том, что «копить грех» [84]. Вместе с тем, по ее же наблюдению в Данковском у. в начале XX в., «еще недавно не всякий мужик мог различить все кредитные билеты, не мог денег путем сосчитать, не знал хорошо цены на предметы фабричного производства. А теперь уже у каждого мужика — портмоне» [85].

Мужчины и холостые парни, как и женщины, зарабатывали личные деньги в свободное от коллективных семейных работ время. Промыслы способствовали развитию представления о личной собственности. Хотя добытые на стороне средства должны были поступать в семейный бюджет, часть их утаивалась в расчете на потенциальный выдел из семьи. Сепаратистские тенденции были особенно характерны для многолюдных сложных семей с боковым родством («братских» и семей типа «дяди–племянники»). Некоторые члены семьи, находившиеся длительное время в отходе, иногда приобретали полную имущественную самостоятельность и порывали связь с родным селом.

Личную собственность крестьян составляли также вещи купленные, полученные в результате мены, в дар и наследство. Найденная вещь не всегда принадлежала нашедшему: она отчуждалась в случае обнаружения потери владельцем. По сведениям из с. Федякино Рязанского у., нашедшему выдавалась известная часть стоимости найденной вещи, если дело о пропаже рассматривалось в волостном правлении [86].

Наследование практиковалось у крестьян в двух основных видах, соответствовавших формам собственности: это завещание предметов, составлявших личную собственность наследодателя и распределение долей из общесемейного имущества, которое наступало обычно после смерти главы и происходило в форме раздела домохозяйства.

Завещания по преимуществу носили характер «устной памяти», представлявшей собой последние распоряжения умирающего. Для законности последней воли умирающего необходимо было присутствие свидетелей, для чего и приглашали старосту села или старшину, ближайших родственников и соседей [87]. При составлении письменных завещаний грамотным крестьянином излагалась воля наследодателя и переписывались имена свидетелей. По сообщению из Зарайского у., в 1890-е гг. здесь письменные завещания оформлялись только в тех семьях, где родители не имели детей мужского пола, т.е. прямых наследников. Процессуальное делопроизводство волостных судов свидетельствует о составлении письменных завещаний в основном при передаче личной собственности новому владельцу вне зависимости от его половой принадлежности и возраста.

Завещаны могли быть самые разные вещи, как из движимого, так и недвижимого имущества. Например, крестьянке с. Старое Бокино Ряжского у. Лукерье Игнатовой в декабре 1873 г. при свидетелях были отказаны «шуба, войлок, 2 чугуна, 2 кадки, 3 кафтана, топор, деревянная лопата, чайник» [88]. В с. Сараи Сапожковского у. духовным завещанием от 18 декабря 1868 г. крестьянке Варваре Максимовой была отписана «пчела, которая предоставлена ей покойным отчимом» [89]. Крестьянка того же села Авдотья Бузынина унаследовала от деда 4 четверти земли [90].

В содержании завещаний порой имелись не только подробные сведения о характере наследства и истории его образования, но и распоряжения относительно его дальнейшей судьбы. Так, 7 июня 1869 г. в актовой книге нотариуса Ряжского у. была сделана следующая запись: «Во имя Отца и Сына и Святого духа государственным крестьянином Раненбургского у. дер. Мещеряковой Петр Матвеев Филатов, желая обеспечить будущность жене своей Наталье Наумовой совершено ей духовное завещание в том, что после смерти своей предоставляю ей в пожизненное ее владение 4 десятин собственной моей благоприобретенной земли… доставшиеся мне по купчей от однодворцев Евдокима Михайлова и Степана Захарова Полякиных… После же смерти жены моей эта земля должна поступить в мой завещаемый род» [91].

При распределении семейного имущества после смерти домохозяина приоритетное право на наследование имели ближайшие родственники мужского пола по нисходящей линии родства и прежде всего сын умершего. Если у покойного оставалось несколько сыновей, то они делили имущество на равноправных «пайщиков». По данным из Скопинского у., при разделе братьев имущество и земля делились на равные доли, вне зависимости от того, насколька велика была семья каждого из них [92]. С целью более справедливого распределения паев имущество «расценивалось посредниками на деньги» [93]. Делимыми признавались земля, скот, деньги, запасы хлеба, орудия, утварь. Разделу подлежали также все строения двора. Исключение составляли личная собственность, остававшаяся у обладавшего ею, и жилая изба, право на владение которой определялось жребием или «по уговору». До возведения новой избы братья продолжали жить вместе. Более состоятельные семьи заранее приобретали дополнительные усадьбы, свободные жилые и хозяйственные постройки с тем, чтобы выделявшиеся получали самостоятельное хозяйство. Если после смерти домохозяина не оставалось родственников по нисходящей линии, то право наследования переходило к родственникам по боковой линии.

При наличии единого дворового комплекса довольно сложно было выделить равноценные доли, поэтому абсолютного равенства наследуемых долей не соблюдалось. При невозможности фактического раздела усадьбы часть ее оценивалась в деньгах и выплачивалась в порядке компенсации. Так, крестьянину с. Сараи Сапожковского у. Василию Литвинову в 1874 г. причиталось 30 руб. компенсации за уступленную брату часть жилой избы [94]. В другом случае крестьяне с. Паники Сапожковского у. Макар и Прокофий Ерофеевы разделили имущество так, что на долю одного из них достались одна лошадь, одна корова, одна овца, четыре свиньи и 30 рублей компенсации за жилые и хозяйственные постройки [95].

Представление крестьян о наследовании долей в равных частях не всегда соответствовало фактическому распределению имущества, нередко представлявшего собой всевозможные изъятия и исключения из правила. Многообразие конкретных ситуаций и особых обстоятельств порождало колебания размеров получаемых долей. В частности, при разделе женатых и холостых братьев последним помимо законной части выделялось что-то еще, как в случае с братьями Никифоровыми из с. Сараи, когда холостому брату Павлу в 1871 г. волостной суд постановил «отдать любую лошадь на предмет свадьбы» [96]. Принималась во внимание мера участия каждого из мужчин в накоплении общесемейного добра: те из них, кто был выделен раньше или порвал связь с семьей, как правило, устранялись от участия в дележе. Иногда лучший пай доставался более достойному, обладавшему такими качествами как трудолюбие и трезвость. Кроме того, большая часть имущества обычно полагалась тому из мужчин семьи, кто оплачивал похороны отца и оставшиеся от покойного налоги; кто брал к себе жить мать-вдову или незамужнюю сестру и тем самым нес дополнительные расходы.

При разделе семьи родители чаще всего оставались жить с младшим сыном, отделяя по очереди старших. Жительница дер. Алтухово Клепиковского р-на делилась воспоминаниями о том, как в 1920-е гг. ее мать вышла замуж четвертой снохой в семью, где было шестеро сыновей. После двухлетнего совместного проживания они разделились на два хозяйства: «по две снохи, по два сына и по деверю неженатому». При этом свекровь осталась с младшим сыном в старом доме. Иногда же старик-отец «оставался при одном

сыне, а мать-старуха при другом» [97]. Если же состарившиеся родители предпочитали жить отдельно, то дети должны были обеспечить их содержание. Величина такой родительской «месячины» зависела от благосостояния сыновей. Если родители отказывались от натуральной формы содержания, то общество принуждало детей выплачивать его деньгами. Сумма выплат варьировалась от 2 до 4 руб. в месяц. При наличии у отца нескольких сыновей эта сумма взыскивалась с них поровну. Так, например, 9 июня 1874 г. Смолеевский волостной суд Ряжского у. рассматривал дело крестьянина Сидора Леонова, который в связи с увечьем не мог прокормить себя и требовал плату на прокормление с отделенных сыновей. Суд обязал сыновей выплачивать отцу ежегодно по 14 руб. 50 коп. [98]. Право на содержание широко использовали не только родители, но и родственники по боковой линии, бездетные вдовы и одинокие девушки-«вековухи».

Выдел из хозяйства сопровождался символическим разрезанием хлеба. Жительница с. Ласицы Сасовского р-на рассказывала, как в 1929 г. дедушка отделял ее отца: «Хлеб резали, когда делили. Дедушка нас отделял. Хлеб пополам резал. Это обязательно. Каравай. Мне 9 лет было. Половинку дома оставляли, половинку тому, кто уходит». О.П. Семенова-Тян-Шанская, наблюдавшая подобный обряд в Данковском у., описала его более подробно: «Молятся Богу и разрезают хлеб на две половины — одну половину берет одна сторона, другую — другая. Целуются ("прощаются"), иногда плачут и расходятся. Если выделяется только малая часть семьи (один, два члена его), то ей дается не половина хлеба, а только небольшой ломоть его (отсюда, разумеется, выражение: „отрезанный ломоть")» [99]. Раздел оформлял староста, который должен был составить общественный приговор с перечнем имущества, доставшегося каждой из сторон. В с. Аграфенина Пустынь Рязанского у. в 1880-е гг. при разделе имущества в качестве оценщиков и свидетелей приглашали старожилов (человек 10–20) [100].

Имущественные и наследные права женщин имели свою специфику. Несмотря на то, что по официальному законодательству, если в семье имелись сыновья, дочери получали фиксированную часть наследства ($^{1}/_{14}$ часть из недвижимости и $^{1}/_{8}$ из движимого имущества), обычно-правовая традиция ограничивала возможности женщины в получении доли из общего имущества. Свободно она могла унаследовать хозяйство лишь при отсутствии в семье мужчин, при этом преимущественным правом на получение наследства пользовались незамужние дочери. По сообщению из Егорьевского у., при незначительности крестьянского домохозяйства сестры отказывались от всякой доли в отцовском наследстве, уступая ее братьям, но при этом братья обязаны были содержать их и выдать замуж. Тем не менее исследователи крестьянского быта второй половины XIX в. указывали на наметившуюся в этот период тенденцию выделения дочерям/сестрам определенных долей (в основном из движимого имущества), в чем проявилось влияние нового законодательства [101].

Супруги, согласно нормам гражданского законодательства, не являлись наследниками друг друга. Они могли получить лишь «указную часть», т. е. конкретную долю «на прожиток» — седьмую часть из недвижимости и четвертую часть из движимого имущества. В обычной практике крестьян такой фиксированной доли установлено не было и наследование супругов после смерти одного из них зависело от ряда обстоятельств: от численного и структурно-поколенного состава семьи; от наличия или отсутствия детей: от состоятельности двора; от продолжительности совместной супружеской жизни и пр. Имущественное обеспечение жены после смерти мужа отличалось от наследования мужа значительно большим разнообразием, что было обусловлено составом наследства. После смерти жены речь шла лишь о распределении ее личной собственности, состоявшей в основном из приданого, переходившего к родителям супруги, если у последней не было детей. Если же умирал муж, то вставал вопрос о дележе общесемейного добра, что вызывало всевозможные претензии со стороны различных родственников.

Более стабильным и надежным было положение вдов, имевших сыновей, так как последние располагали правом на отцовский земельный пай. Они же впоследствии и несли все расходы по содержанию матери. Бездетность или наличие детей исключительно женского пола лишали женщину возможности получения земли и «жребия» из общесемейного

добра. В этом случае она могла претендовать лишь на некоторую долю из совместно нажитого имущества. Как правило, сельское общество в лице волостных судей стремилось обеспечить вдову хотя бы минимумом средств. Например, 9 мая 1872 г. суд обязал выделить вдове Татьяне Литвиновой с дочерью в с. Сараи Сапожковского у. из домохозяйства деверя «из 45 аршин сукна 11 аршин, 4 овчины, черный войлок, большую дубовую кадушку, из осинового на корню леса 6 корней, из пчелы $^{1}/_{5}$ часть и 6 руб. денег» [102]. По решению суда взыскивали и продукты: для крестьянки Марьи Замятиной 22 октября 1867 г. было взято у деверя четверть ржи, две меры крупы и две меры картофеля. В некоторых случаях свекор ставил отделившейся снохе-вдове «жилую избу» [103].

Существенно различалось положение вдовы-снохи и вдовы-хозяйки в простой и сложной семьях. После смерти домохозяина жена обычно получала право распоряжаться всем хозяйством и огородной землей, но лишалась надела. В малой семье вдова иногда получала и надел. Так, в разбирательстве в Сараевском волостном суде от 10 мая 1873 г. упоминалось о находившемся в пользовании вдовы Авдотьи Михайловой земельном участке, принадлежавшем ее первому мужу [104].

В целом, имущественные коллизии в крестьянской семье до 1917 г. характеризуются большой вариативностью. Урегулирование тех или иных споров порой выходило за рамки внутрисемейных отношений и осуществлялось с помощью сельской администрации и судебных органов, политика которых строилась на лавировании между нормами гражданского права, обычая и прецедентом, порожденным жизненной ситуацией. Стремление общества спасти от окончательного разорения тот или иной двор нередко способствовало принятию нестандартных решений, что периодически приводило к отклонению от застывшей, раз и навсегда установленной нормы.

Сложившиеся к началу XX в. стереотипы брачного поведения и семейно-имущественного уклада крестьян эволюционировали чрезвычайно медленно, они воспроизводились и в 1920-е гг., и даже позже. После 1917 г. правовые основы прежней системы брачно-семейных взаимоотношений были разрушены законодательными нововведениями советской власти. Однако 1917 г. стал скорее хронологическим рубежом между «старым» и «новым» бытом, нежели реальной границей между деревней дореволюционной и советской. В действительности брачно-семейные отношения длительное время сохраняли многие установки и ценности прошлого.

Сельская семья Рязанской области в конце XX — начале XXI в.

Современная семья (как сельская, так и городская) — результат и отражение длительной трансформации российского общества в целом под прессом политических событий и социально-экономических реформ XX — начала XXI в. Глубокие преобразования, сопровождавшие их, внесли свою лепту и в развитие семейного института. Разумеется, нельзя не учитывать огромного влияния на семью модернизационных процессов в ходе научно-технического прогресса, урбанизации, эмансипации женщин и пр.

Подробное рассмотрение изменений, происходивших в сельской семье на протяжении XX в., пусть даже только на примере Рязанской обл., имеет масштабы отдельного монографического исследования и не входит в задачи настоящей работы. XX в. стал переходом, если воспользоваться научными ярлыками современной фамилистики*, от традиционной «патриархальной» семьи к «плюрализму семейных моделей, внутренне присущему новому типу семьи» [105]. Минуя сам переход, попытаемся взглянуть на эти модели в разные исторические эпохи, опираясь на логику сравнительно-сопоставительного анализа их наиболее существенных показателей, среди которых: структура и размер семьи; процесс ее создания и формы брака; особенности внутрисемейных отношений (личных и имущественных).

* Фамилистика — научное направление, изучающее различные аспекты проблем семьи.

Общими тенденциями в эволюции семьи стали рост доли городских и сокращение числа сельских семей; уменьшение среднего размера и упрощение их состава. Наиболее очевидные изменения претерпели размеры сельской семьи. Они прослеживаются по отчетам о социально-демографическом движении в Рязанской обл. и отображают определяющую линию демографического развития, получившую в статистическом бюллетене 2002 г. лаконичную, но емкую характеристику — «устойчивый процесс депопуляции» [106]. Обработка специалистами данных Всероссийской переписи населения 2002 г. показала, что его естественная убыль (превышение числа умерших над числом родившихся), впервые отмеченная в 1989 г., приняла долговременный характер. Численность постоянного населения Рязанской обл. по итогам переписи составляла 1227,9 тыс. человек (из них в городах проживали 846,2 тыс. человек, в сельской местности — 381,7 тыс. человек). По сравнению с переписью населения 1989 г. она сократилась на 119,8 тыс. человек. Продолжая сокращаться в 2003–2004 гг., на 1 января 2005 г. она составила 1194,8 тыс. человек. Показатель естественной убыли населения в Рязанской обл. превысил общероссийский и средний по Центральному федеральному округу [107].

Таблица 6. Общие показатели воспроизводства населения Рязанской обл.

годы	**всего**			**на тысячу человек**		
	родившихся	умерших	естественный прирост (+) убыль (–)	родившихся	умерших	Естественный прирост (+) убыль (–)
Все население						
1989	16 594	17 910	–1316	12,3	13,3	–1,0
2000	8876	24 420	–15 544	7,0	19,1	–12,1
2001	9215	24 837	–15 622	7,3	19,7	–12,4
2002	9581	25 265	–15 684	7,7	20,3	–12,6
2003	10 136	25 773	–15 637	8,3	21,3	–12.9
2004	10 222	24 222	–14 000	8.5	20,2	–11,7
Сельское население						
1989	5066	9020	–3954	11,1	19,7	–8,6
2000	2708	10 743	–8035	6,9	27,3	–20,4
2001	2695	10 709	–8014	7,0	27,8	–20,8
2002	2787	10 800	–8013	7.4	28,6	–21,2
2003	2944	11 026	–8082	7,9	29,4	–21,5
2004	3004	10 070	–7066	8,2	27,4	–19,2

Таблица 6 составлена по материалам, предоставленным автору в РОКГС.

О темпах сокращения численности сельского населения в Рязанской обл. красноречиво свидетельствуют следующие показатели. Уровень смертности в сельской местности в 2001 г. оказался в 1,7 раза выше, чем в городах и городских поселениях [108]. С 1989 по 2002 г. городское население уменьшилось на 29,8 тыс. человек, сельское — на 90,0 тыс. человек. Превышение числа умерших над числом родившихся наблюдалось повсеместно, но самые значительные потери населения были зафиксированы в Кадомском и Пителинском районах: при среднем показателе естественной убыли 11,7 человек на 1000 населения здесь они составили 25,5 и 25,4 человек на 1000 жителей соответственно. По сравнению с 1989 г. сократилась продолжительность жизни, особенно у мужчин, причем если горожанин не доживал в 2002 г. до пенсионного возраста в среднем не более одного года, то сельчанин — около шести лет. В 2001–2005 гг. в области произошло незначительное увеличение числа родившихся (уровень рождаемости поднялся с 7,7 до 8,5 человек на 1000 населения), но это не оказало существенного влияния

на общую картину. За период с 1989 по 2002 г. уровень рождаемости в области — показатель среднего числа детей, рожденных одной женщиной в течение репродуктивного периода, — сократился более чем в полтора раза: с 1,74 до 1,1 для городских женщин и с 2,35 до 1,21 — для сельских [109].

Сложившаяся демографическая ситуация теснейшим образом связана с изменением численного и структурно-поколенного состава семьи. Особенно серьезные негативные процессы шли в сельской семье. Если по данным Всесоюзной переписи населения 1989 г. (материалы Всероссийской переписи 2002 г. еще обрабатываются Рязанским областным комитетом государственной статистики) с 1979 г. по 1989 г. общее число семей в Рязанской обл. увеличилось на 1,5%, то в сельской местности этот показатель снизился на 16,8% [110]. В итоге сельская семья, превалировавшая в социальной инфраструктуре дореволюционной России, уступила лидерство городской, что нашло отражение в общем соотношении городского и сельского населения (оно составило соответственно 69 и 31% по данным 2002 г.). Этот процесс сопровождался уменьшением размера сельской семьи и изменением ее возрастной структуры. Средний возраст сельского жителя к 2002 г. составил 45,1 года (городского — 39,3) [111].

Таблица 7. Средний размер семьи в Рязанской обл. в 1959–1989 гг.

	годы / средний размер семьи			
	1959 г.	1970 г.	1979 г.	1989 г.
Все население	3,7	3,5	3,1	3,1
Сельское население	3,8	3,5	3,0	2,9

Таблица 7 составлена по материалам публикации: Число и состав семей в Рязанской области (по данным Всесоюзной переписи населения 1989 г.) // Статистический сборник № 8. Рязань, 1991. С. 3–4 (РОУС).

В 1989 г. семьи из двух-трех человек составляли 68,3% от общей численности семей в области, а в сельской местности — 74,1% [112]. К 2002 г. средняя населенность домохозяйства (именно домохозяйство как единица учета было положено в основу Всероссийской переписи 2002 г.) составляла три человека [113]. Уменьшение средней величины семьи произошло в результате не только заметного роста доли малолюдных семей, но и значительной убыли многодетных семей.

Таблица 8. Распределение сельских семей в Рязанской обл. по численному составу в 1959–1989 гг. (на 1000 семей)

Семьи, состоящие из совместно проживающих:	годы / количество семей			
	1959 г.	1970 г.	1979 г.	1989 г.
2 человек	281	328	444	506
3 человек	231	224	265	235
4 человек	195	213	173	173
5 человек	141	141	78	59
6 человек	84	62	27	19
7 человек и более	68	32	13	8

Таблица 8 составлена по материалам: см. примечание к табл. 7 (С. 32).

Малолюдность сельской семьи обусловлена различными причинами: снижением темпов рождаемости, вследствие чего преобладают семьи с одним–двумя детьми; семейными разделами; разводами, способствующими образованию неполных семей; временным отсутствием некоторых членов семьи либо их переселением на постоянное место жительства в город; более высоким в сравнении с городом уровнем смертности в сельской местности.

Сами жители Рязанской обл. объясняют низкую рождаемость экономическим фактором и отсутствием эффективной государственной социальной политики, направленной на поддержку семьи. Несмотря на то, что в представлениях сельчан сохраняется предпочтительная ориентация на двухдетную или трехдетную семью, фактически заметно доминирует однодетная или неполная. Многодетные семьи в беседах с местными жителями неоднократно получали характеристику «неблагополучных», т. е. тех, где дети, по их мнению, рождаются не в результате обдуманного решения, а по причине алкоголизма и безответственности родителей. Как правило, планирование и регулирование рождаемости сельчанами подразумевает проблемы, связанные не столько с тем, чтобы прокормить и вырастить потомство, сколько с тем, чтобы обеспечить ему определенный уровень образования и жизни. Таким образом, наряду с причинами экономического характера немаловажную роль играют возросшие требования населения к качеству и условиям жизни.

Самой распространенной в селе по данным 1989 г. была простая (малая) семья — брачная пара с детьми и без детей (из 1000 семей таких 677). На втором месте — двух- или трехпоколенные семьи, состоящие из одной брачной пары с детьми и без детей, живущие с одним из родителей супругов или с другими родственниками (116 семей на 1000). Семьи, в составе которых насчитываются две и более брачных пар, встречаются редко (на 1000 семей их приходится всего 36) [114].

В селе имеется большое число неполных семей, в которых отсутствует один из родителей (обычно отец). Особенно много их среди семей с тремя и более детьми. Так, в 1989 г. из 848 многодетных семей 715 были неполными [115]. Образованию последних способствует довольно высокий уровень разводимости: в 2001 г. в области в целом на каждую тысячу брачных пар пришлось 973 распавшихся [116]. Доля неполных семей растет и за счет увеличения внебрачной рождаемости: процент внебрачных детей по отношению к общему числу родившихся вырос с 6,6% в 1982 г. до 10,4% в 1990 г. [117]. В 2004 г. их доля оставалась на уровне 2003 г. и составила 23,2% [118].

По данным переписи 2002 г. в течение 1997–2001 гг. в области наблюдалась тенденция к увеличению числа детей, родившихся у несовершеннолетних матерей. В 2004 г. число таких новорожденных по сравнению с предыдущим годом возросло в 1,8 раза (в 2003 г. — на 3,2%). Удельный вес таких рождений в этот же период повысился соответственно с 1,6% до 2,8% [119].

Типичными чертами современной демографической структуры села является увеличение числа пенсионеров (по итогам переписи 2002 г. при средней доле населения пенсионного возраста 26,3% для сельского населения этот показатель равен 35,0%) и наличие одиночек [120].

Совместное проживание перестало быть структурообразующим признаком семьи. Наряду с ее привычными формами в последние годы получила широкое распространение так называемая *временно* или *сезонно неразделенная* сельско-городская семья. В весенне-летний период отпусков горожане (дети и внуки) возвращаются в родное село к родителям, в результате чего образуются такие временные двух- и трехпоколенные семейные объединения. Аналогичные процессы характерны и для города (дети-горожане забирают одиноких стариков из деревни к себе на зиму). К временно неполным можно отнести и те семьи, члены которых в связи с разрушением местного сельскохозяйственного производства и возникшей в условиях экономического кризиса безработицей на продолжительное время отправляются в города с целью заработка. Тем самым семейный институт утрачивает черты стабильной, единообразно выстроенной системы, становясь все более подвижным, мобильным образованием, подверженным влиянию многих обстоятельств.

Уменьшение поколенного и численного состава семьи, переход от сложных форм к простой — нуклеарной — способствовали упрощению терминологии родства, выразившемуся в тенденции к сокращению ее прежнего объема. Уже в 1970-е гг. сравнение терминов, бытовавших в среде лиц старшего возраста и молодежи, показало исчезновение некоторых названий из памяти и лексикона представителей молодого поколения.

Таблица 9. Терминология родства в Рязанской обл.

Степень родства	Старший возраст	Молодой возраст
Отец мужа	Свекор	Свекор
Мать мужа	Свекровь, свекровка, свекровья	Свекровь, свекровья
Брат мужа	Деверь	Чаще не знают
Сестра мужа	Золовка	Чаще не знают
Отец жены	Тесть	Тесть
Мать жены	Теща	Теща
Жена сына	Сноха	Сноха
Муж дочери	Зять	Зять
Жена брата	Сноха, невестка, братьиха	Сноха
Жена брата мужа	Сноха, невестка, сношенница	Сноха
Муж сестры (для сестры)	Свояк	Зять
Муж сестры (для брата)	Зять	Зять
Сестра жены	Свояченица	Свояченица
Брат жены	Шурин (свояк)	Свояк
Муж сестры жены	Зять	Зять
Муж племянницы	Племянник	Зять
Жена племянника	Племянница	Сноха
Муж внучки	Внук	Зять
Жена внука	Внука, внучка	Сноха
Двоюродный брат мужа	Двоюродный деверь	Двоюродный брат
Двоюродная сестра мужа	Двоюродная золовка	Двоюродная сестра
Двоюродный брат жены	Двоюродный шурин	Двоюродный брат
Двоюродная сестра жены	Двоюродная свояченица	Двоюродная сестра
Мужья сестер	Свояки	Зятья, шурины

Таблица 9 составлена по кн.: *Шарапова И.М.* Терминология родства в рязанских говорах. М., 1977. С. 12.

Из употребления вышли такие термины, как *прадядя* (брат деда), *прататя* (сестра бабки), *братьиха* (жена брата), *большуха* (жена старшего брата), *сношенница* (жена брата мужа) и др. Одновременно с утратой одних терминов произошло расширение значения других. В частности, по наблюдениям И.М. Шараповой, унифицировались термины *сноха* (жена сына, жена брата, жена брата мужа, жена племянника, жена внука) и *зять* (муж дочери, муж сестры, муж сестры жены, муж племянницы, муж внучки). Пожалуй, лишь термины *свекор* и *свекровь* (родители мужа), как и *тесть* и *теща* (родители жены), всегда употребляются в их традиционном значении[121].

Воззрения на брак и семейные отношения сильно варьируются в зависимости от возраста. В частности, люди пенсионного возраста, рожденные в 1920–1930-е гг., сохраняют в памяти установки и ценности своего времени. Вместе с тем они осознают реалии сегодняшнего дня и принимают во внимание происходящие изменения. Поэтому в беседах со старожилами прослеживается расхождение между идеальной нормой (для многих создание семьи и продолжение рода — априорный и единственный смысл жизни) и действительностью, которая демонстрирует очевидную трансформацию прежних форм и значения семейного института. Молодому поколению присущи индивидуализация, стремление прежде всего к профессиональному и личностному самоутверждению. Вступление в брак не является первоочередным приоритетом жизненной стратегии молодежи и непременным атрибутом успешной личности. Молодые люди стремятся в первую очередь получить образование и найти достойную работу, которая обеспечила бы материальную основу потенциального брачного союза.

Согласно данным социологического обследования конца 1980-х гг., лишь 40–50% опрошенных горожан и сельчан центральных областей России считали создание семьи обязательным (при этом для женщин значимость семьи была выше, чем для мужчин) [122]. Однако результаты выборочного анкетирования жителей Рязанской обл. в ходе экспедиционных обследований 2002 г. (см. т. 1. с. 15) показали, что 67% респондентов (общее число опрошенных — 118 человек в основном от 25 до 55 лет) состоят в официально зарегистрированном браке, 6% — в фактическом, 9% разведены, 6% вдовы/вдовцы и лишь 12% информаторов не состоят в браке. Это показывает, что семья продолжает оставаться наиболее востребованной формой человеческого существования. Разумеется, безбрачие в современных условиях не воспринимается сельчанами как аномальное явление, однако и нормой общественного бытия его не считают. Как родители, так и дети, судя по ответам информаторов, ориентированы на образование и сохранение семьи. Люди, не создавшие семьи, как правило, не осуждаются, но привлекают внимание односельчан, упоминающих о них нередко с нотками сочувствия, дескать, «не судьба», «не повезло».

Семья продолжает занимать важное место в системе ценностей сельчан, являясь естественной микросредой их повседневной и праздничной жизнедеятельности («круг отношений — прежде всего родственный, для сельчан это типично»). Об этом, в частности, косвенно свидетельствует и тот факт, что они всячески стараются поддерживать репутацию семьи — чтобы она, по словам одного из жителей дер. Фомино Клепиковского р-на, «незрячая» была, т. е. «жила не зря», имела доброе имя. Состоятельность двора и, соответственно, его хозяйственная самостоятельность, по мнению сельчан, свидетельствуют об успешности семьи, оправдывают смысл ее существования.

Семейная родословная в зависимости от конкретных обстоятельств может быть как предметом гордости («в нашу родню пошел» — одобрение качеств), так и объектом насмешек в конфликтных ситуациях («весь род перевернут», «затронут и бабку, и прабабку»). «Родовым» происхождением объясняют и случившееся в семье несчастье: «Если дети с плохой несчастной судьбой — страдают за родителей, бабушек, дедушек. В деревне знают всю судьбу твою, все, что у тебя за плечами, и ищут объяснения. Умер мальчик в школе. 14 лет… Отец — фермер. К нему бомж какой-то полез, он его убил. И вот за это мальчик у них умер» (с. Виленка Михайловского р-на).

Семейное гнездо, как и прежде, идентифицируется следующими выражениями: «наш корень», «свои», «родня», «род». Понятие «семья» интерпретируется сельчанами как в широком, так и в узком смысле слова. В первую очередь оно ассоциируется с тесным родственным кругом людей, проживающих в одном доме. Состав таких семей невелик и, как правило, охватывает два поколения («чисто семейные — два поколения»). Семья в широком смысле слова — это родственный круг, охватывающий прямую и боковую линии родства: «доходят до троюродных»; «с родней знаемся, с маминой родней, со всеми двоюродными племянниками и их детьми». Понятия «близкая» и «дальняя» родня, по свидетельству жителей с. Жмурово Михайловского р-на, далеко не всегда соответствуют реальным отношениям. Иногда с дальними родственниками поддерживают более тесные связи, чем с близкими. Обычно кровное родство — самое тесное («наша кровь там будет»), однако в каждой семье отношения складываются по-своему («родня мужа не такая близкая. Кто как. Кто с мужниной лучше»).

Реабилитация православной церкви и восстановление сельских храмов способствуют развитию у молодого поколения сельчан представлений о духовном родстве. В селе традиция крещения детей фактически не прерывалась в советский период, но в настоящее время она в известном смысле переживает возрождение. В 1970–1980-е гг. функции крестных родителей нередко ограничивались участием в обряде крещения. Сегодня они переосмысляются в заданном православием контексте: «Крестную мать надо выбирать обдуманно, чтобы она верующая была, чтобы она молилась за этого ребенка. Крестная — значит, крестная мать, она уже в ответе за своего ребенка» (с. Жмурово). Это способствует установлению особых отношений между крестными и крестником. Так, жительница с. Виленка, имеющая двух

собственных детей и двух крестников, сказала, что больше не станет ни у кого крестить детей, поскольку слишком велики обязательства, возлагаемые на крестных родителей. Они связаны не столько с материальными затратами (подарки крестникам к дням рождения и Новому году), сколько с осознанием ответственности за дальнейшую судьбу крестных детей.

Создание новой семьи, сопровождаемое свадьбой, и сегодня остается одним из важнейших событий в жизни сельского жителя. Свадебные торжества имеют огромное значение не только для жениха, невесты и их семей, но и для всего села. По словам сельчан, «в деревне надо показать, что она (свадьба. — *С.К.*)… массовая. Местные жители готовы залезть в большие долги и потом выплачивать, чтобы отпраздновать» (с. Виленка); «все стараются справлять свадьбу. Здесь (в Виленке. — *С.К.*) за 15 лет только два брака было без свадьбы… нас осуждали, говорили: „Что ж вы свадьбу не сыграли?“».

В селе доминируют брачные союзы, официально зарегистрированные в учреждениях ЗАГСа. Именно эта форма брака прочно укоренилась в сознании сельчан, родившихся в 1950–1960-е гг., не только как официально признанная государством, законная, но и как наиболее надежная, обеспечивающая определенную устойчивость семьи. Печать в паспорте для многих стала своеобразным символом и гарантией прочности брачных уз, а дата регистрации брака — регулярно отмечаемым семейным праздником.

С 1990-х гг. стала возрождаться традиция венчания молодых, которая дополняет регистрацию в ЗАГСе. Согласно опросам сельских священнослужителей, в настоящее время очень многие брачные пары освящают свой союз в церкви. Нередко дети сельчан, переехавшие на постоянное жительство в город, возвращаются в родное село для венчания и празднования свадьбы. Более того, сегодня наблюдаются случаи венчания пар, уже длительный срок проживших в зарегистрированном браке. Правда, представление о браке как о вечном союзе перед Богом ушло в прошлое. Само венчание привлекает особой красотой и торжественностью ритуала, а его религиозная суть не имеет прежнего значения в регулировании семейных отношений («Сейчас очень легкомысленно: поженились, повенчались, через полгода развелись»). Венчание не служит сдерживающим фактором при разводах; более того, теперь священниками допускается повторное венчание после развода. Несмотря на то, что церковь не одобряет второбрачие и настаивает на нерасторжимости брачного союза, священнослужители вправе разрешить повторное венчание невиновной в разводе стороне. Для «согрешившей» стороны, инициировавшей развод, новый церковный брак разрешается только после покаяния и епитимии [123].

В настоящее время получили распространение и фактические браки — совместное проживание и ведение общего хозяйства без официальной регистрации. Форма подобного «неформального» сожительства бытовала в деревне и прежде. В частности, у населения живы воспоминания о послевоенном времени, когда некоторые семейные пары не оформляли своих отношений официально. В с. Новопанское Михайловского р-на один из информаторов 1953 г. рождения вспоминал: «Родители были расписаны, когда мы уже большие были. Многие так. Сельсовет всех вызывал, они все расписывались в 1960-е гг. Мы смеялись. Мы уже в школе учились». Фактические браки были и в XIX в. Однако если тогда они встречались чрезвычайно редко (преимущественно лишь в случае повторного брака после «расхода», когда первый союз не был официально расторгнут церковью и не было возможности узаконить новые отношения), осуждались общественностью и считались нарушением общепринятой нормы, то сегодня к фактическим бракам население относится лояльно, хотя старожилы более предпочтительным считают брак «по закону», когда «расписаны».

Современные фактические браки — это чаще всего повторные браки сельчан, не желающих снова обременять себя прохождением процедуры регистрации. По свидетельству главы сельской администрации с. Тюково Клепиковского р-на, «сожительство вне брака» распространено в основном среди разведенных. Представление о том, что штамп в паспорте (как и венчание) не является панацеей от развода, все более усваивается сельчанами, особенно родившимися в 1970–1980-е гг. В немалой степени формированию подобного мнения способствовали изменившиеся взгляды на развод и устойчивая тенденция их роста.

Разводы в селе также не всегда оформляются юридически. Отношение к ним по-прежнему остается негативным. Судя по комментариям местных жителей, их стараются избегать: «У нас в селе мало разводов. Это в городе кто-то там с кем-то загулял. А у нас не принято так» (с. Кутуково Спасского р-на); «Раньше: любят, не любят, а все равно жили. Сейчас тоже с оглядкой на разводы смотрят. Не совсем желательны, но сейчас проще к этому относятся» (с. Виленка Михайловского р-на). По замечанию мирового судьи Касимовского р-на, «когда люди в сельской местности доходят до того, что подают заявление о расторжении брака, то это предел всему терпению. Терпят до последнего». Сдерживающим фактором является специфика жилищных условий в сельской местности: разделить дом и усадьбу сложнее, нежели квартиру в городе. Вместе с тем следует отметить разницу в «женском» и «мужском» брачном поведении. Женщины в большей степени нацелены на сохранение семьи, особенно при наличии детей. То, что ведение сельского хозяйства требует привлечения сугубо мужского труда с применением физической силы, также играет роль сдерживающего фактора в конфликтных семьях, потенциально готовых к разводу. Мужчины, составляющие более мобильную часть населения села, чаще отправляются на заработки в города и создают там новые семьи.

Несмотря на отрицательное в целом отношение к разводам со стороны сельских жителей, статистика говорит об их увеличении. В 2001 г. в органах ЗАГСа Рязанской обл. было зарегистрировано 8,4 тыс. браков и 8,2 тыс. разводов. По сравнению с 2000 г. количество разводов в городе и деревне увеличилось на 2134 [124]. В сельской местности в 2000 г. развелись 645 пар, в 2001 г. — 934 [125]. Таким образом, в селе общий коэффициент разводимости несколько ниже, чем в городе.

Таблица 10. Общие коэффициенты брачности и разводимости* (на 1000 человек)

Годы	Общий коэффициент брачности			Общий коэффициент разводимости		
	Все население	Городское население	Сельское население	Все население	Городское население	Сельское население
1990	8,4	9,1	7,2	3,3	4,0	2,1
1991	8.2	8,6	7,3	3,5	4,1	2,3
1992	7,1	7,5	6,3	3,7	4,4	2,3
1993	7,7	8,1	6,8	4,2	4,9	2,7
1994	7,4	8.0	6.2	4,4	5,1	2,9
1995	7.2	8,0	5,6	4,3	5,1	2,6
1996	6,1	6,6	4,9	3,6	4,2	2,3
1997	6.2	6,9	4,8	3,4	4,0	2,0
1998	5,6	6,5	3,7	3,6	4,3	2,2
1999	5,9	7,1	3,1	3,4	4,3	1,6
2000	5,8	7,4	2,4	4,7	6,1	1,6
2001	6,6	8,4	2,7	6,5	8,3	2,4

Таблица 10 составлена по материалам публикации: Рязанская область. Демографический ежегодник. [Рязань]. 2002. С. 58 (РОКГС).

В органах ЗАГСа Рязанской обл. в 2004 г. зарегистрировано 7,8 тыс. браков и 5,7 тыс. разводов [126]. Данные, полученные в результате обработки материалов ЗАГСа, не в полной мере отражают реальную ситуацию, поскольку, как указывалось выше, не все браки и разводы регистрируются. По словам жителя с. Виленка, приблизительно половина разведенных супругов не оформляют развод, а иногда и продолжают жить в одном доме. Даже если учесть, что вышеуказанные цифры статистики ЗАГСа занижены, они тем не менее убедительно свидетельствуют о возросшей интенсивности распада брачных союзов, как и данные органов юстиции.

* Общие коэффициенты брачности и разводимости вычислены как соотношение соответственно числа заключенных и расторгнутых в течение календарного года браков к среднегодовой численности наличного населения.

Значительную долю гражданских дел, рассматриваемых мировыми судами, составляют иски о расторжении браков и взыскании алиментов.

Коэффициент брачности в сельской местности в сравнении с 1990-ми гг. снизился почти вдвое. Это объясняется сложившейся в последние годы демографической инфраструктурой деревни, где преобладают лица пожилого возраста. Миграция и постоянный отток молодежи в город способствовали «постарению» села.

География выбора брачного партнера существенно расширилась. В немалой степени этому способствует рост подвижности населения в целом. Важным обстоятельством является принципиально изменившееся отношение деревни к миграции молодых из села в город: если в прошлом отдавать девушку на сторону считалось предосудительным и не приветствовалось, то теперь, напротив, родители стараются отправить детей учиться в город с тем, чтобы они там создали семью и остались жить. Особенно предпочтительным считается выйти замуж/жениться в Москве. Главным мотивом в такой стратегии старшего поколения является материальный расчет: с городом и в первую очередь с Москвой связаны представления о состоятельной жизни и широких перспективах. Иногда обоснованием для поиска невесты или жениха за пределами родного села служат иные аргументы, как, например, в с. Тюково: «В своей деревне сейчас не женятся. Если пройти по деревне, то рядышком брат с братом живет. Родственники. Сейчас стараются из другой деревни взять». Так сельский социум, чтобы избежать кровосмешения, самостоятельно регулирует брачные связи. Вместе с тем следует отметить, что в некоторых крупных селах до сих пор основной круг брачных пар образуется внутри села («у нас в Виленках принято на местных жениться и замуж выходить, чтобы семью знали», «у нас в Троицах многие за своих выходят»).

Брачные союзы основаны на свободном выборе пары и, в идеале, на взаимных чувствах: любви, уважении, взаимопонимании, общности интересов. Однако, как показывают опросы населения, не все браки возникают в результате взаимности. Иногда девушки из опасения остаться одинокими на всю жизнь решаются на замужество, так и не дождавшись своего «суженого» («Выходят не всегда по любви. Иногда по необходимости»). Одна из наших собеседниц, комментируя поступок односельчанки, остановившей свой выбор на заведомо неподходящей кандидатуре, отметила нюансы брачной стратегии в разных районах области: «У нас, в Сараевском р-не, считается стыдным выйти замуж за плохого мужа, а здесь (в Михайловском р-не. — *С.К.*) — стыдно родить ребенка вне брака».

Материальный фактор в выборе партнера порой тоже играет немаловажную роль, причем он заметен и в предпочтениях девочек-подростков, мечтающих о «богатых и красивых» мужьях. Образ идеальной жены в сознании сельчан носит отпечаток традиционных представлений: важно, чтобы она не только обладала приятной внешностью, но и была хорошей хозяйкой. Хорошим мужем считается тот, кто служит для жены опорой, заботится о семье, обеспечивая ее достаток, и не злоупотребляет алкоголем. Из опросов информаторов следует, что замужество по «любви с первого взгляда» для сельской местности нетипично. Как правило, в рамках села молодежь знает друг друга со школьной скамьи, поэтому взаимные симпатии возникают и формируются постепенно.

Репутация невесты/жениха и их семейств принимается во внимание в тех случаях, когда брачный партнер происходит из своего или близлежащего села («стараются узнать про семью»), и хотя не оказывает решающего влияния на заключение брака, но так или иначе присутствует в развитии добрачных и семейных отношений молодых. В с. Виленка рассказывали: «У нас мальчик дружит с девочкой, а его родители говорят: „Мне ее родственники дебильные не нужны. Не нравятся“».

Несмотря на то, что выбор брачной пары в настоящее время носит характер самостоятельного решения молодых, в селе дети в большей степени, нежели в городе, прислушиваются к мнению родителей и предпочитают избегать нежелательных конфликтов с ними по поводу предстоящего союза. В некоторых семьях родительский авторитет оказывает существенное влияние на выбор невесты или жениха, особенно если их кандидатура по тем или иным причинам не устраивает родителей. В немалой степени этому способствует финансовая

и имущественная зависимость детей от родителей, обусловленная общим кризисным состоянием сельской экономики. Совместное проживание в одном доме, отсутствие работы или чрезвычайно низкая оплата труда в сельскохозяйственном производстве, сложности с обзаведением собственным хозяйством порой создают предпосылки для вынужденного согласия молодых с мнением старших.

Активной стороной в выборе брачной пары выступает молодой человек. Инициатива ухаживания, по рассказам сельских жителей, исходит обычно от ребят, девушки же сохраняют статус внешне пассивной стороны, хотя бывали и такие, которые «ходили по ребятам сами» (с. Тюково Клепиковского р-на). Судя по ответам замужних сельчанок, «женщина всегда выбирает, только мужчины этого не знают» (с. Виленка Михайловского р-на).

В отношении к добрачным сексуальным контактам молодежи наблюдается двойной стандарт: у парней они считаются допустимыми, у девушек — нежелательными. Если в 1960–1970-е гг. девушки, решившиеся на рождение ребенка вне брака, были вынуждены уезжать из села и скрывать свой «позор» в городе, то в настоящее время сельские жители констатируют наличие подобных ситуаций спокойно. Среди девушек, родившихся в 1970–1980-е гг., интимные отношения до брака допускались многими, правда, они, как правило, не носили характера случайных связей и предполагали дальнейшее оформление брака с избранником. Осуждение подобного поведения если и бытует, то главным образом в среде пожилых женщин. В крупных селах, где еще проживает молодежь и где есть такие формы «ночного» досуга как дискотеки, население придерживается менее строгих взглядов на непорочность девушки. О наличии внебрачных сексуальных контактов наглядно свидетельствует статистика: в 2001 г. в Рязанской обл. вне брака родилось 784 ребенка, что составило 29,1% от общего числа родившихся детей [127].

Брачный возраст в соответствии с новым семейным кодексом Российской Федерации, вступившим в силу в 1996 г., наступает в 18 лет. Органы местного самоуправления вправе по просьбе лиц, желающих зарегистрировать брак раньше установленного срока, разрешить им вступить в брак по достижении 16-летнего возраста. Законами субъектов РФ могут быть также установлены порядок и условия, при которых брак может быть допущен в виде исключения и до 16 лет. Судя по опросам сельчан Рязанской обл., чаще всего семью образуют в 18–22 года. Если девушка не вышла замуж до 25 лет, то ее перспективы и шансы на создание семьи оцениваются невысоко. Очередности вступления в брак сёстры или братья сегодня не придерживаются. Этот обычай сохраняется лишь в виде общих представлений о естественном взрослении детей и их самоопределении в жизни, а также воспоминаний о единичных примерах строгого следования этой норме. Так, жительница с. Виленка вспоминала случай, когда в 1960-е гг. младшей сестре пришлось отложить замужество: «Пришли свататься к бабульке, а она говорит: „Нет, я еще старшую не просватала“». В этом же селе рассказывали и о другом правиле, связанном с регулированием очередности замужества: «В один год двум сестрам или двум братьям нельзя играть свадьбу».

Разница в возрасте супругов в настоящее время не имеет существенного значения в глазах сельской общественности. Судя по опросам местных жителей, женитьба в раннем возрасте (в 19–21 год) обычно сопровождается выбором ровесницы. Те, кто женятся после 25 лет, отдают предпочтение более молодым партнершам. Встречаются браки, где жены старше мужей. Теперь сельчане спокойно констатируют разнообразие возрастных пропорций у новообразующихся брачных пар: «Раньше разница в 5–10 лет — это ЧП, а сейчас равнодушно. Много таких пар. Телевизор смотрят. Так принято. Не удивляются» (с. Виленка Михайловского р-на).

Дата регистрации брака и венчания зависит от личных договоренностей сторон. Анализ помесячного распределения браков, проведенный в с. Большое Село Пронского р-на за период с 1951 по 1960 г., показал, что уже к 1960-м гг. произошло сглаживание январского и февральского «пиков», резко выраженное падение сентябрьского, заметный рост браков в июле и августе и появление небывало резко выраженного подъема числа браков в ноябре, приуроченного к празднованию годовщины революции 1917 г. [128]. Это означало постепенный

отход от православного календаря, регламентировавшего в прошлом время заключения брака, о чем уже говорилось ранее. К концу XX в. данная традиция была утрачена. В настоящее время в сельской местности намечается тенденция возврата к соблюдению норм православного календаря при вступлении в брак.

Как и раньше, после замужества молодая жена, как правило, меняет свою фамилию на фамилию мужа, чем символически обозначает изменение своего статуса. Понятие «муж» передается следующими синонимичными терминами: *муж, мужик, хозяин, сам, мой, супруг, благоверный, дед.* Замужнюю женщину называют *жена, баба, хозяйка, сама, моя, супруга, благоверная, старуха.* Выбор того или иного обращения зависит от возраста: пары молодого и среднего возраста чаще всего используют термины *муж, супруг* и *жена, супруга*[129]. С появлением детей супруги могут называть друг друга *отец* и *мать.* Обычными обращениями служат имена собственные, иногда их уменьшительно-ласкательные формы.

До сих пор принято, чтобы молодожены называли родителей своей «половины» *мама* и *папа*, демонстрируя (подтверждая) тем самым тесный характер родственных связей. Однако некоторые молодые пары (1970–1980-х гг. рождения) уже не очень придерживаются этого правила: они либо называют родителей мужа/жены по имени-отчеству, либо, уже после рождения детей, зовут их бабушками/дедушками, либо стараются избегать прямого обращения.

Совместное проживание молодых с родителями еще в 1980–1990-е гг. было распространено значительно шире, чем теперь. По многочисленным свидетельствам сельчан, сегодня родители стараются, чтобы дети жили отдельно. Если же такой возможности нет, то на первых порах молодоженам приходится жить с родителями и чаще всего, в соответствии со старым обычаем («как принято было»), — в семье мужа. Общественность села в лице старшего поколения пытается оказывать влияние на молодых, внушая им свои взгляды на жизнеустройство. В качестве примера приведем выдержку из беседы с женщиной 1969 г. рождения, шесть лет прожившей в доме родителей мужа и, наконец, задумавшей отделиться: «Тут все говорили: „Как же ты так — уйдешь от свекрови. Вот скажут: не сошлись. Такие вредные, не сошлись характерами“. Это нехорошо считается — уходить». Реже молодые живут в семье жены (когда, например, семья мужа большая и в доме тесно, а у жены, наоборот, проживает только ее мать). Хотя некоторые сельчане и стремятся заранее построить или купить отдельный дом для новой семьи, для многих это недоступно. Во время совместного проживания «семейная кооперация» нацелена на экономию и сбережение средств с целью приобретения жилья для вступивших в брак детей. По свидетельству главы сельской администрации с. Новопанское Михайловского р-на, «в основном дети с родителями живут, хотя стараются отделиться; строительство почти не ведется, старенькие дома покупают, ремонтируют. Поначалу живут с родителями». Если в семье несколько взрослых детей, образовавших свои семьи, то обычно они постепенно отделяются, и лишь один из них остается с родителями. При этом не важно, кто остается на родительской усадьбе, младший сын или старшая дочь: решение согласовывается и принимается каждой семьей в зависимости от конкретных обстоятельств.

Строгая регламентация образа жизни и иерархическая структура внутрисемейных отношений, характерные для семьи традиционной, сохранились лишь в памяти старожилов. Однако и по сей день встречаются некоторые особенности, связанные с типологией семьи, возрастным и семейным статусом ее членов. В неразделенных семьях, когда молодая сноха вынуждена подстраиваться под уже сложившийся до ее прихода в семью ритм хозяйственной жизни, порой присутствует элемент дискриминации, связанный с прежними стереотипами поведения в семье XIX в. Жительница с. Виленка поделилась своим опытом совместного проживания с семьей мужа: «Свекровь занималась медом и огородом, т. е. деньгами — тем, что давало деньги. А я занималась черной работой: полами, посудой, уборкой… шесть лет прожили — надо каждый год за два считать». Распределение трудовых обязанностей в современной сельской семье коррелируется с возрастом. Он определяет границы физических нагрузок: дети участвуют в сельскохозяйственном производстве, начиная с подросткового возраста; слабые, немощные старики освобождаются от тяжелой работы.

К совместному труду нередко подключаются и родственники, проживающие отдельно, а также взрослые дети, переехавшие в город. Традиционная для деревни помощь родственников (как и соседей) сохраняется при строительстве домов и во время аккордных сельскохозяйственных работ. В некоторых селах существует специализация в выращивании земледельческих культур, которые в довольно больших объемах поступают на продажу. Поэтому в периоды, связанные с необходимостью одновременного привлечения большего числа рабочих рук, чем требуется обычно (посадочные работы или сбор урожая), приглашают родных. Так, в с. Троица Спасского р-на практически каждая семья выращивает огурцы, что составляет основу сельскохозяйственного «бизнеса» села. При этом действует негласный запрет на соседскую помощь: помогать собирать урожай огурцов зовут только родственников.

Ведение сельского хозяйства, пусть даже и в очень скромных масштабах (земледельческие работы ограничиваются обычно приусадебным участком, а корова теперь в селе большая редкость), все же накладывает отпечаток не только на повседневную жизнь сельской семьи, но и на ее досуг. Как неоднократно свидетельствовали сельчане, понятие «отдых в выходной день» у них отсутствует. Как правило, эти дни они тоже проводят на огороде либо занимаются другими видами работ. Аналогичная практика сложилась и с проведением отпуска: «В отпуск не ездят сельские жители. И по субботам отдыхать — такого нет». Отсутствие традиции проведения отпуска вне села, по мнению наших информаторов, связано не только с материальными проблемами (нет денег или нежелание так «легкомысленно» их потратить), но и с ментальным фактором — здесь нет привычки к такому отдыху и даже представления о его необходимости («в отпуск — некогда. Они и в санатории будут думать, как там куры несутся»).

В настоящее время строгого разграничения на мужские и женские работы на первый взгляд нет: в целом они распределяются в каждой семье по-своему. При более же внимательном рассмотрении гендерные различия в трудовых обязанностях в сельской местности прослеживаются довольно четко. Хотя мужчины иногда участвуют в выполнении домашних работ, все же стирка белья, уборка, приготовление еды, уход за детьми считаются сугубо женскими занятиями. Прополка огорода и доение коровы также относятся к женским обязанностям. Мужчины занимаются в основном ремонтными, а также более трудоемкими земледельческими работами. Кроме того, в Рязанской обл. до сих пор сохраняется региональная специфика в разделении рабочих функций на «мужские» и «женские». В частности, в Клепиковском р-не, где на протяжении многих десятилетий мужская половина сел отправлялась в отход плотничать, жители и сегодня подчеркивают особую роль женщин в земледельческом производстве. В дер. Фомино и с. Тюково Клепиковского р-на сельчане неоднократно указывали на то, что здесь «в основном женщины за сохой ходят»; «сельскохозяйственные работы на нас, на бабах». «Когда я приехала сюда в 1972 г., — рассказывала одна из наших собеседниц, — я была поражена. В Чучковском р-не к лошади подходит только мужчина. Здесь и распахивает, и пашет, и боронует… женщина. Вплоть по сей день».

Лидерство в каждой конкретной семье определяется в зависимости от личных качеств и способностей супругов. Общий взгляд деревни на отношения полов и равноправие в семье можно охарактеризовать словами жителя дер. Фомино: «Сейчас все одинаковые стали». Ответы супругов на вопрос о главенстве в семье порой содержат совершенно противоположные точки зрения: муж — «глава, наверно, муж»; жена — «муж голова, а жена шея. Все равно будет по-моему». Вероятно, главными экспертами в оценках супружеского соперничества следует считать подростков 15–16 лет. Анкетирование, проведенное среди них в 2002 г., показало, что 42,6% опрошенных признали главенство матери, 41% — отца [130].

Женщина участвует в обсуждении важнейших вопросов жизнедеятельности семьи, и ее мнение зачастую оказывается решающим, хотя в среде старшего и среднего поколений наблюдается стремление мужчин к созданию впечатления об их главенствующей роли в семье. Так, в дер. Фомино разговор с одной из собеседниц был прерван громко произнесенной ее супругом фразой: «Иди домой, поменьше болтай». Демонстрация своей власти над женщиной иногда является своеобразным клише общепринятого «мужского» поведения. Реально

в семье нередко верховодит женщина: в частности, вышеуказанное интервью было продолжено и прозвучавшая команда «сильной» половины не возымела немедленного действия.

Немаловажным фактором в формировании авторитета супругов в семье является степень индивидуального участия каждого из них в ведении хозяйства. Согласно результатам проведенного анкетирования, подрастающее поколение также признает верх за тем, кто несет на своих плечах основной груз домашнего хозяйства и за кем остается последнее слово в решении серьезных проблем.

Сфера личных взаимоотношений супругов характеризуется большой вариативностью. Супружеское счастье в представлениях старшего поколения сельчан ассоциируется, прежде всего, с миром в семье. Одна из жительниц дер. Аверкиево Клепиковского р-на сформулировала свой рецепт семейного счастья следующим образом: «Прожила счастливо — дружно. Все сходились да разводились, а мы с ним не разводились, не ругались никогда».

По мнению респондентов с 10–15-летним стажем супружеской жизни, основу успешного брака составляют взаимопонимание и общие взгляды: «Счастье — это надо, чтобы не друг на друга смотрели, а в одну точку». Следует отметить, что в сельской местности частная жизнь, несмотря на все усилия «сор из избы не выметать», во многом носит вынужденно открытый характер. В условиях соседского проживания с довольно тесными контактами в рамках территориально ограниченного пространства интимные стороны отношений очень быстро становятся достоянием общественности, даже если их пытаются скрывать. Как правило, в деревне прекрасно осведомлены о происходящем в соседнем дворе.

Семейные конфликты охватывают чрезвычайно широкий диапазон жизненных ситуаций, вплетенных в повседневность, и имеют множество сценариев развития: это и супружеские скандалы, и склоки между родственниками по прямой нисходящей и боковым линиям родства. Наиболее часто упоминаются ссоры супружеские, между снохой и свекровью, между снохой и золовкой, между родителями и детьми. Они, как правило, улаживаются внутри семьи, между ближайшими родственниками: «и поругаемся, и помиримся, и вино вместе пьем». Среди причин и поводов к размолвкам супругов сельские жители упоминают следующие: пьянство и драки; ревность или неверность одного из супругов; борьба за лидерство и самоутверждение, за право распоряжаться имуществом и бюджетом семьи; отказ от выполнения супружеских обязанностей; жестокость по отношению к детям; порча, колдовство.

Скандалы, которые иногда выливаются в рукоприкладство, нередко вынуждают сельчан прибегать к помощи сельской администрации. Чаще всего к ней обращаются в связи с пьянством одного из супругов, драками в семье или по поводу нападения взрослых сыновей на родителей. Сельская администрация и общественные приемные получают сигналы об избиениях жен мужьями, хотя иногда и мужья обращаются за помощью. Одним из повсеместно используемых способов урегулирования конфликта служат переговоры с конфликтующими сторонами и предупреждение обидчика главой администрации о возможных санкциях. Арест на 15 суток обычно не служит эффективной мерой наказания: ведь в сельском хозяйстве довольно сложно обходиться без мужчины. Женщины порой обращаются с просьбами об освобождении мужей уже на следующий день. По словам главы администрации с. Новопанское, «бывает и уголовная ответственность до 15 суток. Бывает, она вспылила, в Михайлове он сидит, а потом она одумается, на другой день приходит. Помирились вы, слава Богу».

Дела, связанные с разводами и взысканием алиментов, решаются в судебном порядке мировыми или районными судами. Хотя иски о взыскании алиментов из сельской местности поступают реже, чем из города, в последние годы поток таких обращений из сельских регионов увеличился, при этом чаще всего их инициируют женщины. В качестве причин выдвигаются такие аргументы, как «разные взгляды на жизнь», «не сложились отношения», «разные характеры». Обвинения в измене в качестве причины развода очень редки и высказываются преимущественно в адрес мужчин. По мнению одного из респондентов-судей, сельчане считают «поход на сторону» сугубо личным делом и стесняются об этом говорить. Женщины чаще всего обвиняют «семейных дебоширов» в «аморальном поведении» и «злоупотреблении алкоголем»;

мужчины обращаются с заявлениями о разводах в тех случаях, когда у них появляется другая женщина, с которой они хотят создать новую семью.

В семейных супружеских неурядицах общественность обычно обвиняет женщину: по словам жительницы дер. Шакино Клепиковского р-на, «баба виновата всегда». Впрочем, по мнению информаторов, и в процедуре примирения последнее слово остается также за женщиной, от нее же зависят прочность и устойчивость брачных уз. Ее политика и попытки влияния на исход возникшего конфликта должны иметь одну цель — сохранение семьи. На фоне непрерывного роста бракоразводных процессов семья в деревне продолжает оставаться одной из основных человеческих ценностей. По мнению старшего поколения, неспособна к уступкам и прощению «мужских» грехов лишь плохая жена.

Практика мировых и районных судов свидетельствует о наличии еще одной, хотя и немногочисленной, категории судебных дел — это конфликты, обусловленные совместным проживанием снох и свекровей. По наблюдениям судьи Касимовского р-на, «в городе сейчас у всех отдельное жилье, а в деревнях зачастую живут снохи со свекровями вместе, несколько семей в одном доме. Двух хозяек в доме не бывает, поэтому снохи со свекровями конфликтуют. Бывает, что до драк доходит». Истицами-обвинителями чаще выступают свекрови.

Среди супружеских и семейных столкновений, решающихся в судебном порядке, доминируют споры, связанные с материальными интересами: это взыскание алиментов, раздел имущества, усадьбы и приусадебного участка. Материальные проблемы, которые испытывает современное село в связи с кризисным состоянием экономики, провоцируют обострение межличностных отношений, способствуют повышению агрессивности населения, его деградации в результате злоупотребления алкоголем, деформации общепринятых человеческих ценностей и разрушению внутрисемейных связей. По мнению мирового судьи Скопинского р-на, «чем ближе родственные отношения, тем они более злобные. Даже чужие быстрее договорятся». Взыскание алиментов нередко обречено на неудачу, поскольку бывшие мужья зачастую не имеют работы и, соответственно, не в состоянии выплачивать пособие на детей. Тем не менее женщины все же инициируют судебные иски, руководствуясь различными мотивами: либо местью за неудавшийся и разрушенный брак, либо сугубо прагматическими интересами, направленными на защиту будущего детей: супруг, не оказывавший материальной поддержки детям, по закону не вправе требовать в старости помощи от них.

Имущественные отношения в сельской семье в настоящее время на первый взгляд мало отличаются от городских. Их специфику определяет сам хозяйственно-имущественный комплекс: наличие дома, хозяйственных построек, домашнего скота и/или птицы, сельскохозяйственного инвентаря, общего приусадебного земельного участка.

Для села характерен более низкий, чем в городе, потребительский уровень жизни, что особенно заметно при приобретении мебели и предметов семейного пользования. Дома сельчан технически не столь оснащены, как городские, хотя и здесь имеются телевизоры, видеомагнитофоны, музыкальные центры и компьютеры. Менее взыскательны сельчане и к интерьеру, что связано с особенностями их культурных запросов, нехваткой средств на приобретение дорогостоящих вещей, а также недоступностью таковых из-за отсутствия в сельской местности сети магазинов с соответствующими товарами. Пенсионеры живут очень скромно. Их имущество, как правило, ограничивается минимумом вещей, необходимым для удовлетворения первоочередных человеческих потребностей. В их доме обычно стоят только кровать или диван, стол, стулья, комод или шкаф для вещей и специальный шкаф для посуды. В домах молодых пар интерьер имеет более «городской» облик. Это связано не только с приобретением новых образцов мебели, но и с изменившимся планированием внутреннего пространства жилища, когда отдельными мебельными гарнитурами выделяются специализированные по своей функциональной нагрузке помещения: кухня, спальня, детская, гостиная.

Понятие «личная собственность» связано с личными вещами членов семьи (в основном одежда, обувь). Судя по рассказу информатора из дер. Шакино, здесь в 1950-е гг. приданое уже не требовали, хотя разговоры о нем могли вестись при сватовстве. Сегодня приданое скорее играет обрядово-символическую роль, нежели служит материальным

обеспечением молодой жены в семье мужа. Это своего рода некое традиционное обязательство семьи невесты материально поддерживать будущую семью. Жительница дер. Алтухово Клепиковского р-на, выходившая замуж в 1979 г., вспоминала: «Мама приданое готовила лет за пять (до замужества. — *С.К.*). Постельное белье, полотенца красивые, пуховик из пуха куриного мама сама собирала. Подушки, одеяла. Сундука не было. Чемодан. Покрывало из лоскутов цветных тоже мама готовила. Все сундуки такими покрывалами накрыты. Приданое всем складывают. Я и то своим складывала. У меня две дочки». В Михайловском р-не еще в 1980-е гг. помимо постели невеста приносила занавески на окна в дом мужа. В с. Жмурово, например, она обязана была повесить шторы у свекрови даже в том случае, если молодые жили у родителей невесты. В с. Виленка, как и в упомянутой выше дер. Алтухово, обычай давать невесте сундук с приданым также трансформировался, но сундук здесь заменил не чемодан, а гардероб (шкаф для одежды невесты), жених же должен был приобрести кровать. В настоящее время молодые родители, у которых дочери только подрастают, предпочитают собирать для них деньги, ссылаясь на то, что мода на постельное белье меняется. Представление о приданом как о личной собственности женщины сохраняется. Жительница Михайловского р-на, вышедшая замуж в 1990 г., рассказывала: «Мама собирала приданое, деньги тоже. Я купила на эти деньги сережки и перстень. Останутся детям». Описывая раздел с родителями мужа, она привела неоспоримый аргумент, автоматически подтверждающий ее владельческое право: «гардероб и кровать мы забрали. Приданое».

Движимое и недвижимое имущество семьи по-прежнему носит характер общесемейного: «В семье все общее, раз живут вместе: и корова, лошадь — все общее». Вместе с тем дом и приусадебный участок чаще всего оформлен на мужа (в простой семье) или на отца (в сложной). В последние годы в с. Виленка среди пар молодого и среднего возраста наметилась тенденция приватизации домов по долям, причем в состав лиц, обладающих правом долевого владения, включаются и дети. Вопрос о правах собственности на те или иные предметы, приобретенные в период совместного проживания супругов, возникает лишь при разводах. По сведениям из Касимовского р-на, при дележе движимого имущества между супругами «вспоминают всю подноготную», подробно расписывая историю появления в семье тех или иных вещей: «вот моя мама давала то, твоя то». Споры о недвижимости сопровождаются назначаемой судом экспертизой, которая дает заключение о возможности подобного раздела. Как правило, дом остается во владении одного из супругов в связи со сложностью его раздела. Если суммировать сведения, полученные из разных источников, то можно сделать вывод о редкости подобных тяжб в сельской местности (в отличие от города). Более того, имеются случаи, когда разведенные супруги продолжают жить вместе и вести совместное хозяйство.

Имущество и бюджет семьи формируются за счет доходов с приусадебного участка, средств, заработанных взрослыми членами семьи, а также пенсии. Судя по данным Всероссийской переписи населения 2002 г., у сельчан наблюдается следующее соотношение наиболее значимых видов доходов: 35,4% — пенсия; 31,8% — трудовая деятельность; 30,1% — личное подсобное хозяйство. Согласно переписи 11,7 тыс. лиц трудоспособного населения Рязанской обл. (почти 80% из них — сельчане) указали доход от личного подсобного хозяйства единственным источником поступления денег [131].

Распоряжение семейным бюджетом, как и его комплектование, зависит от отношений, сложившихся в каждой конкретной семье. Обычно крупные покупки (например, приобретение дорогостоящей техники) обсуждаются совместно. Нередко решающий голос принадлежит женщине: в простых семьях жене, в сложных — свекрови или теще. Жительница дер. Фомино Клепиковского р-на, делясь своим опытом ведения финансовой политики в семье, заметила: «Хозяйством заведую я. Муж приносит все. Какую-то долю оставляет себе, я уж за это не ругаю. Что-то ему нужно — сигареты, одеколон. Это он сам покупает. С мужиками и советоваться нечего (по поводу покупок. — *С.К.*). У меня дочь взрослая, вот я с ней советуюсь».

По рассказам сельских жителей, молодые семьи, проживающие совместно с родителями, зачастую имеют собственные сбережения, подготавливая таким образом почву для будущего раздела и создания собственного хозяйства. Как правило, родители и старшее

поколение (бабушки и дедушки) оказывают им финансовую помощь. Родители целенаправленно собирают деньги для детей, чтобы отправить их учиться в город. Более того, на протяжении всей жизни они стараются поддерживать материально даже отделившихся детей (как продуктами сельскохозяйственного производства, так и деньгами), помогают им в воспитании внуков. Пенсионеры в современной деревне представляют собой едва ли не самый социально защищенный слой, поскольку они регулярно получают пенсию в отличие от многих работающих и безработных сельчан, иногда не видящих зарплаты на протяжении нескольких лет. Семейная кооперация получила развитие и в такой новой форме семейных взаимоотношений, как временное совместное проживание бабушек/дедушек и внуков в деревне и городе. Переехавшие в город сельчане нередко привозят к родителям своих детей на все лето. Зимой же они стараются взять в город пожилых родителей. Активное участие бабушек и дедушек в воспитании внуков нашло отражение в лаконичной формулировке, услышанной нами в с. Тюково Клепиковского р-на: «Первый ребенок — это последняя твоя игрушка, а первый твой внук — это твой первый ребенок». Накоплениями и финансовыми поступлениями состарившихся родителей, утративших трудоспособность, распоряжаются дети, с которыми они проживают.

Переход усадьбы из одних рук в другие происходит путем наследования или дарения. Существуют различные варианты дележа семейного имущества. Эти вопросы решаются внутри семьи по согласованию, при этом доли далеко не всегда распределяются равномерно: учитывается, кто из детей больше всех нуждается («его жальчее») или заинтересован в ведении сельского хозяйства и кто будет ухаживать за стариками. По мнению Скопинского районного судьи, «у сельских жителей сложилось так: кто за мной будет ухаживать, тот и получит дом». Таким образом, чаще всего дом остается у того из детей, кто проживает с родителями и оказывает им помощь, вне зависимости от старшинства. Иногда недвижимость оценивают и делят по частям между всеми претендентами, а родственники договариваются между собой, за кем в итоге останется дом и каким образом новый владелец будет компенсировать остальным родственникам их доли. Судебная практика свидетельствует о редкости тяжб между сельскими жителями, связанных с дележом наследства: такие дела решаются миром внутри семьи.

В последние годы участились случаи составления завещания и распределения имущества между детьми еще при жизни родителей. С одной стороны, это связано с желанием стариков заранее предотвратить возникновение возможных конфликтов, которые, хотя и не часто, но все же случаются в деревне. О подобной ситуации рассказал глава сельской администрации в Клепиковском р-не: «Умирают родители, остается дом-наследство. Одна сестра этот участок обрабатывала, а другая жила более-менее богато, не нуждалась в земле. Ей это не надо. А потом пришло время, что с продуктами, с овощами стало плохо, и вторая сестра предъявила права на этот участок». С другой стороны, изменение земельного законодательства в последние годы стимулировало стремление сельчан закрепить свои права на землю. Возросший интерес к собственности проявляется в виде тенденции юридического оформления владельческих прав на землю (приусадебные участки и земельные паи) и дома. Несмотря на сложную и волокитную процедуру формального закрепления этих прав, а также существенные финансовые затраты, связанные с нотариальным оформлением прав наследства, большинство жителей предпочитают еще при жизни распорядиться своим имуществом.

Обычно дома завещают детям, внукам, другим родственникам, но все же встречаются ситуации, когда в круг наследников включают посторонних лиц. В с. Новопанское Михайловского р-на был зафиксирован случай передачи усадьбы в чужие руки — жителю того же села, который обязался ухаживать за старой женщиной — хозяйкой дома. Об этом рассказал глава сельской администрации: «Николай есть такой. Он такой не ленивый мужик, просто добросовестно, по простоте душевной за ней ухаживал. Она ему предложила, завещала свой дом. Эта бабулька померла, Николай ее похоронил со всеми канонами христианскими». Как выяснилось из беседы с наследником, он не единожды выступал в роли опекуна: «Я тут за стариками в деревне ухаживал за четырьмя человеками. Обратились ко мне. Я жил на конце.

Там жили двое стариков. У них не было детей. Они к нам привязались. Я когда купил тут дом, перешел сюда, они попросили: „Коль, ты нас не бросай". Я так за ними и доходил».

По сведениям из Клепиковского р-на, здесь также бездетные старики или те, у кого нет родственников, завещают свое имущество односельчанам, осуществляющим уход за ними. По словам главы сельской администрации в Тюкове, «дома стараются завещать старики при жизни. Дарение или завещание. Практически не бывает, чтобы завещание меняли. Раньше бывали даже случаи, что в пользу государства отходили дома в 1980-е гг. Сейчас в пользу государства нет. Стараются даже чужим людям завещать». Последний комментарий хорошо иллюстрирует изменившееся отношение сельчан к частной собственности и государству. Разочарованность властью и неверие в нее, отсутствие помощи со стороны государства приводят к тому, что государственную функцию социальной защиты и содержания одиноких граждан берут на себя жители села.

Развитие современной сельской семьи Рязанской обл. в основном определяют следующие общие закономерности: уменьшение и упрощение численного и структурно-поколенного состава; как следствие этого, доминирование простой (малой) ее формы; а также наличие большого числа неполных семей (чаще всего без отца) и одиноких пенсионеров. На протяжении XX в. менялись не только структура и состав семьи, терминология родства, но и весь строй брачно-семейных отношений: модифицировались традиционные предбрачные установки и стратегия выбора брачного партнера, претерпевали существенную корректировку прежние взгляды на супружеские и родственные взаимоотношения, на организацию семейной жизни. Сегодня статистика подтверждает наличие в сельской семье всех признаков городской, свидетельствующих о продолжающейся индивидуализации ее: низкий уровень рождаемости, высокий уровень разводимости, снижение брачности, значительная доля неполных семей, деинституционализация брака и рост числа фактических, незарегистрированных браков. Вместе с тем беседы с местными жителями помогли сделать и другие важные наблюдения: их представления о нормальной семье связаны с законным браком, наличием в ней обоих супругов и одного-двух детей. Разводы, рождение внебрачных детей, сожительство без оформления соответствующих документов остаются в сознании сельчан нарушением общепринятых норм семейных отношений.

Несмотря на произошедшие в России глобальные перемены, облик сельской семьи сегодня во многом определяют и некоторые прежние ее социальные и локальные особенности. Полные молодые и многодетные семьи проживают главным образом в крупных селах, насчитывающих более 1000 человек, где есть работа и перспективы потенциального экономического и социального развития. В так называемых вымирающих деревнях с отрицательным демографическим балансом в зимний период дома порой пустуют, иногда в деревне зимуют лишь несколько пенсионеров. Многие из них — последние представители прежних сложных семей, распавшихся и/или переселившихся в город. В социально-демографическом развитии сел, как и в прошлом, не последнюю роль играют близость или удаленность от районного или областного центра; наличие железнодорожного и/или автобусного сообщения с городом; природно-географические особенности местности и качество земель. На образ жизни сельчан продолжает влиять сельскохозяйственное производство. Поэтому даже в своем нынешнем виде, во многом построенная по образу и подобию городской, сельская семья сохраняет свою специфику.

Демографические процессы, происходящие в современной рязанской деревне, привели к ее постарению, что не могло не сказаться на облике сельской семьи: ритм ее жизни менее динамичен, чем у городской, она более ориентирована на привычные стереотипы представлений и правил поведения. Основной круг родственных отношений концентрируется вокруг семейного гнезда. Родственники поддерживают между собой связь и, хотя нередко проживают в разных городах, собираются на праздники, оказывают друг другу трудовую помощь, материальную и моральную поддержку.

С начала 1990-х гг. сельский мир России находится в состоянии глубочайшего кризиса, проявляющегося в ухудшении социально-экономического положения его населения. Деревня лишилась государственной поддержки, оказалась за бортом «рыночных» интересов

и пока что не стала объектом солидных капиталовложений. Реформирование коллективных хозяйств (колхозов и совхозов) и преобразование их в товарищества и общества в различных формах (ТОО, АОЗТ, СПК и пр.) привело к разрушению сельскохозяйственного производства: за редким исключением имущество колхозов распродано, поголовье скота значительно сокращено или вовсе уничтожено, хозяйственные постройки растащены. Банкротство ряда новообразованных сельскохозяйственных объединений породило в селе безработицу. Основными источниками средств существования и способов выживания для сельского жителя стали его собственная инициатива, личное подсобное хозяйство и накопленный опыт самоуправления и взаимопомощи. В таких условиях роль семьи как одной из немногих социальных опор сельских жителей неизбежно возрастает.

ПРИМЕЧАНИЯ

1 Сборник статистических сведений о России. СПб., 1858. Кн. 3. С. 438.

2 *Власова И.В.* Брак и семья у русских (XII — начало XX века) // Русские. М., 1997. С. 416–432. (сер. «Народы и культуры»); *она же.* Брак и семья у севернорусского сельского населения // Русский Север. Этническая и народная культура XII–XX века. М., 2001. С. 425–472; *Миронов Б.Н.* Социальная история России периода империи (XVIII — начало XX в.). СПб., 1999. Т. 1. С. 219–282.

3 Малые жанры русского фольклора. М., 1986. С. 88, 103, 107, 185.

4 ГАРО. Ф. 129. Оп. 54. Св. 878. Д. 130 (с. Борец). Ревизская сказка № 145.

5 [*Баранович М.*] Рязанская губерния. Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. СПб., 1860. Т. 19. С. 147; *Кеппен М.* Девятая ревизия. СПб., 1858. С. 198.

6 *Ковальченко И.Д.* Крестьяне и крепостное хозяйство Рязанской и Тамбовской губерний в первой половине XIX в. М., 1959. С. 262; [*Баранович М.*] Указ. соч. С. 241.

7 *Крюкова С.С.* Русская крестьянская семья во второй половине XIX в. М., 1994. С. 83.

8 Статистика поземельной собственности и населенных мест Европейской России. СПб., 1880. Вып. 1. С. 37.

9 ГАРО. Ф. 7. Оп. 1. Д. 633, 635.

10 Так, житель с. Воейково Данковского у. обратился в 1873 г. в волостной суд с жалобой следующего содержания: «он с братом своим… находятся в разделе, живут в одной избе и нельзя ничего оставить незапертым, он крадет у него из домашнего имущества» [*Земцов Л.И.* Волостной суд в России 60-х — первой половины 70-х годов XIX века (по материалам Центрального Черноземья). Воронеж, 2002. С. 242]. Аналогичная ситуация совместного проживания после раздела описана и в другом деле: «1873 года октября 10 дня волостные судьи Воейковского волостного суда слушали словесную жалобу крестьянина…: шесть лет тому назад он с братом своим… находится в разделе, а живут в одной избе; изба эта предполагалась ему, а горница брату, а он до сего времени из нее добровольно не выходит…» (Там же. С. 268).

11 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1459. Л. 7.

12 Результаты обследования экономического состояния селений 5 волостей Рязанской губ., пострадавших от неурожаев в 1897 и 1898 гг. Рязань, 1899. С. 15.

13 *Шмидт О.Э.* К вопросу о крестьянских семейных разделах // Русская мысль. 1886. № 1. С. 28; *Исаев А. С.* Значение семейных разделов крестьян // Вестник Европы. 1883. Т. 4. Кн. 7. С. 339.

14 Статистика поземельной собственности… С. 39.

15 Сборник статистических сведений по Рязанской губ. Рязань, 1892. Т. XI. С. 49.

16 Там же. С. 67.

17 АИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. Колл. 14. Д. 6. Л. 2.

18 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1464. Л. 8.

19 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. I. № 3. О многозначности термина «закон» применительно к созданию семьи см.: *Листова Т.А.* Народный православный обряд создания семьи // Православная жизнь русских крестьян XIX–XX веков. Итоги этнографических исследований. М., 2001. С. 28–29.

20 Там же; *Кузнецов Я.О.* Семейное и имущественное право в народных пословицах и поговорках. СПб., 1910. С. 5.

21 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1464. Л. 9.

22 Там же. Л. 17.

23 Там же. Л. 9.

24 Там же. Л. 16.

25 ГАРО. Ф. 545. Оп. 1. Д. 3. Л. 36–37.

26 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1452. Л. 3.

27 *Листова Т.А.* Указ. соч. С. 9-17.

28 АИЭА. Ф. 47 (РОКЭ). Оп. 19. Д. 4377. Л. 1.

29 Там же. Ф. ОЛЕАЭ. Колл. 14. Д. 50. Л. 20.

30 ГАРО. Ф. 521. Оп. 1. Д. 3. Л. 3.

31 *Проходцов И.* Предбрачные обычаи и убытки в Рязанской губ. // Труды РУАК. 1892. Т. VII. С. 102.

32 ГАРО. Ф. 545. Оп. 1. Д. 2. Л. 19–20.

33 *Якушкин Е.И.* Обычное право. Ярославль, 1896. Вып. 2. С. 37.

34 Рязанский адрес-календарь на 1912 год. Рязань, 1912. С. 26.

35 М.Ф. Владимирский-Буданов упоминал, что еще в конце XVIII в. до Синода доходили сведения об обычае однодворцев женить малолетних сыновей 8–12 лет на 20-летних девушках (*Владимирский-Буданов М.Ф.* Обзор истории русского права. СПб., 1905. С. 431).

36 *Звонков А.П.* Современный брак и свадьба среди крестьян Тамбовской губ. Елатомского у. // Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России. М., 1889. Вып. 1. С. 80.

37 АРЭМ. Ф.7. Оп. 1. Д. 1464. Л. 10–11; НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. VI. № 140.

38 *Федулин Г.И., Федулин А.Г., Федулин С.Г.* Из истории и этнографии Елисеевского поселка (Ермишинский район) // Материалы и исследования по рязанскому краеведению. Рязань, 2003. Т. 4. С. 130.

39 ГАРО. Ф. 627. Оп. 235. Св. 54. Д. 545. Л. 3; Там же. Св. 30. Д. 252. Л. 104.

40 Оригинал прошения, датированного 27 декабря 1907 г., хранился в 1988 г. в семье Шимановых.

41 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1452. Л. 4.

42 *Звонков А.П.* Указ. соч. С. 90.

43 ГАРО. Ф.627. Оп. 235. Св. 54. Д. 545. Л. 5.

44 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1464. Л. 43.

45 Там же. Л. 32; Д. 1452. Л. 17.

46 АИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. Колл. 14. Д. 101. Л. 15 об. (с. Красное Пронского у.)

47 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1462. Л. 12.

48 *Кузнецов Я.О.* Указ. соч. С. 49; АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1462. Л. 14 (Скопинский у.); Д. 1432. Л. 42 (Егорьевский у.).

49 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1465. Л. 34.

50 Там же. Л. 31; *Семенова-Тян-Шанская О.П.* Жизнь «Ивана». Очерк из быта крестьян одной из черноземных губерний. Рязань, 1995. С. 21.

51 *Якушкин Е.И.* Указ. соч. С. 269.

52 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1464. Л. 35.

53 Там же. Д. 1432. Л. 42.

54 ГАРО. Ф. 545. Оп. 1. Д. 1. Л. 103.

55 Там же. Ф. 521. Оп. 1. Д. 3. Л. 25.

56 Там же. Л. 43.

57 *Земцов Л.И.* Указ. соч. С. 121–122.

58 ГАРО. Ф. 640. Оп. 5. Д. 2. Л. 2.

59 *Земцов Л.И.* Указ. соч. С. 190-191.

60 ГАРО. Ф. 545. Оп. 1. Д. 3. Л. 84.

61 Там же. Л. 34.

62 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1465. Л. 34; Д. 1464. Л. 35.

63 ГАРО. Ф. 640. Оп. 24. Св. 33. Д. 13. Л. 2.

64 АИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. Колл.14. Д. 6. Л. 6.

65 Там же. Ф. 47 (РОКЭ). Оп. 19. № 8096.

66 Там же. Ф. ОЛЕАЭ. Колл. 14. Д. 101. Л. 15 об.

67 Там же. Ф. 47 (РОКЭ). Оп. 19. № 8096.

68 *Селиванов В.В.* Год русского земледельца. Зарайский уезд Рязанской губернии. Рязань, 1887. С. 120.

69 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1459. Л. 26.

70 Результаты обследования… С. 15.

71 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1465. Л. 9–10.

72 Свод законов гражданских. СПб., 1903. Т. X. Ч. 1. Ст. 109, 114, 180.

73 *Семенова-Тян-Шанская О.П.* Указ. соч. С. 1.

74 АРЭМ. Ф. 7. Оп.1. Д. 1459. Л. 2.

75 Там же.

76 ГАРО. Ф. 521. Оп. 1. Д. 2. Л. 18; д. 1. Л. 3; Ф. 545. Оп. 1. Д. 2. Л. 83.

77 *Семенова-Тян-Шанская О.П.* Указ. соч. С. 3.

78 *Серин П.А.* Свадебный обряд крестьян с. Новая Пустынь Шиловского района // Материалы и исследования по рязанскому краеведению. Рязань, 2003. Т. 4. С. 151.

79 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1450. Л. 27.

80 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. V. № 85; кн. I. № 3.

81 ГАРО. Ф. 545. Оп. 1. Д. 2. Л. 29–30.

82 *Семенова-Тян-Шанская О.П.* Указ. соч. С. 3.

83 *Земцов Л.И.* Указ. соч. С. 104 (дер. Екатериновка Данковского у.)

84 *Семенова-Тян-Шанская О.П.* Указ. соч. С. 103.

85 Там же. С. 78.

86 АИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. Колл. 14. Д. 151. Л. 1.

87 *Тютрюмов И.М.* Крестьянское наследственное право // Слово. 1881. № 1. С. 61.

88 ГАРО. Ф. 445. Оп. 1. Д. 1. Л. 2.

89 Там же. Ф. 545. Оп. 1. Д. 2. Л. 32.

90 Там же. Д. 3. Л. 20.

91 Там же. Ф. 1020. Оп. 1. Д. 1. Л. 23.

92 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1459. Л. 3.

93 Там же. Л. 9.

94 ГАРО. Ф. 545. Оп. 1. Д. 3. Л. 4–5.

95 Там же. Ф. 521. Оп. 1. Д. 3. Л. 26–27.

96 Там же. Л. 3.

97 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1459. Л. 10.

98 ГАРО. Ф. 441. Оп. 1. Д. 1. Л. 57–58.

99 *Семенова-Тян-Шанская О.П.* Указ. соч. С. 85.

100 *Якушкин Е.И.* Обычное право. М., 1908. Вып. 3. С. 201.

101 *Тютрюмов И.М.* Указ. Соч. С. 58; *Пахман С.В.* Обычное гражданское право в России. СПб., 1879. Т. 1. С. 2–4, 249; *Бржеский Н. К.* Очерки юридического быта крестьян. СПб., 1902. С. 88–90.

102 ГАРО. Ф. 521. Оп. 1. Д. 1. Л. 46–47.

103 Там же. Л. 38, 62–62 об.

104 Там же. Ф. 445. Оп. 1. Д. 1. Л. 28.

105 Эволюция семьи и семейная политика в СССР. М., 1992. С. 18.

106 Естественное движение населения Рязанской области в 2001 году (статистический бюллетень). РОКГС. Рязань, 2002. С. 3.

107 Данные были предоставлены автору в РОКГС.

108 Естественное движение населения… С. 3.

109 Данные РОКГС.

110 Число и состав семей в Рязанской области (по данным Всесоюзной переписи населения 1989 г.). Статистический сборник № 8. Рязань, 1991. С. 3 (РОУС).

111 Данные РОКГС.

112 Число и состав семей… С. 4 (РОУС).

113 Данные РОКГС.

114 Число и состав семей… С. 4 (РОУС).

115 Там же. С. 5.

116 Естественное движение населения… С. 4.

117 Число и состав семей… С. 6 (РОУС).

118 Данные РОКГС.

119 Там же.

120 Там же.

121 *Шарапова И.М.* Терминология родства в рязанских говорах. М., 1977. С. 12.

122 Русские: этно-социологические очерки. М., 1992. С. 159.

123 Эта уступка со стороны церкви последовала в результате обсуждения и принятия на архиерейском соборе «Основ социальной концепции Русской Православной Церкви» в 2000 г. (См.: *Пушкарева Н.Л., Казьмина О.Е.* Российская система законов о браке в XX в. и традиционные установки // ЭО. 2003. № 4. С. 83).

124 Естественное движение населения… С. 4.

125 Там же. С. 40.

126 Данные РОКГС.

127 Естественное движение населения… С. 14, 18.

128 *Хоцянов Л.К.* Опыт изучения демографических сдвигов в сельском населении Московской и Рязанской областей за истекшее столетие (1851–1960 гг.). М., 1963. С. 25.

129 *Шарапова И.М.* Термины, выражающие понятия «муж» и «жена» в рязанских говорах // Диалектологический сборник. Рязань, 1976. С. 43–49.

130 См. примеч. 123.

131 Данные РОКГС.

ГЛАВА 19

Рязанская свадьба: традиционная и современная

Сватовство

От сватовства до венчания

Обряды, закрепляющие сватовство. — Осмотр хозяйства жениха. — Запой. — Затирание браги.

Предсвадебный день

Девичник. — Елка. — Баня невесты. — Угадывание невесты. — Расплетание косы. — Ритуальный плач. — Последний день перед венчанием в доме жениха. — Обмен дарами.

День венчания

Утро у невесты. — Утро венчания у жениха. — Дружко и составление свадебного поезда. — Выкуп постели. — Благословение жениха и невесты и отправление поезда. — Венчание. — Смена прически. — Возвращение из церкви. — Свадебный пир. — Каравайный и сырный ритуалы. — Дарение на пиру. — Первая брачная ночь.

Второй день свадьбы

Третий день

Обрядовая пища и одежда

Пища. — Одежда.

Масленица в контексте свадебной обрядности

От старой свадьбы к новой: традиции в современности

Под традиционным свадебным обрядом русских Рязанщины подразумевается крестьянская свадьба XIX — середины XX в., устраивавшаяся для православных жениха и невесты, если оба или один из них сочетались первым браком*. Свадьба проводилась в календарно обусловленные сроки и была растянута во времени, проникнута плачами невесты и обрядовыми песнями ее девушек-подружек, приговорами и «предсказками» дружки. В ней участвовали два рода, и проходила она на двух подворьях с соблюдением всех основных ритуалов и с участием разнообразных свадебных чинов (действующих лиц, выполнявших различные обрядовые роли). Увеличение или уменьшение числа последних, количество участников, растягивание или сокращение продолжительности свадебного обряда, включение или изъятие из него ряда необязательных обрядовых моментов зависели от экономического и социального статуса семей жениха и невесты.

Согласно научной фольклорно-этнографической классификации, рязанская свадьба относится к среднерусскому типу [1]. Ее характерные элементы: ритуал с елочкой, дарение мыла; каравайная традиция; угощение украшенной головой запеченного поросенка, кашей и особыми свадебными блюдами из курицы и яиц; замена девичьей прически на женскую и надевание соответствующего головного убора — повойника, кички или кокошника; ритуал с понёвой; поиски ярки и принесение курочки-«молодки» в дар новобрачной на первый или второй день свадьбы, ряженье «упокойником»; обливание молодых у колодца, приход к теще на блины или яичницу. В разных селениях набор указанных ритуальных действ необязательно был полным и варьировался согласно давней местной традиции. По всей Рязанщине исполнение свадебного обряда получило название *играть свадьбу*.

Сватовство

Все вопросы, касавшиеся брака, решались исключительно родителями, желания парня и девушки, за редким исключением, в расчет не принимались. Помещик Зарайского у. и бытописатель В.В. Селиванов в середине XIX в. отмечал: «Жених с невестой никогда почти не сочетаются браком по избранию сердца, но всегда по воле родителей, которые без их ведома улаживают все дело, ударяют по рукам, запивают — и дело в шляпе» [2]. Родители прежде всего руководствовались экономическими интересами, хотя существовали «родовые» и «географические» приоритеты в выборе супруги: «раньше по породе брали» (с. Агро-Пустынь Рязанского р-на), «считали бесчестием» отдавать замуж в чужую деревню (с. Восход Кадомского р-на). Справки о родне и самой невесте наводили еще до сватовства: «Родители хорошего жениха бывают разборчивы… или сами едут, или посылают сваху „осмотреть невесту“» [3]. Как правило,

* Повторное бракосочетание не сопровождалось народной обрядностью, о которой далее пойдет речь.

даже в первой половине XX в. жители бывших однодворческих селений старались не вступать в родство с потомками «барских» крестьян. По сообщению жительницы однодворческого с. Бычки Сараевского р-на, они «роднились» с однодворческими селами Телятники, Сараи, Кривское, но пренебрегали «барскими» с. Озёрки и дер. Ляпуновка (бывш. Ряжский у.). Имелись и персональные ограничения в подборе будущего мужа: «засидевшихся» девушек или «с изъяном», т. е. с физическим недостатком, а также родивших «в девках», просватывали за вдовцов. Повсеместно замуж выдавали по старшинству. В с. Исады Спасского р-на говорили: «Заднее колесо вперед переднего не ездит».

Возраст вступавших в брак варьировался. Он зависел как от местных традиций, так и от веяний времени (в XX в. возраст увеличился), но предпочтение все-таки отдавалось ранним бракам (см. с. 23).

Вступление девушки в брачный возраст в семьях крестьян было принято ознаменовывать надеванием понёвы* (см. т. 1. с. 436). Этот ритуал, восходящий к древней инициации, символизировал изменение физиологического статуса девочки, превратившейся в девушку. Во второй половине XIX — начале XX в. в некоторых селениях надевание понёвы было перенесено на девичник, а то и на день свадьбы (см. ниже).

Сватовство в Рязанском крае происходило преимущественно в осенне-зимний период: на Рождество Богородицы, Покров, Николу зимнего и другие праздники. Существовали ограничения для сватовства в рамках недели: нельзя было свататься в постные дни или, наоборот, в праздничные дни. Например, в с. Токарёво Шацкого р-на не сватались в воскресенье, среду и пятницу — «эти сухии дни, плахии вроде» [4]. Плохим днем для сватовства, как, впрочем, и для начала любого важного дела, считался понедельник. Было принято приходить свататься вечером.

В рязанской свадьбе известно два способа выбора будущего супруга. Наиболее распространенным было *сватовство* (*просватанье, сосватание*), значительно реже встречалось *навязывание*. В первом случае инициатива заключения брака исходила от жениха, во втором — от родителей невесты.

В роли сватов выступали родители жениха, крёстная мать, а также приглашенная сваха — часто близкая родственница с благополучно сложившейся семейной жизнью. Например, в с. Демкино Чаплыгинского р-на (бывш. Раненбургский у.) в свахи брали только ту родственницу, которая хорошо жила с мужем. При сватовстве в с. Малинки Михайловского р-на главную роль играла *сходатая* (сваха), а в с. Агро-Пустынь Рязанского р-на — *сходатай* (сват). Как правило, жених только «засылал сватов», а сам не присутствовал на их первой встрече с родителями невесты. В советское время он стал одним из главных участников сватовства.

Если жених занимался отхожим промыслом и подолгу находился «в отходе», то сватовство нередко бывало заочным. Отсутствовавшего жениха символически замещал мужской головной убор, иногда с дополнительными частями одежды, надетыми на палку и поставленными в переднем углу рядом с невестой. В с. Агро-Пустынь в этом случае говорили, что «за шапку сватались: жених в пастухах», «да за халат с шапкой сватались. Жених в Мещёре». Шапка в традиционной культуре осмыслялась как символ мужского начала (в противовес женскому платку); а кроме того, как знак власти. Возможно, палка в данном случае служила фаллическим символом.

В ряде селений Скопинского, Спасского, Шиловского и Шацкого районов еще в XX в. сохранялся обычай *навязывать* невесту, впервые зафиксированный у русских в XVII в. [5]. Корреспондент Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева из с. Белоомут Зарайского у. сообщал в 1898 г. об этом обычае как о «предании» старины и полагал, что он распространялся только на «засидевшихся невест». «По рассказам, — писал он, — родители такой девушки сажали ее в салазки и возили по улицам села, выкликая: „Эй, надолба, надолба! Кому надо надолбу?“ — Домохозяин, у которого имелся взрослый сын-жених, приглашал родителей надолбы (невесты) к себе в дом, где без дальних проволочек совершалось

* Понёва — поясная верхняя женская одежда, надевавшаяся поверх рубахи.

рукобитье, богомолье и прочие формальности, и свадьба следовала иногда на другой день» [6]. В Шацком р-не в XX в. существовала другая обрядовая формула: посадив девушку на коляску или салазки, ее везли по деревне, выкрикивая: «Паспела, сазрела, каму ни нада ли? Каму ни нада ли?». Хозяин дома, где была нужна невестка, откликался на это предложение обрядовой формулой: «Вязити дыру к маиму двару! Вязити дыру к маиму двару!» [7]. Свахой в этом случае выступала сестра, тетка, изредка — мать; сватом — брат невесты. Родне жениха обещали дать в приданое корову, хлеба пудов 20, вина 10–15 четвертей*, а также одеть-обуть жениха с ног до головы (пальто, костюм, сапоги, брюки, рубашки). Иногда под окном оказывался сват от другой невесты, который слышал о приданом и сулил уже корову с телкой и т.п. В с. Новая Пустынь Шиловского р-на сваха, расхваливавшая невесту при ее навязывании, называлась *хвастушка* [8].

Трудно определенно сказать, почему этот обычай существовал в одних селениях и отсутствовал в других. Р.С. Липец причину бытования навязывания невесты в шахтерских селах Скопинского р-на усматривала в экономической независимости девушек и связывала периоды его активизации с Первой мировой и Великой Отечественной войнами, когда в селениях преобладало женское население [9]. Однако такая демографическая ситуация существовала повсеместно, а в с. Исады и дер. Аргамаково Спасского р-на, где модифицированный обычай навязывания продержался до начала XXI в., девушки не отличались экономической самостоятельностью. Жителями Исад этот обычай осознается как традиция, отличная от общепринятой: здесь парень, получив согласие девушки выйти за него замуж, в определенный день забирает невесту и гостей из ее дома в свой, где происходит сватовство. В дер. Аргамаково объясняют: «У нас ведь не сватывает жених, а мы с невестой приходили к йим. Мы её как *навязываем* йим».

Промежуточным вариантом между сватовством и навязыванием являлось *примачество*, известное также под названием *брать в зятья*. В 1889 г. А.П. Звонков отмечал, что в Елатомском у. «хоть и редко, но все же бывает так, что родители невесты (не имея сыновей, например) сами начинают сватовство, желая „принять во двор“ будущего зятя». Уже во время сватовства он получает дополнительные права за счет урезания прав невесты. Жених, идущий «во двор», по утверждению А.П. Звонкова, «безусловно имеет решающий голос в семье, сам почти и договаривается рука об руку с матерью; зато невеста его теряет долю активной роли: “Не в чужие люди отдает ее отец с матерью: будет жить она по-прежнему — так нечего ее и спрашиваться, нечего потакать ее слезам девичьим”» [10].

Примачество было особенно распространено после окончания войн. Демобилизованные неженатые солдаты оседали вдали от родных мест и женились на местных девушках, а поскольку своего дома у них не было, то они шли в дома жен. Примачество обычно носило вынужденный характер и было обусловлено экономической несостоятельностью жениха. Со временем такой зять строил свой дом и, отделившись от приютившей его семьи, приобретал статус хозяина.

Разнообразные магические ритуалы и словесные формулы, сопровождавшие обряд сватовства, должны были обеспечить его успешный исход. В с. Рыкова Слобода Рязанского у. в начале XX в. свахе, отправлявшейся сватать, бросали в спину *осметок* (изношенный лапоть) [11]. Подобные действия со временем утрачивали свое сакральное значение и все больше приобретали игровой характер.

Являясь в дом, сваты всегда старались сразу же пройти под первую потолочную балку — матку, поближе к переднему углу или просили разрешения хозяев сесть под балку. В диалоге свахи и матери невесты, воспроизведенном в 1930-е гг. жительницей с. Долгинино Рязанского р-на, прямо говорится о причине такого поведения: «Свашенька милая, я пришла посвататься. — А в чем дело? — Я сяду под дубову матку — у нас дело-то и выйдет» [12].

Видимо, изначально сватам нельзя было прямо говорить о цели своего прихода, чтобы самим не «сглазить» и не привлечь внимание злых духов. Недаром же иногда во

* Четверть — русская мера объема жидкости, равная четверти ведра, около 3 литров.

время сватовства закрывали заслонкой печь или дымоход. Поэтому сватовство начиналось со специальных обрядовых формул, которые пространно и завуалированно обрисовывали цель прихода. Например, входя в дом, сваты произносили: «Мы шли-шли, к вам зашли и заблудилися…» — и лишь потом переходили к разговору о сватовстве (дер. Ляпуновка Милославского р-на, МГК*).

Среди символических формул встречались сюжеты, относящиеся к растительному миру. Так, в с. Ильицыно Зарайского у. родители жениха при входе в дом невесты произносили: «У вас-де есть цветок, у нас садок, нельзя ли нам с вами сблизиться, родней назваться?» — на что невестина мать отвечала: «Если наш товар понравится вам, то мы с великим удовольствием рады вам отдать, если будете рады взять» [13]. В с. Константиново Рыбновского р-на свахи начинали речь с иносказания: «У вас есть белая березка, а у нас молодой дубок. Хорошо бы их вместе высадить, новой роще место дать» [14].

В диалоге сватов и родителей невесты использовались образы диких птиц и домашних животных. В Елатомском у., например, обращение к родителям невесты начиналось с аллегории: «Из такого-то двора (точное указание его) пропала лебедь белая, не к вам ли на двор она села, хозяюшки?» [15]. В с. Николаевка Касимовского р-на сваты, сев под балку в невестиной избе, прибегали к другой формуле: «У нас ярочка потерялась, не к вам ли попала?» [16] (ср. с ритуалом «искать ярку» на второй день свадьбы). Все растительные и зоологические символы имеют параллели в поэтике песен, плачей и приговоров, звучавших на протяжении всего продолжительного свадебного обряда Рязанщины.

После предварительного разговора со сватами невесту выводили к жениху и спрашивали, нравятся ли они друг другу. Бытовали специальные формулы: «Жених, ты берешь? — Беру. — С охотой, что ль? — С охотой! — А ты идешь? — И я пойду!» (с. Ласино Касимовского р-на). При утвердительном ответе сваха вместе с матерью жениха в отдельной комнате осматривала невесту, «здорова ли она». Иногда прилюдно проверялось, нет ли у невесты физических недостатков: «Родители жениха просят показать невесту: „А ну-ка, сватьи, где ваша невеста? Не хромая ли она, не горбатая ли, не кривая ли?“» [17] (с. Константиново).

Положительный результат сватовства определялся народными терминами: *усватать* (с. Демкино Чаплыгинского р-на); *усвататься* (дер. Инкино Касимовского р-на) и повсеместно — *высватать*. Закреплялся он в обрядах, предшествовавших венчанию.

Сватовство изменяло образ жизни жениха и невесты и их поведение. Обычно после него в доме невесты устраивались предсвадебные *вечеринки* (*вечера, вечорки, вечерушки*), на которые приходили ее подруги и жених с товарищами. В Елатомском у., наоборот, сосватанные парень и девушка на посиделки не ходили и до самого брака не виделись [18].

В последующий за сватовством период стороны жениха и невесты ближе знакомились друг с другом, договаривались о приданом и свадьбе.

От сватовства до венчания

Период от сватовства до венчания и свадебного пира мог быть весьма продолжительным — от полугода до года, а иногда и до полутора-двух лет, если боялись упустить хорошего жениха или невесту. Обряды, следующие за сватовством и предшествующие венчанию, растягивались во времени в зависимости от даты свадьбы, которая (кроме готовности обеих семей к столь важному событию) зависела и от ряда других обстоятельств.

* Автор приносит глубокую благодарность проф. Н.Н. Гиляровой, руководителю Научного центра народной музыки Московской государственной консерватории им. П.И. Чайковского, за предоставленную возможность ознакомиться со свадебным фольклором, собранным в экспедициях в Рязанскую обл. под ее руководством в 1970–1980-е гг. и хранящимся в архиве (в тексте статьи он обозначен в круглых скобках — МГК — после указания населенного пункта и района). В работе также использованы материалы фильма «Свадьба», ч. 1 и 2, созданного студией «Артель» под руководством Н.Н. Гиляровой в рамках проекта «Мировая деревня».

Свадьбы не играли в многодневные посты, накануне однодневных постов и воскресных дней (т. е. во вторник, четверг и субботу), накануне двунадесятых праздников и «высокоторжественных дней» (дни коронации, восшествия на престол, тезоименитства Их Императорских Величеств), так как священникам запрещалось совершать венчание в этот период [19]. Очень часто из соображений экономии свадьбу старались приурочить к престольному празднику, хотя церковь не поощряла этот обычай [20].

На Рязанщине свадьбы играли предпочтительно в осенне-весеннее время: на Фролов день, Иоанна Богослова, Покров, Кузьму-Демьяна, в Михайлов день, Рождественский мясоед, на Красную горку. В с. Тюково Клепиковского р-на до сих пор верят: «Если свадьба на Покров, то молодые всю жизнь будут под покровом Божьей Матери».

В тех селениях, где весной и летом почти все мужское население уходило на заработки «в отход», свадьбы обычно играли осенью и зимой. Жительница с. Агро-Пустынь Рязанского р-на вспоминала: «Летом у нас не выходили: все в отходе жили, в работниках». В XX в. ко всему прочему распространился суеверный запрет на свадьбы в мае: «Всю жизнь маяться будут».

Обряды, закрепляющие сватовство. Договоренность между сторонами, достигнутая во время сватовства, иногда в тот же день, но чаще через неделю или месяц, обязательно закреплялась обрядом, который назывался по-разному: *узакон* (с. Восход Кадомского р-на); *договоренность, сосватанье, полады, поладки, согласье, соглашенье* (с. Малинки Михайловского р-на) и *рукобитье**, *сговор* (дер. Деулино Рязанского р-на); *лада* (Елатомский у.); *ладушки* (с. Новая Пустынь Шиловского р-на); *руку давать* (дер. Зараново Кораблинского р-на); *богомолье* (с. Ласино Касимовского р-на); *Богу молиться* (с. Константиново Рыбновского р-на; дер. Аргамаково Спасского р-на); *второе сватовство* (с. Старочернеево Шацкого р-на); *посиделки* (дер. Березовка Сапожковского р-на); *смотрины* (с. Хрущево-Подлесное Данковского р-на).

В памяти жителей с. Константиново сохранились отдельные элементы разрушающегося обряда и его синонимичные названия — *Богу молиться* и *маленький загул*, когда родители жениха и невесты, обычно в воскресенье, собирались в ее доме. Второй термин соотносился с названием дня венчания, именовавшегося там «большим загулом». А в с. Старый Кадом Кадомского р-на вспоминали, что в один и тот же день было *богомолье* и *малый запой*, которому противопоставляли *большой запой* — девичник.

На этих встречах стороны решали правовые и материальные вопросы, связанные с предстоящей свадьбой. В с. Красная Дубрава Сараевского р-на в середине 1950-х гг. рассказывали: «*Ладят*. Целую четверть вина принесут, всю родню соберут. 25 рублей, четыре ведра [вина], три пуда хлеба, два — муки, пшена. Сядут за стол, постелют скатерть. Зажгут свечку. Руку на руку — родные, кто-нибудь даст [рукавицы]; голой не хватаются: мол, голые будут. Соберутся 30–40 человек, пируют в двух-трех избах. Пируют, „кто сватал“» [21]. В с. Секирино Скопинского р-на после договора *пропивали* невесту и *славили* ее у жениха, т.е. хвалили и *обыгрывали* песней «Хороша наша Аксиньюшка...», чтобы она «без горя жила». С этого дня начинали исполнять свадебные песни.

В Елатомском у. на другой день после удачного сватовства мать жениха (иногда с отцом) шла к родителям невесты для окончательных переговоров — происходила *лада* (обсуждение материальной стороны свадьбы). Во время лады на стол ставили две бутылки вина, каравай хлеба с солоницею и брагу, покрытую тремя разными полотенцами. После торжественного рукобитья мать невесты поднимала каравай вверх, срезала горбушку и подавала за окно девушкам, показывая тем самым, что невеста, сидевшая с приходом гостей в чулане, — «отрезанный ломоть в родном семействе» и может оплакивать девичью долюшку. В Елатомском у. если во время лады мать невесты называла мать жениха *свашенькой*, то это означало ее фактическое согласие выдать дочь замуж. В с. Новая Пустынь после *ладушек* жениха и невесту называли *лаженными*, *лажными* [22].

* Жители разных уездов так объясняли смысл названия «рукобитье»: «По согласии с обеих сторон бьют рука в руку», «по рукам старухи ударили».

Осмотр хозяйства жениха. Договорившись об условиях женитьбы, родители невесты назавтра или через несколько дней шли осматривать хозяйство жениха. Это обрядовое действо имело много названий: *глядеть место* (с. Ильицыно Зарайского у.); *уголки глядеть* (с. Шеметово Чучковского р-на); *колышки глядеть* (с. Красная Дубрава Сараевского р-на и селения южной части Ухоловского р-на); *смотреть дом* (Касимовский у.); *двора смотреть* (с. Лубянки Ухоловского р-на) и др. Во время осмотра двора иногда намечали день свадьбы.

Другая часть народных терминов, обозначавших этот ритуал, была непосредственно связана с последующим шитьем всякого рода занавесей для дома жениха: *занавески мерить*; *абмирять окна*; *обмерять избу*; *обмерять занавески* (некоторые селения Зарайского у. и Чучковского, Милославского, Шацкого, Новодеревенского районов). Также снимались мерки для изготовления рубашек жениху, свекру, деверьям: это называлось *рубашки обмерять*.

Снятие мерок в доме жениха всегда производилось родней невесты, а в XX в. — ее подругами. Невеста в этом не участвовала. Ей полагалось впервые войти в дом жениха после венчания. Со временем это правило стало соблюдаться менее строго. Например, в с. Благие Новодеревенского р-на в 1952 г. «обмерять занавески» ходила невеста с сестрой. В доме жениха их угощали.

Подвенечную одежду жениху (рубаху и порты) невеста должна была сшить сама. Остальные дары и занавески ей помогали шить подруги. Свадебный обычай *рубаху кроить* сел Тарадеи и Кермись Шацкого р-на предполагал собственноручное изготовление невестой свадебной рубахи жениху, что должно было продемонстрировать ее искусность и усилить взаимную привязанность и любовь будущих супругов. К венчанию отправлялся «жених в рубашке, подаренной невестой», а «на невесте платье — подарок жениха» [23].

Со временем ритуал снятия мерок стал условным. В Константинове за неделю до свадьбы сватьи с куском холста шли «рубаху кроить» (снимать мерку) для будущей свекрови; в доме жениха их угощали, и они зачастую возвращались домой, так и не сняв мерки.

Вскоре после сватовства у невесты ежедневно собиралось до 15 подруг. Они шили наряды ей и дары (одежду) родне жениха, *играли песни* и обыгрывали жениха и невесту, их родных и гостей на разных этапах свадебного обряда от запоя до отправления к венцу.

Девушки, подруги невесты, в свадебный период составляли особое половозрастное объединение, имевшее несколько локальных названий. Самое распространенное — *игрицы*, *игреи*, *игруньи*, а также *швеи*, *швеюшки*. В с. Красная Дубрава в конце девичника жених звал девушек к себе следующими словами: «Девушки, швеюшки, желаю вас угостить» [24]. В с. Свинчус Касимовского у. во второй половине XIX в. «подруги невесты, которые должны быть все время в ее доме до самого венчального обряда; они даже и ночуют у ней, обедают и ужинают, ходят по улице, играют песни», — это *сципицы*. Название «сципицы» («сцепицы») произошло оттого, что они «сцепившись рука с рукою, ходили по улице и пели различные песни» [25]. В некоторых селениях Сараевского, Путятинского, Милославского и Кадомского районов подруг невесты называли *девичницами*, *девичником*. Существовавшие в этом девичьем сообществе сестринские отношения нашли отражение, в частности, в песенном обращении подруг к невесте: «Подруженька эх, // Уж ты свет-то наша свет сяструженька», а также в ответе подружек на вопрос родственников жениха: «Что это сидит за родня?» — «Подружки» [26].

Посещение подругами и родственницами невесты дома жениха для снятия мерок было первым гощением у него после сватовства.

Запой. Далее следовал *запой*, *пропой*; более редкие синонимы — *запойник* (Егорьевский у.); *вино пить* (пос. Солотча Рязанского р-на); *вино запивать* (с. Демкино Чаплыгинского р-на); *коренной запой* (с. Кулики Шацкого р-на). В однодворческом с. Бычки Сараевского р-на в 1950-е гг. запой назывался *маленькая выпивка*, или *сговор*.

В одних местах запой старались приурочить к большому празднику, в других — к воскресенью, где-то его устраивали через неделю после сватовства, как например в с. Березовка Сапожковского р-на; в с. Иванчино Касимовского р-на — за неделю до венчания; а в Бычках — за две недели до свадебного пира.

В Бычках сговор (запой) осознавался как первый день свадьбы, посвященный невесте и проводимый в ее доме, в то время как *пир* (собственно свадьба), закреплявший брак, устраивался у жениха. В 1950-е гг. регистрация брака была приурочена к запою. Запой и пир — парные ритуалы в том смысле, что на них последовательно чествовалась родня невесты и жениха. На запое первыми за столом усаживали родственников жениха, а на пире — родных невесты.

Обычно вечером в день запоя у родителей невесты собиралось около 20 человек с обеих сторон. Обязательно приглашали подруг невесты. От жениха приносили «хлеб-соль»: водку, мясо, «кавре́жку», «каравайцы» (блинцы). Усадив первой за стол женихову родню, через некоторое время после вопроса «А за что мы пьем и за кого пьем?» [27] выводили нарядную невесту, в накинутом на голову платке, закрывавшем глаза. Она целовала всех родных жениха, а девушки обыгрывали ее и жениха песнями. Потом сажали за стол невестину родню. В с. Корневое Скопинского р-на еще в 1950-е гг. невеста с женихом до утра угощались в мазанке или другом помещении, ходили «на улицу» (гуляли с молодежью).

Существовал ряд действий, служивших сигналом для начала исполнения песен. Так, в с. Секирино того же района на запое кто-либо поднимал стакан — это знак, чтобы играть песню в честь этого лица; в дер. Кутлово Сараевского р-на невесту подводили к стакану и клали туда «денежки серебряные, чтобы невеста достала», и подруги играли песню; на пропое в Мещёрском крае «после первой рюмки» подруги начинали «петь величальные песни в честь жениха и невесты. Самая употребительная из них — „Соколочек“».

По всему Рязанскому краю бытовали свадебные песни с образом жениха-сокола (Сокол-Иванушка), исполнявшиеся в разные моменты обряда. По мнению Н.Н. Гиляровой, в Мещёрской стороне они составляли основу свадебного репертуара и назывались *соко́льные песни* [28]. В с. Заборье Рязанского р-на об исполнении сокольных песен принято было говорить «соколят».

На запое определялись размер и состав *приданого* (наиболее распространенный термин) или *придачи*. Обычно девушка сама готовила его лет с 12-ти. Приданое составляли новая одежда невесты и сшитые ею дары родным жениха. Со временем появился его денежный эквивалент. В некоторых селениях в состав собственно приданого входили еще и продукты для прокорма невесты в первый год ее жизни в новой семье. Жительница с. Константиново Рыбновского р-на объясняла этот порядок следующим образом: «Я прибьюсь, а меня кормить никто не будеть! А я должна хлеб от матери свой взять…»

«Кормовое» приданое во многих селениях до конца 1950-х гг. считалось обязательным и очень важным аспектом договора двух семей. В Секирине с невестой давали *паёк* — по два пуда пшена, мяса и муки; в с. Ласино Касимовского р-на продуктовую часть называли *нормой*.

В некоторых местах запой начинался после определения размера *вывода* — платы за невесту стороной жениха (с. Середниково Егорьевского у., Касимовский у.). «Вывод» обговаривался во время сватовства, потом сумма его уточнялась, давался задаток (до венчания). Плата за невесту колебалась от 20 до 50 руб. В эту сумму включались одежда и обувь для невесты.

Просватанную невесту пропивали не только ее родители, но и парни села, за которыми признавалось символическое право собственности на девушку. В начале XX в. в Зарайском, Рязанском и Егорьевском уездах жениху полагалось отдавать ребятам-товарищам за невесту *положение* (спиртное) [29].

В правовом аспекте запой считался тем рубежом, после которого нельзя было отказываться от предстоящей свадьбы. О.П. Семенова-Тян-Шанская, подолгу проживавшая в своих имениях в с. Мураевня и дер. Гремячка Данковского у., писала в конце XIX в: «Руководятся только тем, что „вино выпито“, жених и невеста уже благословлены образами на сговоре, — сделан уже расход на сговор и, следовательно, дело почти наверное не разойдется. При таких условиях девке не страшно отдаваться своему нареченному… Когда случается, что жених отказался от невесты после сговора или невеста от жениха (чаще

отказываются невесты, так как они чаще еще идут замуж по благоусмотрению родителей и в последнюю минуту устрашаются), то отказавшаяся сторона по иску обиженной стороны выплачивает штраф. Размер этого штрафа колеблется от 10 до 25 рублей и утверждается мирским приговором» [30].

В некоторых селениях даже более ранние этапы свадьбы — сватовство и рукобитье — являлись «последними рубежами» в моральном плане: «Грешно будет нарушить слово, хоть люди его не слышали, зато свидетелем Бог: Он может покарать гордых родителей, „не дать талики (счастливой судьбы. — *Е.С.*) детям“» [31] (Елатомский у.).

Помимо обязательных элементов свадебного обряда в некоторых селениях было принято от запоя до свадебного пира устраивать праздничные вечеринки. В Елатомском у. начинали гулять за неделю до свадьбы [32]. В селах Лукмос и Березовка Сапожковского р-на в доме невесты в первой половине XX в. устраивалась *вечорка*. Жених приходил сидеть и приводил свою родню, девок, ребят: «Поют, пляшут под гармонь. Обыгрывают жениха и всех холостых — „Ой люли-люли, кудри русые“, всех женатых и жениха с невестой — „По улице травка“, жениха с невестой — „По саду-садику“» (МГК).

Затирание браги. Для всего Рязанского края характерен обычай *брагу затирать* или заготавливать иные спиртные напитки (гнать самогон, закупать вино и др.) для свадьбы. Это южная разновидность ритуала «пиво варить», распространенного в северных областях России и лишь упомянутого в свадебных песнях Рязанщины: «Полно-полно вам, ребята, // Чужо пиво пить» (с. Лубонос Ерахтурского р-на) и «Ай, да вьется хмель, ай, вьется хмель…» (дер. Локня Михайловского р-на) [33].

В 1870-е гг. в Зарайском у. на другой день после запоя в доме жениха начиналось приготовление браги. С утра игрицы ходили «под окна» из дома в дом с призывом: «Идите затирать брагу к жениху!» Когда все собрались, из печи вынимали чугун с водой и вносили кадушку. Мать жениха брала веселку, сыпала в кадушку муку и лила туда воду. Сказав «Господи, благослови! Кузьма-Демьян! Скуй нам свадьбу! Какая брага сладкая, такие молодые» [34], начинала затирать брагу, а девушки — «заигрывать» песню. В с. Константиново обычно брагу готовили за несколько дней до свадьбы и у жениха, и у невесты. Впервые брагой угощались накануне венчания.

Предсвадебный день

Девичник (*девишник*), насыщенный разнообразными обрядовыми действиями, был одним из кульминационных моментов традиционной свадьбы. Как правило, девичник устраивался накануне венчания; в редких случаях, как, например, в Елатомском у., за два дня до него. Гостей на девичник, как и на свадьбу, приглашали так называемые *позыватые, позыватки*. К родне жениха в качестве позыватых отправлялись замужние родственницы невесты [35], к остальным гостям — пять-шесть ее подруг (с. Чермные Кадомского р-на, МГК).

Главными действующими лицами на девичнике были невеста и ее подруги. Как указывалось выше, их сообщество часто называлось «девишником», «девичницами». Главная подружка невесты в с. Николаевка Касимовского р-на именовалась *тайной подругой*, в дер. Деулино Рязанского р-на — *шаферицей*.

Несмотря на название, девичник не являлся исключительно девичьим праздником и даже шире — молодежным. Во время девичника невеста прощалась с родной семьей и подругами, фактически — с молодостью; родители невесты ближе знакомились с новой родней, приглашая ее в свой дом. В соответствии с разноплановыми задачами девичник разбивался на «молодежную» и «взрослую» части и проводился в двух помещениях одновременно. Естественно, наиболее почитаемым гостям — родне жениха — предоставлялся дом родителей невесты; невеста же с молодежью находилась в снятом на время доме

соседей и по требованию старших периодически посещала их. Обрядовая изоляция невесты, отделение от родительской семьи, видимо, должны были психологически подготовить ее уход из родного дома.

В тех селениях, где жених на девичнике не присутствовал, из дома невесты «девишник» шел к нему (с. Лукмос Сапожковского р-на). Выражения «*шли с девишником*», «*на девишники*» (дер. Сандыри Милославского р-на) подчеркивают смысл термина, генетически восходящего к союзу, объединению, группе девушек. В ритуальном наговоре дружки в качестве синонима слова «девичник» выступает словосочетание «девичий праздник» [36] (Елатомский у.).

В том же уезде в конце XIX в. сохранялся реликт — предводительство мальчика-кузена при хождении участниц девичника к жениху (ср.: роль младшего брата, продающего невесту перед поездкой к венчанию и обувающего ее): «Предводительствует тут девушками так называемый *„кислый сват*“; без него не обходится ни одного вечера, он — приближенное лицо невесты и на свадебных вечерах. Кислый сват — обыкновенно мальчик лет 7–10-ти, выбирается из братьев невесты: двоюродных или троюродных…» [37].

Девичник, являвшийся последним предсвадебным днем, весь проникнут мыслью о расставании невесты с родительским домом, родными и подругами, с вольным девичеством и окрашен в печальные и даже отчасти в траурные тона. Для него характерно обилие плачей и меланхолических песен, «печальная» одежда невесты («все черное и белый платочек»). На девичнике подружки пели также обрядовые песни, называвшиеся *кореniями* в Кадомском или *корительными* — в Касимовском районах, хотя, по сути, они являлись хвалебными и предназначались сватам, свахе или крестной матери, а то и самой невесте; за их исполнение платили деньги. В дер. Савино Кадомского р-на, например, на девичнике невесту корили песнями «Залетит-то наша лебедка» и «Уж ты вишенка» (МГК). В сюжете последней проводилась параллель между вишней, осыпающей листочки и ягоды перед зимой, и невестой, которую родители и брат провожают к венцу.

Елка. Во время девичника девушки наряжали свадебное деревце. На территории Рязанского края существовал ряд его разновидностей — от елки до палки. Но чаще всего это была настоящая елка (редко — сосна), отсюда и наиболее распространенное название свадебного деревца. Порой его именовали также *рощей, венком*.

Для южной части Рязанщины типично использование репейника, который могли называть и «палкой», и «репейником», «репьем». Иногда в качестве свадебного деревца здесь выступал прут — *подожок* [38].

В с. Восход Кадомского р-на елочку называли *цветами* или *комариками*, так как ее носили по улице с песней «Я с комариком», приплясывая на ходу. По словам местных жителей, «комарики» — это засушенная елка, разукрашенная всякими ленточками, тряпочками, с бубенчиками и тряпичным цветком на верхушке. «Комарики» использовались многократно на нескольких свадьбах (МГК). Наблюдается определенное противоречие между ритуальным атрибутом — засушенной елкой и песенным образом вечнозеленого деревца. В соседней Владимирской обл. срубленная елка предварительно высушивалась и очищалась от хвои; так же как и украинское «гільце» делали из голой ветки плодового дерева.

Елку девушки-подруги *рядили* где-то за три дня до свадьбы (с. Константиново Рыбновского р-на), а где-то — пока невеста была в бане (с. Хрущево-Подлесное Данковского р-на). Свадебное деревце символизировало невесту. В узколокальной традиции существовал аналогичный символ и для жениха. Например, в с. Кистенево Чучковского р-на им была палка. Здесь на девичнике подружки после обеда шли по селу с песнями, гармонью, с наряженными *елкой* и *палкой*, собирая всех родных на девичник (МГК). Женские фигурки, встречающиеся в рязанской вышивке, напоминают треугольник — «елку», а мужские — прямоугольник — «палку».

Вечнозеленому деревцу посвящен ряд песен. В дер. Отрада Путятинского р-на подружки, украсив елку лентами и цветной бумагой под песню «На горе-то стоит елочка», шли с ней в дом жениха с пляской. В дер. Сергеевка Милославского р-на через 10 минут после расплетания косы невесты и ее плача подруги пели «Уж ты елка, елка-сосенка» (МГК).

Ритуальные действия, связанные со свадебным деревцем, были разнообразны, растянуты во времени и длились от девичника до второго дня свадьбы. На девичнике в с. Ильицыно Зарайского у. в 1880-е гг. украшенную елку ставили на стол, а его углы застилали полотенцами и говорили приехавшему жениху: «Подружки вышивают полотенца, все они с красным товаром», а потом: «Положите нам на четыре угла четыре рубля, серединку осеребрите», и женихова родня клала по углам по медной монете, а в центр — серебряную [39].

В селах Волынщино и Сатино Ухоловского р-на, а также в с. Ольшанка Милославского р-на по сведениям, собранным студентами МГК летом 1982 г., во время девичника подруги невесты с наряженной елкой и веником, украшенным лентами, ходили «жениха парить» и, стегнув его несколько раз веником, приговаривали: «Полотенцем утирайся, // Над нашей невестой не измывайся» (МГК). С елкой, «закутанной» отрезом ткани (10–12 арш.) — подарком, приготовленным невестой для будущей свекрови (с. Константиново), или наоборот — свекровью для будущей невестки (пос. Солотча Рязанского р-на), девушки прохаживались по улице.

В некоторых локальных традициях Рязанщины елка была одним из атрибутов свадебного поезда. Так, в с. Корневое Скопинского р-на, когда ехали в церковь, на обвитую полотенцами дугу лошади вешали «елку» — суковатое развесистое деревце около метра высотой или репейник. Свадебное деревце везли в церковь, когда ехали венчаться, а затем укрепляли на трубе дома новобрачного, маркируя место проведения обряда [40] (с. Добрый Сот Пронского у.). На самой свадьбе елка могла выступать в качестве символа жизни и благополучия. В дер. Юмашево Пронского р-на, например, после венчания «наряжали большую елку и сажали под нее жениха с невестой» (МГК). Елка новобрачных присутствовала и на Масленице.

Не повсеместным, но достаточно характерным материальным компонентом рязанской свадьбы были свадебные куклы. В с. Шеметово Чучковского р-на с наряженными куклами позыватые ходили по селу, приглашая на свадьбу (МГК). В дер. Александровка того же р-на накануне свадьбы брали «приданое» от жениха в виде кусочков материи, лент и из них делали наряд для куклы (МГК). Часто кукла являлась обязательным элементом декора свадебного деревца: «Подруги невесты наряжают верхушку сосны с сучьями в ленты, посредине ставят куклу, и все это обвязывается лентами» [41] (Егорьевский у.). В с. Пертово Чучковского р-на девушки, отправляясь к жениху за мылом (см. ниже), несли елку, «убранную двумя куклами в сарафанах» (МГК).

Ритуальная кукла, как и елка, олицетворяла невесту, была ее обрядовым заместителем; поэтому кукольная одежда полностью соответствовала народной в ее узко-локальном варианте.

Баня невесты — ритуальное мытье и сопровождавшие его обрядовые действия — в рязанской свадьбе присутствовала как реально, так и символически. Баня как место для мытья в XIX — первой половине XX в. в Рязанском крае была распространена в северной, северо-восточной и центральной частях губернии, а в южной части преимущественно мылись в хатах в печах или корытах; правда, в однодворческих селениях встречались и бани. Обрядовые действия, связанные с баней и мытьем в доме, отмечены в Егорьевском, Чучковском, Шиловском, Спасском районах и даже на юге — в Данковском р-не, где проживало много однодворцев.

В с. Хрущево-Подлесное в середине XX в. в конце девичника девушки с песнями, плясками, шутками-прибаутками, под звон кос и печных заслонок отправлялись топить баню. Когда она была готова, невеста шла туда в сопровождении крёстной матери. В Егорьевском у. подруги собирались к невесте утром, пили чай, топили баню и вместе с невестой ходили мыться. В бане пели разные песни, во время которых невеста плакала [42]. В с. Новая Пустынь Шиловского р-на после песен и причитаний на девичнике невесту без всякого ритуального сопровождения вели в баню, потому что «перед венцом надо быть чистой» [43]. В Кистеневе подруги невесты накануне свадьбы утром топили баню и тогда же ходили к жениху «за мылом» (МГК).

Символом ритуального мытья невесты было мыло, которое дарил ей жених. Следует заметить, что в состав свадебных даров оно вошло довольно поздно, так как стало проникать в крестьянскую среду только с середины XIX в. В Зарайском у. «за мылом» к жениху ходили подруги невесты, которых он встречал у себя дома и угощал, но мыло вместе с другими подарками в узелке могли привозить невесте и родители жениха. В дер. Сумерки Кадомского р-на жених дарил мыло не невесте, а ее подругам, при этом он произносил речитативную приговорку: «А вам, красны девушки, // Вот на рыльце мыльце» (МГК). В некоторых локальных традициях Рязанщины слово «мыло» образовало родственные названия, обозначающие посещение девушками жениха и получения от него в числе других даров невесте — мыла, например, в с. Пертово это называлось *мыльница* (МГК).

Угадывание невесты. Как правило, к девичнику или к утру венчального дня было приурочено *угадывание невесты*, в XX в. носившее игровой характер. Возможно, когда-то оно имело практическое значение, поскольку предваряло венчание, во время которого иногда происходила подмена суженой. По рассказам информаторов, «в старину невесту везли в церковь покрытой; случалось, что и подменяли» (с. Старый Кадом Кадомского р-на, МГК). Невесту могли подменить, «особенно, если хотели поскорее выдать замуж другую дочь», шансы которой выйти замуж по каким-либо причинам были невелики. Подмена невесты обнаруживалась только после венчания, когда жених открывал ее лицо, чтобы поцеловать, однако отказаться от нее уже не мог (с. Новая Пустынь).

В роли угадчиков невесты в соответствии с местной традицией выступали лица разного пола, но чаще всего мужчины: жених или его крестный отец, иногда оба крестных родителя или родственники жениха вне зависимости от степени родства. Вероятно, наиболее архаичными инвариантами ритуала являлись такие, в которых жених не принимал участия (выступал пассивным наблюдателем или даже отсутствовал).

Угадчик должен был узнать невесту, лицо которой, как и лица ее подруг, было скрыто от посторонних глаз под разными покровами. В дер. Александровка и с. Пертово Чучковского р-на невесту и двух ее подруг накрывали белым полотном. Жених, выступавший в роли угадчика, обращался к ним со словами: «Кто меня любит, тот встанет да поцалует». После этих слов невеста должна была встать. В с. Иванчино Касимовского р-на девушки перед приходом угадчика (любого родственника жениха), сев «по обеим сторонам от переднего угла», закрывались шалями. Пришедший должен был угадать среди всех невесту. В с. Ласино того же района крестные родители жениха отыскивали невесту среди девушек, сидящих вокруг стола. Девушки подавали кому-то из них мешалку, которой «блины мешали ранее в кадушечке», и они, указывая мешалкой на одну из девушек с закрытым лицом, говорили ей: «Откройся (имя и отчество невесты)». В случае ошибки указывали на вторую и третью и так, пока не «открывалась» невеста.

Ритуал с угадыванием невесты, распространенный на Рязанщине, напоминает сказочные и былинные эпизоды узнавания невесты среди одинаковых девушек и, возможно, является реликтом какого-то архаического обряда.

Расплетание косы. На девичнике или утром в день венчания невесте расплетали косу и она прощалась с *девичьей* (*девьей, дивьей*) *кра̀сотой*, символом которой в Рязанском крае были вплетавшиеся в косу *косник* (илл. т. 1. с. 454) или шелковая *лента*. В с. Демкино Чаплыгинского р-на ленту из косы невесты «вывязывала» подружка и вплетала ее в свою косу, а невеста ехала венчаться с распущенными волосами.

Расплетание косы обычно сопровождалось обрядовой песней с зачином «Во трубушку трубят рано на заре...» или «Недолго веночку на стенке висеть...», комментировавшей ритуальные действия. Согласно песенному сюжету, косу вечером расчесывали и плели, золотом вили девушки (подружки, друженьки), а утром расплетала и порывала, ленточку выплетала свашенька немилостливая (грозна, разорливая), которая «разложила косушку на шесть доль», а затем «надвое двоила», «на две заплетала, пучок завивала». В вариантах песни

короткое девичество противопоставлено долгой бабьей жизни: «Лежи, моя косушка, // До веку-веку, до жизни конца»; «Не дождаться такой волюшки — // Седьмой долюшки» [44]. Все действо проходило под плач невесты.

В с. Хрущево-Подлесное Данковского р-на в конце девичника крестная мать на ночь заплетала невесте косу под песню «Затрубили трубушки рано на заре», сопровождавшуюся плачем. Утром, наряжая крестницу к венцу, она расплетала ей косу под вторую часть песни — «Косу мою русую на две расплели» [45].

В плаче, записанном в конце XIX в. в Данковском у. (с. Мураевня и дер. Гремячка), мысль о прощании с девичьей красотой выражена еще более резко: «Девичья красота часовая, // Бабья сухота вековая» [46]. Старожилы дер. Нефедово Касимовского у. в 1920-е гг. объясняли назначение двух кос новобрачной так: «...ее жизнь разделяется на две части — она должна жить еще и не для себя, а для мужа и детей» [47].

Ритуальный плач. В Рязанском крае существовал продолжительный и многократно повторяющийся, растянутый во времени ритуал оплакивания невестой своей молодости, девичества. Он не являлся обязательным и не был распространен по всей Рязанщине, хотя его отсутствие в традиционной свадьбе — скорее исключение, чем правило. В разных локальных традициях невесте полагалось плакать от недели до месяца. Например, в с. Лубянки Ухоловского р-на первый раз невеста «кричала» через неделю после обряда «двора смотреть» на заговоре:

Кормилица моя мамушка,
Я ваша дочка родная,
Уважала вас,
А теперь буду уважать
Чужих отца и мать (МГК).

В некоторых локальных разновидностях рязанской свадьбы невеста начинала «вопить» (плакать) в то утро, когда варили брагу (с. Пертово Чучковского р-на, МГК). В с. Ольшанка и дер. Ляпуновка Милославского р-на «за неделю до свадьбы невеста начинала *кричать*. Кричала она под песню и одна. Называлось: *ходить на крик к невесте*» (МГК). Чаще всего невеста «плакала» под пение подруг. В с. Корневое Скопинского р-на она «голосом причитывала», т. е. плакала с причитаниями; а в дер. Толстые Милославского р-на — «кричала в причёт» (МГК).

Подруги инициировали плач невесты. По словам старожилов дер. Александровка Чучковского р-на: «Перед свадьбой девки под окном невесты *вопили, дразнили*, а невеста *вопила*» (МГК). В с. Восход Кадомского р-на о песне «Подруженька, уж ты свет наша» так и говорили: «слезная» (МГК). В дер. Отрада Путятинского р-на невеста «кричала» под песню «Как сказали, Иван-то грозен», которую называли *дразнилкой*, вызывающей плач [48].

Прощание с родительским домом и родителями происходило ближе ко дню венчания или в этот день. Плачи невесты, имевшей родителей, и невесты-сироты различались как по содержанию, так и по времени и месту исполнения, а также мелодически. Первая начинала «плакать» в день венчания, когда будила своих подруг. Вторая — ночью на кладбище, на могиле (или могилах) своих родителей:

Кормилец мой батюшка
(если умер отец);
Родимая моя матушка
(если умерла мать),
Поскорее приди,
Принеси в левой руке счастьице,
В правой — благословеньице
(дер. Сухорожня Милославского р-на, МГК).

В с. Мордово Сараевского р-на невесте-сироте пели «сиротскую» песню «Ой, ты ель моя, елюшка», в которой деревце без маковочки-верхушки сравнивалось с сиротой-невестой, не имеющей батюшки (МГК).

В с. Кермись Шацкого р-на утреннее посещение невестой-сиротой родительской могилы и причитания на ней называли *ходить на зарю, выходить на зорюшку*; *гадуша* (от слова «угождать»). В дер. Богословка того же района на зорю выходила мать жениха, у которого не было в живых отца [49].

Невесте было положено плакать вечером накануне свадьбы, утром при испрашивании родительского благословения и прощения у подружек, и когда ее заводили за стол перед приездом свадебного поезда. В дер. Четаево Касимовского р-на бытовала поговорка: «Плачь за столом, а не за столбом».

Уже в конце XIX — начале XX в. существовали селения, где невесты «плакали» мало, хотя можно предположить, что изначально довенчальная часть свадьбы и здесь сопровождалась плачами, а не только обрядовыми песнями.

Последний день перед венчанием в доме жениха. Последний день был очень насыщен разными приготовлениями и обрядовыми действами. Утром родня жениха выбирала *дру̀жку* из числа ближайших родственников, «чаще всего из родных или двоюродных дядей жениха. Он, писал А.П. Звонков, «непременно должен быть женатым, кроме того, веселым и „разбитным“ мужиком; знал бы, как кого принять, какое кому слово сказать, гостей повеселить, завести беседу шутливую; он наперечет должен знать все „сродство“, чтобы не ошибиться, кого куда посадить, кому когда вина поднести… на каждом шагу учит его (жениха. — *Е.С.*) уму-разуму, наставляет в делах супружеских». В некоторых домах в помощь дружке выбирался еще *поддружко*, «тоже из ближайших женатых родственников» [50] (Елатомский у.).

В том же уезде, если у жениха не было родного или крестного отца, то выбирали *посажёного отца* «из почтенных, непьющих родственников» [51]. Древний чин посажёного отца, зафиксированный в великокняжеских и царских свадьбах конца XV — XVII вв., был ассимилирован христианским духовным восприемником — крестным, и его роль сузилась до покровителя при таинстве венчания и бракосочетания.

Накануне свадебного пира в доме жениха пекли каравай. *Каравайный ритуал*, аналогичный белорусскому и украинскому, но не столь развернутый, в полном виде на Рязанщине был представлен только в Зарайском у. В других местностях в день свадьбы совершались лишь отдельные ритуальные действия с караваем. В основе ритуала лежало изготовление обрядового хлеба и угощение им. Внешний вид каравая (размер, украшение) и его состав (вид муки), способ замешивания теста варьировались, но богато украшенные фигурками из теста караваи встречались редко; обычно это был сдобный хлеб из пшеничной муки. Каравай, зачастую называвшийся *пирог, хлеб*, действительно мало чем отличался от обычных пирога и хлеба: «…ничего в нем не было, он вкусный был, — прям так: пустой, простой» (с. Демкино Чаплыгинского р-на).

Магические действия превращали привычный технологический процесс приготовления каравая в некое священнодействие. В с. Мишино Зарайского у. утром в последний день перед венчанием и пиром кто-нибудь из родни жениха обходил знакомых и приглашал их «сажать» свадебный каравай. Посажёные отец с матерью (живущие в согласии супруги) приходили с хлебом-солью, им подавали лоток с тестом для каравая и форму — чашку с крестом. Посажёная мать переваливала тесто с боку на бок под песню:

Валю, валю сыр-каравай
С правой руки на леву,
С левой руки на праву, —
По золоту лоточку (2 раза),
По серебряному блюдечку.

Затем она от дверей обходила кругом по лавкам и, перепрыгивая с ноги на ногу, продолжала петь:

Каравай на лавку взлез,
Каравай по лавке пошел,
Каравай на полку сел,
Каравай на печку взлез (2 раза),
Каравай с печки слез.
Каравай на лопату сел,
Каравай в печку глядит.

Добравшись таким образом до печи, посажёная мать садилась на нее. Посаженный отец трижды брал у нее чашку с караваем и передавал обратно, а она обводила ею вокруг печного столба. Затем оба брались за лопату с караваем и три раза сажали его в печь и вынимали обратно. Оставив каравай в печи, они клали на загнетку лопату, трижды обменивались над ней стаканами с вином, выпивали его, целовались и три раза подпрыгивали, приговаривая: «Кто выше прыгнет, тот большинство возьмет». Далее пели:

Пекись, пекись, сыр-каравай,
Дерись, дерись, сыр-каравай,
Выше дуба дубова́,
Выше матицы яловой,
Ширше печи кирпичной! [52]

Испеченный каравай посажёная мать обертывала холстиной, обвязывала суконной ниткой и выносила в горницу, где он хранился до венца.

Как отзвук каравайного ритуала, видимо когда-то существовавшего в с. Орехово Спасского р-на, можно рассматривать название вечеринки у жениха, проходившей накануне свадьбы, — *каравай*.

Гуляния жениха с друзьями в последний день перед свадьбой, известные в Рязанском крае как *вечеринка, вечерье, мальчишник*, так же как и девичник, проводили чаще всего в доме соседей: «Стол жениху устраивают у соседей, также как и невесте [девичник]» (с. Орехово, МГК); жених «сидит с ребятами в горнице иль у соседей» [53] (Елатомский у.). Жених прощался с холостяцкой жизнью и друзьями. В отличие от невесты, одетой на девичнике в «печальную» одежду, жених был в праздничном наряде, и вечеринка проходила весело.

Обмен дарами между женихом и невестой обычно происходил накануне и утром в день венчания. Из предметов одежды и обуви в дарах жениха наиболее часто встречались шуба и лапти. Перед девичником девушки ходили к жениху за лаптями. Они дарили ему кисет, а в ответ получали дары для невесты. Передача даров сопровождалась приговоркой жениха:

Вот вам, нашей невесте,
В уши сережки,
На ножки сапожки...
(дер. Сумерки Кадомского р-на, МГК)

Лапти, входившие в состав свадебных даров жениха, символизировали предстоящий невесте путь в его дом. Безусловно, лапти ценились из-за собственноручной работы жениха, как и рубашка, сшитая невестой.

В Зарайском у. более состоятельные женихи дарили невестам не лапти, а коты* и пару шерстяных чулок [54]. В состав даров жениха обязательно входило мыло (см. выше), а нередко еще и зеркальце — в крестьянской среде подарок достаточно ценный. Часто жених также дарил невесте крест на ленте и гребешок.

Невеста обычно дарила жениху рубашку, которую накануне свадьбы относили ему подружки или ее родственницы. Дар невесты жениху (и ответный дар) назывался *узел* (Шацкий, Милославский, Скопинский районы). Он включал венчальную рубаху, иногда подштанники, предметы убранства жилища — занавески, подзоры для кровати, столешник (скатерть), дежник (покрывало для хлебной дежи), вышитые, часто с какими-нибудь трогательными словами, полотенца и т.п.

Накануне свадьбы иногда приходили за рубашкой для жениха и его родственницы. В доме невесты их угощали и затем отдавали рубашки, зашитые в простыню. «Узел» украшали цветами, сделанными из бумаги или лент, после чего посланницы с песнями уходили домой (с. Корневое Скопинского р-на).

В селениях Большое Ардабьево, Большой Мутор, Федоровка Касимовского у. было принято, чтобы жених дарил невесте шубу. Ее доставлял невесте *дружко,* несший шубу впереди свадебного поезда. В с. Старая Рязань Спасского у. шубу приносил сам жених. Невеста надевала шубу только в правый рукав, застегивала и отправлялась венчаться. В Пронском и Спасском уездах в 1920-е гг. невеста снаряжалась к венцу в подаренной шубе в любое время года [55].

День венчания

Утро у невесты. Венчание приурочивалось к престольным праздникам и воскресным дням. Традиционное утро перед венчанием (это таинство совершается по средам, пятницам и воскресеньям) именовалось в с. Корневое *начин свадьбы*.

Если девичник проходил не в родительском доме, то невеста с подругами там же оставалась ночевать. Возможно, это до некоторой степени смягчало жесткий лиминальный (т. е. «пороговый», переходный) характер свадебного обряда, ее переход в новый дом и начало новой жизни.

День венчания начинался с того, что невеста будила ночевавших с ней подруг ритуальным плачем, начало которого почти не варьировалось: «Вставайте-ка вы, красны девушки», «Вставайте, мои подруженьки» или «Вставайте, мои милые подруженьки».

Когда все встали, родные начинали готовить невесту к свадьбе. В некоторых локальных свадебных традициях на невесту надевали понёву на девичнике (с. Котелино Кадомского р-на), а в Елатомском у. мать невесты совершала эту обрядовую процедуру утром дня венчания. Мать брала «в кучку праздничный женский костюм (запон, гашник, поньку и платок)»; три раза обводила им «вокруг головы дочери, произнося каждый раз молитву и сплевывая в левую сторону (есть поверье, что по правую сторону человека всегда ангел, по левую — бес)». В некоторых селах Елатомского у. в 1880-е гг. сохранялся следующий обычай: невеста, как «обрядят ее, она с напускным весельем прыгает на лавку, гикает, скачет и пляшет по ней, приговаривая какие-то слова; „Скачи, дочка, скачи!“ — говорит ей мать. — „Хочу скачу, хочу не скачу!“ — задорно отвечает невеста и оканчивает эту оригинальную пляску» [56]. В с. Боршевое Скопинского у. (Милославского р-на) понёву надевали после венчания в присутствии мужа: «Станут понёву сборить и оденут на молодкю, чтоб жену любил (старинная присказка)» [57].

* Коты — отороченные сукном кожаные башмаки с завязками на икрах; эту теплую женскую обувь носили в основном зажиточные крестьянки и мещанки.

В с. Ольшанка Милославского р-на в свадебный наряд невесту обряжал ее брат, а она в это время причитала:

Желанный мой братец,
Зачем же ты с меня волю девичью снимаешь,
А бабью сухоту надеваешь? (МГК)

В с. Николаевка Касимовского р-на ритуал обувания невесты назывался *ногу забувать*. Утром брат приходил и приносил сестре чулки и румынки — полусапожки на шнурках — и обувал только правую ногу, кладя в ботинок «беленькую монету». Невеста причитала:

Уж ты милый братец Ванюшка!
Ты забуй-ка мне праву ноженьку,
Собери-ка ты меня в путь-дороженьку.

Ритуал обувания невесты продолжал линию магических действий с обувью. В туфлю ей от сглаза насыпали мак, пшено (Новодеревенский р-н). Голову невесты покрывали накинутым на лицо холщовым полотенцем, бумажным платком или шалью [58] (Зарайский у.). Обусловлено это было сложным комплексом народных воззрений: соблюдением подобия траура по утраченному девичеству, стремлением уберечь невесту от сглаза, выражением покорности супругу, сокрытием магической силы распущенных волос и т. д.

Невеста занимала место за столом — *садилась на посад* на всеобщее обозрение. Существовали синонимичные названия *свадьбенный посад* и *венечный посад* (с. Красное Пронского у.). Народный термин «посад» встречался еще во второй половине XX в. в сообщениях информаторов из с. Боршевое: «замуж выходила — купили ей полсапожки с резинками — на посад одевала» [59] и др. Посад был параллельным и повторяющимся ритуалом: сначала до венчания он проводился раздельно для невесты и жениха, потом к невесте в ее доме присоединялся жених. После венчания посад был общим для обоих новобрачных (см. ниже).

Обычно родители, а затем крестные (об их роли в свадебном обряде см. с. 138) благословляли невесту Богородичной иконой еще до приезда жениха; иногда — чуть позже, когда жених со свадебным поездом уже стоял у ворот [60] (с. Красное). Хотя невеста-сирота с вечера ходила за благословением на могилу матери, но реально ее благословляла крестная мать.

Утро венчания у жениха. Одевание жениха к венчанию в Рязанском крае производилось разными лицами в соответствии с локальными традициями. В нем участвовали родители, крестные, сваха; есть сообщение из с. Хрущево-Подлесное Данковского р-на, что и невестина родня.

Жениха благословляли в несколько этапов: сначала в его доме, потом вместе с невестой в ее доме, и происходило это прилюдно (множество народа как бы юридически закрепляло священный ритуал). Оно было обставлено такими сакральными атрибутами как икона, хлеб-соль, свеча. Вот как описывал благословение жениха корреспондент Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева из Егорьевского у.: «Часов в девять утра начинают готовиться к венцу: жениха сажают за стол, потом садятся все, потом отец берет икону, выходит на средину избы, около него расстилают войлок, на который становится сын-жених; вставши, жених крестится три раза, потом кланяется в земь три раза, потом целует отца и кланяется ему, потом снова целует отца и хлеб. Мать после благословения отца берет от него хлеб, соль, ставит на них свечку и икону и в свою очередь благословляет сына, таким же образом, как и отец, после матери благословляет крестный, потом крестная и все кладут на благословение по монете в 1 руб., в 50 к., смотря по состоянию» [61]. Жениха благословляли иконой Спасителя, реже — Николая Угодника.

После этого жениха усаживали за стол. В с. Истье Пронского у. «по солнцу» его заводила туда сваха. *Посад жениха*, видимо когда-то являвшийся весьма распространенным обычаем, в конце XIX — начале XX вв. бытовал только в некоторых селениях, в частности в с. Свинчус Касимовского у., дер. Соболевая Спасского у. и др. [62]. Художник Е.Ф. Грушин (1861–1932), уроженец Свинчуса, описывая сельскую свадьбу конца XIX в., обратил внимание на особенность посадного наряда жениха: «На посаде жениху на плечи, на халат или зипун, накидывали красный, обязательно красный (аглицкий) платок, сложенный с угла на угол. И так, с накинутым платком, он ехал и венчаться, и венчался в нем» [63].

Перед сидевшими за столом родственниками, свахой, крестными, посажёными родителями, дружкой и прочими стояло угощение. Наиболее дорогостоящие блюда оставались до свадебного пира, а остальными можно было угоститься. В с. Хрущево-Подлесное на столе было мясо, которое не трогали, и курица, у которой дружкó отрывал крылышки для невесты и ножки для жениха (их клали на тарелку до приезда жениха и невесты после венчания). Две четверти водки и три пирога дружкó прикрывал скатертью, чтобы сохранить до свадебного пира [64]. Жениху, как и невесте, перед венчанием есть было не положено из-за предстоящего таинства причастия.

Дружко и составление свадебного поезда. Свадьбу со стороны жениха вел дружкó или дружок (наиболее употребимые); если дружков было много — *первый дружок* (с. Орехово Спасского р-на). У него был помощник — *полудружок* (с. Хрущево-Подлесное Данковского р-на), *полудрýжек*, *полудрýжко* (с. Корневое Скопинского р-на; дер. Толстые Милославского р-на; Зарайский у.), *поддружье* (с. Агро-Пустынь Рязанского р-на). Известны варианты этого термина: *светчий* [65] в Касимовском у.; *кнутник* в куршацком с. Ветчаны Клепиковского р-на. В с. Красное Пронского у. у невесты и жениха были одноименные свадебные чины: *дрýжко-шафер*. Отличительным знаком дружки, возглавлявшего свадебный поезд, были «два расшитых полотенца крест-накрест через плечо» (с. Константиново Рыбновского р-на). В других местах Рязанщины его непременным атрибутом было повязанное через правое плечо богато орнаментированное полотенце.

Сама процессия имела разные названия: *свадебный поезд, поезд жениха, поезд* (повсеместно), *поезжание (проезжание)*, а его участники — *поезжáне, поезжáнье* (с. Волынщино Ухоловского р-на), *поезжании* (с. Хрущево-Подлесное).

Свадебный поезд составлялся у жениха. С раннего утра у него собирались дрýжко, полудружко, тысяцкий, посажёный отец, посажёная мать, сваха, двое бояр и повозник. В Зарайском у. каждый из них подносил жениху «по укругу хлеба и по курице; а у кого нет курицы, тот хоть десяток яиц» [66]. Видимо, смысл этого приношения — пожелание богатства и чадородия. Роль *повозника* заключалась в том, чтобы везти к венцу невесту с посажёной (крестной) матерью. *Тысяцкий* и *бояре* — свадебные чины, заимствованные из военно-социальной иерархии Древней Руси, были наиболее почитаемыми лицами на свадьбе.

Свадебный поезд (зимой сани, а летом — телеги) непременно украшали: «Упряжь на лошадях для невесты бывает разукрашена чем-нибудь красненьким. Под дугою туго подвязан колокольчик, а на телегу накинута рогожная кибитка» [67] (Зарайский у.); «Лошади украшены елками» (дер. Толстые, МГК). В состав свадебного поезда в некоторых селениях включали еще и всадников.

Перед отправлением поезда жених и дружкó, державший в руках икону, обходили поезд. После этого дружкó сажал жениха на подводу и еще дважды обходил поезд. Потом он и поезжане усаживались на подводы и отправлялись к дому невесты. Отъехав немного, дружкó возвращался и спрашивал у родителей жениха благословения ехать к венцу [68] (с. Истье).

Соблюдался определенный порядок следования частей свадебного поезда. На первой лошади ехал дружок, на второй — полудружек; оба обязательно с кнутами. Не доезжая до дома невесты с четверть версты, поезд жениха останавливался, два дружка отделялись

от поезда и ехали в дом невесты, где уже все готово и изба полна зрителей-соседей. Дружки подъезжали к воротам, останавливали лошадей и один из них начинал «сказывать сказку» (приговорку):

Тпру, стой, мой конь вороной,
Я тебя не привязываю
И людям не приказываю.
Вот стоит мой конь, ушками шевелит,
А нам со сватушкой повидаться велит [69].
(Егорьевский у.)

Недалеко от дома невесты поезд жениха останавливали, требуя угощения. В Зарайском у., например, на пути устраивали *околишну*: «...перегородят дорогу шестом или протянут веревку, а ежели нет ни того, ни другого, то хоть положат на пути шапку — и перед такой околишной свадебный поезд останавливается. Дружко вынимает из-за пазухи полштоф и подносит стоящим у околишны. Они выпьют и пропустят поезд, пожелав ему всякого благополучия» [70].

Мотив преграждения пути поезду жениха звучал в плаче невесты из с. Чермные Кадомского р-на:

Братцы мои милые,
Ступайте-ка во тёмные леса,
Срубите белую берёзоньку,
Положите-ка посреди дороги,
Чтоб моим разлучникам не проехать, не пройти (МГК).

Преодоление преград осуществлялось разными способами. Первый — наступательный, воинственный, когда дружкó и полудружко требовали: «Князь едет — дайте дорогу» (дер. Толстые Милославского р-на, МГК). Преодоление преграды иногда напоминало торговлю или экзамен на сообразительность. Подруги просили *золотить невесту*, брали выкуп деньгами, загадывали «князю» загадки и только затем позволяли жениху занять место рядом с невестой.

Иногда при встрече свадебного поезда, приехавшего за невестой, или при усаживании невесты в повозку, чтобы ехать в церковь, девушки исполняли *корильные песни*, в которых *корили*, *страмили*, *дразнили* женихову свиту [71]. В дер. Юмашево Кораблинского р-на в момент приезда свадебного поезда игрицы пели:

У Григория в поезде все дураки.
Они лесом едут — лыки дерут,
А полем едут — лапти плетут,
А ко двору подъезжают — оборочки вьют (МГК).

В куршацком с. Ветчаны «дразнили жениха»:

Ох, кривоног, ох, кривоног,
Не таскайся край ворот.
Край ворот табачники едут.
Приехали табачники —
Привезли вшей на гашнике.

Невеста дожидалась поезда жениха, сидя за столом на вывороченной мехом наружу шубе в окружении крестных родителей, сестры и брата, которые на вопрос дружка «Что это за народ?» отвечали: «Сидит народ с красным товаром, мы с вами скоро сойдемся, народ мы

простой, изба без четырех углов не строится, положите на четыре угла четыре рубля, поднесите по рюмочке водки» — и получали желаемое [72] (с. Ильицыно Зарайского у.). В дер. Толстые Милославского р-на формула обрядового торга за невесту звучала несколько иначе: «„Четыре угла — четыре рубля, посередке — четверть вина“. Девки отвечают: „Мало“. Малый говорит: „У моей сестрички — четыре косички“» (МГК).

В том же Ильицыне брат невесты, охранявший ее, вел следующий диалог с дружком: «Я сижу сторожем, я строг». — «За строгость нельзя ли тебя плетью?» — «…А у меня есть дубина… Я над всеми сторожами сторож». — «А нельзя ли нам сблизиться по согласию?» — «С великим удовольствием, моя коса (невестина) стоит только 20 рублей». Во время этой беседы подружки пели от лица невесты:

Торгуйся, братец, торгуйся!
Не отдавай меня дешево,
Проси за меня сто рублей,
За мою косыньку тысячу,
За мою красу сметы нет.
Братец, постарайся,
Братец, поломайся!

Когда брат уступал, ему пели:

Брату мила сестра,
А золото еще милее.
Ой, братик — татарин,
Продал сестру за талер,
Русу косу за полтину,
Бело личико отдал так [73].

Дружкó подносил три стакана водки «продавцу», и тот ее выпивал. В третьем стакане лежали 20–30 коп. В с. Корневое Скопинского р-на крестный отец опускал их в карман невесты [74].

Во время ритуального выкупа невесты в с. Новая Пустынь Шиловского р-на, «когда жених заходил в дом, с него старались сбить шапку и кинуть ее в угол. К правому углу стола подсаживался брат девушки со скалкой в руке и требовал выкуп: „Выкупишь — получишь шапку и жану“» [75]. Шапка, как и в обряде сватовства при отсутствии жениха, выступала символом мужского начала.

В дер. Савино Кадомского р-на перед приездом свадебного поезда невесту накрывали шалями и сажали за стол. Сидящей рядом с ней подружке или крестной давали в руки сковородник (съемная ручка для сковороды), и она «продавала» невесту (МГК). Выкуп платили деньгами. В охране невесты иногда принимали участие сидевшие за столом с одной стороны подруги со скалом (скалкой для раскатывания теста), а с другой стороны — парень с ножом. Входивший дружок притворно угрожал «охране» кнутом (с. Хрущево-Подлесное Данковского р-на) [76].

В народе ритуал выкупа невесты имел важный юридический статус. По словам жительницы с. Бычки Сараевского р-на, выкуп невесты был равнозначен состоявшемуся бракосочетанию. Рассказывая о своей свадьбе (1950-е гг.), она вспоминала: «Мы с ним (уже после свадьбы. — *Е.С.*) под ручку идем. Вместе-вместе: как он меня *купил* — теперь уж я его!» При отсутствии церковного венчания выкуп невесты фактически закреплял брак (даже состоявшаяся ранее, приуроченная к запою роспись в сельсовете не являлась с точки зрения односельчан юридическим основанием для признания семьи).

Продажа невесты — исторически более поздний этап развития свадебного обряда. Ему предшествовал насильственный захват невесты. На такое предположение наводят

следующие элементы ритуала: скрывание невесты под покровом, устрашающий вид «вооруженного охранника» (часто «охранницы», что является более архаичным вариантом), угрозы дружка применить плеть. В с. Малинки Михайловского р-на, когда жених ехал с друзьями-поезжанами в дом невесты, говорили, что он едет *похищать, брать в полон* невесту [77].

После того как дружко́ выкупил у брата невесты место для жениха, далее отпугивать жениха часто поручалось пожилой женщине, принимавшей нарочито устрашающий вид (измазана, одета в шубу мехом наружу). Этот свадебный чин в Зарайском у. в середине XIX в. носил наименование *прогонятка* [78]. В с. Волынщино Ухоловского р-на поезжан в дом невесты сначала не пускала старушка. Ей подносили вино, и она их пропускала. Потом на пути поезжан становилась крестная мать невесты (МГК). Отголоски борьбы за невесту просматриваются в сценке, которая разыгрывалась в Зарайском у. перед поездкой к венцу: «Жених берет невесту за руку, но девушки-подружки бросаются отнимать невесту, хватают ее за другую руку и тянут к себе. Жених не уступает, и бедную невесту тянут то в ту, то в другую сторону, а она, что голубка, и „не пикнет“. Разумеется, победа после непродолжительной борьбы остается за женихом» [79].

Оказавшись, наконец, в доме невесты, жених и поезжане по приглашению родных невесты проходили к столу: «Когда жених приезжает за невестой, его встречает сваха (невестина) и ведет за стол. Идут к столу в строго определенной последовательности: впереди идет невестина сваха, потом женихова сваха, затем невеста, жених, дружко́, отец жениховый, мать и т. д.» (дер. Юмашево Кораблинского р-на, МГК). О разрушении традиционного обряда свидетельствует присутствие в доме невесты родителей жениха, которые по правилам должны оставаться у себя дома. Соблюдались определенные магические правила усаживания невесты (и приехавшего за ней жениха) за стол: подстилали мягкое и мохнатое, чаще — шубу, но со временем в некоторых местах шуба была заменена подушками.

Правила усаживания невесты и жениха предполагали определенное передвижение в пространстве дома: невесту «заводили за стол с угла, как солнце всходит» (дер. Толстые Милославского р-на, МГК). Особый ритуал составляло обведение жениха с невестой по солнцу вокруг стола: «Посидят все минут пяток, затем встают, отодвигают стол на средину и по́солонь обводят кругом него три раза жениха с невестой, впереди идет дру́жко» [80] (Елатомский у.). Соотнесенность с солнечной символикой, восходящей в далеком прошлом к солярному культу, а в XIX–XX столетиях пронизывающей весь обряд свадьбы, заметна и в свадебной песне «Высоко солнце взошло» (с. Липяги Милославского р-на, МГК) с темой перевода-переманивания женихом невесты на свою сторонушку. Еще один сюжет с образом солнца содержится в свадебной песне, в которой выдача дочки замуж представлена как ее «избывание» из родительской семьи: «*Не чаяло солнушко на восходе быть*, // Не чаяла матушка, как дочку избыть» (с. Бычки).

Теперь жених и невеста сидели вместе на венечном посаде. В.В.Селиванов из Зарайского у. и корреспондент РГО из с. Красное Пронского у. отмечали, что «жених сидит возле невесты, наряженный в платок, сложенный косынкою и накинутый по-женски на плечи сверх кафтана»; «окончив венечный посад, жениху дают в руки платенцо и нашивают на спине посверх его платья платок, а невесту со всем лицом накрывают белым покрывалом, давши также ей в руки платенцо» [81].

До венчания жених с невестой не ели и не пили. Этот запрет был обусловлен церковным каноном — необходимостью причастия: «Жениху с невестой кладут ложки ручкой от них» (с. Николаевка Касимовского р-на); «Стаканы кверху дном ставят» (с. Студенки Новодеревенского р-на).

Символика взаимной привязанности, соединения жениха и невесты прослеживалась в различных ритуалах. Например, во многих селениях было принято связывать их ложки, а в Егорьевском у. на стол перед женихом и невестой клали деревянные ложки, которыми они ели и после свадьбы, причем у ложки невесты отрезали «хвостик для того, чтобы она после венца не убежала от мужа…» [82]. В том же уезде на стол выставлялись попарно соединенные предметы, символизирующие взаимную привязанность жениха и невесты: «Две бутылки с

Свадебный стол в доме невесты. Ряжский р-н, с. Новое Еголдаево. Фото А. Линденберга 1960 г. (АИЭА. Фототека)

красным вином, накрытые и перевязанные лентой, напоминающие собой жениха и невесту, ... чтобы новобрачные жили ладно и были бы перевязаны лентой дружбы» [83].

В некоторых местностях родителей новобрачной называли *гарны*. В Ухоловском р-не в первый день свадьбы (до венчания) они давали *гарной обед*. В Егорьевском у. по отъезде к венцу в доме невесты собирались *гарные* или *вечерники* — все родные невесты, укладывающие все ее «добро» на телегу, куда также клали и постель [84].

Выкуп постели. Имущество невесты, которое она забирала в дом жениха, называлось поразному. В с. Константиново Рыбновского р-на это *сундук*, в с. Агро-Пустынь Рязанского р-на — *коробья*, а родню невесты, везущую приданое, именовали — *коробейльщики*. В дер. Соболевая Спасского у. постель отвозили *дарницы*.

Постель — приданое невесты — к жениху привозили до венчания (накануне вечером), параллельно с ним или чуть позже, а в некоторых местностях и на следующий день.

Перевоз приданого невесты в дом жениха. Ряжский р-н, с. Новое Еголдаево. Фото А. Линденберга 1960 г. (АИЭА. Фототека)

Кое-где этот ритуал имел специальное название, например, *отвоз* в с. Новая Пустынь Шиловского р-на, *поклажа* в с. Хрущево-Подлесное Данковского р-на, *нести постель* в с. Котелино Кадомского р-на; а где-то он не получил специального наименования.

В с. Хрущево-Подлесное при выкупе постели невеста отдавала «узел» с дарами для жениха и с занавесками, ширмами, полотенцами для убранства дома. За «узел» родня жениха платила невесте деньги и дарила ей гребешок, бусы, серьги, зеркало [85]. В с. Студенки вечером накануне венчания приезжала родня жениха, выкупала постель, а невестина подруга отвозила ее. Потом жители села ходили *смотреть постель*: «все перетрясают, чего и сколько». В с. Максы Сараевского р-на при продаже невестиной постели исполняли песню, напоминавшую развернутую формульную приговорку:

Дружко-господин,
Купи перин!
Ой, лёли-лёли!

Перины пуховые,
Навлочки шелковые.
Ой, лёли-лёли!
Навлочки шелковые.
Что ни пучочек,
Стоит пятачочек.
Что ни полосинка,
Стоит пятиалтынка (МГК).

Благословение жениха и невесты и отправление поезда. Всюду перед отъездом к венчанию родители невесты благословляли ее и жениха. В с. Хрущево-Подлесное после трапезы в доме невесты «мать становилась с иконой, а отец — с пирогом. Жених и невеста делали три поклона матери и отцу, целовали икону и родителей невесты, благословлявших их» [86]. В с. Красная Дубрава Сараевского р-на благословение дополнялось родительским наказом: подводили жениха к невесте, они наклоняли головы, и родители девушки начинали им «приказывать»: «Живите, слухайте, почитайте своих родных!» [87]. В дер. Муняки Старожиловского р-на (бывш. Спасского у.) крестная мать невесты наказывала жениху: «Руби дрова — спрашивай обед, сей конопель — спрашивай рубашку, в чужие люди жану не пушшай, чтобы она к суседям не ходила и вас не судили» [88].

Усаживаясь на повозку с крестной матерью и свахой, невеста вставала, кланялась на все четыре стороны и произносила: «Благословите, люди добрые!» [89]. В с. Красное Пронского у. дружкó (шафер жениха) трижды объезжал на верховой лошади вокруг телеги с невестой, ударял по кибитке плетью и приговаривал: «Отучайся от батюшкиной и матушкиной нежки и привыкай к мужниной неволе» [90].

В момент отправления свадебного поезда дружку полагалось кланяться собравшемуся народу и просить благословения у всех присутствовавших, а в с. Хрущево-Подлесное он еще и приговаривал:

Благословите, люди добрые,
Молодцу жениться,
На добра коня садиться,
Золотым кольцом обручаться.
Благословите и простите.
Нам дорожка-путь,
А вам оставаться тут [91].

Защищая жениха с невестой от воздействия вредоносных сил, крестная мать перед отъездом в церковь обметала березовым веником дверь и разметала дорогу от дома до лошади. То же самое делали и по возвращении из церкви во дворе молодого (с. Сараи).

Величина свадебного поезда жениха и невесты зависела от социального положения и материального достатка их родителей. К венчанию жених ехал отдельно от невесты, которая всегда находилась в середине поезда, иногда на второй подводе. Жених мог ехать на первой подводе или на последней. В свадебном поезде порой ехал и священник, присутствию которого придавалось важное значение: «Первая [подвода] с попом, вторая — с женихом, а третья — с невестой» [92] (с. Красная Дубрава Сараевского р-на).

Отъезд невесты с женихом к венцу в с. Ермолово Касимовского у. сопровождался исполнением ритуальной песни, которое называлось *овин тушить*.

Сгорел овин, сгорел овин,
Сгорел овин с пшеницею.

Идет Иван, идет Иван,
Идет Иван с молодицею.

Он с Марьюшкой, он с Марьюшкой,
Он с Марьюшкой всё с девицею.

Эх, он с молоденькой, он с молоденькой,
Он с молоденькой всё с Ивановной.

В с. Секирино Скопинского р-на сохранилось только название ритуального действа «овин тушить», пели же «унылую» песню «Росла, росла красная девушка» (с другим сюжетом)*. Ритуал «овин тушить» встречается и за пределами Рязанщины, например, в Орловской обл. Известно, что в других свадебных традициях (на Русском Севере) действительно жгли солому.

Жених и невеста соблюдали молчание при поездке к венцу: в дер. Полкóво Рязанского у. «в церковь когда едут, не разговаривают, как немые».

Когда свадебный поезд только отправлялся в церковь, кто-нибудь из родни жениха ездил к родителям невесты с приглашением в его дом.

Венчание. Двум христианским таинствам — обручению и венчанию, к XIX в. уже слившимся в единый обряд, предшествовали троекратные церковные *оклики*. В течение трех недель до бракосочетания на воскресных службах священник спрашивал прихожан, не знают ли они о каких-либо препятствиях к предстоящему венчанию пары, в частности, не являются ли жених с невестой родственниками (см. с. 24–25).

Существовало правило — не соединять голые руки жениха и невесты, поэтому их вели в церковь в рукавицах либо они держались за платок или полотенце. В с. Большая Алешня Ряжского у. невесту из дома выводила ее крестная, держа за руку, завернутую в платочек. В с. Новое Еголдаево того же уезда жениху и невесте вешали на указательный палец правой руки по вышитому рушнику с красным узором, а сироте — с белым, и дружок вел жениха за это полотенце к венцу и от венца [93]. Этот народный обычай перекликается с церковным обычаем, когда священник обводит новобрачных вокруг аналоя, держа их за полотенце. Голая рука символизировала бедность. Обмен кольцами при венчании не был обязательным, так как они имелись не у всех.

С обрядом венчания был связан ряд примет, самой распространенной из которых была следующая: кто первый станет на «подножку» — кусок холста или полотенце, на котором во время венчания стояли жених с невестой, тот и будет главенствовать в семье. Некоторые священники, видимо, чтобы избежать ситуаций, когда венчающиеся будут думать не о предстоящем таинстве, а о том, как опередить друг друга, устанавливали правило: «невеста с женихом должны вступить на подножки в одно время: первая правою ногою, а последний левою» [94] (Зарайский у.). Уже в 1930-е гг., возможно, в связи с изменившимся (под влиянием пропаганды о равенстве полов) отношением к женщине, бывали случаи, когда жених великодушно уступал невесте свое право быть главным в доме: «Мне Митюшка сказал: становись — не торопись, не спеши» (с. Демкино Раненбургского у.). Повсеместно примечали, кто выше свечку держит при венчании, тот будет главой дома. Эти приметы, прежде всего, были популярны среди невест.

Смена прически являлась показателем изменения семейного статуса невесты. Она происходила в три этапа. Первый этап: на девичнике или утром в день венчания подруги или сваха расплетали невестину косу. Венчалась она с распущенными волосами, покрытыми полотном,

* Самые интересные сведения о ритуале «овин тушить» получены в однодворческом с. Бычки Сараевского р-на и датированы 1950-ми гг., когда ритуал бытовал уже в разрушенном виде. Поскольку церковь была закрыта и венчания не было, то в свадебном поезде, ехавшем из дома невесты в дом жениха, оба сидели в одних санях. В данном случае «овин» представлял собой неглубокую яму с разложенным в ней огнем и был подобием настоящего овина для сушки снопов (в Рязанской губ. преобладал *ямный* овин, в котором огонь разводили в нижней его части — в яме). Дружка направлял повозку так, что она проезжала над ямой. В Бычках говорили: *овин жечь*. Скорее всего, это проделывали на обратном пути из церкви, когда новобрачные сидели в одной повозке.

Молодая в свадебном наряде после венчания и повивания. Рязанский у., с. Рыкова Слобода. Рис. Н. Ловцова 2-й половины XIX в. (АРГО. Р. 33. Оп. 1. Д. 24)

шалью, платком или фатой (*увалью*), вуалью, *дымкой* (легкой прозрачной тканью). После венчания молодой делали женскую прическу. Обычно это происходило на церковной паперти или в сторожке, в бане молодого, в его или чужом доме. Изменение прически завершалось надеванием головного убора замужней женщины, т.е. новобрачную *повивали*.

Интересен вариант изменения прически новобрачной, в котором его части — заплетание волос по-новому и надевание нового головного убора — хотя и незначительно, но разнесены во времени и представляют собой самостоятельные этапы ритуала. В с. Хрущево-Подлесное Данковского у. сразу после венчания крестная мать снимала с головы невесты покрывало, цветы и другие украшения и расплетала косу на две косы, а после регистрации брака дьячком «на голову невесты надевали кику — женский головной убор» [95].

В Зарайском у. после венчания сваха с *плаксой* отводили невесту на паперть, снимали с головы девичий убор, платок и расплетали украшенную лентой косу, затем заплетали две косы и надевали на голову кичку или повязывали «по-бабьему платком» [96].

Заметим, что старинная прическа — как девичья, так и женская — была основана на заплетании косы. Разница заключалась в количестве кос и их расположении. Девушка носила одну косу, свободно ниспадавшую по спине. Замужняя женщина сооружала прическу на голове, как правило, закручивая две косы наподобие рожек (реже — баранок); в более позднее время женщина делала пучок из одной косы. Во многих локальных традициях Рязанщины в XX в. женская прическа, сделанная на основе косы, постепенно исчезала. В конце 1920-х — начале 1930-х гг. многие девушки начали коротко стричь волосы, однако в дер. Инкино Касимовского у. после венчания «сваха у жениха *завивала* невесте *чуб*».

При перемене прически новобрачной в сторожке в дер. Полкóво Рязанского у. «матери крёстные — женихова и невестина — за шею волосы невестины жениху начешут. Зеркало им дадут — вместе глядятся». А в с. Заборье Рязанского у. «расплетает косу в сторожке мать-крёстная. Рожки подвязывают, расчешут косу. Жениху за шиворот волосы запихивают. Шалью накроют ее». Видимо, в основе этих действий была магия сближения молодых.

Образ жениховой шапки вновь возникал при перемене девичьей прически на женскую в Малопроломском приходе Шацкого у.: «Посадят жениха и невесту на чем-нибудь рядом, берут женихову шапку, с невесты снимают платок и оный кладут в шапку. Этою шапкою с платком обводят три раза кругом головы жениха и невесты вместе, потом убирают голову невестину в кокошник с рожками» [97].

Реликтом какого-то утраченного ритуального действия (возможно, употребления свечи при перемене прически новобрачной) является редкий свадебный чин — *свешник*. Это парнишка, который в поезде был за кучера. Когда невесте заплетали косы, он «шумел»: «Молодая, я *руки обжег*». И молодая дарила ему платок [98] (дер. Муняки Спасского у.).

В более ранний период бытования свадебного обряда в знак свершения брачного таинства волосы новобрачным стригли (ср. типологически родственное действие при инициации — постриг малолетнего князя при первой посадке на коня, крестообразное выстригание волос на макушке при вступлении в монашество, бритье головы при призыве в армию). Корреспондент ОИРК из Пексел Касимовского у. сообщал уникальные сведения о свадебном подстригании волос в этой деревне: перед поездкой к венцу «крестный отец или брат подрезает волосы на голове невесты в трех местах, а она ему причитает:

Крестный ты мой батюшка,
Не подстригай мои косы русы,
Не снимай-ка ты с меня
Девицую головушку, девицью волюшку» [99].

Следы ритуального подстригания волос заметны в свадебном обряде с. Котелино Елатомского у. (ныне Кадомского р-на). Там, когда привозят молодых из-под венца, «какая-нибудь женщина ножницами *стрижет* (делает вид, что стрижет)». Перемена прически невесты с выстриганием волос, возможно, восходила к каким-то обрядам инициации.

Менять прическу и надевать новобрачной женский головной убор также могли и во время послевенчального застолья (с каравайным ритуалом) в присутствии родителей. После этого молодые получали право возглавить свадебный пиршественный стол (до этого они ели отдельно от гостей, приехав от венца). Например, в с. Боршевое Скопинского у. «кокошник* надевали на „княжий стол“ — после того, как повенчают. Убирали невесту в чужом доме, заплетали косы и одевали убор» [100]. В с. Корневое того же района смена прически молодой предваряла укладывание новобрачных в постель, в ритуале участвовали обе крестные матери [101].

Возвращение из церкви. В с. Демкино бывш. Раненбургского у., где проживали потомки однодворцев, после венчания молодые возвращались в дом невесты, где новобрачной меняли головной убор с «алого» с дымкой (т. е. девичьего венца-повязки с невестиной вуалью) на

* Кокошник женщины носили в однодворческих, а кичку — в помещичьих селениях.

кокошник, потом был обед, и там же они ночевали первую ночь (не вступая в супружеские отношения). На следующий день ехали в дом молодого, где был второй обед. Этот вариант так и назывался: свадьба *с двумя обедами*. Но в 1950-е гг. многие уже играли свадьбу по усеченной схеме, в соответствии с которой новобрачных сразу везли в дом к молодому, где и был обед. Дары и битье горшков и в том, и в другом случае происходили в доме новобрачного. Очевидно, «кольцевая композиция» свадьбы с возвращением новобрачных в дом невесты является древним матрилинейным реликтом, сохранившимся на юге Рязанщины.

Однако типичным для Рязанского края является приезд новобрачных из церкви сразу в дом молодого. Обряд венчания знаменовал соединение жениха и невесты, которые теперь должны неразлучно идти по жизни. Путь из церкви в дом жениха воспринимался как путь в новую жизнь, и никто не должен был помешать молодым проделать его: нельзя было останавливать их, пройти между ними. В с. Демкино впереди новобрачных шел человек с призывом: «Не переходите дорогу!».

Остановить свадебный поезд в Зарайском у. имел право только один свадебный чин — повозник, находивший специальную причину остановки: вроде бы супонь лопнула вскоре после отъезда от церкви, при этом сваха «для повязки супони» подавала ему «шерстяной или шелковый пояс», который повозник прятал в карман, а дружкó в это время из полуштофа наливал «в стаканчик полдружку, приговаривая поздравление „С благополучным окончанием!“ или „Желаем здравия!“» [102].

После венчания в с. Истье Пронского у. дружкó отделялся от свадебного поезда и ехал в дом родителей новобрачного с вопросом: «Батюшка с матушкой, желаете ли молодых детушек принять к себе в дом?» — и получал ответ: «Милости просим!» [103].

Из церкви в дом родителей молодые ехали на лошадях или шли пешком. В последнем случае, по воспоминаниям старожилов с. Красная Дубрава Ряжского у., относящимся к 1920-м гг., их «ведут в венцах и с крестом. Поп — вперед, жених и невеста — сзади с иконами» [104].

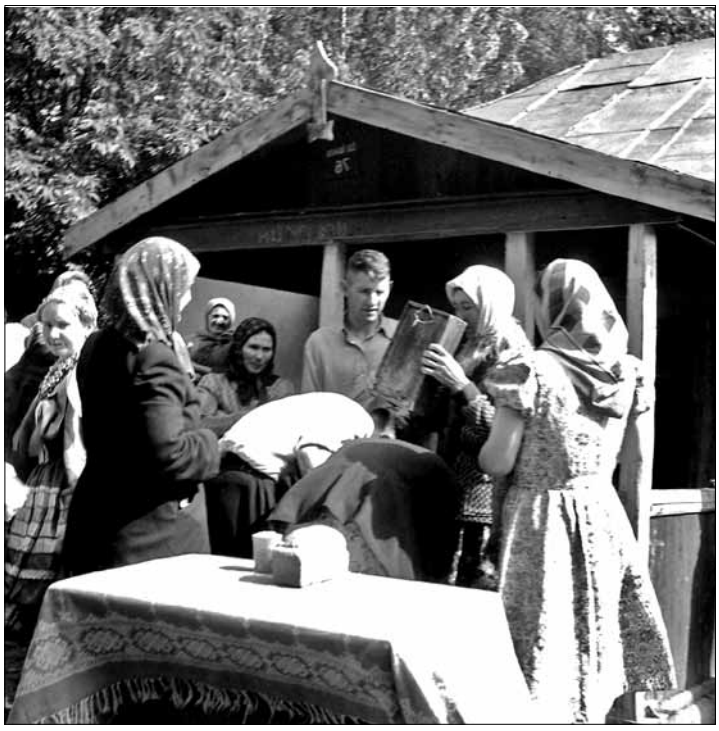
Поездке из церкви в дом новобрачного сопутствовало множество примет. В Егорьевском у. примечали по погоде: «…если во время венчания идет дождь или снег, то это предвещает богатую жизнь» [105]. В том же уезде молодухи говорили, что «когда въезжаешь на двор мужа после венчания и кажется… поднимаешься в гору, — это предвещает богатую жизнь, если же спускаешься в лощину, то жизнь будет бедная» [106].

Как наделение здоровьем и детородной силой можно истолковать нанесение ударов кнутом по молодоженам, приехавшим из церкви. В с. Полтевы Пеньки Елатомского у. (ныне с. Восход Кадомского р-на) родственница жениха била кнутом обоих (МГК). Вместе с тем кнут (плеть) символизировал подчинение молодой жены мужу. В с. Сатино Ряжского у. после венчания дружки слегка хлестали невесту, приговаривая:

Вставай пораньше,
Гони скотину дальше.
По лавочкам не тянися,
Работать не ленися (МГК).

В середине XIX в. в Зарайском у. при въезде новобрачных во двор посажёные отец с матерью, стоя у ворот, складывали половинки разрезанного хлеба и целовались между собой (соединительная магия); потом молодых благословляли отец с иконой и мать с хлебом-солью [107]. В первой половине XX в. после венца молодых благословляла мать с иконой; отец в это время держал хлеб-соль на полотенце. Потом молодых благословлял отец (с. Лукмос Сапожковского р-на, МГК). Очевидно, что со временем присутствие на традиционной свадьбе посажёных родителей стало необязательным, поэтому молодых благословляли только его родные мать и отец.

В с. Константиново Рыбновского р-на в 1920–1940-е гг. новобрачных встречали с хлебом-солью и приговаривали: «Каравай, каравай, // Ты невесту выбирай». Ритуальной разновидностью встречи новобрачных в те же годы было насыпание соли на рушник и зажженная свеча на каравае, который отдавали молодым со словами: «Живитя и ладьтя на добрае здаровье» [108] (с. Новая Пустынь Шиловского р-на).



Благословение молодых матерью жениха.
Ряжский р-н., с. Новое Еголдаево.
Фото А. Линденберга 1960 г. (АИЭА. Фототека)

Новобрачных обязательно вводили в дом по дорожке из ткани, а не по голой земле. В дер. Александровка Чучковского р-на говорили, что это делается «для семейного благополучия» (МГК). В то время как молодые шли по дорожке к дому, кто-нибудь шел следом и скатывал ее, чтобы никто больше не наступил на нее (с. Благие Новодеревенского р-на). Видимо, дорожка не только символизировала гладкий путь в новый дом и новую жизнь, но и была благопожеланием богатства и обилия, так же как расстеленная на лавке шуба или обертывание платком руки.

С этой же целью молодоженов обсыпали зерном, хмелем, позже конфетами, а в с. Корневое Скопинского р-на гости бросали в молодых солому. При «обсевании хмелем» в Кадомском р-не произносили приговорки-пожелания, например: «Сколько пеньков — столько зародите пареньков, // Сколько на хмеле коцков — зародите шесть доцков» (с. Чермные, МГК). В Зарайском у. даже существовал специальный свадебный чин — *встречная сваха*, в обязанности которой входило обсыпание хмелем сначала новобрачных, а затем и гостей [109].

В Елатомском у. в конце XIX в. еще практиковали ритуальное устрашение молодых, целью которого когда-то, видимо, было подчинение их старшим в доме: «Только что входят в избу, как их встречает с кочергой какая-нибудь старуха-родственница в перевернутом полушубке, с закрытым лицом. Стучит, замахивается на молодую, произносит какую-то бессвязную, строгую речь». Автор этой информации сделал интересное наблюдение: «Есть основание думать, что в старину наряжались таким образом сами свекрови. В с. Пеньках до сих пор удержался этот обычай во всей целости. На крыльце она встречает молодых с хлебом, а затем быстро перебегает в избу, одевается в заранее перевернутый полушубок и встречает в том виде молодых» [110].

В Касимовском у. в 1920-е гг. существовал свадебный чин, совмещавший функции встречной свахи и устрашающей старухи: это «*„пужава“* с хмелем — баба, одетая в шубу, овчиной вверх» [111] — родственница жениха или даже свекровь, на пороге дома встречавшая новобрачных.

Почти повсеместно на Рязанщине, вступая в новый дом, молодая старалась с помощью магических действий обеспечить себе главенство в семье. В с. Константиново, например, новобрачная должна была «ступить в дом правой ногой, не дотрагиваться до притолоки, смотреть на переднюю матицу» [112].

Свадебный пир. В с. Корневое Скопинского у. и в Стрелецкой слободе Михайловского у. свадебное застолье в доме молодого имело название *княжой пир* [113]. Оно также могло называться *княжóй обед* (Зарайский у.); *княжий стол* (с. Боршевое Милославского р-на) [114]. Эти термины соотносятся с названием новобрачных *князь молодой* и *княгиня молодая*.

Поскольку свадебный пир бывал вечером, то в с. Агро-Пустынь Рязанского р-на его называли еще *ужином* или *первым ужином*. Праздничность свадебного пира подчеркивалась с помощью термина *праздновáнье* (пос. Солотча Рязанского р-на).

Обычно *позыватые* со стороны жениха ходили приглашать родню невесты в его дом на свадебный пир, но допускался и приезд ее стороны по собственной инициативе. В этом случае они привозили (во время венчания) от невесты к жениху «постель, сундук, наряженного куренка» (с. Волынщино Ухоловского р-на, МГК). В дер. Зараново Кораблинского р-на говорили, что «невестино родство идет к жениху *„глядать“*», т. е. представлять новобрачных всем собравшимся (МГК).

Начальный этап свадебного пира проходил без новобрачных: они ели отдельно «в уголке», «в хатке», а прилюдное почетное «вышнее место» занимали родители молодой и ее родственники. В Корневом и Константинове отец новобрачного приказывал ввести молодоженов после вопроса, задаваемого отцом невесты: «За кого мы пьем?».

Новобрачных усаживали за стол на шубу с пожеланием: «дружно жили чтоб», «чтобы жили богато» (с. Константиново); «на лавку постелют шубу — от шуму», т. е. чтобы не было ссор (дер. Полкóво Рязанского р-на).

В некоторых селениях сначала устраивалось небольшое застолье — *маленькое угощенье* для поезжан и близкой родни жениха: «Сажают за стол молодых и гостей (составляют два-три стола)» [115] (с. Корневое). В с. Лукмос Сапожковского р-на «приводили их (новобрачных. — *Е.С.*) на общий пир лишь на *вторую присадку* (когда второй раз за стол садились). Тут невеста дарила свекра, свекровь и т. д.» (МГК). Сменяющихся друг за другом застолий было несколько: «Было *три беседы* (три перемены блюд). Когда за первую беседу посадят, к жениху с невестой подходят гости по очереди (муж с женой) — подносят дары» (с. Восход Кадомского р-на, МГК).

В некоторых локальных традициях усаживание молодых во главу стола называлось *посадом* — аналогично обрядовому предвенчальному сидению невесты. По сообщению жителей с. Новая Пустынь Шиловского р-на, молодых на посад усаживали в красный угол, рядом с ними садились крестный — со стороны жениха, а крестная — со стороны невесты [116].

Свадебный пир у рязанских крестьян начинался с общей молитвы, которая служила обрамлением любого застолья.

Каравайный и сырный ритуалы. Продолжавшийся после венчания молодых каравайный ритуал имел различные названия: *охлебник, хлебник* (дер. Деулино Рязанского р-на); *каравай разносить, с караваем обходить, чарой обносить, выклинку выкликают* (надо назвать человека, который поздравляет молодых), *на каравай давать, собирать на каравай* (с. Малинки Михайловского р-на) [117].

Каравайный ритуал дал наименование ряду свадебных чинов на Рязанщине: *схлебник, хлебник, каравайница* [118]. О почете, оказываемом этим чинам, свидетельствует такой пример. Жительница с. Печерниковские Выселки Михайловского у., вспоминая о выкупе невесты перед венчанием в 1902 г., закончила перечисление сидящих за столом лиц — «на скамье две каравайницы»; далее шел текст песни — «величанье каравайницам» и затем подчеркивалось, что в церковь «с первой лошадью выезжают *дружки-каравайницы* (два дружка, две каравайницы)» [119].

В с. Малинки каравайница выносила на подносе каравай и предлагала молодым разломить его пополам: чья часть окажется большей, тот будет главой семьи [120]. Потом новобрачные обходили гостей и каждого угощали от своей половины. Символика разделения каравая пополам означала начало новой жизни для каждого новобрачного, который теперь ощущал себя «половинкой» другого и должен был делить заботы и радости с супругом (впрочем, жители других селений могли иначе объяснять сущность ритуала). Каравай являлся не только угощением, он был и символом плодородия.

Изначально разделял каравай на две части дружкó (этот обычай сохранился до конца XX в.). В с. Демкино Чаплыгинского р-на, когда новобрачных заводили за стол, в подситнике (частом решете) на разостланном платке лежал пирог. Дружок надрезал его, потом поднимал над головой, топал ногой и разламывал. В это время звучала гармошка и разбивали горшок.

В с. Ольшанка Милославского р-на вечером *носят каравай*: «…в сито нарезают белый хлеб, дружка несет его на голове и подплясывает под песню “Друженька хорошая”. В конце исполнения песни его дразнят: “Друженька похвалился — // Каравай развалился”» (МГК). Угощение новобрачных караваем иногда осмыслялось как пожелание чадородия: «Когда режут хлеб, горбушку отдают молодой: “Вот тебе горбушку, // Подари Андрюшку”» [121] (с. Константиново Рыбновского р-на).

Каравайный ритуал мог проходить иначе: «Дружек берет в хатке “каравай”, испеченный и наряженный, — цветы на нем, кладет его на решето, ставит решето на голову и всходит с молодыми в избу. Каравай ставит на “грядку” (доска под потолком)... и представляет молодых: “Вот наши новые люди!” ... Молодые стоят перед столами» [122] (с. Корневое Скопинского р-на).

Если при изготовлении каравая до венчания исполнялись ритуальные каравайные песни, сопровождавшие «технологические действия», то при раздаче каравая после венчания звучали речитативные приговорки дружка, значительно реже — новобрачного. В с. Мишино Зарайского у. в конце XIX в. дружкó, собирая деньги в пользу новобрачных, произносил:

Сыр-коровай примите,
Золотую гривну положите,
По мощи, по силе
Положите рублика четыре;
Наше дело внове,
Всегда надо много —
На донце, на веретенце,
На кумачки, на торочки,
На тесемочку,
На всякую безделицу [123].

В с. Новое Еголдаево Ряжского р-на в 1960-е гг. сдобным караваем с изюмом и сахаром угощали сначала родню новобрачной, потом — новобрачного [124]. Обычно каравай пекли в доме жениха. В дер. Дмитриево Клепиковского р-на караваем называли просто пирог, который приносила в дом свекрови мать невесты. Этот вариант, скорее всего, является свидетельством разложения обряда.

Раздача каравая служила сигналом к одариванию молодых. Помимо распространенного обычая угощать караваем, в завершение свадебного пира практиковались локальные разновидности каравайного ритуала более узкого плана: «После благословения „маладых“ отводили за печку, где их кормили, там же они пополам съедали каравай» (с. Новая Пустынь); утром, разбудив невесту, ей давали за пазуху маленький каравай, как «залог будущего хозяйства» (Елатомский у.) [125].

Среди помещичьих крестьян Зарайского у. было принято относить помещику символическую замену каравая: «На другой день после брака молодые в сопровождении дружка и свахи едут к господам с караваем и дарами... Настоящий каравай к господам не носится, но обыкновенно заменяется калачом, кренделями, пряниками, а у дворовых людей конфетами» [126]. Очевидно, это был сильно видоизмененный отголосок введенного в X в. великой княгиней Ольгой «куничного сбора» (денежная подать сохранялась до конца XVIII в.) взамен феодального «права первой ночи» [127] (негласно сохранявшегося до отмены крепостничества).

Разновидностью каравайного ритуала был сырный ритуал. Зафиксирована его разветвленная терминология: *сыр носить*; *под сыр ходить, подходить к сыру; с сыром подходить, с сыром ходить, сыр класть*; *класть на сыр*; *подводить под сыр*; *сыр молить, сыромаленье*; *сырно, сыры, сыр*; *на сыру/на сырах стоять, сыр давать, сыр поднимать* [128].

В с. Константиново сырный ритуал соблюдается до сих пор: «*подходят под сыр*» (творог) и поздравляют «с законным браком», а дружок носит хлеб с призывом: «Кузьма-Демьян, ломайте (или: развали) хлеб пополам!», топнет ногой, подпрыгнет — хлеб разваливается на две части, а потом новобрачный нарежет ломтями, и они с женой угощают гостей. Просьбы о покровительстве к свв. Косме и Дамиану при затирании браги, изготовлении и разнесении каравая зафиксированы в XX в. в соседнем Зарайском р-не.

Сырный ритуал — как разновидность каравайного — в Егорьевском у. проводился в доме невесты до венчания: «Дружки… на стол кладут пирог и сыр… Пирог в это время нарезают на четыре части, дружка берет его, кладет на голову жениха и надламливает, потом кладет на голову невесты и также надламливает для того, чтобы они не росли больше» [129].

В силу особенностей заселения Рязанского края нельзя провести четкой границы между вышеописанными двумя вариантами ритуала, однако можно говорить о преобладании сырного ритуала на территории нынешних Егорьевского, Рыбновского, Клепиковского, Касимовского, Шацкого районов; в то время как на юге края преобладал каравайный ритуал.

Дарение на пиру. Вступление молодой в дом мужа, в новую семью было очень ответственным моментом в ее жизни. Она должна была сблизиться с его родными, наладить с ними добрые отношения. Во время свадебного пира новобрачная вручала дары родне мужа. Народная терминология, обозначающая в разных локальных традициях Рязанщины дарение на пиру, похожа: *дарить; дариться; дары; дары дарить; подводить под дар* [130].

В Новой Пустыни существовал ритуал, называемый «*пад стакан падхадить*»: молодая со стаканом браги на блюде подзывала старшего родственника в семье мужа — «Падайди, дедушка, к стакану, к дару и паклону», угощала и вручала взятый из рук крестной дар. Тот с поклоном его принимал и клал на блюдо деньги [131].

Иногда инициатором дарения выступала свекровь. По окончании свадебного пира в Константинове в 1920-е гг. свекровь накрывала молодых платком со словами: «Вот вам платок носить и мирно жить». Молодая в свою очередь отдаривала родных мужа: отцу и крестному — по рубашке, матери и крестной — платья или отрезы на платья, или платки; братьям и сестрам — вышитые полотенца [132].

В с. Бычки Сараевского р-на ритуал дарения был разделен во времени: невесту одаривали ее родственники и гости на сгово́ре (запое), а на пиру уже она «дарила» родственников мужа.

На свадебном пиру или последующем обеде были в ходу шутливые «приговорки» («предсказки») — традиционные рифмованные формулы, адресованные новобрачным с целью поздравить их, пожелать счастливой жизни и побудить их показать свои хозяйственные умения и подготовленность к супружеской жизни. «Предсказывают», — так говорили про употребление этих обрядовых формул в с. Восход Кадомского р-на (МГК).

Самая распространенная и сильно редуцированная приговорка — «горько!». Приговорка основана на народном представлении о том, что горький алкогольный напиток станет сладким после поцелуя молодых, как поэтическая структура она построена на антитезе: «„Горькая!“ — кричат, поцеловались молодые — „Ох, и сладкая какая стала!“» [133] (с. Новое Еголдаево Ряжского р-на).

В ритуальное целование вовлекались старшие семейные пары — родители новобрачных и дедушки с бабушками. В с. Хрущево-Подлесное Данковского р-на, если молодожены «упрямились», то «более древним супружеским парам приходилось показывать дорожку, т. е. прежде целоваться» [134].

Во время свадебного пира в шутливой форме проверяли «хозяйственные» навыки молодоженов. В с. Восход важной почиталась сельскохозяйственная тематика: «„Молодую-то привели, а умеешь ли ты жать?“ Невеста прижимает жениха. „А умеешь и ты снопы вязать?“ Невеста как-то показывает опять» (МГК). Использовалась и бытовая тематика: «„Молодых привели, а потолок не обмели“. Невеста целует жениха в макушку (будто бы потолок обметает)» (с. Восход, МГК).

Изначально содержание некоторых приговорок было привязано к акту дарения (заодно проверялось умение невесты прясть-ткать и ее приданое), поэтому часто звучали просьбы одарить полотном, рубахой, понёвой и т.п.

Более древняя и тотемистическая в своей основе тематика просматривается в приговорке: «Медведь в углу», на которую невеста отвечала: «Михал Иваныча люблю». В этой и следующей приговорке молодую вынуждали в первый раз назвать мужа по имени-отчеству: «„Пойдешь ты в лес, заблудишься. Как будешь кричать?“ Невеста: „Иван Иванович, ау!“» (с. Восход, МГК). Смысл этих ритуальных формул заключался в представлении новобрачной

Любопытствующие односельчане. Шиловский р-н, с. Инякино. Фото Е.Н. Каширина 1972 г.

народу и в уважительном (по имени-отчеству) обращении супругов друг к другу, что означало приобретение ими более высокого статуса семейных людей. Свадебные песни, которыми величают как новобрачных, так и лиц старшего поколения (девушкам песни не адресовались, а парням — чрезвычайно редко), как правило, были «именными», т. е. с указанием имени-отчества адресата. При ритуальном укладывании новобрачных спать и при разувании молодой женой мужа звучала песня «Как по погребу бочоночек катается», где первый раз называлось имя и отчество супруга (текст песни см. ниже).

Во второй части застолья — в присутствии молодых или когда они уже отправились спать — собирались *пирующие, гости, гулянщики* (дер. Деулино, с. Агро-Пустынь Рязанского р-на); *приезжие* (с. Николаевка Касимовского р-на). В некоторых уездах родных невесты, приезжавших на свадебный пир вечером, именовали *повечерниками, вечерниками*: «гуляют в ожидании *„повечерников“*. Повечерниками называется приезд родных молодой: дядьев, братьев и пр., но ни отца, ни матери при этом нет» (Зарайский у.); «И спустя часика полтора после отъезда невесты родные ее — *„вечерники“* — едут в дом жениха» (Егорьевский у.) [135].

На крестьянской свадьбе — как празднике всей сельской общины — присутствовало множество наблюдателей: «…а у нас тогда по полной избе приходят смотреть-то. У кого если маленький дом, выгоняют: идите, гулящим жарко! Вы вон в окна смотритя! Мы вам окна откроем!» (с. Константиново). Жительница с. Бычки, где проживали потомки однодворцев, рассказывала об особенном интересе односельчан к свадебному пиру «барских» крестьян соседних селений, у которых свадебный обряд немного отличался от их собственного. Хозяева свадьбы обычно привечали любопытствующих и подносили таким сторонним наблюдателям стакан вина и закуску. Эта традиция гостеприимства сохранилась по сей день.

На свадебном пиру исполняли *обыгрышные песни* (дер. Ляпуновка Милославского р-на, МГК), «поют без порядка, они называются *„обыгрывальными“*» [136] (Зарайский у.).

Первая брачная ночь. После свадебного пира новобрачных даже в сильные морозы отправляли отдыхать в отдельное холодное помещение (клеть, чулан, мазанку, хатку), в котором семейная пара или дружкó со свахой предварительно нагревали постель. Отселение новобрачных в нежилое помещение можно объяснить бытовыми условиями: теснотой жилого дома, в котором ютилось несколько поколений большой семьи. К концу XX в. с уменьшением состава семьи молодоженам стала предоставляться теплая и отгороженная часть дома.

Приготовление постели для новобрачных. Ряжский р-н, с. Новое Еголдаево. Фото А. Линденберга 1960 г. (АИЭА. Фототека)

В некоторых локальных традициях прерогатива приготовления постели новобрачным принадлежала родственницам молодой: «Как только уходил последний гость, „маладых“ укладывали спать. Постель им готовили родственницы невесты: тетка, крестная. Делали ее в „цулане“… Приготовив постель утром, „цулан запирали на замок“, чтобы никто не мог сглазить. При заправке постели иногда могли подложить бревна, камни, горшки. Все это „маладым“ приходилось ночью вытаскивать» [137] (с. Новая Пустынь Шиловского р-на).

В других местных традициях постель стелили дружки новобрачного: «Постель стелют дружки. И ляжут поваляться. К ним подойдут, дадут по стакану. Встанут — и плясать» [138] (с. Красная Дубрава Сараевского р-на). Иногда прежде всех на постель укладывался дружкó: «В клете постель — молодым. Дружкó показывает, как ложиться спать: ляжет на постель» (дер. Полкóво Рязанского р-на). Нарочито демонстрировался будто бы обучающий момент, хотя изначально мотивация подобных действий могла быть охранительной.

Обычно перед тем, как лечь в постель, молодая разувала мужа: «Когда жених наряжался к венцу, ему под пятку клали деньги. Вечером невеста разувала жениха и брала деньги себе» (с. Березовка Сапожковского р-на, МГК). Смысловому наполнению ритуала соответствует обрядовая песня:

Ох, по погребу бочоночек катается…
Как Иван над своей женушкой ломается:
– Ты, Марьюшка, разуй, Ивановна, разуй.
– А я бы Вас разула,
Я не знаю, как Вас звать.
Одну ноженьку разула —
Я Иваном назвала,
А вторую я разула —
Васильевичем назвала… [139]
(с. Новое Еголдаево Ряжского р-на).

Иногда в обязанности родственников и друзей молодоженов, кроме охраны последних, «помощи» им в первую брачную ночь, входило и подслушивание: «…родственники подходили к двери „цулана“ и слушали всю ночь» [140].

Первая ночь новобрачных не всегда предполагала выполнение супружеских обязанностей. В с. Белоомут Зарайского у. «обыкновенно же запрещается сожительство в первую ночь», а раньше — три ночи, «иногда до недели» [141]. Охранение невинности ново-

брачной вменялось в обязанность свахе и было обусловлено церковным правилом: «Ее [молодую] укладывает сваха в присутствии замужней сестры молодого; долго шепчется с ней: учит ее уму-разуму в отношениях супружеских. В состав этих оригинальных наставлений входит, между прочим, совет: играть да „не заигрываться“ с женихом; как бы не дошло до чего худого: грешно будет „худое дело“ до трех дней — до молебна» [142] (Елатомский у.).

Второй день свадьбы

Утром второго дня в дом новобрачного из дома невесты, прихватывая по дороге всех желающих повеселиться, ехали на подводах или шли пешком *ряженые*, везли курицу-молодку и объявляли, что «пропала ярочка» и «барашек остался один», поэтому они идут *овечку* (невесту, молодуху) *искать, курочку рядить* [143] (с. Малинки Михайловского р-на). Эти два ритуала связаны друг с другом.

Молодые в кругу родных на второй день свадьбы. Раненбургский у., дер. Алмазово. Фото конца XIX — начала XX в. (Музей-усадьба Семеновых-Тян-Шанских в дер. Гремячка Милославского р-на)

В некоторых местных традициях ритуал с живой курицей проводился раньше угощения новобрачных жареной курицей: «Когда приезжают от венца, мать невесты впускает в дом куру, наряженную в бусы и ленты (чтобы богато жилось), и вносит каравай хлеба» (с. Пертово Чучковского р-на, МГК).

Курица являлась частью родительских даров невесте и оставалась ее собственностью. Она называлась *курочка-приданка* (с. Демкино Чаплыгинского р-на), *курочка-молодка* (с. Константиново Рыбновского р-на). Последнее наименование свидетельствует о том, что курочка выступала как символ замужней женщины, как прежде елочка символизировала невесту. Вообще в свадебном образе курочки заложена идея чадородия.

Бытовал особый ритуал с курицей: «Невесте дарили двух наряженных кур и овцу. Эти подарки назывались *„приданка“*» (дер. Александровка Чучковского р-на, МГК).

В Демкине, где были «два обеда», ритуал с курицей совершался на день позже: «Курицу [носили], когда по селу ходили, на третий день после свадьбы».

По курице примечали, кто будет главой дома: «Курицу пускают. Жених и невеста должны ее поймать — кто словит, тот и хозяин в доме» (с. Котелино Кадомского р-на, МГК). Курицу иногда настолько отождествляли с молодой, что улавливали сходство в их поведении: «…вот глянешь — она (курица-приданка. — *Е.С.*) одна и одна ходить. Вот и Валька такая же! Одна, ни с кем не ютится. Валька Славкина! Приданка ее ходя и ходя в саду одна, щипае, щипае» (с. Демкино).

Курочке-приданке была посвящена обрядовая песня. Приняв курицу, сваха начинала кружиться с ней по избе и плясать, а кто-нибудь из гостей запевал:

Ходи, ходи ходко,
Курица-молодка,
Яйца носи,
У молодой нашей
Кушать проси.

По окончании песни кто-либо назидательно, скороговоркой желал молодой, чтобы она «ходила, кормила и родных не забывала, чтобы помнила, что ей в приданое курочку дали» [144].

Были и другие ритуальные песни про курицу. Так, в 1960 г. на свадьбе в с. Новое Еголдаево ряженую курицу поили водкой, и все при этом пели:

Курица-то хорошая, веселая,
Завтра с прибылью будет.
Курица рябая
Повадилась на барский двор ходить… [145]

Сведения о шествии с курочкой не только в дом новобрачного (что традиционно), но и в оба дома редки, однако в Стрелецкой слободе Михайловского р-на ряженую курицу несли сначала к жениху, а от него к невесте [146].

В с. Константиново ее искали с ряжеными-пастухами. Пастух — типичный и древнейший персонаж, участвующий в поисках ярки. На Рязанщине настоящие пастухи обходили дворы на Рождество, бросали пару горстей зерна в избу и желали плодовитости скоту. Можно предположить, что изначально ряженые разыгрывали поиски потерянной пастухом ярки. В дальнейшей истории ритуала смысл пастушеского ряженья постепенно забывался и дополнялся иными маскарадными личинами, а новое назначение масок сводилось к неузнаваемости и желанию «учудить»: «Рядять по-всячески, их не узнаешь. Навешают на себя, на лицо такую маску наденуть или чего. Он пляшеть, играеть — что-нибудь чудное наденуть. Раньше шапку какую-нибудь выворотишь и тут такие навешают колокола всякие» [147].

Невесту нарочно подменяли, и существовала традиционная приговорка о меченой ярке: «Наша ярка мечена, промеж ног рассечена!».

Смысл поисков ярки заключался как в действительном поиске молодой на новом местожительстве, так и во временном возврате ее в родительский дом и переходе туда всей гуляющей толпы для дальнейшего празднования. Переход этот осуществлялся под видом ритуальной кражи: «*Молодую крадут* и уводят в дом ее родителей. Жених идет следом» (с. Большая Алешня Ряжского р-на).

Поиски ярки иногда завершались сценкой с «*упокойником*»: «На другой день ищут ярку у жениха. Искать приходят ряженые. В избе у жениха… кто-нибудь представляет упокойника, а девки вокруг него воют» (с. Пертово Чучковского р-на, МГК). Чаще всего эта сценка разыгрывалась в доме молодой: «На второй день в доме невесты чудили. Клали кого-нибудь на лавку — вроде покойник. Стояли с лаптем-кадилом и пели песню на церковный голос „Пошел старик с ковшом за водою“. Родню жениха в этот момент не пускали в избу: „У нас покойник“. Обязательно вопили» (дер. Ивановка Кадомского р-на, МГК).

«Упокойник» — одна из личин ряженых, отличающаяся от прочих большей архаичностью и являющаяся неким «смысловым центром» разыгранного представления. Вероятно, мнимый покойник символизировал ритуальное умирание одного из новобрачных (обычно невесты) и затем возрождение его в новом качестве, а также утрату дочери для родителей.

В некоторых селениях старожилы сохранили представление о мировоззренческой сущности изображаемого: «В иных домах рядили кого-нибудь под молодую… Положут ее на переднюю лавку, простыней покроют. Ряженые к дому подходят… „Нет у нас вашей ярочки, у нас покойник лежит“» [148] (с. Константиново).

Помимо двух главных персонажей — пастуха и покойника, вокруг которых разыгрывались ритуальные сценки, допускались и иные личины ряженых. Ряженые подразделялись на травести (ряжение женщины «стариком» и наоборот), социальные и профессиональные типы (нищий, солдат, врач, пастух, пряха, барин и барыня), иноэтнические персонажи (цыганка), зооморфные персонажи (лошадь, медведь, волк). Цыганка не только гадала всем желающим об их судьбе, но в ее обязанности входило и гадание о потерянной ярке=невесте.

Можно предположить изначальность календарного (особенно святочного и русальского) ряженья и вторичность свадебного. Со Святками и Русальским заговеньем перекликаются названия ряженых в Шацком р-не — *колядыи русáлки*. На свадебных ряженых эти

названия могли перейти из-за манеры девушек и женщин рядиться в тряпье, но суть ряженья в календарных и свадебном обрядах была различной. Обобщенные названия участников любого народного маскарада — *ряженые* (повсеместно) и *убра́тые, чудаки*[149] в Шацком р-не.

В первой половине XIX в. в Михайловском у. проводилось шествие ряженых: «Впереди гуляющих едет телега, на ней помещаются несколько человек, переодетых в странные, изорванные платья, надетые навыворот и измаранные в саже; всякое безобразие одежды почитается в этом случае необходимым. В той же телеге непременно должны быть помещены... дружки (их двое), они отличаются от прочих перевязями через плечо из полотенец или лент; один из принадлежащих к свадебному поезду садится на запряженную лошадь, обернувшись лицом к хвосту, а другие, стоя на телеге, стараются обезображивать себя как можно более разными кривляньями...» [150]. Из-за специально производимого участниками свадьбы шума в с. Кистенево Чучковского р-на утро второго дня свадьбы называли *шумное утро*: «Рядятся после ярки, идут по селу „балванами“» (МГК).

Впервые антропоморфные ряженые появлялись на свадьбе сразу же после венчания (например, встречная сваха в вывернутом тулупе). Из Егорьевского у. сообщали, что родственники жениха наряжались «кто во что попало: кто оборванцем, кто стариком, кто женщиной», и выходили в сени при приближении «вечерников»; ряженые не давали гостям пройти в дом, «требуя с них пошлины за право входа» [151].

Утром второго дня в доме молодых или около него обязательно били горшки. Ритуал был связан с бужением молодых и с поисками ярки ряжеными, которые приходили под предлогом проверки здоровья и хозяйственных умений новобрачных и особенно молодой: «Родственники жениха, словно спохватившись, начинают спрашивать: „А не кривая ли молодая? Хорошо ли она видит? И не гордая ли? Работящая ли? Умеет ли она веник в руках держать?“ Начинают на пол деньги бросать, *горшки, кринки бить*... Молодая берет веник, подметает, а муж ей помогает, собирает деньги» [152] (с. Константиново). Попутно в этот момент давали наставления молодой, как жить в новой семье: «Куда сор выметая? — Никуда, сор из избы не выносить, чтоб не ругалась со свекровью» (с. Агро-Пустынь Рязанского р-на). Битье горшков символизировало утрату молодой невинности. В насмешку над нецеломудренностью невесты в с. Заречье Шацкого р-на надевали на палку горшок с выбитым дном [153].

Продолжительность ритуального подметания определяла сама новобрачная. Жители с. Лукмос Сапожковского р-на рассказывали: «Будили невесту. Били горшки. Невеста подметала двор. Деньги бросали до тех пор, пока невеста не покрывала веник платком (это значит, что она не будет сор из избы выметать)» (МГК). Платок также мог выступать в качестве дара тому, кто помогал молодой убирать осколки: «Золовка заметает осколки от горшков. Невеста ей навязывает на веник платок» (с. Волынщино Ухоловского р-на, МГК).

Для второго дня рязанской свадьбы характерны ритуалы с водой. Умывание у колодца, обливание водой особенно было распространено в юго-восточной и южной частях края. Воду из колодца должны были принести молодые. Ею умывались не только они сами, но и их родственники. В дер. Зараново Кораблинского р-на родня специально пачкалась: «...молодые идут на колодец за водой. Родственники мажутся „сыпухой“ (сажей), подходят к молодым, они подают воду умыться, а за это молодым подают деньги» (МГК). Ритуал в начале XXI в. сохраняется в некоторых селениях Ряжского и Сараевского районов.

В отдельных селениях ритуал омовения был перенесен на третий день (что согласуется с народным представлением о том, что новобрачные почитаются «князем молодым» и «княгиней молодой» в течение трех дней).

В свадебном обряде второго дня вновь появляется мыло, которое приносит для умывания невеста, причем здесь не важно происхождение этого мыла — было ли оно ее собственным или подаренным женихом в предсвадебный период: «На третий день ходят по селу *умываться*. Невеста выносит мыло, полотенце и две тарелки: на первой — мыло, вторая — порожняя, для денег за умывание» (с. Волынщино, МГК); «А утром встаёшь, утром,

Свадьба гуляет на сельской улице. Ряжский р-н, с. Новое Еголдаево. Фото А. Линденберга 1960 г. (АИЭА. Фототека)

несёшь полотенец и печаток мыла, и вешаешь. (А полотенце и мыло — это из своего дома?) Из дома, из дома, это чтобы я, невеста, чтобы своим приготовила. И умывалися» (с. Бычки Сараевского р-на).

Ритуальное умывание водой восходит к народным представлениям о невинности невесты и ее утрате при замужестве. В Елатомском у. на третий день «золовка готовит ушат с водой, сваха берет рубашку новобрачной и идут с дружкой к колодцу торжественно проливать ушат с водою на виду всей деревни» [154]. В том же уезде в конце XIX в. невеста, особенно если про нее «ходили по селу дурные слухи», дарила золовке свой пояс у всех на виду у колодца. Этот ритуал с *девичьим поясом* был своего рода доказательством «невинности молодой». Существовал и другой его вариант: «За столом подводят к молодой какого-нибудь маленького мальчика и сажают на коленки. Она целует его, дарит гостинцами и "девичьим поясом"». Если невеста оказывалась честной, дружкó благодарил ее родителей:

> Благодарим вас, родители любезные,
> Что умели вы вспоить-вскормить свою дочку родную,
> Умели вскормить — умели и добру научить [155].

В противном случае текст был другим, и за ним следовало мужнино наказание плетью.

На второй день после венчания происходили *отводы* (с. Малинки Михайловского р-на); хождение в *новые гости*, т. е. к родителям молодой (Зарайский у.); обеды в домах

молодого и молодой назывались *званными* (с. Хрущево-Подлесное Данковского р-на) [156]. Те, кого *позывали в гости* в Шацком р-не, именовались *пазыватыми, пазывахами; хадатаями, схадатаями; гулявыми, гуляками, гулящими, гуляльщиками; пиравыми* [157]. В с. Бычки весь этот день *отгуливали* — «сперва у жениха, а потом у невесты к вечеру».

В с. Восход Кадомского р-на свадебное гуляние самых близких родственников бывало иногда на третий день, и тогда его именовали *сват со сватом* (МГК). С древнерусским и средневековым термином «радость», с украинским «весілля» и белорусским «вясілле, вяселле» соотносится название второго дня — *весёлое утро* [158] (с. Конобеево Польное Шацкого р-на).

Дальнейшее действо этого дня свадьбы проходило в доме свекрови и получило название *блины* [159]. В с. Восход происходило обрядовое кормление молодоженов: «К молодым приносят родные блины, "а то как бы невесту не заморили". Невеста с женихом кормят друг друга. Гости также едят. Потом они зовут гулять к невесте» (МГК). В с. Волынщино новобрачная одаривала платком за кухарничание ту женщину, которая пекла блины (это приглашенная мастерица печь блины, а не мать молодой) (МГК). По тому, как новобрачный брал блин, разрезал его или вырезал часть, гости могли судить о «честности» или «нечестности» невесты.

Разновидностью обрядового кушанья послевенчального дня в доме свекрови, хотя и менее распространенной, была также *яичница*.

Третий день

Третий день свадьбы продолжал логику празднования второго дня. Если на второй день после поисков ярки молодые оставались ночевать у тестя с тещей, то в с. Константиново Рыбновского р-на на третий день родня жениха шла «барана искать», которого увели с яркой [160].

В с. Секирино Скопинского р-на в этот день в продолжение праздничного гуляния каждая семья, гостившая на свадьбе, несла четверть вина, а «хто не принесеть четверть, тот будеть в гости брать — на первое воскресенье или там на какой-нибудь праздник». Название третьего дня — *расписной пир* в с. Кистенево Чучковского р-на, вероятно, появилось из-за «росписи» (перечня) гостей, которых по списку приглашали на свадьбу и те в ответ, были намерены в скором будущем пригласить к себе новобрачных (МГК).

В с. Исады Спасского р-на в 1980-е гг. на третий день гости от молодого шли в дом к родителям его жены, усаживались в их доме за стол и угощались. Родня новобрачной, наоборот, приходила праздновать к молодому, где он находился с женой. После угощения гости выходили из гостеприимных домов, нередко расположенных в разных концах села, встречались на улице где-то посередине и шли по улице с песнями.

Обрядовая пища и одежда

Пища. Девичник, венчальный и второй дни отмечены употреблением обрядовой пищи. Помимо каравая и сыра, обычно угощали блюдами из курицы. К ним на Рязанщине относились жареная курица, *курник*, *курницки* [161], *какурьги*, продолжающие «куриную линию». В некоторых местах также подавали *гуся* и *свиную голову*.

Первый раз курник появлялся в предвенчальный день как дар жениха невесте: «После ужина девушки просят „курник" — каравай, в который замешивают яйца, свинину и др.» (дер. Сумерки Кадомского р-на); «На девишнике приносят курник. Он печется из пшена... Из теста делают, вылепливают курицу, сажают ее сверху пирога. Невеста=курица. По другим сведениям, в пирог запекают целенькое яйцо. Невеста должна его обломать» (с. Котелино Кадомского р-на, МГК); «Поужинают, парни распростятся с женихом и идут к невесте с курником; курник — это пирог с запеченной курицей...» [162] (Елатомский у.).

Очевидно, первоначально курник был выкупом, который платили друзья и отец жениха, т.е. мужчины (реже — крестная мать и вообще родня), подругам за невесту, забирая ее из девичьего коллектива. Характерные фигурные украшения и начинка курника (мясо, яйца) являлись предметным воплощением пожелания девушкам обрести жизненную силу и способность к продолжению рода.

Курник, как свадебное блюдо, распространен в двух северо-восточных районах — Касимовском и Кадомском. Встречается курник также в центральных и южных районах Рязанщины — в Рязанском, Кораблинском, Скопинском, Сараевском районах[163]. Однако на юге Рязанской обл. (например, в Скопинском р-не) изготовление курника во многих селениях приурочено к приходскому празднику.

Подруги угощали новобрачную пирожками под названиями *какурка* и *какурьги* — пшенные пышки с запеченными яйцами[164] (с. Шостье Касимовского у.). Девушки приносили это угощение молодой на второй день свадьбы — в свое последнее посещение: «На другой день после венчания девки соберутся — табун пять-шесть девок, каждая несет по *какурке* невесте».

Курятина считалась специально предназначенной для молодоженов едой, способствовавшей чадородию (по аналогии с плодовитостью кур). В с. Корневое Скопинского р-на дружкó, подняв отдыхавших в хатке новобрачных, угощал их «курятами»[165]. В с. Архангельское Милославского р-на родня невесты приносила из дома вареную курицу и, съев ее, продавала кости гостям, «собирая таким образом деньги молодым» (МГК).

В других локальных традициях главным обрядовым блюдом считалась украшенная ленточками *свиная голова*; она подавалась на девичнике (с. Иванчино Касимовского р-на) и на пиру (с. Кузьминское Рыбновского р-на; с. Демкино Чаплыгинского р-на, с. Бычки Сараевского р-на). По-видимому, это обрядовое блюдо связано с зимним мясоедом как свадебным периодом и соотносится с Васильевым вечером — предновогодним днем в честь св. Василия Кесарийского, когда на стол обязательно подавались жареный поросенок, свиная голова или блюда из свинины.

Наряду с обрядовой пищей на свадебном пиру подавали *праздничную* и изредка даже повседневную еду, составлявшую многочисленные «перемены» угощения. Например, в дер. Татаркино Старожиловского р-на их было четыре: «квас» (окрошка), щи с мясом, лапша и молочная каша. Каждая «перемена» сопровождалась исполнением песен — как свадебно-обрядовых, так и приуроченных к событию (лирических и даже литературного происхождения). Старожилы рассказывали: «Начинают песню петь за квасом везде: „Вспомни, милка дорогая…“ Потом подают щи с мясом… опять сват и родители угощают… За каждой закуской — своя песня. Тут пели: „Чернобровый парень бравый…“ …Спели эту песню, тут уж захмелели и повеселели. Начинают обыгрывать молодых… „А кто ж у нас не женат…“ Отдарили, ставят на стол лапшу. Поют песню — „Коробочку“. После лапши ставят пшенную молочную кашу и за стаканом поют „Златые горы“… Вот каши поели. Вылезают все из-за стола и начинают плясать русскую пляску с частушками…»

В Демкине в 1960-е гг. на свадебном пиру (помимо *пирога*) подавали восемь «перемен» еды: квас со *стюднем* (холодцом), щи с мясом, лапшу с потрохами, лапшу молочную, *ушнóй* (мясной суп), «часть» (мясо), свиную голову, гуся. Главным блюдом был «ушной» — жирный суп с мясом и крупой. Ушной был необязательным блюдом, однако очень важным: включение его в свадебное меню демонстрировало зажиточность и хлебосольность семьи. Вот как вспоминали об этом: «В окно глядять: о, у них ушной был! Это хорошо!»

Потомки однодворцев из с. Бычки различия в подаваемых на свадьбу кушаньях в их селе и в соседних бывших владельческих селениях объясняют разным социальным статусом жителей. В однодворческих селах на свадебный пир было принято подавать только «горячее» и «холодное» (закуски), а в барских селениях этим праздничным блюдам предшествовала почти повседневная еда — различные виды супов и каш. Простыми кушаньями крестьяне насыщались, прежде чем перейти к дорогостоящим праздничным блюдам, которых требовалось уже меньшее количество. Старожилы с. Бычки рассказывали про свадебное

меню соседей: «...там барин был, у нас барина не было, — там первое; мы тогда глядеть ходили туды, там подають сперва *квас с холодцом*, потом там *щи*, потом *лапшу*, потом *кашу* какую-нибудь — или гречневую, или пшённую, или там какую рисовую эту, а потом начинають всё *горячее*... (То есть холодных закусок у них не было?) Ну, были там яблоки, огурцы там — это холодное. А это всё — мясо, котлеты — это всё горячее. Картошка с мясом». Фактически это меню состояло из пяти перемен кушаний и было очень традиционно. Сопоставление его с набором блюд на однодворческой свадьбе в с. Демкино не выявляет каких-либо существенных различий между свадебным меню барских крестьян и однодворцев. Свадебное же угощение в с. Бычки в 1950-е гг. отражает общую тенденцию: отказ от традиционных крестьянских кушаний и переход на современную городскую праздничную пищу (с обрядовыми реликтами в виде гусей и свиной головы).

Подача завершающего блюда сопровождалась приуроченной к свадьбе хороводной песней. Жительница Демкина рассказывала: «Потом *гусей* — ликуй! Гуся! Гуся! Вот и сейчас гусей подают. Ничем не начинён, просто жареный, вот на подносе или тарелке там несут — и „Вдоль по морю" играют». Особенно «ло́вченный» гость пытался воткнуть вилку в гуся и отнять его, а тот, кто нес блюдо, должен был донести его до стола целым: «Уж если ты несёшь гуся, то будь уверен, что ты его сохранишь!». В бывших однодворческих селах гусь был обрядовым свадебным кушаньем и его подавали на свадебный стол (на передний или на все столы в зажиточных семьях) вместе со свиной головой, а в соседних селениях — только свиную голову.

Возможно, подача гуся на свадьбе в однодворческих селениях не случайна: однодворцы — это служилые люди Московской Руси, а в средневековой Московии на царских свадьбах подавали не только лебедей, но и гусей [166].

На свадьбе в том же Демкине существовали негласные запреты на блюда будничной кухни: «Картошку — Боже упаси: это позорно! Даже никто об них не толковал!»

О близящемся завершении обрядовой трапезы обычно напоминали подачей особого блюда или исполнением какой-то специальной песни. Таким блюдом в с. Романовы Дарки Шацкого р-на была гречневая каша, получившая говорящее название — *выгон*; в дер. Богословка того же района она называлась *разбежка*. Это мог быть поросенок, поданный целиком и затем разрезанный — *чистя*, или ломти курятины, гусятины или говядины — *жарковья* (села Черная Слобода, Казачья Слобода и др. того же района). Вынесение на блюде украшенного поросенка сопровождалось шуткой — «Ой, ой, парасёнак хрюкаить, нас гонить! Вот пришел *разгонщик*!» (с. Ялтуново Польное того же района) [167].

В Демкине название мяса — «часть» (созвучное слову «чистя») обозначало не завершающее, а центральное блюдо на свадебном пире. Название оно получило из-за разделения на порции и наделения ими участников застолья: «Эту — мясу подадуть — часть, тоды тут и резали на столе, да! Варёное, да! Часть подадуть. А знаете, какое мясо-то? — жирное! Свиная!». В с. Бычки свиную голову подавали «*для чести*».

Иногда гостям напоминали о завершении пира какой-нибудь обрядовой песней: «Полна, полна вам, рибята, чюжую пиву пить, // Не пара ли вам, рибята, сваю наварить...» (села вдоль реки Цна в Шацком р-не); плясовой — «А все кумушки домой, все голубушки домой, //А я одна не пойду, //Я здесь ночую...» (почти повсеместно); «Время домой» (дер. Отрада Путятинского р-на); «Пора-пора гостям со двора...» (Сараевский р-н) [168].

В знак окончания трапезы в с. Демкино использовали оригинальный способ, ныне устаревший: «Сейчас-то попляшуть да опять садятся. А тогда столы убирали. Тогда столы уносили: всё! Кто доел, кто выпил — всё. Один стол оставят вот тут посидеть!».

Ритуальными блюдами второго дня свадьбы были, как отмечалось выше, блины и яичница. Блины присутствовали на столе и в первый день, но на следующий день на них делался особый акцент. В селениях были женщины, известные своим мастерством выпечки блинов, которых непременно приглашали готовить на свадьбах. В с. Исады Спасского р-на еще в 1980-е гг. блины на свадьбе заменяли хлеб: «Блины должны быть у нас на свадьбе

каждый день — блины особенно, и такие толстые блины… И хлеб практически не нужен, потому что все едят с этими блинами. Ну, хлеб — только встречать молодых, такой круглый». Блины и сейчас остаются во многих местах обязательным свадебным блюдом.

Одежда. Невеста еще с детства начинала готовить себе приданое, но особенно целенаправленно она занималась этим в период между сватовством и венчанием. В конце XIX в. и в первой половине XX в. очень многие девушки из рязанских селений с 14–15 лет уходили на торфоразработки, чтобы заработать денег на приданое. Наряд невесты, а затем новобрачной был многосоставным. Частично девушка шила его сама или с помощью подруг; сложные головные уборы — кокошники, рогатые кички — заказывали у мастериц, а что-то (обычно это шуба, сапоги, лапти) дарили жених и его родня.

Как весь свадебный период подразделялся на довенчальный и послевенчальный, а по настроению соответственно как печальный и веселый, так и одежда невесты менялась от траурной до праздничной. В Рязанском р-не на «вечеринке» (аналог девичника) невеста была одета в «траурные платье, платок» (пос. Солотча); на «вечерушке» она «не играет, сидит унылая, не в веселом, в печальном платье, белый платок» (дер. Полкóво).

Траурную одежду носила любая невеста, а тем более сирота: «Днем девушка одевалась во все траурное: белую рубаху, поневу-„царнушку“, белое льняное „палатно“, сиряк и шла на могилу к родителю» [169] (с. Новая Пустынь Шиловского р-на). В Кадомском р-не траурными считались платки других расцветок: «Если невеста — сирота, то платок черный или розовый с красными цветами» (с. Котелино); «Если она сирота, то накрыта желтым „пецальным“ платком» (с. Чермные, МГК).

Наряд молодой в первый день свадьбы. Милославский р-н, с. Боршевое. Фото А. Линденберга 1960 г. (АИЭА. Фототека)

Свадебный наряд невесты. Ряжский у., с. Ухолово. Начало XX в. (ЦЭКВ Ухоловского р-на). Фото С.А. Иниковой 2002 г.

Во второй части свадебного обряда одежда становилась яркой и торжественной; она подразделялась на венчальную и послевенчальную. Локальные традиции Рязанщины демонстрируют два противоположных типа одежды новобрачной. Первый: венчальная одежда нарядная, но не самая праздничная; послевенчальная — наиболее яркая, торжественная; второй: венчальный наряд красивый и дорогой, а послевенчальный — поскромнее и подешевле.

Вероятно, второй тип одежды оказался модернизацией, новым веянием, а не был исконным, ибо не соответствовал мировоззренческим установкам. По исконному народному убеждению, свадьба являла собой только начало наиболее плодотворного периода жизнедеятельности женщины и праздничный наряд это подчеркивал, почему она его и носила по праздникам на протяжении всего чадородного периода ее жизни. Иначе говоря, в традиционной свадьбе не было собственно свадебного наряда, специально приготовленного к этому торжественному событию и надеваемого лишь раз в жизни. Только значительно позже, в связи с городским влиянием, в крестьянскую среду проникло представление о свадьбе как главном празднике жизни, ограниченном единственным днем.

В некоторых больших торговых селах, например в с. Ухолово Ряжского у., в начале XX в. невесты из богатых крестьянских семей надевали на свадьбу вполне городской наряд, сшитый профессиональными портнихами из красивой покупной ткани. А в других селениях даже в середине XX в. на свадьбу надевали наряд, сшитый по старинному фасону. В с. Бычки Сараевского р-на до середины 1960-х гг. невеста обязательно была в темно-розовой бархатной юбке и такой же отделанной гусиным пухом «фуфайке»-кофте. Жительница этого села вспоминала, как перед свадьбой ее будущая свекровь строго наказывала ей: «Чтобы ты была в штапельном платке и в бархатной юбке, и в бархатной фуфайке».

Основное внимание обращали на головной убор невесты, а затем новобрачной. При благословении перед венчанием невеста в с. Корневое Скопинского р-на была покрыта *полотнищем*, или *увалью*, т.е. тонким домотканым полотном [170]. Во время венчания в дер. Толстые Милославского р-на у невесты на голове был надет *венок* из утиных раскрашенных перьев. Спереди красовался бант из перьев с бусинками в центре (МГК).

Дорогостоящий головной убор на свадьбу подруги могли многократно передавать друг другу: «Я не в платке выходила…: у меня были *цветы*. Как вуаль была небольшая. У нас тут одна женщина привозила из Москвы и всем давала. И вот с одними „цветами“ мы все женились» (с. Бычки).

Надевание невестой во время свадьбы каких-то элементов одежды, подаренных ей женихом или его родителями, иногда имело характер демонстрации приобретенных жениховой стороной прав на девушку. Так происходило в с. Котелино: «…когда невесту ведут из чужого дома (после ночевки с подругами в соседском доме. — *Е.С.*), невеста покрыта одним платком — от невестиной родни… Когда молодых ведут к поезду, на невесту женихова родня набрасывает второй платок» (МГК), т. е. как бы утверждает свое право на нее. В Спасском у. жених перед венчанием дарил невесте шубу, которую предварительно обвел вокруг печной трубы с приговором: «Как труба от печи не отходит, так и ты (невеста) не отходи от двора» [171], чтобы привязать будущую жену к дому.

Праздничный головной убор новобрачная носила три дня, что соотносилось со временем поэтического наименования новобрачных «князем молодым и княгиней молодой» и с запретом брачного сожительства в первые три ночи после венчания. В 1960 г. в с. Боршевое Милославского р-на рассказывали: «Дня три-четыре носит молодая кокошник, а потом надевает по большим праздникам»; «На свадьбу невеста одевает кокошник с кичкой. „Рога понося дня два да и скинет“» [172].

Масленица в контексте свадебной обрядности

В течение первого года молодая часто посещала отчий дом, что должно было сделать ее уход из него менее болезненным для нее и ее семьи. В каждой местности существовал свой календарь временного возвращения молодой домой, чтобы помочь матери в работе. Так, в Котелине было принято брать молодую домой на Крещение и «там она шесть недель прядет, ткет».

Особой календарной датой в череде посещений родительского дома была Масленица: «Прощаться ездили каждый праздник. На Маслену прощались, начиная с четверга. Все молодые пары собирались вместе и гуляли поочередно у всех тещ и тестей» (дер. Ляпуновка Милославского р-на, МГК). В Сараевском р-не в некоторых селениях родители молодой дарили ей на Масленицу овцу или даже овец с пожеланием: «Чтобы скотинушка водилась». В с. Бычки того же района на Масленицу в Прощеное воскресенье отец дарил дочери телочку, а родные тетки — по овечке. В Котелине на Масленицу приезжали за молодой. Дарили ей овцу, ¾ вина. Это называлось *с отвязями*. Вероятно, в характере дара и в объяснении названия ритуала «с отвязями», «отводы» отражены древние черты не одномоментного, но постепенного отторжения девушки от родительского дома, и именно Масленица служила последним «рубежным временем».

Позднее Масленица, наоборот, стала осознаваться как самый яркий и чуть ли не единственный большой праздник, когда молодоженам полагалось навещать родителей и родственников невесты с четверга по воскресенье Сырной недели, а у кого много родни — даже со вторника. Четверг на Масленичной неделе был особенно популярен на Рязанщине как начало гостевания новобрачных у родни жены. На него были перенесены свадебные термины — *позывы* (позывать) и *пойти в отводы*: «Четверг — широкая Масляна. Позывали молодых… Зять привозил всем женщинам лапти для катанья. Вечером шли на гору» и «Позывы — посещение молодыми родителей жены на Масленицу. К Масленой молодой плел лапти. Вечером в четверг молодой нес лапти всей невестиной родне — снохам, свояченам. Это называется *пойти в отводы*… (курсив мой. — *Е.С.*). Когда во время Масляны едут к теще, снаряжают сани, ставят елку, кладут мешок лаптей» [173] (с. Чернава Милославского р-на). Показательно, что здесь описаны важные атрибуты — елка, лапти, уже обыгранные на свадьбе самым тщательным образом.

Масленичный ритуал, суть которого — «сводить» (т. е. сблизить) молодоженов, соотносится с ритуальным целованием и «предсказками» («приговорками») в конце свадебного пира. В Мещёрском крае в Прощеное воскресенье вечером «сводили» мужей с женами для «прощеного лобзания»: одна толпа мужчин и парней отыскивала мужа, другая расспрашивала жену, как она любит супруга, как разувает его, как в плотники провожает. Все завершалось поцелуем [174].

В дер. Богословка Шацкого р-на на Масленицу «на молодых катались» : приводили молодоженов, муж отходил в сторонку, а бабы навешивались жене на плечи и велели везти [175], что являлось «испытанием молодой» при приеме ее в сообщество замужних.

Локальные формы свадьбы рязанских крестьян многообразны: в каждом селе или кусте селений имеются свои особенности, отличия и нюансы. Такое разнообразие связано со сложной историей заселения края и внутренними миграциями населения. Вместе с тем обрядовый стержень рязанской свадьбы един. Исследованный материал подтверждает мнение А.М. Кальницкой о том, что рязанская свадьба относится к среднерусскому типу [176].

В локальных вариантах рязанской свадьбы имеются параллели с отдельными обрядовыми моментами севернорусской свадьбы: это баня невесты, ее предсвадебные плачи. Эти особенности наиболее ярко проявляются на северо-востоке и востоке Рязанской обл. — в Касимовском, Кадомском, Шацком районах. Сырный ритуал как разновидность каравайной традиции встречается большей частью в северной части — в Заочье. Возможно, все это связано с вторичным заселением этих земель в XVI–XVII вв. переселенцами из Московского государства, в том числе из его северной части. В целом в рязанском обряде свадебные плачи, безусловно, не доминировали, и здесь не было разветвленной жанровой плачевой системы, как в северно-русской свадьбе.

В ряде селений сохранились также черты родства с белорусской и украинской свадьбой: это посад невесты (т. е. прощальное выставление девушки на всеобщее обозрение в родительском доме перед приездом жениха) и растянутый во времени каравайный ритуал, который преобладал в южной части края.

Предположение об особости однодворческой свадьбы остается гипотезой, обусловленной рядом причин. Во-первых, не хватает записей собственно свадьбы однодворцев, чьи потомки проживают в некоторых селениях Данковского, Раненбургского, Скопинского, Ряжского и Сапожковского районов. Во-вторых, в силу того, что во многих селениях долгое время потомки однодворцев проживали вместе с помещичьими крестьянами, их обряды, в том числе свадебный, стали едиными. В-третьих, на русский свадебный обряд в его рязанском варианте оказывали влияние и другие этнические группы, проживавшие в Рязанском крае. Нельзя с полной уверенностью говорить, что некоторые различия в свадебном обряде крестьян и однодворцев связаны с их разным социальным статусом, а не обусловлены другими причинами. Кроме того, группы однодворцев приходили в Рязанские земли из разных мест Московского государства, и каждая имела свои обрядовые особенности.

Точно так же нет достаточных данных, позволяющих утверждать особость свадьбы этнографической группы куршаков, хотя, возможно, в прошлом имелись значительные отличительные особенности, но к настоящему времени они стерлись. Куршацкая свадьба с. Ветчаны Клепиковского р-на несколько выделяется корильными песнями и редкими названиями свадебных чинов (например, дружка именуется «кнутником»).

От старой свадьбы к новой: традиции в современности

С первых лет советской власти государством, партийными и комсомольскими организациями начала проводиться работа по формированию новых взглядов на общество, семью и на место и роль в них женщины. Составной частью этой общей политики было формирование новой семейной обрядности, которая должна была принципиально отличаться от традиционной своим атеистическим содержанием.

Еще в 1920–1930-е гг. не редкими были случаи принуждения девушек их родителями к замужеству: «Приходили свататься. Соседка сваха. Невеста ногами-руками брыкает — не хочу. Уговорили. Приехали делать запой. Сваха, жених, родня пришла. Посадили их за стол. Невеста в плач — не пойду. В чулан пошла, умылась. И он в попятную. Отказались. Приехал ее родственник. Она на печке лежит. Он с кнутом: „Ты чего тут делаешь? Почему

не идешь замуж? Ты кого слушаешь?“ — „Подружку“» (пгт. Сараи). Жительница с. Агро-Пустынь Рязанского р-на, выходившая замуж в 1930-е гг., говорила: «Мы не в любовь выходили. То старинушка была».

В 1950-е гг. в с. Бычки Сараевского р-на девушка, предупрежденная парнем о засылке сватов (приходили сватать его сестра с мужем, а не представители старшего поколения, что свидетельствует о частичном разрушении традиции), боялась сообщить своей матери о предварительной договоренности с женихом. И это был не единственный случай.

С целью внедрения в жизнь новой свадебной обрядности в городах, а во второй половине 1920-х гг. и в сельской местности, силами комсомола стали устраивать показательные *красные свадьбы*. О таких случаях писали в газетах; молодых, решившихся заключить брак по-новому, одаривали подарками. В с. Кузёмкино Касимовского у. в 1926 г. молодых, приехавших после регистрации, встречала вся деревня. В уездной газете «Красный восход» сообщалось: «На этом многолюдном собрании партийцами был сделан доклад о старом и новом браке. После доклада и приветствий молодым преподнесли подарки от кооперации и коллектива водников» [177]. Газета «Путь молодежи» в 1929 г. так описывала одну из красных свадеб в с. Пустотино Ряжского у.: «…загремели бубенцы, зазвенели гармошки. „Да здравствует новый быт“, — таков лозунг на повозке новобрачных. Впереди мчались два „буденновца“ (красные дружки). Вошли в клуб, секретарь комсомольской ячейки открыл митинг» [178].

Хотя в основу этой обрядности ее создателями была положена новая идеология, в поисках внешней формы они отталкивалась от уже известных образцов: свадебный поезд с бубенцами, красные дружки, застолье, хотя и безалкогольное. Показательные «красные свадьбы» собирали толпы односельчан, но долгое время оставались для рязанской деревни экзотикой. Тем не менее, по разным причинам в свадебной обрядности уже в 1930-е гг., а особенно в 1950–1960-е и последующие годы, происходили серьезные изменения.

Из-за возросших самостоятельности молодежи и роли личности в обществе изменилась сущность сватовства. Еще перед Великой Отечественной войной оно все больше превращалось в дань традиции. Молодые сами решали вопрос о браке и сообщали об этом родителям. А когда приходили сваты, речь уже шла не о том, быть или не быть свадьбе, а о том, когда ей быть, как ее лучше устроить. В начале 1960-х гг. информатор из с. Романовы Дарки Шацкого (ныне Путятинского) р-на сообщал: «Раньше при разговоре о выдаче дочери замуж значение придавали вопросу о том, какие должны быть дары. Теперь это не соблюдается. Главный разговор ведется о сроке свадьбы и о количестве гостей с обеих сторон. При разговоре срок свадьбы обычно устанавливается через месяц, но не больше» [179] (столько времени отпускал ЗАГС подавшим заявление о заключении брака до момента его регистрации). Хотя вопросы о приданом приблизительно с 1960-х гг. не обсуждались, но обычай готовить его сохранялся, и не только в сельской местности. Кроме постели (подушек, одеял, покрывал и постельного белья), родители обычно давали и дают дочери сервиз, кухонную посуду, а в последнее время — и предметы бытовой техники (холодильники, стиральные машины).

В результате изменений, которые претерпел институт сватовства, в послевоенные годы произошло слияние двух свадебных этапов — сватовства и запоя. В начале 1960-х гг. сваты, с которыми обычно приходил и жених, приносили бутылку вина, водки, а у родителей невесты, заранее извещенных о предстоящем посещении, было приготовлено угощение. Тем не менее произносились традиционные формулы о «купце и товаре» или «баране и ярке» и др. Случаи, когда сваты получали отказ, были редки: «Для порядка жених посылает крестных (чаще всего дядю по материнской линии, а крестная — тетка по отцовской линии) и сваху (знакомую, бойкую соседку) в дом невесты… Если невеста соглашается на вступление в брак, то родители отказа не дают (как правило, жених и невеста уже до этого уговариваются о свадьбе). Но если по какой-либо причине сваты получают отказ, то бутылка вина не распивается» [180] (с. Романовы Дарки). Такое совмещение сватовства и запоя сохраняется в рязанской свадьбе до сих пор.

В результате изменения социально-экономических и юридических аспектов брака изменилось отношение к нему девушек. В самом свадебном обряде это изменение привело к тому, что из свадебного комплекса выпал целый жанр — свадебный плач невесты. В начале

Невеста с благословенной иконой. Рязань. Фото Е.Н. Каширина 1990 г.

1960-х гг. жители дер. Заулки Кадомского р-на вспоминали: «В 1930-х гг. еще кое-кто вопил. Но большей частью уже перестали вопить. Свадьбы пошли „скоропешные“» [181].

В советский период исчезла привязанность свадеб к престольным праздникам, хотя, как и прежде, их старались приурочить к выходным дням. В связи с этим на регистрацию брака в субботу* в городах и поселках в ЗАГСах выстраивались очереди. В будни регистрировали брак обычно второбрачные или те, у кого были какие-то особые обстоятельства. В праздники, вроде Нового года, 8 Марта или 1 и 9 мая, свадьбы старались не играть. Но жители говорят: «И такое бывало». Сохранилась и сезонная приуроченность свадеб: рязанцы отдают предпочтение летне-осеннему периоду. После войны избегали играть свадьбы в мае: «Молодые маяться будут».

В сельской местности долгое время по настоянию старших родственников многие старались не играть свадьбы в пост, иначе у молодых счастья не будет. Нарушение запрета, по словам жительницы с. Константиново Рыбновского р-на, влечет за собой наказание. У подруги ее сестры была свадьба в Великий пост, все говорили, что Господь счастья не даст; и она действительно умерла на четвертый день после свадьбы («Это вот Бог наказал!»). Однако жесткого запрета, как раньше, уже не было, и известно достаточно много случаев, когда свадьбы играли в посты.

В начале 1990-х гг. появилась устойчивая тенденция воздерживаться от свадеб в посты, которая в начале 2000-х гг. стала правилом. Во время постов обычно регистрируются только «вынужденные браки» (т. е. когда невеста уже ожидает ребенка), и регистрация проходит вне торжественной обстановки, без сопровождающих лиц. Действительно, в г. Скопине в субботу (ЗАГС проводит регистрацию брака только по субботам) 19 августа 2006 г. (во время Успенского поста) в очень скромной обстановке сочетались браком всего четыре пары. По словам заведующей ЗАГСом, вне постов бывает более двух десятков регистраций; только в составе одной свадьбы зачастую подъезжает вереница из десятка автомобилей и человек 40 гостей, с бутылками шампанского, отмечают бракосочетание друзей.

В советское время из свадебной обрядности практически исчез такой ее элемент, как венчание. До 1930-х гг. почти все браки сельских жителей, кроме браков членов партии и комсомольцев, были венчанные. После закрытия церквей венчание стало редкостью. Если такие случаи и были, то молодые ехали в церковь после посещения сельсовета, так как в церкви требовалось предъявление свидетельства о регистрации брака. Иконы, которыми благословляли невесту и жениха их родители, уже не везли открыто и демонстративно в свадебном поезде. Как сообщали из с. Новое Еголдаево Ряжского р-на в начале 1960-х гг., по пути в церковь образа, завернутые в скатерть, держала крестная невесты [182]. Праздновали это событие в узком кругу родственников.

Даже среди людей, воспитанных в религиозных семьях, вступивших в брак в 1930–1960-е гг., не часто можно найти венчанную пару. Это свидетельствует о том, что таинство венчания не воспринималось в качестве обязательного, как крещение или отпевание.

* Сотрудники районных ЗАГСов Рязанщины придерживаются правила — проводить регистрацию браков отдельно от записей других событий в жизни человека, поэтому, с учетом численности населения и доли браков в общей системе актов гражданского состояния, назначают бракосочетание на субботу как наиболее удобный день, следующий после трудовых будней.

Венчание супружеской пары в церкви Всех скорбящих Радость. Рязань.
Фото Е.Н. Каширина 1993 г.

С конца 1980-х гг. и особенно в 1990-е гг., после снятия запретов на отправление религиозных культов, венчания становятся явлением если не массовым, то очень распространенным, причем венчались не только новобрачные, но и пары с семейным стажем. Большинство молодоженов привлекала красота обряда, некоторые полагали, что венчание укрепит будущую семью; верующие, а их было меньшинство, выполняли главное требование Церкви к брачующимся. По данным анкетного опроса, проведенного в 2002 г. среди старшеклассников в сельской и городской местности Рязанской обл., 79% опрошенных выразили желание в будущем при заключении брака обвенчаться в церкви.

Регистрация брака в сельсовете долгое время расценивалась как формальность, поэтому до 1950-х гг. сначала играли свадьбу, а брак регистрировали позже, зачастую когда уже ждали ребенка или шли регистрировать новорожденного. Благословение жениха и невесты родителями при многочисленных свидетелях, а также свадебный пир гарантировали крепость семейных уз.

В 1950-е и особенно в начале 1960-х гг. развивается тенденция регистрировать брак в день свадьбы или до нее. В с. Бычки в 1951 г. будущие супруги «расписались на запое». Жители с. Романовы Дарки в 1963 г. рассказывали: «Если дорога попутная, то заезжают в ЗАГС, а то бывает, что регистрируются еще до свадьбы» [183]. Однако в таких случаях после ЗАГСа молодожены расходились по своим домам и совместную жизнь начинали только после свадьбы.

В 1960–1970-е гг. регистрацию брака стали воспринимать как важный элемент обряда и обставлять празднично: невеста в белом платье с букетом цветов, торжественные речи в ЗАГСе, шампанское.

Регистрация брака по месту жительства ныне упразднена, поскольку повсеместная компьютеризация и составление единой базы данных о брачности сделали излишней былую территориальную привязанность ЗАГСов. И хотя сельсоветам многолюдных селений разрешили вести брачную запись (в соответствии с новым Семейным кодексом 1995 г. с редакциями от 15.11.1997, 27.06.1998 и 02.01.2000 гг.), молодежь предпочитает более торжественно регистрировать свой союз в районном ЗАГСе.

Обязательным атрибутом регистрации стал обмен обручальными золотыми кольцами, которые покупают родители жениха или он сам. В основном по традиции родители невесты и жениха не присутствуют ни в ЗАГСе, ни в церкви.

Для свадебного поезда во второй половине XX — начале XXI в. использовали самый разнообразный транспорт: в с. Новое Еголдаево в 1960 г. «жених, невеста и все гости сели в грузовик и с песнями поехали в дом жениха» [184]; в 1989 г. гости невесты из с. Секирино ехали в дом жениха в соседнее с. Чулково Скопинского р-на с народными секиринскими песнями на колхозном автобусе, а новобрачные со свидетелями прибыли туда из городского ЗАГСа на легковом автомобиле. Сейчас не редки случаи, когда для молодых заказывают в районном ЗАГСе белые лимузины, украшенные кольцами.

Украшение свадебного поезда. Рязань.
Фото Е.Н. Каширина 1981 г.

Машины новобрачных принято украшать разноцветными лентами (реминисценция вплетенных в гривы коней лент), цветами и воздушными шариками. В 1970–1980-е гг. к бамперу автомобиля жениха прикрепляли плюшевого мишку, а невесты — куклу. Мишка и кукла в данном случае выступают символами жениха и невесты, маркируют их машины.

Перегораживание дороги с требованием выкупа. Рязань. Фото Е.Н. Каширина 1995 г.

Ожидание молодоженов из ЗАГСа. Шиловский р-н, с. Инякино. Фото Е.Н. Каширина 1993 г.

В традиционной свадьбе эту функцию выполняли иконы Богородицы и Спасителя, которых везли в повозках жениха и невесты и держали открытыми для всеобщего обозрения. Иную функцию в с. Новое Еголдаево выполняла кукла (большой пупс), которую в 1960-е гг. клали на перевозимую из невестиного дома в дом жениха постель. Это было символическое пожелание молодой семье побыстрее обзавестись детьми. Соседки охали: «Ох, и дитятко кладут, не трудиться, прямо готовую» [185].

Принято на пути жениха к дому невесты перегораживать дорогу, требовать от жениха выкуп за право проезда. Родственники и подруги невесты обычно прячут ее и тоже требуют выкуп или заставляют жениха что-то сделать: так, ему приходится распилить на козлах бревно (обычно жениха заменяет дружка) или сложить поленницу. Все это имеет игровой характер. В ЗАГС, как прежде в церковь, жених и невеста едут в разных автомобилях, а после регистрации новобрачные возвращаются вместе в одной машине. По-прежнему считается, что «молодых по дороге в ЗАГС останавливать нельзя» (с. Большая Алешня Ряжского р-на).

Традиционные свадебные песни постепенно заменялись необрядовыми, которые исполнялись на любом празднике или гулянье. Так, в с. Котелино Кадомского р-на невесту выводили к венцу под строевую солдатскую песню «Вдоль по линии Кавказа» [186]. Поются на свадьбе и частушки со свадебной тематикой.

Свадебные песни на Рязанщине сохраняются двумя нетрадиционными способами. В 1960-х гг. и особенно в 1970–1980-е гг. от случая к случаю ЗАГСы стали приглашать старейших носительниц традиции сопровождать бракосочетание исполнением обрядовых песен. Поселковые народные ансамбли участвовали также в торжественных бракосочетаниях, проводившихся ЗАГСами на сценах местных домов культуры. В дер. Шелковая Старожиловского р-на в 1995 г. приглашенные хоровые коллективы района величали сразу несколько пар новобрачных и разыгрывали целые представления, соревнуясь в мастерстве. Однако обычно такие коллективы исполняют не местные свадебные песни, а заимствованные из книг по музыкальному фольклору.

В пгт. Милославское в начале 2000-х гг. на обряд бракосочетания в ЗАГС приглашали ансамбль «Россияночка». Когда молодые входили в ЗАГС, участницы его пели веселую песню: «Во поле аржаном». Пока молодые перед зеркалом приводили себя в порядок, исполняли «Уж ты Порушка, Параня, ты за что любишь Ивана». Расписывались новобрачные под вальс Мендельсона. Речь ведущей бракосочетание о семейном очаге, который зажигает молодая пара, сопровождалась вручением жениху спичек, а он, в свою очередь, передавал их

невесте. В тот момент, когда она зажигала спичку, ансамбль исполнял песню «Вьюн над водой, вьюн над водой расстилается». При обмене кольцами они пели «Обручальное кольцо не простое украшенье». И наконец, торжественный выход молодых из ЗАГСа сопровождался песней «Мы желаем счастья вам».

На Рязанщине, как и повсюду в России, произошли изменения в чине поручителей: дружкó сохранялся до середины XX в., чуть дольше продержался шафер. В середине XX в. их сменил *свидетель*, присутствие которого со стороны жениха и невесты было необходимо для регистрации до 2000 г., когда в законодательном порядке это положение было отменено. Почти повсеместно появилось слово *тамада*, обозначающее человека, ведущего свадебное застолье.

Современная свадьба (не важно, при каком по счету бракосочетании) может быть торжественным и пышным действом или, наоборот, сводиться лишь к скромной регистрации в ЗАГСе, в зависимости от желания новобрачных. Как правило, яркое празднество предпочитают юные невесты, впервые вступающие в брак, а второбрачные или люди более старшего возраста ограничиваются официальной процедурой. Последняя перепись (как и предшествующая) выявила новую форму семьи — так называемый «гражданский брак» (фактический брак, см. с 42) и, соответственно, отсутствие свадебного обряда.

После регистрации в ЗАГСе повсеместно новобрачные стараются проехать через мосты (от одного до семи). Свадебный кортеж автомобилей из Рыбновского р-на приезжает в Рязань, останавливается у р. Оки, и новобрачный переносит молодую жену на руках через мост. В г. Сасове и окрестностях молодые бросают с моста в реку по цветку, наблюдая, чей цветок раньше достигнет воды: если жениха, то первым родится мальчик; если невесты — девочка. Здесь заметны отголоски гадания по брошенному в воду троицкому венку.

Молодожены на одном из семи мостов.
Пронский р-н, окрестности г. Новомичуринска.
Фото В.В. Кованова 2007 г.

На Рязанщине, как и повсюду в России, новобрачные по традиции, возникшей в середине 1960-х гг., после регистрации в ЗАГСе направляются к обелискам и памятникам воинам Великой Отечественной войны, чтобы почтить их память минутой молчания и возложить к ним цветы. Первоначально традиция возникла в городах и чуть позднее была перенесена в сельскую местность. Этот элемент обряда поддерживает у молодежи ощущение глубинного родства с предками в широком смысле слова, благодарность им.

В 1990-е гг. в Рязанском и Рыбновском районах среди молодоженов сложилась традиция посещать музей-заповедник С.А.Есенина в с. Константиново и фотографироваться на память в Доме Л.И.Кашиной. Тогда же около дома-музея находился бюст Есенина работы рязанского скульптора А.П. Усаченко (позже бюст перевезли в Рязань) и со всего Рыбнов-

Свадебный снимок на память в Есенинских местах. Рыбновский р-н, окрестности с. Константиново. Фото В.В. Кованова 2007 г.

ского р-на к нему приезжали новобрачные, оставлявшие здесь цветы. Молодежь стремится такими посещениями разного рода памятников придать особую значимость этому торжественному дню, расширить рамки семейного события, сделать его запоминающимся.

Большая подвижность населения, смешение городских и сельских жителей привели к заимствованию свадебных обрядовых элементов из других регионов: жених из Белгородской обл. заносил невесту в ЗАГС на руках, и это быстро вошло в традицию в с. Большая Алешня Ряжского р-на.

В конце XX в. в г. Сасове с легкой руки видеооператора, снимавшего свадьбы, появился обычай после ЗАГСа ехать к святому источнику, находящемуся по пути из Сасова в дер. Трудолюбовка, пить родниковую воду и привязывать шелковые ленточки с именами жениха и невесты на растущие рядом деревья. Причем дружок жениха или он сам стараются прикрепить ленточку повыше, чтобы никто ее не снял. Делать это стали по аналогии с оставлением ленточек на довольно часто встречающихся так называемых деревьях счастья в надежде стать счастливее. А в самой Рязани в 2006 г. появился обычай пристегивать амбарный замок к чугунной ограде на Трубежной набережной (рядом с памятником С.А. Есенину работы скульптора А. Кибальникова напротив кремля), как бы замыкая свой союз. Иногда на замке пишут имена новобрачных и дату свадьбы.

В современном свадебном обряде прочно закрепился ритуал встречи молодых с хлебом-солью, обсыпания их теперь уже не хмелем и зерном, а конфетами, серпантином и, чтобы жили богато, мелкими деньгами. В г. Михайлове, наоборот, считают, что бросать мелочь — «к слезам». У районного ЗАГСа в г. Ряжске принято обсыпать выходящих после бракосочетания молодоженов зернами пшеницы, монетами и даже лепестками роз. Сотрудница ЗАГСа пояснила, что лепестки специально продаются для таких целей, и с гордостью показала фотографию, на которой запечатлены подброшенные монеты, в ярком солнечном свете похожие на серебряный дождь. Под влиянием западноевропейской свадебной традиции среди рязанских невест появился обычай бросать свой букет в толпу подружек: та, которой он достанется, выйдет замуж следующей.

Замок, прикрепленный молодоженами к чугунной решетке Трубежной набережной г. Рязани. Фото Е.А. Самоделовой 2006 г.

Лента с именами новобрачных, привязанная на дерево около святого источника. Сасовский р-н, по дороге на дер. Трудолюбовка. Фото С.А. Иниковой 2002 г.

Местом проведения свадебного пира часто становятся сельское кафе, школьная столовая, а в поселках и городах — рестораны. Соответственно меняются правила рассаживания за столами: раньше молодые обязательно располагались под образами, а сейчас столы ставят буквой «П» и новобрачные сидят в центре (с. Студенки Новодеревенского р-на).

Ритуал дарения на свадебном пиру утратил свою серьезность и превратился в шутливый сбор подарков бойкой женщиной, обычно крестной матерью. В Константинове в 2000 г. велели молодым развязать сложенные на столе большие упаковки с подарками: под кучей сброшенной упаковочной бумаги оказалась пуговица! Видоизменение ритуала происходило постепенно: от собственноручного изготовления даров невестой и ее подругами, через этап покупки подарков невестой, до своей противоположности, когда уже гости стали одаривать новобрачных.

Во время застолья звучат выдержанные в стилистике свадебных приговорок притчи, призывающие молодых поцеловаться или прилюдно признаться в любви к супругу (супруге): «Как-то встретились Месяц и Земля. Месяц влюбился. Земля приняла его, но с условием, что любить будет вечно. Наступило лето — раздобрела Земля. Началась осень — появилась сеть морщинок. Настала зима — пришла мудрость. Согласны ли молодые прожить так, как Земля с Месяцем?» (с. Чулково Скопинского р-на, 1989). Здесь сказывается влияние свадебных сценариев, используемых в домах культуры и клубах.

Новшествами, по сравнению с традиционной свадьбой, являются разные увеселительные задания, в том числе и восходящие к обычаям, бытовавшим в привилегированных слоях дореволюционного города: «Как они шутють? Наливають в её туфель водки, чтоб он выпил» (с. Константиново Рыбновского р-на).

Друзья новобрачных сочиняют поздравительные стенгазеты с шутливыми пожеланиями. Ходят по рукам тетради со списками поздравительных стихов (с. Чернава Милославского р-на; дер. Макеево Клепиковского р-на); «приветственных адресов» и «поздравительных телеграмм» (г. Михайлов).

Примерно с 1950-х гг. получили широкое распространение черно-белые свадебные фотографии: новобрачные вскоре после регистрации (необязательно в тот же день и в свадебном платье) шли в фотоателье и впервые фотографировались вдвоем. Эти снимки вставляли в деревянную рамку и вешали в доме на видном месте, а копии меньшего размера

Второй день свадьбы. Хождение по селу с курицей-молодкой. Ряжский р-н, с. Большая Алешня. Фото 1985 г.

дарили родственникам, которые вставляли их в «семейный иконостас». В результате фотографии всех членов большой семьи располагались попарно в одной или нескольких рамках (заметим, что в богатых семьях и до революции 1917 г. делались свадебные фотографии в фотоателье). В конце XX в. наиболее интересные моменты свадьбы снимались на видеопленку. Свадебный фотоальбом с соответствующей символикой на обложке (обычно это пара целующихся голубков, флёр-д-оранж, фата, пара обручальных колец, пара сердечек) стал обязательным подарком новобрачным.

На Рязанщине до сих пор принято на второй день свадьбы ходить ряженными по селу, во многих местах носят курицу-приданку. Ряженье воспринимается как веселая игра, и в рассказах о свадьбе информаторы обычно акцентируют внимание на забавных нарядах и, если он был, на ритуале обливания водой у колодца. Помимо традиционных персонажей появились новые, которых порой трудно идентифицировать, настолько причудливо они одеты и накрашены. Традиция ряженья, попадая с рязанскими переселенцами в столицу, сохраняется как важный элемент свадьбы. Когда в конце 1970-х гг. женился вернувшийся из армии житель Москвы, то на второй день после регистрации в ЗАГСе его рязанская родня устроила процессию ряженых от квартиры жениха на 6-м Загородном проезде до пруда у больницы им. Кащенко, т. е. на довольно значительное расстояние: около часа медведь в вывернутой шубе и звериной маске вместе с другими персонажами, с гармонистом и частушечницами шествовал почти 2 км, веселя москвичей.

Одновременно с появлением новшеств происходила и архаизация некоторых обычаев. Например: «Горшки и сейчас бьют. Достают где-то старые горшки глиняные» (с. Студенки Новодеревенского р-на).

В современной деревенской свадьбе демонстрация невинности невесты встречается крайне редко. В 1997 г. в с. Темешево Шацкого р-на вспомнили связанный с этой традицией случай — заведомый обман, когда родственница жениха специально измазала кровью простыню, и свекровь с радостью продемонстрировала ее окружающим, хотя новобрачная была беременна.

Во второй половине XX в. изменился взгляд на собственноручное шитье невестой (или ее матерью) подвенечного наряда: многие считали это плохой приметой. Вместо традиционной одежды под влиянием городской моды в 1960-е гг. невесты из сельской местности стали

а)

б)

Второй день свадьбы. Ряженые: а) Ряжский р-н, с. Большая Алешня. Фото 1960 г.;
б) Рязанский р-н, с. Затишье. Фото Е.Н. Каширина 1973 г.

Участники свадебной церемонии в народных костюмах. Ряжский р-н, с. Петрово. Фото начала 1980-х гг.

приобретать покупные свадебные платья или шили их в ателье. В 1960 году в с. Новое Еголдаево Ряжского р-на в первый день свадьбы «на невесте был капроновый платочек, жакет от костюма, штапельное платье. Жених в голубой рубашке, в темно-синих брюках, рубашка у ворота расстегнута, рукава засучены до локтя… Мать молодого одета в понёву, бумажную кофту, платок завязан концами назад» [187]. Однако на второй день свадьбы во многих селениях невеста появлялась в традиционной народной одежде.

Пожилые женщины очень часто приходили на свадьбы в старинном наряде. Приехавшая из Скопинского ЗАГСа в 1989 г. новобрачная была в белом свадебном платье, с вуалью на голове; ее муж — в костюме классического стиля с бутоньеркой в нагрудном кармане. Односельчанки 50–60 лет из Секирина были в понёвах, рубашках («половинках») с красными рукавами, фартуках («занавесках»), косынках. Аналогичный традиционный наряд надевает молодая на следующий день в с. Чулково Скопинского р-на. В с. Исады Спасского р-на до недавнего времени на второй день свадьбы все женщины — молодые и пожилые — приходили в одежде, стилизованной под старинную: в ярких широких юбках, черных с «грудинкой» передниках, белых блузках, напоминающих рубаху-станушку, и красных повойниках на головах. Традиционные наряды, отдельные детали которых были сшиты по старинным образцам в 1960–1980-е гг., на второй день свадьбы доставали из сундуков в с. Петрово Ряжского р-на. Затейливый старинный наряд надевала молодая из Чернавы Милославского р-на.

До сих пор существуют приуроченные к свадьбе охранительные, соединительные и превентивные магические приемы: жениху с невестой надо посмотреть в зеркало вместе; новобрачные едят от одного каравая; кто первым встанет на коврик в коридоре (в сенях), будет хозяином в доме; при встрече молодых разбивают тарелку «на счастье». Отправляясь в ЗАГС, некоторые насыпают в карман или туфли пшено — от колдовства; берут с собой чеснок, вкалывают иголку или булавку в подол платья, надевают пояс с молитвой «Живые помощи» (Пс. 90) — от «дурного глаза».

В современной свадьбе сохраняются отдельные элементы ритуалов, связанных с хлебом. Обычно молодых, приехавших из ЗАГСа, родители мужа встречают с купленным в магазине караваем — круглым хлебом. В с. Новое Еголдаево после венчания при привозе сундука невесты в ее новый дом «старые женщины подсказывали, что и как делать — надо хлеб положить на край [сундука], хлеб этот есть не полагается» [188]. В 1980–1990-е гг. место свадебного каравая почти по всей Рязанщине заступил торт, сделанный на заказ в кафе или купленный в магазине, реже домашнего приготовления. Несмотря на богатый ассортимент блюд, на свадебном столе обязательно присутствуют традиционные: блины (каравайцы, то́нчики), котлеты, холодец (стюдень), квас со стюднем (квас и в нем яйца, холодец).

В качестве свадебного напитка повсеместно подается шампанское. На одну бутылку иногда надевают кусочек тюля — подобие фаты невесты, а на другую — ленточку, напоминающую галстук жениха. Возник обычай хранить эти две бутылки целый год и выпивать одну на годовщину свадьбы, другую — после рождения ребенка.

Сейчас принято отмечать свадебные юбилеи. В СМИ популяризируется символическое значение каждой даты: «ситцевая», «деревянная», «стеклянная», а где-то празднуют «розовую» свадьбу и т.д. Повсеместно принято отмечать «серебряную» — 25 лет, «золотую» — 50 лет и «бриллиантовую» — 75 лет.

Традиционная рязанская свадьба дольше сохранялась в центральных и южных районах области, где население всегда бережнее относилось к традиционной культуре. Возможно, это связано с земледельческими занятиями населения, с меньшей его мобильностью и с тем, что селения в этой части Рязанского края всегда были более многолюдными. Если попытаться проследить динамику свадебного обряда в XX в., то можно сделать следующие выводы: уже в 1920–1930-е гг. и особенно после Великой Отечественной войны он бытовал в сильно усеченном виде, многие его этапы и элементы сознательно опускались. Люди, вступавшие в брак в те годы, объясняют это экономическими трудностями. В 1950–1960-е гг., когда крестьяне за свой труд стали получать деньги и когда после отмены части непосильных налогов у них появились некоторые излишки продуктов, свадьбы в сельской местности опять стали справляться с традиционным размахом, но некоторые элементы так и остались в прошлом (хождение с елкой, выпечка каравая).

Вместе с тем возрожденные* традиционные элементы обряда стали бытовать в игровой форме и до наших дней дожили именно те из них, которые можно было интерпретировать как игру, шутку. Это свидетельствует о том, что их семантическая нагрузка была практически утрачена, а без нее открывался широкий простор для дальнейшей модификации тех или иных элементов обряда или отказа от них, что и происходило в последующие десятилетия.

Огромное влияние на угасание традиционного свадебного обряда оказала пропаганда ценностей городской культуры, которая с 1960-х гг. особенно активно велась в целях сближения города и села. Деревенская молодежь, стремясь к тому, чтобы у нее все было как в городе, часто отказывалась от традиционной свадьбы, боясь показаться отсталой. Эти процессы происходили на фоне сильного оттока молодежи в города, который набирал темпы после паспортизации населения сельской местности и появившейся возможности свободного выхода из колхоза. Тем не менее какие-то отдельные элементы свадебного обряда — традиционного или в трансформированной форме — закрепились и продолжают существовать не только в сельской местности, но и в городах Рязанской обл.

* Возрождение обряда стало возможно, поскольку в те годы еще были живы главные его хранительницы — женщины, выходившие замуж в начале XX в. и теперь женившие внуков и выдававшие замуж своих внучек.

ПРИМЕЧАНИЯ

1 *Кальницкая А.М.* Взаимодействие и взаимосвязи поэзии с обрядом в среднерусской свадьбе. Дис. ... канд. филол. наук. М., 1984. С. 22, 25, 29, 36 и след.; *Новикова А.М., Пушкина С.И.* Свадебные песни Тульской обл. Тула, 1981. С. 5; *Чичеров В.И.* Русское народное творчество. М., 1959. С. 392.

2 *Селиванов В.В.* Год русского земледельца: Зарайский уезд Рязанской губернии. Рязань, 1887. С. 85.

3 Там же.

4 *Слепцова И.С.* Сватовство // ШЭС. С. 367.

5 См. «Русский закон» Юрия Крижанича 1663 г. в кн.: Русское государство в половине XVII века. Рукопись времен царя Алексея Михайловича / Открыл и издал П.Бессонов: В 2-х частях. М., 1860. Ч. 2. С. 97–98.

6 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 2. Д. 1729. Л. 6.

7 *Слепцова И.С.* Навязывать // ШЭС. С. 267.

8 *Серин П.А.* Свадебный обряд с. Новая Пустынь Шиловского р-на // Материалы и исследования по рязанскому краеведению. Рязань, 2003. Т. 4. С. 154.

9 АИЭА. Ф. 1379. Т. IV. Л. 14.

10 *Звонков А.П.* Современные брак и свадьба среди крестьян Тамбовской губ. Елатомского уезда // Сб. сведений для изучения быта крестьянского населения России. Вып. 1. М., 1889. С. 27, 28. (Труды ОЛЕАЭ по отд. этнографии. Кн. 9).

11 *Зеленин Д.К.* Русские народные обряды со старою обувью // *Зеленин Д.К.* Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1901–1913. М., 1994. С. 217.

12 РО ИРЛИ. ФА. Колл. 47. П. 4. № 24.

13 Село Ильицыно Зарайского уезда // РГВ. 1889. 12 августа. С. 6.

14 *Панфилов А.Д.* Константиновский меридиан. В 2-х частях. М., 1992. Ч. 2. С. 224.

15 *Звонков А.П.* Указ. соч. С. 36.

16 *Власова С.Ю.* Свадебный обряд в селе Николаевка Касимовского района Рязанской области (В изложении собирателя) //Русская свадьба. В 2-х томах. М., 2000. Т. 1. С. 72.

17 *Панфилов А.Д.* Указ. соч. Ч. 2. С. 225.

18 *Звонков А.П.* Указ. соч. С. 40.

19 *Булгаков С.В.* Настольная книга для священно-церковнослужителей. Т. 2. М., 1993. С. 1235–1236; Церковно-практические вопросы и ответы // РЕВ. 1888. № 7. С. 210. (Прибав.).

20 Поучение против обычая сельских прихожан играть свадьбы в первый день храмового праздника // РЕВ. 1895. № 19.

21 *Лебедева Н.И.* Духовная культура рязанских крестьян. Полевые материалы 1923–1965 годов // *Лебедева Н.И.* Научные труды. Рязань, 1996. Т. 2. С. 191 (РЭВ).

22 *Серин П.А.* Указ. соч. С. 151.

23 *Панфилов А.Д.* Указ. соч. Ч. 2. С. 228 (с. Константиново Рыбновского р-на).

24 *Лебедева Н.И.* Указ. соч. С. 191.

25 *Грушин Е.Ф.* Старинная свадьба. Шилово, 2005. С. 9; *он же.* Этнографические очерки. Шилово, 2005. Примеч. на с. 33.

26 *Гилярова Н.Н.* Музыкальный фольклор Рязанской области. Рязань, 1992. С. 40 (РЭВ). (с. Восход Кадомского р-на); Село Ильицыно... с. 6.

27 АИЭА. Ф. 1379. Т. IV. Л. 26.

28 *Гилярова Н.Н.* Указ. соч. С. 102, 121.

29 С. Середниково Егорьевского у. // Рязанский вестник. 1910. № 43. С. 4; *Чичероне.* Молодежь борется с предрассудками (Зарайский уезд) // Рабочий клич (г. Рязань). 1923. № 226.

30 *Семенова-Тян-Шанская О.П.* Жизнь «Ивана». Очерки из быта крестьян одной из черноземных губерний. Рязань, 1995. С. 53.

31 *Звонков А.П.* Указ. соч. С. 31.

32 Там же. С. 40.

33 Устное народное творчество Рязанской области // Уч. зап. РГПИ. М., 1965. Т. 38. С. 49, 22.

34 *Шейн П.В.* Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и пр. СПб., 1900. Т. 1. Вып. 2. С. 555–556.

35 *Звонков А.П.* Указ. соч. С. 40.

36 Там же. С. 41.

37 Там же. С. 40.

38 *Гилярова Н.Н.* Указ. соч. С. 35.

39 Село Ильицыно... С. 6.

40 *Мансуров А.А.* Описание рукописей этнологического архива Общества исследователей Рязанского края. Рязань, 1928. Вып. 1. С. 41 (Труды ОИРК. Вып. XV).

41 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1432. Л. 2.

42 Там же.

43 *Серин П.А.* Указ. соч. С. 152.

44 *Самоделова Е.А.* Рязанская свадьба. Рязань, 1993. С. 149–153 (РЭВ).

45 *Бобков С.С.* Старинная свадьба. Записи Данковского р-на // Данковский краеведческий музей. (Точные место и дата записи в рукописи не указаны. Видимо, автор описал свадьбу с. Хрущево-Подлесное Данковского р-на, откуда он родом. Сведения относятся к первой половине XX в.).

46 *Семенова-Тян-Шанская О.П.* Указ. соч. С. 66.

47 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. X. № 243.

48 *Гилярова Н.Н.* Указ. соч. С. 36, 68–69.

49 *Морозов И.А., Слепцова И.С.* Зорю окликать // ШЭС. С. 186.

50 *Звонков А.П.* Указ. соч. С. 40-41.

51 Там же. С. 41

52 *Шейн П.В.* Указ. соч. С. 556. №№ 1840–1842; См. также: *Самоделова Е.А.* Каравайная традиция рязанской свадьбы // Этнография и фольклор Рязанского края: Материалы Российской науч. конф. к 100-летию со дня рождения Н.И. Лебедевой. Рязань, 1996. С. 25–32 (РЭВ).

53 *Звонков А.П.* Указ. соч. С. 40–41.

54 *Селиванов В.В.* Указ. соч. С. 78.

55 *Мансуров А.А.* Указ. соч. Вып. 1. С. 21; то же. 1929. Вып. 2. С. 17 (Труды ОИРК. Вып. XXII).

56 Звонков А.П. Указ. соч. С. 42.

57 АИЭА. Ф. 47 (РОКЭ). Д. 2356.

58 *Селиванов В.В.* Указ. соч. С. 80.

59 АИЭА. Ф. 47 (РОКЭ). Оп. 19. Д. 2356.

60 АРГО. Р. 33. Оп. 1. Д. 23. Л. 7.

61 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1432. Л. 3–4.

62 *Грушин Е.Ф.* Старинная свадьба. С. 36; АИЭА. Колл. 3. Оп. 1. Д. 4. Л. 54.

63 *Грушин Е.Ф.* Старинная свадьба. С. 36.

64 *Бобков С.С.* Указ. соч.

65 *Диттель* [*И.*] Сборник рязанских областных слов, составленный Диттелем // ЖС. Вып. II. 1899. С. 222. Подробнее см.: *Самоделова Е.А.* Дружка и его помощник // Мужской сборник. Вып. 1. Мужчина в традиционной культуре. М., 2001. С. 28–47.

66 *Селиванов В.В.* Указ. соч. С. 79.

67 Там же. С. 80.

68 Народные поверия и обычаи. В селе Истье, Пронского уезда // РГВ. 1888. 13 апреля. С. 7.

69 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1432. Л. 4.

70 *Селиванов В.В.* Указ. соч. С. 79–80.

71 *Самоделова Е.А.* Тема смерти в свадебных корильных песнях (На материале Рязанской области) // ЭО. 1993. № 4. С. 106–123.

72 Село Ильицыно… 1889. 16 августа. С. 5.

73 Там же. (Деление на стихи наше. — *Е.С.*).

74 АИЭА. Ф. 1379. Т. IV. Л. 28.

75 *Серин П.А.* Указ. соч. С. 153.

76 *Бобков С.С.* Указ. соч.

77 *Гилярова Н.Н.* Указ. соч. С. 35.

78 Собрание народных песен П.В. Киреевского: Записи П.И. Якушкина. В 2-х томах. Т. 1. Л., 1983. С. 192.

79 *Селиванов В.В.* Указ. соч. С. 81.

80 *Звонков А.П.* Указ. соч. С. 44.

81 *Селиванов В.В.* Указ. соч. С. 81; РГО. Р. 33. Оп. 1. Д. 23. Л. 8.

82 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1432. Л. 8.

83 Там же.

84 Там же. Л. 9.

85 *Бобков С.С.* Указ. соч.

86 Там же.

87 *Лебедева Н.И.* Указ. соч. С. 191.

88 РО ИРЛИ. ФА. Колл. 47. П. 6. № 10. Л. 186.

89 *Бобков С.С.* Указ. соч.

90 АРГО. Р. 33. Оп. 1. Д. 23. Л. 8.

91 *Бобков С.С.* Указ. соч.

92 *Лебедева Н.И.* Указ. соч. С. 191.

93 АИЭА. Ф. 47 (РОКЭ). Оп. 19. Д. 2356.

94 *Селиванов В.В.* Указ. соч. С. 82.

95 *Бобков С.С.* Указ. соч.

96 *Селиванов В.В.* Указ. соч. С. 82.

97 *Слепцова И.С., Гилярова Н.Н.* Косу расплетать // ШЭС. С. 226.

98 РО ИРЛИ. ФА. Колл. 47. П. 6. № 10. Л. 187 об.

99 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. I. № 7.

100 АИЭА. Ф. 47 (РОКЭ). Оп. 19. Д. 2356.

101 Там же. Ф. 1379. Т. IV. Л. 28–29.

102 *Селиванов В.В.* Указ. соч. С. 82.

103 Народные поверья… С. 7.

104 *Лебедева Н.И.* Указ. соч. С. 191.

105 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1432. Л. 9.

106 Там же. Л. 8.

107 Собрание народных песен П.В. Киреевского… С. 193.

108 *Серин П.А.* Указ. соч. С. 153.

109 *Селиванов В.В.* Указ. соч. С. 83.

110 *Звонков А.П.* Указ. соч. С. 45.

111 *Мансуров А.А.* Указ. соч. Вып. 1. С. 22.

112 *Панфилов А.Д.* Указ. соч. Ч. 2. С. 230.

113 АИЭА. Ф. 1379. Т. IV. Л. 29; Ф. 47 (РОКЭ). Оп. 19. Д. 2356.

114 *Селиванов В.В.* Указ. соч. С. 85; АИЭА. Ф. 47 (РОКЭ). Оп. 19. Д. 2356.

115 АИЭА. Ф. 1379. Т. IV. Л. 28.

116 *Серин П.А.* Указ. соч. С. 153.

117 *Чернышев В.* Этнографические заметки по Зарайскому уезду Рязанской губ. //ЖС. СПб., 1903. Вып. IV. С. 476; *Тихомирова Г.А.* О лексике свадебного обряда в Рязанской области // Филологическая конф., посвященная 55-летию ф-та русского языка и литературы (сентябрь 1993). Тезисы докладов. Рязань, 1993. С. 64.

118 *Самоделова Е.А.* Рязанская свадьба. С. 316.

119 *Соколова Е.* Свадьба «старова быта» Рязанской губернии Михайловского уезда села Печерниковские Выселки (по воспоминаниям 1902 г. в записях 1948 г.) / Публ. Н.Н. Гиляровой // Народное творчество. М., 1993. № 3/4. С. 22.

120 *Тихомирова Г.А.* Указ. соч. С. 64.

121 *Панфилов А.Д.* Указ. соч. Ч. 2. С. 232.

122 АИЭА. Ф. 1379. Т. IV. Л. 29.

123 Материалы для историко-статистического описания церквей и святынь Рязанской епархии. С. Мишино, церковь (приписная) Никольская (Зарайского у.) // РЕВ. 1889. № 23. С. 1105. (Деление на стихи наше. — *Е.С.*).

124 АИЭА. Ф. 47 (РОКЭ). Оп. 19. Д. 2356.

125 *Серин П.А.* Указ. соч. С. 153; *Звонков А.П.* Указ. соч. С. 42.

126 *Селиванов В.В.* Указ. соч. С. 86.

127 *Терещенко А.В.* Быт русского народа. М., 1999. Ч. 2. С. 9.

128 Карта № 10. Свадебная обрядность // ШЭС. С. 57; *Панфилов А.Д.* Указ. соч. Ч. 2. С. 231; *Петров В.* Мещёрский край. (Этнографический очерк) // Вестник РГЗ. 1914. № 1. С. 46; АИЭА. Ф. 47 (РОКЭ). Оп. 19. Д. 2360а.

129 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1432. Л. 8.

130 *Самоделова Е.А.* Рязанская свадьба. С. 314; *Лебедева Н.И.* Указ. соч. С. 191.

131 *Серин П.А.* Указ. соч. С. 153.

132 *Панфилов А.Д.* Указ. соч. Ч. 2. С. 231.

133 АИЭА. Ф. 47. (РОКЭ). Оп. 19. Д. 2356.

134 *Бобков С.С.* Указ. соч.

135 *Селиванов В.В.* Указ. соч. С. 84; АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1432. Л. 9.

136 Собрание народных песен П.В. Киреевского... С. 195.

137 *Серин П.А.* Указ. соч. С. 154.

138 *Лебедева Н.И.* Указ. соч. С. 192.

139 АИЭА. Ф. 47 (РОКЭ). Оп. 19. Д. 2356.

140 *Серин П.А.* Указ. соч. С. 154.

141 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 2. Д. 1729. Л. 11.

142 *Звонков А.П.* Указ. соч. С. 48.

143 *Тихомирова Г.А.* Указ. соч. С. 64.

144 *Панфилов А.Д.* Указ. соч. Ч. 2. С. 236.

145 АИЭА. Ф. 47 (РОКЭ). Оп. 19. Д. 2356.

146 Там же.

147 *Панфилов А.Д.* Указ. соч. Ч. 2. С. 235.

148 Там же. С. 236.

149 *Слепцова И.С.* Второй день (свадьбы) // ШЭС. С. 123.

150 Свадебные и другие обряды и поверья Михайловского уезда. С. 83.

151 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1432. Л. 9.

152 *Панфилов А.Д.* Указ. соч. Ч. 2. С. 236.

153 *Слепцова И.С.* Второй день (свадьбы). С. 118.

154 *Звонков А.П.* Указ. соч. С. 47.

155 Там же. С. 48.

156 *Тихомирова Г.А.* Указ. соч. С. 64; *Селиванов В.В.* Указ. соч. С. 85; *Бобков С.С.* Указ. соч.

157 *Слепцова И.С.* Второй день (свадьбы). С. 122.

158 Там же. С. 118.

159 *Гилярова Н.Н.* Указ. соч. С. 35.

160 *Панфилов А.Д.* Указ. соч. Ч. 2. С. 237.

161 *Мансуров А.А.* Указ. соч. Вып. 1. С. 17; *Серин П.А.* Указ. соч. С. 156.

162 *Звонков А.П.* Указ. соч. С. 42.

163 *Лебедева Н.И.* Указ. соч. С. 191; *Мансуров А.А.* Указ. соч. 1930. Вып. 3. С. 13 (Труды ОИРК. Вып. XXVI).

164 *Мансуров А.А.* Указ. соч. Вып. 1. С. 46.

165 АИЭА. Ф. 1379. Т. IV. Л. 29.

166 *Новиков Н.И.* Древняя российская вивлиофика. Мышкин, 1891. Т. 1. Ч. 2. С. 195.

167 АИЭА. Ф. 47 (РОКЭ). Оп. 19. Д. 2361; *Слепцова И.С.* Разгонщик // ШЭС. С. 338.

168 *Слепцова И.С.* Разгонщик. С. 341; *Гилярова Н.Н.* Указ. соч. С. 69.

169 *Серин П.А.* Указ. соч. С. 152.

170 АИЭА. Ф. 1379. Т. IV. Л. 27.

171 *Мансуров А.А.* Указ. соч. Вып. 3. С. 24.

172 АИЭА. Ф. 47 (РОКЭ). Оп. 19. Д. 2356.

173 Там же. Д. 2358.

174 *Петров В.* Указ. соч. С. 37.

175 *Морозов И.А., Слепцова И.С.* Первая Масленица // ШЭС. С. 286.

176 *Кальницкая А.М.* Указ. соч. С. 22, 25, 29, 36 и след.

177 Как проходят красные свадьбы // Красный восход (Касимов). 1926. 8 марта; *Воинова.* Две свадьбы. (Старый и новый быт) // Коллектив (Скопин). 1926. 7 апреля.

178 *Зритель.* Красная свадьба // Путь молодежи (г. Рязань). 1929. 7 мая.

179 АИЭА. Ф. 47 (РОКЭ). Оп. 19. Д. 4379.

180 Там же.

181 Там же. Д. 2360.

182 Там же.

183 Там же. Д. 4379.

184 Там же. Д. 2356.

185 Там же.

186 *Гилярова Н.Н.* Указ. соч. С. 48.

187 АИЭА. Ф. 47 (РОКЭ). Оп. 19. Д. 2356.

188 Там же.

ГЛАВА 20

Рождение детей в обрядах и обычаях. Культура материнства

Родильная обрядность

Беременность. — Роды. — Повивальная бабка. — Послед и пуповина. — Роженица. — Проведывание роженицы.

Ребенок в традиционных обрядах и представлениях

Крещение. — Крестные родители. — Крестильный обед. — Ребенок до года. — Если дети умирали. — Подпоясывание. — Пострижение. — Первые шаги. — Кормление.

Культура материнства: религиозные и нравственные аспекты

Сохранение любого народа всегда зависело от того, насколько успешно в его среде решалась проблема воспроизводства населения. Этнографические данные из разных регионов России позволяют говорить о том, что у русских, как и у других народов, в течение веков сложилась цельная, имевшая этническую специфику, культура материнства и детства, вобравшая в себя многовековой опыт выживания в определенных условиях. Эта культура определялась взаимодействием трех традиционных комплексов. Первый связан с собственно практикой родовспоможения. Сюда входит все многообразие представлений, обрядово-магических действий, социальных норм, в центре внимания которых беременность, роды и уход за роженицей и ребенком. Второй охватывает представления религиозно-нравственного и социально-нравственного характера, определяющие концепцию материнства русского народа на разных этапах его существования, а также последовательность в ее претворении в жизнь на различных уровнях: государственном, общественном и личном. И, наконец, третью составляющую, которую, до некоторой степени, можно считать основой двух первых, мы бы обозначили как совокупность всех категорий и понятий религиозно-мистического характера, составляющих, в конечном счете, концептуальный подход к определению сущности человека в народной антропологии.

Естественно, что предложенное деление единого культурного феномена во многом носит условный характер и определяется зачастую соображениями автора о целесообразности исследования отдельных сюжетов и тем.

Сопоставление накопленного по данной проблеме материала делает очевидным следующий факт: местные отличия обычно проявлялись в рациональной и обрядовой практике, в то время как комплекс представлений в своей основе был идентичен для русской традиции разных регионов. Это подтверждается и исследованиями этнографии Рязанского края. Некоторое разнообразие взглядов, что особенно характерно для жителей современной деревни, зависело и зависит не только от локальной культурной специфики, но и от индивидуальных характеристик носителя информации. Использованные в работе воспоминания пожилых сельских женщин содержат не только собственные впечатления детских лет, проведенных в многодетной семье, но и услышанные от мам и бабушек комментарии по поводу тех или иных интересующих нас эпизодов из женской жизни. Их собственное поведение в семейной и интимной жизни формировалось, с одной стороны, под влиянием старшего поколения, сохранявшего устои традиционной этики и стремившегося привить детям принятые в крестьянской среде нормы поведения и нравственности, а с другой — под влиянием активной атеистической пропаганды, направленной на преодоление «религиозных предрассудков» и раскрепощение женщины.

Беседы с женщинами среднего и молодого возраста позволяют судить о религиозно-нравственных установках общества в целом и каждой женщины в частности в годы их материнства, а также о современной ситуации в сельской местности. Особый интерес представляют суждения и раздумья наших рассказчиц по таким темам, как

представления о зарождении детей, плодоизгнании и возмездии за него, понятии греха и возможности избежать его, роли внутреннего и внешнего (социального, сакрального) контроля в делах воспроизводства человека — т. е. по всему комплексу вопросов, связанных с религиозно-нравственной стороной продолжения рода. Этим темам уделено недостаточное внимание в дореволюционных источниках и научной литературе. Тем более, они почти не изучались в советское время.

Родильная обрядность

Для сохранения жизни и здоровья женщины и ребенка привлекался весь свод рациональных знаний о физиологии и анатомии человека. Не менее важным, с точки зрения традиционной культуры, было знание и применение обширного фонда иррациональных понятий и представлений. Этот фонд включал различные по происхождению и семантике религиозные элементы, в разное время вошедшие в культуру воспроизводства населения.

Беременность. Положение беременной в семье зависело не только от конкретной семейной ситуации, но и от сложившихся в деревне норм охраны материнства и детства. Эти нормы предписывали проявление элементарной заботы о здоровье женщины в период до и после родов, что объяснялось не только соображениями гуманности (по отношению к матери и ребенку), но и здравым смыслом: крестьянской семье нужна была здоровая женщина, способная нести груз хозяйственных и материнских забот. Поэтому, по сообщениям корреспондента Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева из с. Маклаково Скопинского у., «очень часто бывает, что тяжелую женскую работу за беременных женщин исполняют мужья» [1].

С 1930-х гг., с образованием колхозов, положение женщин в некотором отношении ухудшилось. Как вспоминают наши собеседницы старшего возраста, им часто приходилось работать до последнего дня, не получая освобождения по декретному отпуску. Добраться до лечебного учреждения зачастую было сложно, да и не было у деревенских женщин ни времени, ни желания, ни привычки обращаться к медикам. Пожилая женщина из с. Эммануиловка Шацкого р-на вспоминала: «До родов декрета не было. Облегчения не было в работе. Я же никуда не ходила. Фельдшер был в Выше, да и зачем я туда пойду? А без справки кто же мне что даст». Кроме того, сами женщины руководствовались часто характерным именно для крестьянской среды убеждением, что «чем больше работаешь, тем легче рожать», «когда человек много работает, легче родит».

Практика показывала, что ни одна роженица не может считать себя застрахованной от внезапной смерти при родах. Поэтому во время беременности (чаще во время поста) и (или) прямо перед наступлением положенного для родов срока женщина принимала таинство причащения. По словам пожилых жительниц рязанских сел, «много женщин умирало при родах, потому надо причаститься»; «обязательно причащались, а то ведь не знаешь, какие роды, вдруг помрешь» (с. Желанное Шацкого р-на). Страх внезапной смерти без покаяния — главная причина принятия церковного таинства. Кроме того, по убеждению верующих, причащение очищало роженицу, «снимало» грехи, которые могли стать причиной трудных родов или привести к рождению неполноценного ребенка. Причащение беременных и сейчас довольно распространенное явление.

К сожалению, принятые в русской родильной обрядово-магической практике запреты иррационального характера, основанные, главным образом, на магии подобия, мало освещены в источниках и литературе, но по отдельным отрывочным воспоминаниям наших рассказчиц ясно, что они существовали и в рязанских селах. В основном эти запреты ориентированы на то, чтобы исключить какие-либо аномалии в процессе родов. Запрещалось выкручивать белье, лежать навзничь — это могло привести к тому, что пуповина «завернется». Некоторые из подобных запретов и сейчас популярны у будущих мам. Так, по словам молодой

женщины из с. Коровка Сапожковского р-на, не считающей себя суеверной, она все-таки приняла к сведению следующие запреты: «нельзя перешагивать через веревку, нельзя руки поднимать, когда белье вешаешь, на пожар смотреть нельзя». О том же говорит и тридцатилетняя мать троих детей из с. Стублё Михайловского р-на: «Вязать нельзя — пуп замотается. Я с первыми все делала: и вязала. В приметы не верила. А с третьим — страшновато стало. Может, года такие. Не вязала ничего». Из запретов, не относящихся к традиционной культуре, можно отметить запрет не стричь волосы со следующей мотивировкой: «Когда беременная ходишь, нельзя ничего с себя отдавать, т. е. и волосы отнимать» (пгт. Ухолово). Видимо, в силу аналогичных соображений появился запрет стричься кормящей матери — «молока не будет» (с. Стублё).

Крестьянки Сапожковского у. с детьми. Фото начала XX в. (РИАМЗ. Фототека)

Соблюдался и соблюдается, в основном и сейчас, запрет работать в большие церковные праздники, что было грехом вообще, а в данном случае было особенно опасно для будущей матери и ребенка. Правда, традиционность уклада семейной жизни делала естественным соблюдение этого правила, «так как по церковным праздникам и так не работали» (с. Коровка).

К числу общерусских относится запрет беременной смотреть на покойника: контакт со смертью мог пагубно отразиться на зарождающейся жизни, затруднить процесс родов и даже негативно сказаться на здоровье и жизнеспособности будущих детей. Например, возможной причиной трагической судьбы двух своих сыновей (один мальчик неизлечимо болен, другой скончался от гриппа) жительница с. Дединово Луховицкого р-на (Московская обл.) считает игнорирование ею данного запрета: «У Миши теперь больное сердце. Я была беременной Мишей, хоронила дядю, на кладбище ходила. А говорила одна женщина — нельзя. А когда с Колей ходила — бабушку хоронила». В пгт. Ухолово этот же запрет существует в несколько ином варианте. Здесь, по словам молодой женщины, считают, что нельзя смотреть на похоронную процессию из окна, которое обычно в этнографии рассматривают как символ соединения двух миров. Особенно строго этого запрета должны придерживаться беременные женщины. При этом «просто же подойти и посмотреть» не возбраняется. Иногда считают, что отразиться на ребенке может даже нахождение беременной в сакрализованном пространстве приближающейся смерти. Так, по словам жительницы г. Сасова, «мальчик у сестры такой неусидчивый родился. Мы это связываем с тем, что она видела угасающего отца».

Менее понятен запрет беременной смотреть в печь (с. Желанное). Семантика печи в верованиях и обрядах русских неоднозначна [2], кроме того, звуковое сходство заставляло отождествлять слово «печь» со словом «печаль», что отразилось в народных приметах и соответствующих магических актах (см. т. 1. с. 396). Чем в данном случае руководствовались местные жители, сказать трудно. Интересно добавить, что в этом же селе в число магических средств для избавления от страха перед умершим входила рекомендация посмотреть в печь.

Самочувствие беременной можно было скорректировать путем заблаговременного совершения магических актов, генетически связанных с древним обычаем *кувады*[*]. Так, при венчании невеста старалась первой тронуть ручку у церковных дверей «в знак того, что, когда она будет беременной, то муж должен чувствовать все ее капризы» (с. Большие Пекселы Касимовского у.) [3].

Пол будущего ребенка определяли по внешнему виду беременной и особенностям ее поведения. Эти приметы и сейчас довольно популярны у молодежи, но уже носят несколько игровой характер. Для более точного обследования современные мамы прибегают к помощи профессиональной медицины. Встречались и локальные варианты определения пола новорожденного. Например, в конце XIX в., по сообщению корреспондента Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева из Егорьевского у., желающие «узнать, кто родится, идут рано утром за околицу и кого встретишь — мужчину или женщину. Посылают под окна с ткацким прутом слушать разговор» [4]. Существовали и некоторые магические действия, с помощью которых, как полагали, можно было добиться рождения ребенка определенного пола. Среди них можно отметить следующий: беременной женщине «за обедом отрезают от хлеба горбушку для того, чтобы ела и родила сынка» [5]. Соотнесение горбушки хлеба с ребенком мужского пола, видимо, не случайный эпизод в комплексе местных обрядово-магических действий. Аналогичным образом старались вызвать рождение мальчика и в Судогодском р-не Владимирской обл. [6]. В традициях русских существуют и другие обрядовые элементы, в основе которых та же ассоциация. Например, на Смоленщине, отправляясь приглашать кумовьев, отец ребенка брал с собой две горбушки хлеба, если родился мальчик, или два ломтя, если девочка [7].

Роды. Как и везде на Руси, начавшиеся роды старались скрыть в твердой уверенности, что чем больше народа знает о происходящем, тем более затяжными и сложными они будут. Сами роды происходили либо в отдельном помещении, либо дома, где, по возможности, роженицу изолировали от домочадцев. Кроме повитухи и мужа присутствовать при родах, тем более первых, разрешалось обычно матери роженицы. В с. Маклаково Скопинского у. ее присутствие считали необходимым [8]. Иногда в том же уезде «беременные первым ребенком уходили рожать в дом матери» [9]. Однако в конце 1920-х гг. у жителей г. Рязани можно было встретить и противоположное отношение к соучастию родителей в родовспоможении своим детям, основанное на убеждении в ответственности последних за грехи родителей: «Идешь родить — никому не сказывай, будешь мучиться за грехи людей. Особливо отцу с матерью, дольше за их грехи не разродишься. Лучше чужой пусть отведет тайком в родильный дом» [10]. И сейчас можно услышать о том, что роды нужно скрывать именно от матери: «Когда рожаешь, нужно, чтобы мама не знала, а то роды будут очень тяжелые», — рассказывала молодая женщина из с. Коровка, которая сама следовала этому запрету.

Повивальная бабка. Не только до революции, но и в советское время в 1920–1930-е гг., а местами и в 1940–1950-е гг. обязанности родовспоможения в сельской местности, особенно в отдаленных селениях, лежали на деревенских *бабках-повитухах*. Даже при возможности обращения к специализированной фельдшерско-акушерской помощи деревенские женщины предпочитали пользоваться услугами своих повитух[**]. Причин этому было несколько.

Такие бабки всегда были рядом. К ним будущие матери обращались за консультациями и практической помощью еще до родов с просьбами «попарить, поправить живот и

---

* Кувада — обычай демонстрации отцом своей причастности к рождению ребенка, возникший, по наиболее обоснованному мнению, в эпоху перехода от материнского к отцовскому родству (*Тэйлор Э.Б.* Первобытная культура / Предисловие и примечание А.И. Першица. М., 1989. С. 511).

** Правда, по рассказам женщин, рожавших в 1930–1940-е гг., многие роженицы не прибегали вообще ни к какой посторонней помощи: «У меня трое родов было. Только первого родила с повитухой, а потом повитух не было. Двоих следующих — все сама делала, сама и пупок завязала. Роды были в 47-м, 48-м и 51-м гг. Роддом был в Шацке, да мы об этом и не думали, все дома» (с. Эммануиловка Шацкого р-на).

прочее». Таким образом, повитуха становилась чем-то вроде домашнего доктора для роженицы: она имела представление об особенностях беременности, возможных осложнениях при родах. Это не только помогало ей самой в нужный момент, но и психологически благотворно влияло на ее пациентку. Профессиональные медики воспринимались как чужие, их стеснялись, да и подчас сомневались в их профессионализме и добросовестности. Как писал корреспондент РГО из Зарайского у., «к помощи медиков и акушерок прибегают редко, называют это „прихотью" и более того, подозревают, что лекарь скорее морит больную» [11].

В пользу повитухи говорила и ее неизменно ласковая, заботливая манера обращения с роженицей. С точки зрения пациенток преимуществом бабок была их многофункциональность, т. е. знание и применение всех рациональных и иррациональных способов облегчения родов, а также совершение необходимых послеродовых процедур над новорожденным и его матерью. Главными из них были: обрезание пуповины, действия с последом и пуповиной, купание ребенка и роженицы.

Забота деревенской повитухи не ограничивалась собственно родами. При необходимости она оказывала и практическую помощь по дому. В любом случае повитуха в течение двух-трех дней навещала роженицу с целью убедиться в том, что послеродовой процесс протекает без каких-либо осложнений. Кроме того, она давала нужные советы матери, совершала лечебные процедуры над обоими своими подопечными: «живот погладит, массаж сделает, скажет: шаль подпояшь» (с. Ардабьево Касимовского р-на).

Оплата труда повитухи, в отличие от оплаты услуг профессиональных медиков, была вполне посильной для крестьянской семьи. Она определялась принятыми нормами деревенских взаимоотношений и материальным состоянием семьи роженицы. Расходы на повитуху складывались из некоторой суммы денег, подарка, традиционного угощения ее во время пребывания в доме у роженицы. Сто лет назад корреспонденты Этнографического бюро из Зарайского у. писали: «К акушеркам [обращались] люди среднего возраста, исключительно богатые и зажиточные, бедный народ предпочитает повивальную бабку, самоучку. Обуславливается [это] тем, что за акушеркой, живущей за 8–10 верст, нужно послать подводу, приготовив для нее недешевую еду, и дать за труды непосильное вознаграждение, бабке же самоучке все вознаграждение оканчивается двумя аршинами ситца и деньгами от 30 коп. до 1 руб.»; «Кроме денежной благодарности, размеры которой колеблются от 50 коп. до 3 руб., смотря по материальным средствам, бабке повитухе дарится обыкновенно на платье аршин 10–15 ситцу» [12]. В Егорьевском у. в конце XIX в. бабушке-повитухе платили 70–80 коп. «и на двух-трехсуточное ее содержание расходится 30–40 коп.» [13].

Эти нормы в значительной степени сохранялись и в послереволюционной деревне. В 1927 г. из дер. Епихино Рязанского у. сообщали, что труд повитухи «оплачивают деньгами и продуктами, но определенных норм оплаты не наблюдается, кто чем может, по-разному» [14]. Судя по воспоминаниям женщин, пользовавшихся услугами бабок в 1930–1940-е гг., денежное вознаграждение не всегда входило в оплату их трудов. Возможно, это связано с некоторым сокращением объема услуг, но скорее сказывалась характерная для этих лет ограниченность денежных доходов деревенских семей: «Одного рожала с бабкой, целую неделю она мне баню топила, ухаживала. Я самовар поставлю, покормлю ее. Дам мясца» (дер. Кочемары Касимовского р-на).

В некоторых местах вознаграждение носило явно ритуальный оттенок. Так, в с. Пеньки Пителинского р-на повитуха не брала за работу ничего, кроме головного платка: «Сколько приняла детей, столько и было платков». При том, что за оказанные услуги, как и за любую работу, повитуху нужно было отблагодарить, ни одна из них, по общим отзывам, оплаты не требовала. И даже при неуплате за работу не выражала недовольства: «Если не заплатишь, скажет „Бог с тобой" и все. С бедного семейства она и вообще могла не взять плату». Кроме того, в рязанских деревнях была известна и традиция одаривать повитуху на крестинах.

В медицинской литературе и источниках этнографического характера можно встретить противоречивые мнения относительно реальной помощи повитух. Дореволюционные авторы-краеведы более, нежели врачи-практики, были склонны отмечать

положительный вклад деревенских бабок в успешное появление на свет многочисленного потомства рязанских крестьян. Одну из лучших характеристик дал известный рязанский бытописатель В.В. Селиванов: «Бабушка эта все знания свои приобрела, разумеется, одною опытностию, или, лучше сказать, она ничего не знает, но по свойственной русскому народу сметливости и сноровке, эти русские бабушки не редко бывают искусны… всегда умная, честного поведения, степенная и пользующаяся всеобщим уважением» [15]. Подробное, в целом положительное описание родовспоможения, совершаемого бабкой, оставил врач из с. Сельцы Рязанского у. В отличие от многих отрывочных сообщений, оно дает цельное представление о действиях бабки, в том числе о соблюдении ею элементарных правил гигиены. Ведь один из главных аргументов критических отзывов о деревенских повитухах — это пренебрежение этими правилами. «Бабка, как приходит, моет руки в теплой воде с мылом, два бруска которого уже заранее готовятся самой роженицей, один брусок мыла предназначается для роженицы, а другой специально для мытья новорожденного, — писал автор. — Если же мыла не оказывается, то спрашивает себе деревянного масла, которым смазывает себе руки для того, чтобы удобнее ощупывать (исследовать) и массировать живот. После осмотра определяет срок, скоро ли родится. Когда дело подвигается к принятию плода, бабушка велит помогающему ей человеку кипятить самовар, сама поддерживает промежность. После того, как прорежутся лобные бугры, начинает помогать, осторожно потягивая ребенка за головку вверх. Перевязывает [пуповину] ниткой или гарусом и перерезает маленькими ножницами, которые являются единственным инструментом бабок. Потом купает ребенка в теплой воде с мылом и мочалкой, завертывает в пеленки, свивает и кладет на печку, правит головку: повязывает голову платочком туго, если голова неровная, и концы под свивальник. Если послед долго не выходит, делает массаж живота. Приняв послед, обмывает наружные органы теплой водой с мылом, затем находится около роженицы часа 3–4, а когда и дня два-три, исполняя за нее всю домашнюю работу, если родильница не имеет родных». В целом, по мнению автора данного сообщения, «знахарки и бабки приносят определенную пользу. Опытность и наблюдательность у бабок определенно имеются» [16].

Положительные отзывы давали и другие врачи [17]. Надо сказать, что и наши собеседницы в основном дают положительные отзывы о деятельности повитух, обращая внимание и на их практические навыки и на соблюдение необходимой чистоты: «Бабки ведь и поворачивать ребенка умели. И руки она попарит. Там уже ни ногтей, все острижено. Чистюля была. А к роженице идет — она намывается, купается. А как же!» (с. Большое Агишево Шацкого р-на).

Для медицинских работников, обследовавших рязанские деревни в 1920-е гг., более типично резко отрицательное отношение к деревенским лекарям вообще и повивальным бабкам в частности: «Всех их (знахарей и бабок) нужно преследовать и гнать в тюрьму, потому что не лечат, а скорей калечат»; «от бабок кроме вреда — ничего. Бывает, что грязными руками принимают. Не соблюдают правил санитарии и гигиены». Возмущаясь «варварским» обращением с роженицей при затянувшихся родах, врач из с. Благодатное Ряжского у. сделал однозначный вывод: «Бабки — это колоссальное зло» [18].

Одно из объяснений негативного характера приведенных оценок — реальные недостатки народной практики родовспоможения. Однако в этих оценках имело место и смешение авторами корреспонденций тех функций, которые выполняли повивальные бабки, с практикой местных знахарок: профессиональная этика повитух была направлена на сохранение жизни и здоровья ребенка, а знахарки зачастую производили аборты, плачевные последствия которых приходилось исправлять врачам. Такое смешение могло быть результатом незнания врачами реальной ситуации, но нельзя отрицать и того, что в это время, в связи с нарушением всех норм деревенской жизни, повитухи подчас выполняли обе функции, что было недопустимо в традиционной практике.

Не менее важной обязанностью бабки была магическая охрана матери и ребенка, особенно необходимая в связи с сакральной «нечистотой» родов. Для этого бабка, прежде всего, использовала привычные средства христианской защиты: святую воду, ладан, а также

молитвенное обращение к святым. В целом эти действия однотипны для русской практики: «Повитуха все время молитвы читает, венчальные свечи зажигает при трудных родах» (с. Желанное Шацкого р-на); «заставляет мужа молиться Богу, сама шепотом молитвы [читает] — „Отче наш“, „Богородицу“», одновременно «призывает в молитве Божью Мать Феодоровскую или кто, какую знает» [19]. Иногда и этого оказывалось мало, и тогда на помощь приходили все односельчане, демонстрируя лучшие традиции коллективной взаимовыручки, в данном случае — нематериальной: «Я как парня рожала, 4 кг был, так вся деревня за меня молилась» (с. Воскресенье Клепиковского р-на).

Женские страдания воспринимались как наказание и за первородный грех, и за собственное невоздержание, а также и за грехи любого рода, которые неизбежно совершал человек в земной жизни. Это определяло характерное для русских восприятие благополучного разрешения от бремени, как свидетельство ниспосланного свыше прощения [20]. Руководствуясь данными представлениями, в дер. Епихино Рязанского у. повитухи при затянувшихся родах ставили всех на колени с надеждой: «Авось Бог простит» [21].

Разнообразные магические действия, направленные на облегчение родов, основывались, главным образом, на магии подобия. Среди них такие общеизвестные, как развязывание всех узлов на одежде роженицы, а иногда и на одежде всех присутствующих, вынимание серег из ушей, открывание сундуков и так далее. Наиболее радикальным средством считалось обращение в церковь с просьбой открыть Царские врата. Встречались также и рекомендации местного характера. Например, жители с. Сасыкино Спасского у. протаскивали роженицу через хомут (действие, встречающееся в разных вариантах в магической практике родовспоможения у русских), а жители с. Ардабьево Касимовского у. полагали, что для убыстрения родов хорошо взять кузнечика, «что по полю скачет, поджарить на жару, а затем окуривать около роженицы» [22]. Встречались и некоторые варианты обрядового участия мужа, направленные на облегчение мук жены. Например, эффективным считалось перешагивание мужа три раза через ноги роженицы или же, наоборот, аналогичные действия жены по отношению к мужу [23].

Свои профессиональные навыки повитухи приобретали в основном в процессе практики. «Это, в большинстве случаев, пожилые женщины. Сначала они принимают детей у своих родственников, невесток, дочерей, а потом уже пускаются всюду», — писали из Кораблинской вол. Рязанского у. Другой путь — наследственная передача повивального искусства [24]. Обычно, в соответствии с требованиями окружающих, повитухи должны были обладать такими качествами как благочестивость, безотказность и материальная непритязательность, т. е. «обслуживание» роженицы независимо от достатка обратившейся за помощью семьи. Кроме этого, они должны были соблюдать и некоторые запреты магического характера. На Рязанщине из числа лиц, которые могли бы обмывать умерших, обычно исключались не только беременные женщины, но и повитухи. Нарушение этого правила повитухой могло привести к негативным последствиям — к усилению родовых мук женщин при оказании ею помощи в дальнейшем [25]. Правда, встречается и противоположный вариант, т. е. выполнение одной женщиной обеих сакрализованных функций.

Трудно сказать, что именно: скудость материала или специфика рязанской традиции являются причиной того, что в родильной обрядности местных жителей редко встречаются упоминания о *бабушке Соломониде* — евангельской повитухе, принимавшей, согласно апокрифической версии Протоевангелия Иакова, младенца Христа. В русской традиции ее часто считали покровительницей повитух и вообще помощницей при родах, поэтому и обращались к ней в заговорах, направленных на облегчение родов. Такие заговоры, видимо, существовали и в Рязанском крае, кроме того, Соломонида упоминается и в заговорах от змей [26].

Бабки-повитухи — это особый персонаж в устоявшейся социально-общественной структуре традиционного деревенского общества. Нормы их поведения, как и отношение к ним односельчан, определялись обычаем. Но, безусловно, реальный статус каждой из повитух зависел и от ее личных качеств. Деревенскую бабку можно отнести к, так сказать,

служебным чинам общества (сфере обслуживания), которые в соответствии с их профессиональной деятельностью в разной степени наделялись и чертами сакральности. В традиционной культуре, для которой была характерна оценка любого деяния с точки зрения его религиозно-нравственного наполнения, повивальное дело не относилось к профессиям безусловно благочестивым. С точки зрения общественной значимости, роль повитухи была однозначно положительной. Она совершала благое дело, помогала появлению на свет нового существа — «ребенка на свет пускала», спасала мать и дитя не только от болей и страданий, но и от угрозы воздействия нечистого мира. Точно так же определяли основной смысл своей работы и сами деревенские бабки. Но одновременно с этим, согласно специфике народного осмысления родового процесса как акта «нечистого» не только в плотском, но и, главное, в сакральном смысле, сопутствующая родам нечистота неизбежно переходила и на повитуху как лицо, взявшее на себя посреднические функции.

В то время, о котором сохранили воспоминания наши собеседницы преклонного возраста, иррациональный аспект деятельности повитух, т. е. знание молитв, заговоров и т. д., не имел первостепенного значения. Главным критерием было профессиональное мастерство, и в основном его оценка носит положительный характер. Однозначно положительно оценивался женщинами и сам факт соприкосновения бабки с родильной «нечистотой»: ведь она добровольно, во имя помощи ближнему подвергала себя опасности соприкосновения с «греховным миром», да и просто со всей плотской нечистотой родового процесса.

В соответствии со спецификой русской религиозности, наиболее убедительным доводом в пользу благочестивости повивального дела были представления о посмертной участи повитух. Общественное мнение в таких случаях, прежде всего, опиралось на суждения тех лиц, чье мнение считалось безусловно достоверным в суждениях о благочестии. Таковыми считались и считаются высказывания различных духовных лиц, о чем мы неоднократно будем говорить, характеризуя пути формирования религиозно-нравственных представлений народа. Так, по словам старейшей жительницы с. Новопанское Михайловского р-на, родственница местной бабки «жила в монастыре, где Черная гора. И она говорила: „Кто принимает детей — до локтя золотые руки, и все грехи с тебя снимаются. Ты вот какое дело совершаешь! И кто обмывает — тоже руки золотые до локтя, прощаются грехи“». Интересно, что сопоставляются не только два основные момента бытия человека, но и то, что в загробном мире образно-символическое воплощение получает конкретный чисто бытовой элемент, т. е. обнажение рук до локтя при всех процедурах в упомянутых выше обрядово-практических актах.

Социально-сакральный статус повитухи сказывался в специфике ее похорон. В некоторых селениях Рязанского края все женщины, у которых бабка в свое время принимала роды, приносили на похороны цветные ленты, которыми обертывали ей руки или просто клали в гроб. Независимо от количества принятых детей каждая женщина приносила одну ленту*. Ленты эти обычно были шелковые, чаще голубого или красного цвета. В некоторых местах приносили тряпочки. Вот как вспоминает похороны повитухи жительница с. Большое Агишево Шацкого р-на: «Весь гроб в бантах был. Все, кто какие ленты. Их просто в гроб клали. И наклали полный гроб. У меня она двух принимала, но я одну ленту. Все равно, мальчики или девочки. У меня вот черная лента была. Я одну бабку спрашиваю, что может это нехорошо? Она говорит, что очень хорошо: „Глянь, твоя лента среди всех лучше всех“. Кто какие ленты».

Обычно комментарии наших рассказчиц по поводу этого действия ограничиваются объяснением: «Вроде, так благодарят» или «Так было принято». Но можно встретить и рассуждения, свидетельствующие о том, что ленты мыслились как знак — «что была повитушка, роды принимала», выделяющий умершую в тот момент, когда она предстанет перед высшим судом, и более того, как средство ее спасения: «Зачем ленты? Ну, может быть, в

* В соседней Тамбовской обл. встречался вариант обычая, согласно которому количество ленточек должно было соответствовать количеству принятых бабкой у данной женщины детей, за девочку приносили красные, за мальчика синие (Инжавинский р-н).

трясине какой-нибудь будет, а по лентам будет из Ада вылазить» (с. Шаморга Шацкого р-на). Может быть, подобные соображения навеяны известным в русском фольклоре сюжетом о луковке — единственной милостыньке, которую подала грешная женщина и с помощью которой спаслась после смерти: ухватившись за ее хвостик, она смогла вылезти из Ада*. По-видимому, придание лентам функции знака, который должен выделить повитуху в загробном мире (в положительном смысле), — это наиболее характерный вариант интерпретации обычая жителями тех мест, где он бытовал. Так, крестьяне Саратовской губ. считали, что по этим лентам «умершие младенцы узнавали повитуху и прислуживали ей» [27]. По воспоминаниям наших собеседниц из Тамбовской обл., и в послереволюционное время повязывали повитухе ленты, «как нарукавники, выше локтя, как рожь вязать» и говорили, что таким образом они «стелют бабке дорожку», «это почет отменный». Правда, в объяснениях иногда сказывается и отношение к повиванию как делу, связанному с нечистой сферой, в силу чего загробное существование повитухи таково, что требуется помощь воспринятых ею младенцев. «Дети, которых она принимала, там развяжут, а то она будет связана» (Инжавинский р-н Тамбовской обл.). Как мы видим, специфику загробного облика повивальной бабки связывали с одним из основных актов работы — перевязыванием пуповины. Интересно, что уже в 1980-е гг. жители одного из сел Пичаевского р-на Тамбовской обл. подобным образом перевязали руки лентами умершей сравнительно молодой местной акушерке.

По нашим данным, обычай был распространен в восточной части Рязанщины, особенно на рязанско-тамбовском пограничье (данные из Сапожковского, Касимовского, Путятинского, Кадомского, Щацкого районов), в соседней Тамбовской обл., а также, судя по дореволюционным данным, в граничащей с Тамбовской Саратовской губ. (в том числе и на территории нынешней Пензенской обл.) и в Мордовии [28].

Сакрализованный статус повитухи сказывался и в известных в русском мифологическом фольклоре сюжетах о том, как повитуха видит судьбу новорожденных. Эти рассказы и сейчас можно услышать от жительниц Рязанского края. Более подробно эти сюжеты мы рассмотрим в разделе, посвященном представлениям о судьбе (см. с. 480). Здесь же вкратце отметим, что при некоторой вариативности сюжета суть такова: повитуха смотрит в окно и видит новорожденного в будущем, причем его вид ясно дает понять характер этого будущего. Чаще указание посмотреть в окно повитуха получает от «старичка», но иногда она делает это по собственной инициативе. При этом ее собственное объяснение действия указывает на то, что сама повивальная бабка приписывает возможность сверхъестественного видения не своим личным достоинствам, а относит его к профессиональным особенностям повивального дела: «(Почему в окошко поглядела?) — Так, говорит, положено мне» (дер. Алтухово Клепиковского р-на).

Однако преувеличивать сакральность данного персонажа, во всяком случае по отношению к XX в., как нам кажется, не стоит. Сюжеты существовали и сейчас существуют лишь в рамках быличек, т. е. как фольклорный жанр. В ответ на наши прямые вопросы о сверхъестественных возможностях повитух ни одна из женщин, пользовавшихся их услугами, не признала наличие таковых. При этом в ответах часто подчеркивается именно социальный аспект повивания. «(Могла ли увидеть судьбу?) — Да ну, она что, святая, что ли? Она такая же грешная. — (Зачтется ли на „том свете“?) — Не знаю. Ей за это платили, она этим жила. Это ее работа была» (с. Коровка Сапожковского р-на).

Как показывают материалы из разных регионов России, в тех местах, где совместно проживали православные и старообрядцы, при жесткой изоляции не только в обрядовой, но и в бытовой жизни всех «мирских», т. е. православных, повивальное дело носило как бы надконфессиональный характер. Так, в с. Шаморга прекрасную память о себе оставила местная бабка, староверка по вероисповеданию, практиковавшая здесь с довоенных лет до 1950-х гг. За умение («была как врач») и внимание к роженицам женщины звали ее «маманей». С ее

* Аналогичные представления, т. е. надежда на то, что по луковому «стеблю вытянутся из Ада грешные души», были причиной включения лука в число наиболее подходящих для подачи милостыни предметов в Моршанском у. Тамбовской губ. (АРГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 20. Л. 56).

помощью на свет появлялись младенцы и в старообрядческих, и в православных семьях. Однако конфессиональная принадлежность, не имевшая значения в ее практике, сказалась при похоронах повитухи. Вот что вспоминает одна православная жительница этого села, у которой «маманя» принимала всех детей: «У нас так было. Она принимает роды, и она умирает. И ей должны привязать ленты атласные — знак того, что она принимала у меня роды. Но она староверка. Мирским давали, а старообрядкам нельзя. Они у нас не берут. Я зашла к ней проститься, мне не дали, не подпустили».

На основании имеющихся у нас материалов трудно сказать, был ли повсеместно распространен в рязанских селах традиционный для русской родильной обрядности (в основном юга, запада и центра России) очистительный обряд, известный под названием *размывание рук*. В нашем распоряжении имеются лишь отдельные сообщения, содержащие детальное описание обряда в различных уездах Рязанской губ., относящиеся к концу XIX — первой четверти XX в. Наиболее полное описание обряда оставил автор из с. Ялмонть Егорьевского у.: «У некоторых бабок есть обычай размывать руки или после первой бани, или при уходе совсем домой. Зажигается перед иконами свечка, бабка берет воду, которую и себе, и родильнице поливает на руки и моют их. После чего молятся пред иконами с пожеланием здравия и счастия младенцу, друг другу и себе. При прощании дают денег по состоянию 10–25 коп., холста 2–3 локтя, хлеб или пирог и прочее» [29].

По сведениям из Зарайского, Михайловского и Рязанского уездов, обряд совершали на третий день после родов, что характерно для русской традиции. «На третий день после родов в доме родильницы всегда бывает размывание рук. Это считается необходимым потому, что родительнице будет легче. Для этого наливают в чашку воды, кладут в воду куриное яйцо и древесный лист, зажигают свечу и молятся Богу и берут воду из чашки и умывают лицо и руки родильнице, после моют руки все те лица, которые были при родах» [30].

Судя по материалам, относящимся к 1940–1950-м гг., практика повивания сохранялась намного дольше, чем ее обрядовое сопровождение. Многие из наших собеседниц помнят термин «размывать руки», реже «размыть ребенка», но, как правило, в их время под этим подразумевалось лишь угощение повитухи и вручение ей вознаграждения, не сопровождавшееся какими-либо обрядовыми действиями: «Руки размыть — да это вот, когда угощаешь, это и есть руки размыть. Это и на следующий день можно. Угостят ее как следует. Такой говор был» (с. Большое Агишево Шацкого р-на); «Руки размывали — это рассчитываться с ней. Только называлось, ничего не лили» (с. Новопанское Михайловского р-на). И лишь в редких случаях ритуал сохранял традиционную форму, хотя и в редуцированном виде. «Бабка ходит четыре дня. За работу не брала, а угостишь. И последний раз, когда руки размываешь, она скажет: „Ну, я последний раз к тебе пришла“. Заставит кого-то принести непитой водички. Она мне польет, я полью. Это вроде она отхаживает» (дер. Отрада Путятинского р-на). По сведениям из дер. Парсаты и с. Сново-Здорово Шацкого р-на, на третий день «приходила бабушка размывать руки. Мои руки вымыла над чашей, ребенка помыла этой водой. И я ей стопку налила. Один раз только, остальных рожала — не размывали». По словам одной из старейших жительниц дер. Кочемары Касимовского р-на, «руки мыли повитухе, полотенце ей давали. Это в старину». О том же вспоминали и жительницы дер. Урядино того же района. В Этнологическом архиве ОИРК есть сообщение (без указания места) о несколько ином варианте обряда с тем же названием: «После того, как ребенку исполняется три дня, ему “размывают” руки, обливают водой с хмелем» [31]. На основании даже этих разрозненных данных можно сказать, что этот обряд на территории Рязанской губ. не отличался разнообразием магических действий, характерных для южнорусских и западных губерний России.

Послед и пуповина. В обязанности повитухи входило совершение необходимых действий с последом и пуповиной. Эти действия — яркий пример типичного для родовспоможения сочетания эмпирических знаний и иррациональных представлений, в данном случае убеждения в существовании между последом и пуповиной, с одной стороны, и новорожденным и

роженицей, с другой, не только реальной, но и магической связи. Источники дают некоторые сведения о чисто технической стороне обработки пуповины: «Пупок — суровой конопляной ниткой, близко к животу, а остальной конец отрезают ножницами, и получается, как говорится, *бабушкин узелок*»; «пупок завязывают обычно на три пальца от живота»; «пуп отрезают вершка на полтора» [32].

Одним из достоинств деревенских повитух у русских считалось умение заговаривать — *загрызать* грыжу новорожденному сразу же при обработке пуповины, что было характерно и для рязанских жителей.

Иногда считали, что путем определенных манипуляций с пуповиной можно повлиять на формирование у новорожденного качеств, особенно ценимых в крестьянской среде: «Я пуповину девочки положила в рукоделие, чтоб была рукодельница, а мальчика в инструмент. Это мне так сказали, так и получилось» (дер. Парсаты).

В практике родовспоможения большое внимание уделялось своевременному выходу последа. Среди рациональных мер, предпринимаемых для нормализации процесса, главные — массаж живота и употребление внутрь лечебных настоев, например, две-три ложки воды, «обваренной в хмелю» [33]. Не обходились и без магических приемов. Один из таковых — привязывание к пуповине лаптя. Видимо, как символ пути, он должен был стимулировать движение последа [34]. Иногда послед вызывали, выманивали, как живое существо. Так, в Первых Старо-Кленских Выселках Раненбургского у. повивальные бабки, обеспокоенные задержкой выхода последа, «подставив руку ладошкой, зовут: „кис, кис, кис“. Помогает» [35]. Аналогичным образом поступали повитухи и в других местностях Рязанщины, о чем свидетельствуют материалы ОЛЕАЭ из Зарайского, Михайловского, Рязанского уездов [36].

Последующие действия с последом характерны для общерусской традиции родовспоможения. Они включали несколько обязательных элементов. Сначала его обмывали и завертывали в чистую белую тряпочку. Затем послед закапывали в землю с тем, чтобы исключить опасность воздействия через него на новорожденного или роженицу. Жители рязанских селений предпочитали, и об этом свидетельствует большинство сообщений, закапывать послед в подполе, причем в сакральном месте — под святым углом или под печкой, реже закапывали в бане (с. Покровское Ухоловского р-на). В источниках читаем: «Завернув в чистую тряпку, зарывают в подпол, более в переднем углу» [37]; «Место — в землю, повитуха вымоет, в лоскут, в подпол залезет и в переднем углу потихоньку зароет. Нельзя, чтобы кто-нибудь съел: и матери и ребеночку плохо будет» (с. Желанное Шацкого р-на); «Послед бабка зарывает в подпол, чтобы не сожрали» (с. Савватьма Ермишинского р-на). В деревнях Кочемары и Сиверка Касимовского р-на послед помещали в «специально сшитый мешочек» и затем уже зарывали: «Послед в мешочек в подпол — для счастья, мама так делала». Пока это единственное встретившееся нам описание данного варианта захоронения последа у русских. Часто, перед тем как закопать, бабка крестила послед (с. Ардабьево Касимовского р-на).

Стремление уберечь послед «от повреждения» вряд ли можно считать единственным мотивом происходившего. Содержание действий и их последовательность, по справедливому мнению А.К. Байбурина, носили явные черты погребального акта [38]. Однако, обмывание последа можно рассматривать и как отдельный элемент всего комплекса послеродовых очистительных процедур, совершаемых над новорожденным. Скорее всего, в действиях с последом совместились обрядовые функции, сопровождавшие появление на свет и уход из него, тем более что оба эти момента включали ряд аналогичных обрядовых действий. Это находит иногда подтверждение и в комментариях наших собеседниц. В приведенном ниже высказывании явственно звучит мотив символического соединения рождения и погребения, а также обосновывается необходимость совершаемых действий с точки зрения православного человека, для которого характерно искать истоки традиционных обычаев в христианских нормах: «Послед мыли и не выбрасывали. Почему, ну, не знаю, но ведь человека рожали. И это место — дитя, его надо вымыть и закопать. Это так нужно по христианскому обычаю» (с. Темгенево Сасовского р-на).

Многозначна семантика предметов, которые повитухи клали вместе с последом. Так, в с. Ялмонть Егорьевского у. вместе с последом завертывали «уголь, кусок глины или разбитое яйцо» [39]. Значение первого и последнего из указанных предметов понятно (уголь символизирует очищение и предохранение, яйцо — плодородие и возрождение жизни). Употребление же глины, возможно, связано как с идеей плодородия, так и с телесной символикой самого человека. Ведь послед «рождался» вместе с человеком, т. е. существом, созданным в начале творения из глины, и в обрядовой практике он (послед) приобретал некоторые черты антропоморфности.

Связь новорожденный — его послед и пуповина, реализующаяся в определенных процедурах с ним, обычно не получает каких-либо дополнительных комментариев, хотя и сейчас можно еще услышать различные соображения по поводу необходимости захоронения последа и выбора места для этого. В народе существовало мнение, что эта связь, потерявшая реальные очертания, оставалась незримо навсегда. «Послед выбросить нельзя. Закапывали где-то дома. Где точно, не знаю, но дома. Как говорят „где родился, там и сгодился“, потому что пупок тут зарыт» (с. Коровка Сапожковского р-на). Связь последа с детородными органами матери позволяла считать, что он несет в себе некоторую информацию о ее репродуктивных возможностях: «Послед бабка помыла, посмотрела, говорит: „Еще двоих родишь“, а я не родила» (с. Старочернеево Шацкого р-на) [40].

Рождение в *рубашке* (околоплодной оболочке) или хотя бы в *шапочке* местные жители считали счастливым предзнаменованием для ребенка. К самой рубашке относились как к сакральному предмету. Ее высушивали, зашивали в мешочек. Впоследствии рубашку либо хранили в укромном месте, либо носили постоянно на шее: в ладанке или как отдельный амулет [41]. Иногда считали, что рубашка сохраняет функции приносящего счастье амулета независимо от того, в чьих руках находится [42]. Старшее поколение застало еще то время, когда на практике сказывалось характерное не только для русских, но и для многих европейских народов представление об особой помощи рубашки и шапочки в юридических делах. Поэтому их часто брали с собой на суд (дер. Парсаты Шацкого р-на). К менее распространенным, во всяком случае по известным нам источникам, можно отнести обычай с. Чернава Милославского р-на. Здесь считали, что сохраненные рубашку или шапочку — *колпачок,* нужно положить человеку в гроб. И, наконец, в некоторых местах рубашку включают в комплект предметов, который дают новобранцу (с. Коровка). Об этом сообщила молодая женщина, и, возможно, данный обычай относится к числу многочисленных суеверий, получивших распространение в 1990-е гг. и связанных с обеспечением благополучной службы солдатам.

К суевериям, исчезнувшим из свода современных иррациональных представлений, относится несколько негативное отношение к рождению двойни, что было в целом характерно для русских. Так, жители Зарайского у. склонны были видеть в этом аномалию с оттенком греховности: «Близнецы — стыд, так как это выходит из обычного деторождения… Это „зазрение совести“, крестят в доме отца» [43].

До совершения родов вся обрядово-магическая и рациональная практика шла единым блоком, охватывая своим вниманием одновременно мать и ее еще не родившегося младенца. С момента родов ситуация меняется. В рамках общего комплекса охраны матери и ребенка каждый из персонажей получает свою дальнейшую линию бытия в соответствии со своим статусом в социально-правовом и религиозно-мистическом поле народной культуры. Применяя более формальный язык этнографии, можно сказать, что единый культурный комплекс распадается на «текст роженицы и текст новорожденного» [44]. Обрядовые линии матери и ребенка могут на каких этапах существовать самостоятельно, могут взаимодействовать, что естественно, поскольку практически жизнь новорожденного крепко связана с жизнью матери.

Роженица. Приемы ухода за родившей женщиной в Рязанском крае мало чем отличались от тех, что были распространены по всей России. Из локальных особенностей можно выделить обычай переселения роженицы к своей матери: «Я родила дома, а потом у матери

сколько-то живу. Так положено. Мать приучала, что так надо. Это вообще у всех, не у меня одной. Ненадолго, было ведь свое хозяйство, муж. Как же я его одного оставлю, а сама буду у матери блаженствовать?!» (с. Федотьево Спасского р-на).

Уход за роженицей, отношение к ней, а также ее собственное поведение определялись традициями народной медицины и, в большей степени, представлением о ее сакральной нечистоте, явившейся следствием родов. Сразу же после разрешения от бремени повитуха совершала очистительные и оздоровительные процедуры над роженицей. Главной задачей было — изгнать «дурную» кровь и тем самым предотвратить возможные осложнения, а также «вправить» женские органы. Эти действия повсеместно имели однотипный характер. «После рождения — в баню, там парят и правят живот. Это проделывается более состоятельными два раза в день в течение девяти дней и более, смотря по состоянию здоровья» (Первые Старо-Кленские Выселки Раненбургского у.); «Через день после родов родильницу ведут парить в баню, чтобы лучше шли кровя, напарив ее до бесчувствия, бабка с приговором ведет родильницу домой» (с. Сасыкино Спасского у.); «После родов — значительную дозу водки, умывают от сглаза, парят в бане или печке и правят живот» (Скопинский у.) [45]. Чтобы избежать опасности опущения матки и вправить внутренние органы, бабка делала роженице массаж, сопровождая его заговором, различные варианты которого характерны для русской традиции: «Золотник, золотник, русский царь, стань на месте, царь на кресте, крест на главе. Где тебя матушка родила, где установила» (с. Белоомут Зарайского у.) [46].

Убеждение в нечистоте роженицы базировалось, с одной стороны, на идущем из древности отношении к родам и «женской», т. е. менструальной крови, как явлениям не только нечистым в плотском отношении, но и несущим сакральную опасность. С другой стороны, оно поддерживалось соответствующими установлениями церкви, регламентирующими, точнее, ограничивающими религиозную жизнь женщины в «нечистый» послеродовой период и предписывающими поэтапное очищение ее, а равно и всех тех, кто соприкоснулся с родильной нечистотой. Сразу же после родов священник должен был прочитать очистительную молитву «Во внегда родити жене отроча», которая давала частичное очищение матери, дому, в котором произошли роды, и всем домочадцам. Окончательно очистившейся женщина считалась лишь после принятия специальной молитвы на 40-й день после родов в церкви. В течение этих 40 дней женщина не могла не только посещать церковь, но и касаться сакральных предметов. На роженицу распространялись также все запреты, регламентирующие поведение женщины во время месячных очищений. По словам корреспондента Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева, в Егорьевском у. «изба после родов считается до очистительной молитвы поганой, и в нее не вносят иконы во время молебствия… Если роженица до 40 дней возьмет в руки икону, свечи, деревянное масло, то вещи эти в церкви освящаются» [47]; а в Ряжском и Скопинском уездах «зажженную лампаду нельзя было потушить женщине, больной менструациями, а нужно было попросить сделать это здоровую» [48].

В целом для сельских районов Рязанщины, как показывают ответы женщин разного возраста, характерно соблюдение запретительных послеродовых норм поведения. Многие из наших собеседниц принимали очистительную молитву, правда, не всегда в установленный срок, т. е. на 40-й день. В основном все они знают, что церковное действие «очищает» женщину после родов, но мало кто из них вдумывался и вдумывается в смысл совершаемого обряда. Довольно типично сделанное женщиной средних лет из с. Кутуково Спасского р-на замечание: «Мы сами ничего не знаем об этом. Что нужно — повторяем. Я даже сейчас не помню, что мы делали».

По правилам церкви очистительную молитву женщина могла принимать только после крещения ребенка. Поэтому обязательность церковного очищения была одной из причин, по которой старались не затягивать крещение новорожденного. Женщина из с. Темгенево Сасовского р-на так прокомментировала время совершения таинства: «Детей крестила маленьких, до года. Ребенок неокрещенный, и мне нельзя подойти к иконам, никуда. Я же молитву не брала. Нужно окрестить и молитву брать».

Судя по воспоминаниям пожилых женщин, послеродовые запреты особенно соблюдались в семьях, сохранявших традиционный уклад жизни. Во многих семьях женщине до 40-го дня не разрешали садиться за стол. Жительница Зарайска рассказывала: «Я хотела сына окрестить, а муж был партийный. Пошла к батюшке, он говорит: „Пусть соседка после службы принесет, а ты на следующий день приходи за молитвой, а то, — говорит, — тебя бы бабушка за стол не посадила". И сразу молитву давал».

И все же часто женщины и в религиозном поведении, и в бытовом ориентировались не на принятие молитв, а на свое реальное состояние, соблюдая при этом в контактах с миром религиозным положенные ограничения. Это характерно и для нашего времени.

Однако определенными временными сроками представления о женской нечистоте не ограничивались. В традиционной культуре женщина репродуктивного возраста считалась, до некоторой степени, сакрально нечистой*. Это определяло особенности ее обрядового поведения и контактов с миром святости. Только отсутствие очищений по возрасту, так же как и прекращение сексуальной жизни (сроки «непорочной» жизни, необходимые для признания женщины чистой, определялись в разных местах разным количеством лет), позволяли ей участвовать в тех актах, где требовалась особая чистота участниц: в обрядовом опахивании селений, чистке святых родников и так далее. Вот что сообщила по этому поводу пожилая жительница дер. Мамасево Клепиковского р-на: «Давнишние вдовы ходили родники чистили, нужно не меньше трех лет вдоветь, иначе к роднику не подходи, т. е. чистить его. Так и в этом году. Которые были с месячными, да и по возрасту с месячными, те не чистили. И вообще с месячными — ни к источнику, ни в церковь, ни на кладбище нельзя и иконы не трогать. Молитвы читать (по покойнику. — *Т.Л.*) — не меньше 60 лет».

Специфика отношения к роженице заключалась не только в опасении негативного воздействия ее нечистоты. Она сама казалась беззащитной перед любой порчей или сглазом. Этому способствовала ее собственная родильная нечистота, а также частичное исключение из регулярной религиозной жизни. Поэтому роженице следовало ограничить контакты с посторонними или, во всяком случае, во избежание сглаза, преувеличивать болезненность своего состояния. Как писал корреспондент Этнографического бюро из с. Маклаково Скопинского у., «молодые женщины в большинстве случаев способны встать с постели на второй-четвертый день после родов, но бабки повитухи удерживают рожениц в постели дольше, а то могут сглазить и погубить этим на век. Поэтому бывает так: топит, например, роженица печь на второй–третий день, но, увидев, что идет кто-нибудь из посторонних, ложится в постель» [49]. Эти представления до некоторой степени определяют поведение роженицы и сейчас. Так, по словам одной нашей собеседницы среднего возраста, «женщине лучше не выходить до 40-го дня. Что-то к ней может пристать… глаз плохой». И добавила: «Я сейчас ходила проведывать двоюродную сестру, говорю: „Ты больно не выходи". Может быть, женщина слабее в это время» (г. Сасово).

Проведывание роженицы. Согласно принятому у русских обычаю, в рязанских деревнях и селах роженицу в первые дни после родов навещали женщины с приношениями. На Рязанщине этот обычай чаще назывался *идти с зубком*, *нести зубок*, причем иногда пожилые женщины подчеркивают, что обычай назывался именно «нести зубок», а не «идти на зубок», что встречается в современной терминологии (с. Чернава Милославского р-на). В Касимовском р-не существовал термин *идти на кашу*, в Шацком р-не говорили также *идти на родины*. Такие посещения совмещали две функции. Прежде всего, роженице оказывалась реальная помощь. Кроме того, высказанные пришедшими пожелания здоровья должны были не только порадовать женщину, но и, как любое доброе пожелание, благотворно повлиять на самочувствие роженицы. Посещения носили праздничный оттенок и включали угощение пришедших, но как особое празднование обычно не воспринимались.

* Представление о «нечистоте» женщины сказывалось в следующих суевериях: «Встретить женщину — плохо, мужчину — хорошо»; «Когда куда-нибудь собираются и женщина войдет или выглянет в окно, то это нехорошо» (НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. XX. Л. 123. 026/07; л. 187. 0248/014/1).

Довольно разнообразный набор приношений зависел от специфики местной кухни, местного обычая, возможностей приходящих. Например, в с. Боршевое Милославского р-на родственницы приносили «пироги, куренка, винца» [50]; а в с. Маклаково Скопинского у., по сообщению корреспондента Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева, «роженице родственники и знакомые приносят "дары на зубок" — яйца, крендели, деньги, кур, пшено и прочее», «знакомые и родственницы приносят "на зубок" роженице холст, полотенца, яйца, кур, платок, деньги и прочее» [51]. В Юраковской вол. Пронского у. «проведывают роженицу, несут горшок пшенной каши, пирог ржаной, огурцы, блинов и другие съестные припасы» [52].

В состав приносимых кушаний, как правило, включались печеные изделия и каша, причем оформление посуды с кашей в некоторых местах свидетельствует о ритуальном характере данного блюда: «В горшочках глиняных варили кашу и обязательно с кашей приходили. И вот у кого черный хлеб, краюшечка, тогда круглый пекли, так горбушечку и ложат» (с. Покровское Ухоловского р-на); «Пекут каравайцы и кашу варят, обязательно молочную. Без каши никто не приходил. Ее в глиняный горшочек. Такая поджаристая» (пгт. Ухолово); «Проведывать — с зубком ходили. Блинчики, кашничек сделают. Кашничек — кашу сварят, остудят, яиц туда набьют, есть — так и масла туда и на сковороду на всю сверху, и в печь. Это хорошая еда. Кашничек все несли» (дер. Чернышовка Милославского р-на). По имеющимся у нас данным, каша, как обязательное блюдо, входила в набор приносимых кушаний в Ряжском, Сапожковском, Ухоловском, Милославском, Пронском, Шацком, Касимовском, Скопинском районах.

Встречаются и локальные варианты набора и обрядового оформления приношения. Так, в Чернаве «*зубок* — это блюдо большое. Туда накладывали петуха, курицу, каравайцы (тонкие блины. — *Т.Л.*). Закрывали большим строчным полотенцем. Это было очень хорошо. Курица вареная». Кашу в этом селе не носили.

Особый ритуальный характер проведывания мог выражаться в употреблении специальных кошелок, куда складывали приношения: «Проведывать называлось. Кошелочку сделают, принесут блинка, курочку. В кошелочке чем накроют. Кошелки — обычные, как и на работу, только беленькие. Плетеные, беленькие. Для таких очищают хворостинку. С такими больше никуда не ходят» (с. Кутуково Спасского р-на).

Посещение чаще не имело организованного характера. Приходили по одиночке или собирались по две-три женщины. Как говорят, «ходили в несколько потоков» (с. Чернава). В материалах РГО есть следующее сообщение из Шацкого у.: «На второй или третий день после родов родные, знакомые и соседи — бабы — идут в дом роженицы на *родины* и несут склянку вина, поставку браги, горшок каши; в постный день из овощей что-нибудь: вилок капусты, огурцы, редьку, а в скоромный день — яйца, кур или убоины вареной и так далее. Это несут „на зубок". Их угощают» [53]. Имеющиеся материалы позволяют говорить о том, что в этом уезде явно совпадали посещение роженицы и празднование родин как женского торжества, занимающего определенное место в ряду обрядово-праздничных мероприятий, посвященных рождению ребенка [54].

Участие девушек в проведывании роженицы, возможно, новация послереволюционной деревни, поскольку дореволюционные материалы из разных губерний России говорят о том, что проведывание — сугубо женский обычай. Приведенные примеры свидетельствуют об однотипности обычая. Некоторая специфика сказывалась в нюансах обрядового поведения гостей и хозяев. Подробное описание обычая, бытовавшего в начале 1920-х гг., оставил корреспондент ОИРК из с. Шостье Касимовского у.: «При родинах существуют также обычаи: нарождается у женщины ребенок, и ее родственники и родственники мужа приносят драчен (блинов пшеничной муки) и масленикoв (сырого теста из пшенной муки, замешанной на меду или масле). Принесенное сама мать не должна брать во избежание того, что ее ребенок будет сиделякой (сидней), а принимает бабушка или еще кто-нибудь. В день крестин опять приносят есть кума, жена кума (носят женщины) и те из родственников, которые еще не приносили» [55]. О том, что посетительницы не должны были есть принесенные кушанья, помнят и женщины из с. Покровское.

Время посещений роженицы не регламентировалось, приходили в зависимости от того, как позволяли собственные дела и как быстро каждая из женщин сумела приготовить угощение для роженицы. Обычай предусматривал взаимность посещения: «Проведывать — с кашей, „нести кашу“, а несли и еду получше, и кашу тоже. Разок придут и все, и девушки тоже ходили, и я потом пойду» (дер. Кочемары Касимовского р-на); «Проведывание — приносили еду. Соседи родственники, подруги. Всю неделю ходили. И я к ней пойду. Это считалось отдать долг» (с Новопанское Михайловского р-на).

Обычай проведывания носил ярко выраженный характер взаимопомощи: женщина получала возможность отдохнуть от приготовления еды в первые дни после родов, кроме того, обилие и разнообразие принесенных блюд значительно улучшали ее небогатый рацион питания. Этот обычай можно отнести к числу аналогичных по значению обычаев, направленных на поддержание нормальной жизнедеятельности каждой семьи и всего социума.

Традиции проведывания сохранялись в сельской местности в течение всего послереволюционного времени, хотя постепенно посещения теряли характер обязательности, связывавшей прежде определенную группу женщин репродуктивного возраста. Это было вызвано в первую очередь социально-экономическими переменами, повлекшими за собой изменения всего уклада жизни деревни. С 1950-х гг. роды дома становились уже редкостью, пребывание же роженицы в первые послеродовые дни в лечебном учреждении лишало обычай его основной функции. Тем не менее, посещения с гостинцами выписавшейся из роддома женщины приняты и сейчас. Обязательно приходят близкие родственницы и подруги. В некоторых местах обычай «нести на зубок» постепенно стал приурочиваться ко дню празднования крещения — *крестинам*. Говоря о специфике обычая в последнее десятилетие, нельзя не отметить одну особенность. Традиционное посещение роженицы довольно широким кругом женщин — это обычай, связанный именно с женщиной. Ребенок, даже как лицо пассивное, в действии не участвовал. Сейчас значение взаимопомощи не является основным, посетительницы скорее хотят поздравить мать и посмотреть новорожденного. Но опасения сглаза или порчи ребенка, характерные для современных молодых женщин, заставляют откладывать посещения недели на две-три или же воздерживаться от таковых до крещения ребенка (с. Коровка Сапожковского р-на). В то же время многие устраивают обед для родственников по возвращении матери и ребенка домой.

Ребенок в традиционных обрядах и представлениях

После того как роды благополучно закончились, повитуха приступала к уходу за новорожденным. Прежде всего, обмывала его в теплой воде с мылом, завертывала в пеленки, клала к матери. Поскольку жизнь новорожденного, по мнению окружающих, зависела не только от естественных причин, но и от успешной и своевременной защиты от бесовских сил, повитуха сразу же прибегала к обычным средствам христианской защиты: брызгала на малыша святой водой, осеняла его крестным знамением, читала молитвы. Предохранительный характер носило и завертывание новорожденного в отцову рубашку.

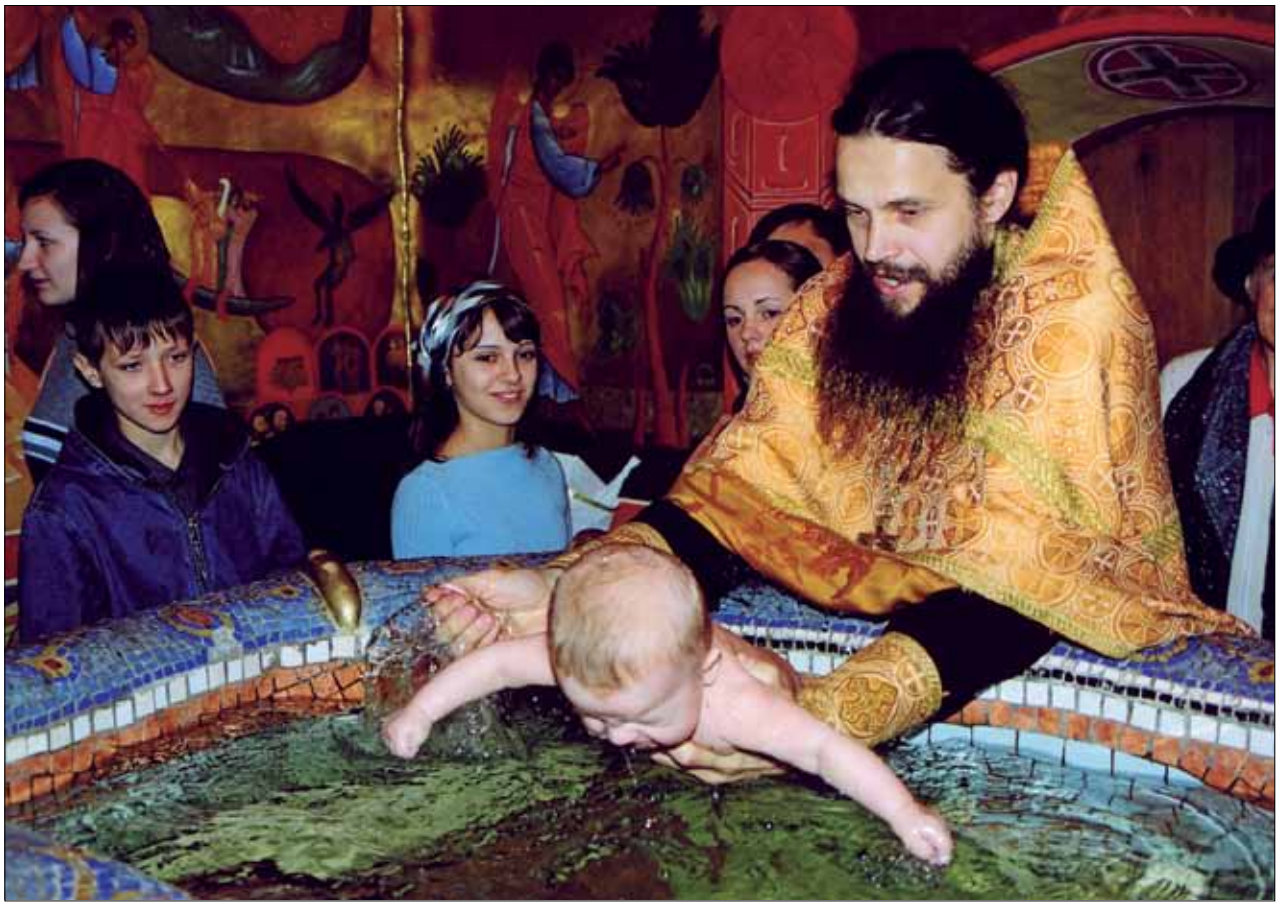
Крещение. Указанные выше послеродовые действия, особенно действия с последом и пуповиной, были ориентированы на охрану телесного здоровья новорожденного. Но еще большее значение придавалось заботе о своевременном крещении и воцерковлении младенца. О мистическом значении таинства в представлениях местных жителей и причинах его сохранения в советский период будет сказано отдельно при рассмотрении всего комплекса представлений, связанных с рождением и жизнью человека (см. с. 456–460). В данном разделе нас будут интересовать более конкретные вопросы, связанные с практикой крещения в местной традиции.

Твердой даты крещения церковь, во всяком случае в XVIII–XIX вв., не устанавливала, рекомендуя совершать его в «ближайшее по рождению время». Церковь и жители

Рязанской епархии в вопросе о сроках крещения были единодушны: родители старались совершить его в первые же дни после появления младенца на свет. Записи метрических книг двух сел Михайловского у. (с. Внуково 1908 г. и с. Феняево 1912 г.) свидетельствуют о том, что совершение таинства в большинстве случаев не откладывали дальше третьего дня после рождения, а в Феняеве часто совершали в тот же день [56]. О таких же сроках сообщают и другие источники. В тех случаях, когда младенец появлялся на свет явно нежизнеспособным, окрестить его мог любой мирянин, но обычно это было обязанностью бабки-повитухи. Такое крещение включало в качестве необходимых три элемента: имянаречение, погружение в воду или хотя бы обмывание водой и произнесение формулы «Во имя Отца и Сына и Св. Духа. Аминь». При этих словах на ребенка надевали крест. После этого младенец считался окрещенным и мог быть похоронен по правилам православной церкви. Если же он оставался жить, то священник дополнял крещение необходимыми элементами церковного чинопоследования таинства. Крещение бабкой происходило обычно без восприемников и особо отмечалось в метрических книгах. Например, в метрической книге с. Феняево читаем, что родившийся 2 февраля младенец Константин «по слабости» был окрещен в тот же день бабкою «деревни Александровой крестьянкою Татьяной Феодуловой Петрухиной без восприемников», а младенец Алексей (близнец), родившийся 19 января, был тотчас окрещен бабкою «крестьянкою Анной Семеновой Сорокиной», причем у младенца были восприемники. Этому младенцу повезло: он остался жив и, как гласит запись, крещение «было дополнено миропомазанием священником Владимиром Глаголевым и псаломщиком Алексеем Соловьевым» [57].

Таинство крещения сохранялось в жизни рязанских сел и небольших городов и после революции. Об этом свидетельствуют наши опросы, а также и материалы работавшей в Рязанской обл. в начале 1960-х гг. комплексной экспедиции Института этнографии. Из материалов тех лет очевидно, что общая картина сохранения таинства крещения не исключает некоторых региональных отличий, свидетельствующих о степени религиозности и сохранении религиозного уклада жизни. Так, в Ермишинском р-не, по данным экспедиции, «большинство крестят своих детей. Если родители не окрестят, то старухи потихоньку свозят в Савватьму. Сами молодые этого не делают. За крещение еще очень держатся». Традиционная религиозность, как явствует из материалов 1960-х гг., больше чувствовалась на юге Рязанщины. По наблюдениям научного сотрудника Института этнографии в с. Чернава Милославского р-на, «почти поголовно крестят детей. Когда я разговаривала с девушками перед клубом, я сказала, что я некрещеная, то на меня смотрели как на чудо и несколько раз спросили, правда ли это? Не обманываю ли я их?». Аналогичную картину наблюдали московские ученые и в с. Боршевое того же р-на: «Через два-три дня несут крестить [ребенка]. Учителя, партийные — все крестят» [58].

После революции в связи с постепенным закрытием церквей, а также необходимостью для некоторых родителей скрывать крещение детей, совершение таинства часто приходилось откладывать на полгода и более. В таких случаях священников (там, где они еще были) просили провести крещение на дому. Официально крещение дома было запрещено властями, поэтому не все священники соглашались на просьбу родителей. В этом случае крещение совершали бабки-повитухи. Такой обряд обычно называли *крещением в горшочке*, он не требовал повторного крещения, но при первой же возможности несли ребенка в церковь «довершать». Вот что вспоминают по этому поводу местные жители: «Я рожу (1930-е гг. — *Т.Л.*), бабушка в горшочке окрестит, тогда в церковь» (с. Кремлево Скопинского р-на); «У меня бабка окрестила недоношенного (1950-е гг. — *Т.Л.*). В чашку воды, вокруг три свечки, подстригала волосы в воск, и читала „Отче". Отец Валентин сказал, что это крещеный, и земле предал» (с. Старочернеево Шацкого р-на). Но, по некоторым данным священники, возможно не слишком уверенные в правильном совершении обряда повитухой, все равно совершали обряд заново: «Я с 1941 г. Война была, меня в горшочке окрестила повитуха. А лет в четыре-пять меня надо крестить. Батюшка полностью крестил, водой обливал. Недавно взрослую женщину крестили. Она в горшочке была крещена. Она сказала: „Меня в горшочке крестили". А он, о. Сергий, ее все равно крестил» (с. Морозовы Борки Сапожковского р-на).



Крещение ребенка в церкви Спаса на Яру в Рязани. Фото Е.Н. Каширина 2006 г.

В последнее десятилетие входит в обычай крестить детей приблизительно на 40-й день после родов (но не ранее). Этот срок устраивает родителей, так как дает возможность совместить сразу два обряда: «лишний раз не ходить матери в церковь», т. е. не приходить специально для того, чтобы взять молитву 40-го дня (с. Стублё Михайловского р-на), а главное — делает возможным присутствие матери на крещении ее ребенка. Кроме того, за это время малыш немного окрепнет. Отсрочка крещения может быть связана и с другими причинами. Некоторые из них обусловлены традиционным высоким статусом крещения, желанием отметить это событие соответствующим образом. Например, молодая женщина из с. Стублё привела такие аргументы по поводу времени крещения ее третьего ребенка: «Крестить будем после поста, так как мы хотели, чтобы батюшка у нас был крестным, и он хочет. А мясного нельзя. И решили после поста, чтобы угощение было от и до».

Отправление в церковь и возвращение из нее после крещения сопровождались обрядовыми действиями, направленными на обеспечение младенцу богатства и здоровья в будущем: «Перед крестинами его (новорожденного. — *Т.Л.*) кладут на шубу в передний угол под образа, затем зажигают перед образами восковую свечу, накрывают стол чистою скатертью, кладут хлеб (непременно целый), соль. Берут младенца, осыпают хмелем и несут крестить. Затем его снова полагают на шубу, откуда его берет родная мать» [59]. В приведенной цитате упомянуты наиболее распространенные обрядовые элементы принятого на Рязанщине ритуала. Одной из причин их постепенного ухода из обрядовой практики наши пожилые собеседницы называют желание соответствовать более передовым, т. е. скептическим, взглядам на своеобразие народной культуры. По словам жительницы с. Ардабьево Касимовского р-на, «после крещения ребенка на шубу на лавку. Я уже не клала, вроде просветились уже».

Иногда ритуал включал и *одаривание младенца*: «При принесении матерью крестной из церкви домой его (новорожденного. — *Т.Л.*) кладут на столе или лавке на подушку, и

собравшиеся гости, начиная с отца крестного и матери крестной, подходят к ребенку, целуют его и „осеребряют“ — дают деньги от 20 до 50 коп. Все это и ребенка бабушка повитуха отдает роженице, лежащей за занавеской» [60]. В настоящее время какие-либо аналогичные действия нам не встречались.

Особое сакральное значение придавали воде, в которой совершалось крещение. Как и крещенскую воду, ее использовали для лечения духовных недугов. Так, по воспоминаниям жителей с. Старочернеево Шацкого р-на, этой водой сбрызгивали женщину, тоскующую после смерти мужа, чтобы покойный не являлся к ней. Эту воду нужно было предохранять от осквернения, поэтому ее выливали в особый колодец, если крестили в церкви, или в укромное место во дворе, если крестили дома [61]. Такие колодцы есть в церковной ограде и сейчас.

Отношение к крещению как ко второму рождению привело к появлению многочисленных примет и магических действий, позволяющих судить о будущем ребенка и даже определенным образом повлиять на него. Пожалуй, универсальным для русской традиции можно считать определение жизнеспособности младенца по шарику из воска с отрезанными волосиками: если шарик с волосиками ребенка утонет — он скоро умрет. Кроме того, путем магических действий с этим шариком можно было повлиять на жизненные ресурсы новорожденного: «Если сжечь шарик с волосиками, ребенок не будет расти и будет постоянно слаб и болезнен» [62]. Существовали и локальные варианты аналогичных по значению примет. Например, считали, что «если во время крещения при стрижке волос ребенок закричит, то должен умереть» [63].

Крестные родители. Большое значение при подготовке к совершению таинства крещения придавалось выбору восприемников, т. е. лиц, на которых лежала почетная обязанность ввести новорожденного в Царство Божие. Судя по метрическим книгам и этнографическим материалам, на территории Рязанской губ. было принято приглашать к каждому окрещаемому двух *восприемников* — крестных отца и мать, что было характерно для большинства регионов России. Локальный характер носила традиция приглашения одних и тех же крестных ко всем детям в одной семье, нарушение которой рассматривалось как грех. Вот что писал по этому поводу корреспондент ОЛЕАЭ из Пронского у.: «Добровольное избрание нового кума или иной кумы считается грехом и нарушением благословенного, по народному понятию, ближайшего родства». Аналогичное представление встречалось и в Скопинском у: «В кумовья обычно [брали] тех лиц, которые крестили предыдущих детей» [64].

Более распространенной можно считать традицию смены кумовьев. По словам жителей с. Новое Еголдаево Ряжского р-на и с. Желанное Шацкого р-на, «одних и тех же» крестных не принято было брать. Из воспоминаний наших рассказчиц ясно, что уже в 1920–1930-е гг. в большинстве случаев при выборе восприемников родители руководствовались собственными соображениями, а не какой-либо принятой нормой. Кроме того, специфика деревенской жизни с этого времени сделала невозможным неукоснительное следование религиозным обычаям, в том числе и в выборе крестных родителей.

По общим отзывам, в крестные предпочитали брать родных. В соответствии с той традицией, о которой помнят люди старшего возраста и которой следуют и сейчас, пару крестных выбирают так, чтобы были представлены сразу обе родственные стороны — матери и отца. Как правило, восприемники были одного возраста с родителями или моложе.

Предпочтение молодых объяснялось рядом причин, среди которых самые важные: обязательность, с точки зрения населения, участия крестных на свадьбе их крестников и большая вероятность оказания восприемниками помощи крестникам в будущем. Все эти факторы имеют значение и сейчас. Это не исключало восприемничества детей их бабушками и дедушками, а также подростками.

К выбору крестных родителей относились особенно внимательно в тех случаях, когда дети в семье часто умирали еще в малолетстве. Для усиления жизнеспособности вновь родившегося ребенка прибегали к известному у всех русских обычаю приглашения в крестные родители первых встретившихся в день крещения, в которых видели посланников Божьих. В Ардабьеве считали, что специфика выбора в данном случае касается главным образом

крестной матери: «Как умирали дети, берешь первую встречную женщину в крестные или девушку. Это *встречная крестная*». Материалы показывают, что местные жители действительно часто прибегали к этому способу воздействия на жизнеспособность ребенка и, как правило, дают положительную оценку его эффективности. «Мать ходила к соседям крестить. У них девки родятся — живут, а ребята — нет. Они встречных кумовьев брали для мальчика. Мальчик родился, и брали. И живой остался. Мать моя тоже попадала во встречные [кумовья]» (с. Енкаево Кадомского р-на).

В этой же ситуации в Скопинском у. предпочтение отдавали выбору таких крестных, «у которых много живых крестников и крестниц» [65].

До сих пор в выборе восприемников играет роль старое предостережение: девочке и девушке не нужно в первый раз крестить девочку. Наиболее распространенное объяснение — окрещенная заберет счастье своей восприемницы. Менее распространен аналогичный запрет в отношении парня — парню не нужно крестить первого мальчика.

Как специфику советского времени можно отметить записывание в церкви крестных, обычно одного из них, заочно. По словам священников, это могло происходить лишь по отношению к тому из восприемников, наличие которого по церковным правилам было необязательным: церковь признавала необходимость лишь восприемника одного пола с окрещаемым. Заочная запись, если таковую священник действительно делал, не мешала всем задействованным лицам считать указанное лицо восприемником в дальнейшем.

По традиции крестный отец дарил ребенку крест, крестная мать — *ризки*, т. е. пеленку, в которую заворачивали младенца после крещения. Со временем ассортимент подарков мог несколько изменяться, но по-прежнему им придавали особое значение: «Крестные должны: мальчику рубашку, девочке платье. Это их святая обязанность, это *Божья риза*. Так моя крестная мне рассказывала» (с. Некрасовка Ермишинского р-на).

После крещения между участниками таинства, а также их семьями возникали новые отношения — духовное родство или, по народной терминологии, *кумовство*. Эти отношения исключали возможность взаимных браков. Развитие церковного права привело к тому, что в XVII в. русская церковь распространяла духовное родство и, соответственно, брачные запреты не только на крестников, их родителей и восприемников, но и на родственников данных лиц вплоть до седьмой степени родства, а также крестников, имеющих общих восприемников. На практике подобные запреты создавали массу трудностей.

В XIX в. церковь, рядом указов подтвердив необходимость лишь одного восприемника одного пола с окрещаемым, отменила почти все брачные ограничения, оставив как обязательный лишь запрет брака между восприемницей девочки и ее отцом, и матерью крестника с его восприемником. Браки между лицами, находившимися прежде в духовном родстве, разрешались, но с дозволения епархиальных властей. Однако материалы конца XIX — начала XX в. свидетельствуют о том, что в народной среде в это время брачные запреты были намного шире тех требований, которые предъявляло церковное законодательство. Совершенно очевидно, что народный обычай в значительной степени сохранил установленные когда-то самой церковью брачные ограничения. Это произошло отчасти в силу традиционности общественного быта и сознания народа. Кроме того, эти установления казались мирянам естественными и логичными, соответствовавшими пониманию таинства крещения и статуса восприемников. В оценке возможностей заключения супружеского союза народ был склонен следовать не букве закона, а нормам народной морали. Эта мораль утверждала, что плотские отношения оскверняют духовное родство, а нарушившие святость духовных отношений совершают страшный грех.

Безусловно запрещенными в народе считались браки между восприемниками. Типичным можно считать сообщение из Скопинского у. По словам его автора, местные жители были убеждены в том, что «жениться куму на куме составляет великий грех» и потому «ничего подобного в селениях не бывает» [66]. Легенды о наказаниях тех, кто нарушил этот закон, можно услышать и сейчас в рязанских селах. «Вот у нас, где Спартак, там называется Кумова гора. Дедушка мой рассказывал, а дедушке его дедушка рассказывал. Поженились,

повенчались, батюшка не знал, что они кум с кумой. И они ушли в землю. И там образовалась каменная гора. Вот откуда наши цемент берут, камень берут» (с. Новопанское Михайловского р-на). Изредка можно услышать и рассказы о рождении неполноценных детей от браков восприемников (там же).

Запрещены были не только браки, но и внебрачные интимные отношения. От нарушения этого запрета восприемников удерживала не только народная мораль, но и рассказы о страшных наказаниях за совершенный грех: их ждала так называемая *кумова кровать* (сюжет, хорошо известный в русском фольклоре). По представлениям жителей Шацкого у., кровать эта «с гвоздями» и «кипят под ней семь разных огней» [67].

К лицам, связанным духовным родством, народ относил и *крестовых братьев и сестер* [68], т. е. лиц, имевших общих восприемников. Интимные отношения между ними также приравнивались к кровосмешению. Как писал корреспондент Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева из Скопинского у., «кровосмешение признается и великим грехом, и преступлением. Вступить в брак или половую связь нельзя не только с родственниками, но и с крестовыми сестрами и кумами» [69]. Более того, иногда духовное родство и, соответственно, брачные запреты распространялись и на молодых людей, окрещенных когда-то «в одной купели одновременно» и называемых после этого «крестовые братья и сестры»*. Относительно последствий нарушения ими норм родственных взаимоотношений в Зарайском у. существовало следующее предание: «Однажды собрались венчать крестовых (т. е. крещенных в одной купели) брата и сестру, которые сами не знали, что они “крестовые”. В ту минуту, как священник возложил на них венцы — они невидимой силой были сняты с жениха и невесты, а потом их нашли прикрепленными к крестам церкви» [70]. В настоящее время жители знают и стараются соблюдать брачные запреты лишь между восприемниками и, конечно, между крестниками и крестными родителями.

Покумившиеся семьи должны были придерживаться определенной этики поведения: «Покумившимся нужно жить в согласии, противное составляет грех. Ссорящихся кумовьев народ осуждает» (Скопинский у.) [71]. Как духовные родители крестные несли ответственность за нравственные качества крестников. По мнению крестьян, Бог взыщет с восприемников, если их крестные сын или дочь «выйдут людьми нехорошими» [72] (там же).

Одним из обязательных направлений народной педагогики было воспитание особо уважительного отношения к крестным родителям. В характеристиках восприемничества часто подчеркивается моральный авторитет, высокий духовный статус восприемницы. По словам корреспондента Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева, «крестьяне признают, что у каждого человека три матери: родная, крестная и мать-сыра земля» [73].

С момента совершения таинства крестные родители как лица, бравшие на себя ответственность введения младенцев в святой православный мир, становились как бы посредниками между этим миром и своими крестниками. Именно поэтому в критических ситуациях их молитвы за своих крестников считались наиболее действенными. Крестьяне верили, что достаточно «при утопании» сказать: «Крестный батюшка, помолись за меня» и тотчас будешь спасен. Автор данной информации добавляет, что человек (портной), сообщивший ему об этом, весьма распространенном у русских представлении, сам один раз «сказал так и был спасен» (Егорьевский у.) [74]. Своей обязанностью крестные всегда считали молиться за крестников. Аналогичное отношение к крестникам сейчас не редкость и для молодых людей. По словам 30-летней жительницы с. Коровка Сапожковского р-на, она обязательно молится за своих крестников: «Когда я читаю молитву о своих детях, там и крестников упоминаю. У меня их трое».

Тем более осознание ответственности за крестников характерно для женщин околоцерковного окружения, распространяющих затем религиозную информацию и религиозные знания среди прихожан. По словам прислуживающей в церкви женщины из с. Путятино,

* Выражение «крестовые братья и сестры» означает, что они были крещены в одной воде, так как православная церковь, в отличие от старообрядческой, не требовала перемены воды при крещении нескольких младенцев. Это бывало предметом споров между церковнослужителями.

она получила напоминание об обязанностях восприемницы следующим образом: «Один священник шел, а он оказался прозорливый. Говорит: „Где твои дети?“ Я говорю: „Я не замужем, у меня детей нет“. Он говорит: „Где твои дети?“— „У меня нет детей“. Он говорит: „Шесть человек имеешь“. Я думаю: „Как это?“ Он говорит: „Вот все твои крестники. Будешь на Страшном суде за них отвечать“. Я о некоторых и забыла, а он все сказал. А они уехали».

Отношения восприемничества проявлялись, в основном, во время праздников. По обычаю крестьян Скопинского у., в прощеный день на Масленицу взаимные посещения совершали все лица, связанные отношениями кумовства. Иными словами, восприемники должны были побывать дома друг у друга и навестить дома́ своих крестников [75]. Общепринятым было посещение крестниками своих духовных родителей на Пасху. Как повсеместно вспоминают даже женщины среднего возраста, в этот день «бегали к крестным за яйцами».

Совершенно особая роль отводилась крестным на свадьбах их крестников. По традиции русской свадьбы, характерной и для Рязани, родные родители уступали им роль главных обрядовых персонажей. Участие восприемников в свадьбе считалось совершенно обязательным. По сообщению корреспондента из Зарайского у., «на браках у крестьян крестные отец и мать бывают всегда в большом почете, и где бы они ни находились, их отыскивают к этому времени» [76]. Крестные родители благословляли жениха и невесту вслед за родными родителями. О том, насколько ценили их благословение, говорят и дореволюционные источники и наши собеседницы, выходившие замуж уже в советское время: «Благословение крестных требуется, благословение крестной матери требуется наравне с благословением родной» [77] (с. Маклаково Скопинского у.); «Кого крестные благословили, тому Бог счастья дает, без этого счастья не будет» (с. Желанное Шацкого р-на).

В случае смерти крестного отца иногда на благословении его заменял сын. О таком случае из своей жизни рассказала старейшая жительница с. Воршево Путятинского р-на: «Меня благословляли брат мой и сын крестного отца. Крестного уже не было, а его сын был за крестного. Так можно было. И он мне принес икону, благословлял ею. (Он сам знал, что так нужно?) Знал. И мать знала его. Он пошел ко мне на свадьбу, а благословить-то нужно. Она ему дала икону. Надо ведь, чтобы крестная и крестный покупали иконы». Крестные заменяли родных родителей и на венчании, поскольку согласно традиции родные родители не присутствовали в церкви при совершении обряда. Логика народа была понятна: при совершении церковного таинства главная роль должна принадлежать духовным родителям. Кроме того, по ходу свадьбы крестные выполняли различные обрядовые действия первостепенной важности, разнообразие которых могло зависеть от локальных традиций.

Традиция обязательного участия крестных на свадьбе, особенно благословение иконой, сохранялась в сельской местности в течение всего советского периода вплоть до наших дней. Этот обряд, правда, совершался не столь торжественно, как это было принято на традиционной рязанской свадьбе, часто в отсутствие свадебного собрания гостей и даже вне свадебного времени. Можно сказать, что сохранение данной свадебной традиции в изучаемом нами регионе, как и в других местностях России, способствовало, в свою очередь, сохранению таинства крещения.

Крестильный обед. Вслед за крещением в доме рязанского жителя устраивались крестины, или, как чаще говорили рязанцы — *обед*, а в Касимовском у., по непроверенным данным, встречался термин *веселье* (дер. Кочемары). Когда-то это торжество было, несомненно, связано с появлением ребенка на свет, отсюда встречающийся местами и в XIX в. термин *родины* по отношению к крестильному обеду. По мере христианизации этот обед естественным образом, в соответствии с общими изменениями в мировоззрении и, в частности, новым взглядом на сущность человека, стал внецерковным продолжением таинства крещения. Это свидетельствовало о приоритете духовного рождения в едином обрядовом комплексе, фиксирующем первый, главный этап социализации новорожденного — вступление его в тот семейно-родственный и общинный коллектив, в котором ему предстояло жить, и, самое главное, приобщение его к христианской вере.

Все обрядово-игровое содержание крестильного обеда было направлено на обеспечение младенца качествами, необходимыми ему в будущей жизни, и, одновременно, на

усиление всеобщего плодородия, поскольку воспроизводство в мире людей органично вписывалось в единый животворящий процесс на земле. Эта общая характеристика не исключала региональных и местных отличий в проведении домашнего торжества. Малочисленность и фрагментарность источников не позволяют дать полноценную характеристику крестинного обеда, существовавшего на территории Рязанской губ. Однако, дополнив имеющиеся в нашем распоряжении сведения из дореволюционных источников воспоминаниями наших рассказчиц, мы можем представить наиболее типичные черты местного крестинного застолья.

Состав участников обеда был ограничен. Тема деторождения и плодородия, постоянно звучавшая на крестинах, делала неуместным присутствие не состоящей в браке молодежи. Подобные ограничения, входившие в неписаный кодекс празднично-обрядового поведения различных половозрастных групп в русской, в том числе и рязанской деревне, по воспоминаниям представительниц старшего поколения, существовали еще и в 1920–1930-е гг.: «На крестинах — только женатые, только кум с кумой могут быть из молодежи» (с. Дегтяное Ряжского р-на).

Количество приглашенных и обилие угощения зависели, прежде всего, от достатка семьи. Часто можно встретить указание на то, что, «крестины проводят по состоянию», что после крещения бывает лишь «скромный обед для родни», на который в среднем расходовалось 4–5 руб. (Егорьевский у.) [78]. В любом случае крестинный стол не отличался таким количеством и разнообразием блюд, как свадебный. Корреспондент из дер. Серкино Михайловского у. дал следующую характеристику крестинного застолья в их местности: «После крещения бывает крестинный обед, в котором кум, кума и все приглашенные родственники: мужчины и женщины, выпивают понемногу русского вина» [79]. В Егорьевском у. порядок угощения выглядел следующим образом: «После крещения обед. Сперва пьют чай, вино, а потом садятся за обед» [80]. Более праздничный характер застолья сказывался в форме подачи блюд: в отличие от обычной крестьянской трапезы «крестинный обед — „кусковой“, т. е. каждому гостю отдельное кушанье» [81]. С особым размахом, судя по сообщению из Скопинского у., старались отметить крещение первенца [82].

Главным ритуальным блюдом крестильного стола в большинстве уездов была *крестильная каша*. Это понятно, поскольку зерно и его производные играли роль символов плодородия в магической практике русских. В рязанских селах кашу обычно делали из пшена, в скоромное время — «белую», т. е. молочную.

Действия с кашей имели региональные отличия. В Рязанском, Зарайском, Пронском, Скопинском у., судя по имеющимся данным, существовал обрядовый комплекс с так называемой *бабиной кашей*, что типично для центральных и, в большей степени, западных и южных губерний России.

Этот комплекс в местной традиции не отличался разнообразием и насыщенностью обрядово-магических актов, но имел все присущие данному обрядовому феномену функциональные и символические особенности. Одной из таковых было исполнение главными действующими лицами — повивальной бабкой и кумовьями — разнообразных действий имитативного характера, каждое из которых должно было способствовать развитию у новорожденного определенных качеств. Шутки и обрядовые действия сопровождали появление каши. Так, в Юраковской вол. Пронского у. повивальная бабка выносила горшок каши на голове и, подходя к столу, «припрыгивала кверху», а подавая ее гостям, приговаривала: «Сыну на пахаря, дочери на приданое, а третье на здоровье» [83], а в дер. Урядино Касимовского р-на бабка произносила популярную формулу-благопожелание: «Кашка на ложки, Ваня на ножки». По сообщениям из Рязанского, Пронского, Зарайского, Шацкого уездов, горшок с кашей ставился в мужскую шапку [84]. Семантика данного действия связана, по-видимому, с усилением плодородия.

Встречался на территории Рязанской губ. обычай кормления отца пересоленной кашей. Судя по описаниям этого обычая у русских, заключался он в том, что повитуха откладывала немного каши, добавляла в нее изрядное количество соли и потчевала отца. Делалось это, по наиболее распространенным комментариям, для того, чтобы отец понял «каким образом даются матери детки» [85]. В Юраковской вол. существовал иной, нетипичный вариант этого же обычая: повитуха вносила горшок соленой каши и угощала ею всех, начиная с кума и кумы [86]. Сейчас этот обычай вышел из обрядовой практики, о нем помнят лишь некоторые пожилые люди.

Как правило, угощение кашей заканчивалось сбором денег в пользу повитухи. По сообщению известного исследователя Рязанского края В.В. Селиванова, «бабушка обносит кашей всех присутствующих по старшинству: сначала батюшку-священника, родных и семейных, потом гостей, а крестный отец подносит вина, все кладут на блюдо деньги в пользу бабушки» [87]. Корреспондент из Зарайского у. описал типичный вариант проведения денежных сборов: «На родинах бабка повитуха обязательно угощается кашей и при этом в то же блюдо кладутся деньги, определяемые ей за хлопоты» [88]. По данным из Касимовского р-на, обычай соблюдался еще в начале 1940-х гг. Коллективная оплата отражала специфику общинных отношений: услуги повитухи, оказанные роженице и ее семье, воспринимались как услуги всему коллективу. В то же время сбор денег с присутствующих «родных и знакомых» можно рассматривать как завуалированную форму заработной платы, получаемой повитухой от круга лиц, которые пользовались и, при необходимости, будут пользоваться ее услугами.

Локальный вариант угощения кашей существовал в с. Дегтяное Ряжского р-на. Здесь все приходившие на крестины несли пшенную молочную кашу и бутылку сливок, которые затем лили сверху на кашу. Эту кашу «ели все по очереди» и, «если не доедали, то несли домой, а если у кого мало останется, то тому доложат. И дома доедают всей семьей».

Возможно, каша не везде была обязательным элементом крестинного празднества. Например, в с. Ижеславль Михайловского р-на, насколько помнят наши собеседницы старшего возраста, каша ни как ритуальное кушанье, ни как одно из блюд на крестинах не подавалась.

Снимок на память после крестильного обеда. Ряжский р-н, с. Большая Алешня. Фото 1959 г.

Ее обрядовое употребление связано с другим событием: «На крестинах каши нет, каша обязательно по покойнику». Не помнят о приготовлении каши и жительницы некоторых селений Скопинского р-на.

Иногда обрядовую функцию каши выполнял пирог. Так, в Егорьевском у. в конце обеда повитуха подавала гостям на подносе или на тарелке «части сладкого пирога», при этом говорила: «Поздравьте меня, дорогие гости, мне Бог внучка или внучку послал»; после чего все «за пирог» клали «небольшие деньги» [89].

Наряду со сбором денег для повитухи, в некоторых местах собирали и некоторую сумму в пользу новорожденного. Так, в Зарайском у. гости клали деньги «новорожденному на зубок и на кашу бабке» [90]. Этот же обычай можно было наблюдать на крестинах в Пронском и Скопинском уездах: «Сначала дарят на кашу бабке — 1–5 коп., затем за последним блюдом обеда после дарения бабке гости дарят новорожденному также деньгами по столько, сколько и бабке» [91].

Судя по рассказам женщин, рожавших в 1930–1940-е гг., угощение кашей и сопутствующий сбор денег являлись в это время чаще самостоятельным обрядовым элементом крестин, не связанным с повивальной бабкой. Сбор денег расценивался уже как одаривание новорожденного. Обрядово-игровые действия с кашей выполнял на таких крестинах кто-либо из родни или крестный отец.

С возвращением таинства крещения в духовную жизнь села возрождается и традиция последующего домашнего празднования. Но традиционный обрядовый колорит уже утерян, и, скорее всего, безвозвратно. Причины этого лежат в естественном ходе событий: исчезновении из социальной жизни села повивальной бабки и связанных с ней обрядов, забвении обрядовых традиций, а также в ином мироощущении современного человека, для которого далека и малопонятна магическая и социальная подоплека обрядовых и игровых актов крестин.

Ребенок до года. Уход за детьми в первый год их жизни в рязанских семьях мало чем отличался от общерусской практики. Для обеспечения нормального роста и развития детей родители должны были не только применить все свои рациональные познания, но и защитить новорожденного от порчи, сглаза, от любого вреда, который могла нанести ему нечистая сила. Чтобы избежать этого, новорожденного не показывали посторонним лицам. Срок изоляции мог ограничиваться периодом до крещения младенца, т. е. по дореволюционным нормам всего двумя-тремя днями, или растягиваться на все первые 40 дней. Этого запрета в той или иной степени придерживались наши собеседницы разного возраста, тем более если было подозрение, что лицо, желавшее взглянуть на ребенка, имело «дурной глаз». Довольно часто представители старшего поколения считают, что нынешние молодые мамы гораздо активнее оберегают своих младенцев от посторонних глаз, как говорят, «мы так не тряслись, так не боялись».

Мать с младенцем. Милославский р-н, с. Чернава. Фото 1950-х гг.

Для защиты и лечения детей широко использовалась христианская атрибутика: венчальные свечи, ладан, святая вода: крещенская, освященная во время молебнов, «спущенная» с камешков из Иерусалима, взятая из многочисленных на Рязанской земле святых источников. Наряду с этим применялись и магические действия, не христианские в своей основе, но, тем не менее, обычно сопровождавшиеся произнесением молитв. Охранное значение должно было иметь и существовавшее в традиционной практике завертывание новорожденного в отцовскую рубашку. Своеобразием отличалось использование мужских рубах в практике ухода за ребенком в селах Чернава и Боршевое Милославского р-на. Здесь, по выводам Л.А. Тульцевой, опирающейся на данные Г.С. Масловой и на свои полевые исследования, было принято после крещения заворачивать ребенка в нарядную мужскую рубашку, использовавшуюся в свое время в качестве венчальной. Такие рубахи передавались по женской линии от деда и даже прадеда, с ними крестили детей (в основном, заворачивали после крещения) в каждом последующем поколении. По мнению Л.А. Тульцевой, таким образом

а) б)

Детские люльки: а) Данковский у. Начало XX в. (Музей-усадьба Семеновых-Тян-Шанских в дер. Гремячка Милославского р-на); б) Сапожковский у. I-я половина XX в. (Сапожковский краеведческий музей). Фото С.А. Иниковой 2002 г.

происходило приобщение новорожденного к материнскому роду [92]. Результаты наших исследований в с. Чернава в 2002 г. позволяют сказать, что буквально до недавнего времени сохранялся обычай заворачивать детей в мужские рубахи. Однако в комментариях местных женщин по поводу данного обычая на первое место выходят охранные и социально значимые характеристики мужской рубахи: «В мужскую льняную рубашку, чтобы был здоровый. И мальчикам и девочкам. В хорошую — это богатые. Бедные — попроще». В такие рубашки старались завернуть, когда предстоял выход «на люди», например к врачу: «Заболел ребенок — в пеленки и в такую заверну мужскую рубашку. Несет — честь и для ребенка, и для матери от людей: сами пряли. Принесешь, говорят, ой, какая хорошая рубашка, да льняная».

Существовало много запретов, которые необходимо было соблюдать при уходе за ребенком в основном до исполнения ему года. Среди них есть и общеизвестные, и специфические местные (возможно, просто не встречавшиеся в описаниях из других мест). Так, ребенка до года нельзя было подносить к зеркалу, иначе будет немой; нельзя стричь волосы, становиться спиной к колыбели — не будет ночами крепко спать, нельзя пустую колыбель качать — криклив будет (с. Большие Пекселы Касимовского у.) [93]. В пгт. Ухолово нам встретился запрет сажать ребенка на стол — долго ходить не будет.

Если дети умирали. Специальные меры по защите новорожденных предпринимались в тех случаях, когда дети в семье один за одним умирали, по принятой у русских терминологии, *не стояли*. Существовавшие на Рязанщине варианты этих действий, среди которых самый распространенный — приглашение в крестные первых встречных (см. выше), вполне

Укачивание младенца в люльке. Сапожковский р-н, с. Морозовы Борки. Фото Е.Н. Каширина 1968 г.

укладываются в типичную для русских традиционную практику охраны детей. Однако использование сакрального статуса первых встречных не ограничивалось приглашением их в восприемники. Жизнеспособность младенца могло усилить и «заимствование» для него имени встретившегося человека. По словам жительницы с. Шаморга Шацкого р-на, «кто первый пойдет, кого увидишь, его именем назвать. Это в день крещения. Но ждут, когда одного пола пойдут».

Иногда предпочитали, чтобы в роли первого встречного оказался нищий. Это понятно, поскольку нищих рассматривали как лиц, наиболее близких Богу — «божьих людей». Вот что вспоминает по этому поводу жительница с. Коровка Сапожковского р-на: «Если умирали дети, то первых встречных или старались, кто первый в дом войдет, какой нищий, [назвать] его именем. В тот день, когда родится. Нищий взойдет, и нужно спрашивать. Это я слыхала, некоторые так делали. Тогда ведь нищих-то сколько было, один за одним ходили».

Встречался на Рязанщине и еще один тип действий, направленных на сохранение жизни ребенку. Эти действия применяли по отношению к младенцам в тех семьях, где дети умирали, а также просто по отношению к слабым, больным новорожденным. Имеются в виду действия, которые одновременно можно рассматривать как имитацию нового рождения и как попытку обмануть тяготеющий над семьей рок, представив новорожденного «чужим» в этом доме. Для этого, например, ребенка передавали в окно, а затем возвращали его обратно. Часто в качестве лица, принимавшего ребенка за окном, фигурирует нищий. Об одном из таких случаев вспоминает жительница с. Ардабьево Касимовского р-на: «Ребенок кричал, и шла нищенка. Ей подали в окно, та перекрестилась и взяла. А затем в избу внесла. „Я, — говорит, — уже многих так принимаю“». В с. Старочернеево Шацкого р-на в аналогичных случаях в окно младенца подавала крестная после крещения. Наряду с этим в том же районе в с. Купля нам встретился и запрет на передачу ребенка в окно.

По-видимому, в народе существовало представление о том, что нежизнеспособность детей — результат некоей губительной наследственности, связывающей всех детей одних родителей. Возможно, стремлением разорвать эту связь объясняется известный обычай: для усиления жизнеспособности своих детей брать в семью «порастить» чужого ребенка. Часто отчаявшиеся родители использовали весь арсенал известных им обрядово-магических средств, что, однако, не гарантировало положительного результата. Такова история родственницы одной нашей собеседницы: «Моя тетя 19 человек родила детей, и все умирали. Она и первых встречных в крестные родители звала и брала растить чужого

ребенка. У него мать умерла, это ведь тоже очень хорошо считается, а ничего не помогало. И ребенок этот умер. Осталась одна девочка, и та больная, с припадками» (с. Жерновки Милославского р-на).

Пока мы не в состоянии объяснить встретившийся в с. Высокие Поляны Пителинского р-на еще один обрядово-магический акт той же направленности. По сообщению жительницы этого села, у ее мамы умерли двое новорожденных. И тогда ей посоветовали «того, кто мертвый родился, в угол на стол поставить, тогда следующие будут стоять. Но не ставили его, но говорили». Возможно, подобный совет возник по ассоциации к термину «стоять», который в данном контексте имел значение «жить», «выживать».

В качестве отдельного блока народных суеверий можно выделить обрядово-магические процедуры, совершаемые только по отношению к тяжело больным детям. К этим действиям прибегали тогда, когда болезнь ребенка явно затягивалась и родители не видели другого выхода, как скорее и радикальным образом решить вопрос о жизни и смерти младенца. Фиксируя существование таких мер в русской практике ухода за детьми, а в тех или иных вариантах они встречались в разных регионах России [94], нужно оговорить, что причины их — не в жестокосердии родителей. Конечно, реальные условия жизнедеятельности крестьянской семьи не могли предоставить женщине достаточно времени для ухода за больным ребенком, это могло пагубно отразиться и на здоровье других детей, и на хозяйстве. Кроме того, мы не можем подходить со своими мерками к оценке нравственной стороны этих действий, поскольку отношение родителей к смерти детей в среде верующего крестьянства определялось в значительной степени такими религиозными категориями, как зависимость всего происходящего в конечном итоге от Божьей воли, а также уверенностью в переходе умерших детей в категорию ангелов.

Магические действия этой категории в Рязанской обл. не слишком разнообразны. Одно из наиболее эффективных — купание детей в святых источниках. Святая вода должна была принести выздоровление. Правда, перемена одежды купающегося (и детей и взрослых), а иногда и нательных крестиков наводит на мысль о том, что здесь также присутствует мотив нового рождения (родник — как крестильная купель), что особенно вероятно по отношению к маленьким детям. Сакральная значимость родника, его чудодейственный потенциал, а также и значение связующего звена между этим миром и миром потусторонним (см. гл. 25) заставляли думать о том, что здесь по воле высших сил вопрос может решиться кардинальным образом и ситуация сдвинется в ту или другую сторону. Так, по воспоминаниям жительницы дер. Мамасево Клепиковского р-на, к чудотворному источнику в их местности всегда привозили больных детей. Особенно часто это были дети, больные так называемой *собачьей старостью*, т. е. хилые, почти не развивающиеся, с явными признаками рахита. «Туда, на источник, привозили больных детей, вот какая-то „старость“ была. После службы купали детей и вот либо выздоровеет, либо умрет. Ребенок морщавый, хилый. Рубашечки оставляли, купали голого». В исключительных случаях прибегали к более жесткой мере — оставляли ребенка на некоторое время одного. Русской традиции более известно оставление младенца на земле с тем, чтобы земля сама решила: взять его к себе или оставить в мире живых. Аналогичным образом просили землю определить участь младенца в известной практике продевания больных младенцев сквозь межу. В обычаях Рязанского края встречался вариант оставления младенца у источника: «У соседки… очень бедные — и девочка последняя больная. Все плакала, а умирать не умирала. А голод был ужасный. И она ее носила на источник и к сосне у родничка привязывала, чтобы как [можно] скорее померла. И она умерла. Он мог исцелить, мог и одновременно [ускорить конец]» (дер. Аверкиево Клепиковского р-на). Вероятно, как один из вариантов оставления ребенка на земле можно рассматривать и следующее действие, предпринятое жительницей с. Высокие Поляны: «Вот у меня сын столько болел… На могилу носила, так болел. Велели на могилу сносить. Маленький, только родился. Посидели с ним там. На могилы свои. Положила маленько завернутого. Говорили: либо выздоровеет, либо нет. Выздоровел».

Подпоясывание. Встречался в селениях Михайловского, Зарайского, Пронского, Рязанского уездов обычай первого *подпоясывания* ребенка, причем в наиболее характерном для русской традиции варианте [95]. По сообщению рязанских краеведов из Зарайского, Михайловского и Рязанского уездов, на 40-й день после рождения крестная мать приходила «подпоясывала малютку и застегивала. До сего времени остается расстегнутым и распоясанным» [96].

Первый день рождения. Рязань. Фото Е.Н. Каширина 1977 г.

Приурочивание обряда ко дню воцерковления младенца позволяет предполагать, что таким образом народный обычай сохранил, хотя и в измененном виде, церковный обряд надевания пояса на окрещаемого младенца. К XIX в. этот элемент чинопоследования таинства уже вышел из практики православной церкви, но сохранялся у старообрядцев. Рассматривание данного обрядового действия, как одного из элементов начинающегося с крещения и оканчивающегося на 40-й день воцерковления новорожденного, подтверждается и выбором персонажа, выполняющего действие. Это, как правило, крестная мать. В некоторых описаниях подпоясывание однозначно включается в комплекс крестильных обрядов. Так, корреспондент ОЛЕАЭ из Пронского у. писал, что на 40-й день мать с младенцем отправляются в храм для совершения положенных действий. После этого «бывает у кумы, и последняя в это время должна крестника(цу) подпоясать, т. е. она надевает в подарок новенькую рубашку и подпояшет новеньким пояском своего крестника и, кроме того, угощает куму чем Бог послал. Этим и заканчивается крестинный обряд крестьянства» [97]. Обычаю придавалось столь важное значение, что крестная, не выполнившая обряд, по мнению жителей дер. Кораблинка Михайловского у., могла «поплатиться смертью» за это, а ребенок, не получивший одновременно рубашки, в случае смерти обречен быть нагим на «том свете» [98].

В то же время нельзя забывать, что пояс — древний оберег, защитные функции которого в русской магической практике весьма разнообразны [99]. Кроме того, отсутствие пояса на мальчике (а равно и на взрослом) в традиционной оценке знаковой роли элементов одежды было показателем некоей нравственной неполноценности, что, в свою очередь, могло провоцировать негативность поведения. В этом видит основную причину обряда подпоясывания жительница с. Новопанское Михайловского р-на: «На 40-й день приходит крестная, приносит рубашку, гостинцев и подпоясывает ленточкой. Если не подпоясывать, то считали, это будет непутевый, развязный человек». Независимо от существования обрядового подпоясывания, пояс являлся постоянным элементом одежды мальчиков. «Поясок на ребенке обязательно, чтобы, как говорили, рос нераспоясанный. Бывало, братик мой, он на два года

был старше, а рубашечку ему наденут и обязательно подпояшут. Он обыденно ходил с поясочком, всегда, никогда распоясанным не ходил. Распоясанный — будет своевольный. Это ему уже лет 6–7 было. И покойный отец всегда ходил в поясочке. Рубашку вот одевает в праздник и крученый поясок вот с такими кистями был, висят кисти. А меня не подпоясывали» (с. Новопанское).

Пострижение. До настоящего времени в молодых семьях сохраняется обычай не стричь волосы новорожденным до исполнения года. Еще на памяти наших пожилых собеседниц сохранялось местами традиционное исполнение пострижения как обрядового действия, главными исполнителями которого были крестные родители: «Первый раз стригли в год. *Макушку стричь*, скажут. Кумовьев зовут. Крестные и стригли. Крестная руку подставит, кладет ей крестный волосики, сколько-то их там… Куда потом — не знаю. И дарили потом малыша» (с. Покровское Ухоловского р-на). Из традиционных обрядовых особенностей в некоторых семьях и сейчас можно встретить приглашение на стрижку крестных родителей, иногда крестная мать и стрижет ребенка. Многие мамы берегут первые волосики своих детей. В среде молодых женщин можно встретить мнение, что эти волосы обладают охранительными функциями по отношению к ребенку и потому их следует не только хранить, но и дать сыну в армию — «как оберег» (с. Коровка Сапожковского р-на).

Первые шаги. Первые попытки ребенка сделать самостоятельные шаги сопровождались действиями, имевшими целью освободить ножки малыша от воображаемых пут, почему и само действие обычно называли *путы резать*. При первых самостоятельных шагах ударяли косырем или ножом «промеж ног» ребенка (с. Старочернеево Шацкого р-на) или перед ногами (с. Китово Касимовского р-на), делали рукой кре-

Тряпичные куклы для девочек. 1-я половина XX в. Фото С.А. Иниковой 2006 г. (РИАМЗ. Экспозиция)

Деревянные кони для мальчиков. 1-я половина XX в. Фото С.А. Иниковой 2006 г. (РИАМЗ. Экспозиция)

стообразное движение перед ножками (дер. Кочемары того же р-на). Интересный вариант «разрезания пут» существовал в с. Ардабьево Касимовского р-на, к нему прибегали в тех случаях, когда ребенок долго не ходил: «веревочку перед ножками натягивали вдоль и несколько раз тянули ножиком», при этом «перед ножками крестили, произнося: "Господи, благослови. Дай, Господи, не падать"». В данном случае крестообразное движение выполняло двойную функцию: оно как бы разрезало путы и в то же время, как крестное знамение, защищало ребенка от тех нечистых сил, которые мешали нормальному развитию.

Кормление. Сроки грудного кормления были установлены когда-то церковными правилами и постепенно вошли в народную нормативную культуру. Нарушение их расценивалось народной моралью как любое нарушение христианских нравственных постулатов. Продолжительность грудного вскармливания измеряли постами. Обычно кормили три поста, считая Великий и Успенский, что равнялось приблизительно полутора годам. По сведениям из Егорьевского у., расчет трех постов включал Великий, Успенский и Филиппов, «а перед следующим Великим кормить прекращают. Петров не считается постом» [100]. Таким образом, срок кормления сокращался до года, что можно считать местной традицией.

В 1930-е гг. женщины, руководствуясь прежде всего здравым смыслом, в большинстве случаев отказывались от каких-либо регламентаций в сроках кормления грудным молоком, давая при этом оценку своим действиям с позиций традиционной нравственности: «Кормила, пока следующий не зашевелится. Летом не отнимали от груди, понос бывает. Я уже не очень смотрела. Маленьких молоком кормила. Тетка моя не давала [молоко], а я давала, пусть грех на мне будет» (с. Ардабьево).

От наличия грудного молока практически зависели жизнь и здоровье новорожденного, поэтому оно требовало особого обращения. По словам жительницы с. Высокие Поляны Пителинского р-на, «сцеживали молоко и в сторонку куда. Скотине не давали. Я выливала, где не топчут». Нарушением правил сакрализованного обращения с грудным молоком пожилые женщины объясняют иногда и отсутствие такового у молодых мам: «Сейчас говорят „молока нет", не кормят. Я кормила первого год и три месяца. А сейчас молоко счиркнут, куды на двор ходишь. И молоко туды льют. Вот его и нет, молока-то. А раньше — сразу к груди, заплачет — грудь дают» (с. Высокие Поляны). Среди примет, связанных с грудным кормлением, можно отметить и запрет кормить ребенка во время грозы: это «грех» [101].

Конечно, перевод детей на постный рацион зависел, в основном, от религиозности семьи, ее материальных возможностей, авторитета старших. Наиболее устойчиво в советское время сохранялись ограничения в еде в Великий пост. Каких-либо ограничений на кормление грудным молоком в этот период нам не встретилось, однако в особо религиозных семьях скоромная пища из рациона прикармливания грудничков исключалась (с. Ардабьево). Более принятым уже в 1920-е гг. был перевод детей на постную пищу во время постов с 5–7 лет.

Культура материнства: религиозные и нравственные аспекты

Пожалуй, мы не преувеличим, если скажем, что сейчас самой насущной и самой больной проблемой для русских становится необходимость воспроизводства населения. Решение всех социально-экономических проблем имеет смысл для каждого народа только тогда, когда само его дальнейшее существование не ставится под сомнение. К сожалению, демографический кризис русского народа очевиден, и пока нет оснований говорить о положительной динамике в этой области. Многочисленные разговоры на разных уровнях о причинах падения рождаемости и способах ее стимулирования не дают положительных результатов*. Ясно, что материальные сложности и неуверенность в будущем, которые обычно называют в числе основных факторов, препятствующих подъему рождаемости, лишь усугубляют кризис в сфере деторождения, но причины его гораздо глубже. Анализируя отношение к деторождению в традиционной культуре русских и в современности, приходишь к выводу, что произошли глубочайшие изменения и в общественном сознании, и в стереотипе мышления, и в системе ценностей каждого члена социума. И ощутимее всего эти изменения сказались в социально-психологическом облике русской женщины.

У каждого народа эмпирическим путем складывалась своя культура материнства, основанная на религиозных нормах данного общества и практических условиях жизни. Эта культура включала не только практику, т. е. комплекс необходимых рациональных и иррацио-

Дети. Ряжский у, Фофонова слобода. Фото 1917–1918 гг. (Ряжский краеведческий музей)

* Пока книга готовилась к печати, вышел указ о выплате «материнских денег» при рождении второго ребенка. Это, безусловно, существенная материальная помощь семьям, но пока мы не можем говорить о том, насколько эта выплата сможет стимулировать рождаемость и, что не менее важно, повысит степень ответственности родителей за своих детей.

Маленькая нянька. Рязанский р-н, с. Затишье. Фото Е.Н. Каширина 1973 г.

нальных актов, обеспечивающих полноценное воспроизводство населения, но и определенную подготовку детей и подростков к выполнению естественной и необходимой обязанности — рождению и воспитанию детей. И прежде всего это касалось воспитания и подготовки к будущей жизни девочек.

Спецификой воспитания в дореволюционном обществе (причем на всех его уровнях) можно считать полное единодушие всех воздействующих на подрастающее поколение социальных институтов, считавших брак и семью основой существования государства. Семья, общество, церковь, государство, действуя в унисон, формировали у девочки стереотип будущей взрослой жизни, в которой ей была уготована тяжкая и вместе с тем почетная роль жены, хозяйки и, конечно, матери. Не только практически, но и психологически девочка была готова к выполнению этой роли. Эта психологическая подготовка составляла органическую часть религиозно-нравственных основ общества, для которого христианское учение о назначении женщины, способной и обязанной давать жизнь новому существу, стало гарантией его стабильного функционирования. Наиболее очевидна специфика воспитания и его результаты в крестьянской среде, сохранявшей и после революции многие устои традиционной жизни. И именно консерватизм всего уклада деревенской жизни, сохранение многих религиозно-нравственных норм и представлений, усвоенных от предков, позволяет нам судить о специфике традиционной культуры материнства русских и произошедших в ней изменениях.

После революции 1917 г. новая власть объявила курс на «раскрепощение» женщины. Были проведены реформы, касавшиеся социально-экономического, правового и семейного положения женщин, многие из которых действительно можно считать положительными. Но вместе с этим вся политика советской власти, направленная на ломку духовного

стереотипа русского крестьянина, самым существенным образом начала подрывать и традиционную культуру деторождения. Ведь основу постоянного роста населения в России, несмотря на все тяготы жизни, эпидемии, высокую смертность детей, составляло отсутствие регулируемости рождаемости. Это означало, что каждая женщина производила на свет то количество детей, которое могла зачать и родить. Такой подход коренным образом отличается от морали эмансипированного общества с его свободой сексуальных отношений, ориентацией на женскую независимость. Новая мораль феномен рождения ребенка, т. е. зарождение, беременность, появление на свет, предложила рассматривать лишь с точки зрения свободы женщины организовать свою личную жизнь, т. е. дать жизнь новому существу или тем или иным способом исключить возможность такового. Каждая женщина отныне решала, часто путем сложных раздумий, может ли, готова ли она к рождению ребенка? Если сравнивать ситуацию в сфере деторождения до революции и в наше время, то можно сказать, что в традиционной культуре существовала определенная *концепция* деторождения, которой без рассуждений следовала каждая женщина, но не было *проблемы*, что подразумевает возможность выбора той или иной линии поведения.

В то же время не стоит спешить осуждать позицию современных женщин, не пытаясь понять причины их поведения. Ведь планирование количества детей, отказ от многодетности многие из них объясняют необходимостью более полноценной заботы о каждом ребенке. Иными словами, часто сказывается не только нежелание создавать себе лишние проблемы, но и своеобразное чувство ответственности перед уже рожденными детьми. Известная русская пословица «Бог даст детей, Бог на детей и хлеба пошлет» уже неприемлема для современных женщин, считающих необходимым дать своим детям материальный достаток и обеспечить будущее. Кроме того, ничуть не преуменьшая материнские чувства женщин в традиционной русской семье, все-таки отметим характерную для современных женщин обостренность материнских страхов, постоянную боязнь потерять ребенка. Крестьянскую женщину при высокой детской смертности от безысходного горя спасала вера в то, что Бог призвал к себе ее младенца, и уверенность в его загробном ангельском существовании. Отход от религии лишил женщину этой спасительной уверенности.

Ответы современных женщин детородного возраста по поводу их отношения к деторождению позволяют сделать вывод, который в несколько утрированном виде можно сформулировать так: чем больше родители любят своих детей и хотят заботиться о них, тем менее они склонны производить их на свет. Но и эта апелляция к необходимости обеспечить ребенку существование, отвечающее требованиям времени, как объяснение отказа от многодетности, соответствует истине лишь отчасти. К ограничению рождаемости женщин толкают разные причины: желание работать (вне дома), «пожить для себя», а также и уберечь себя от страхов и стрессов, связанных с рождением и воспитанием детей. И все же перечень этих факторов выявляет лишь внешний аспект концепции деторождения в наши дни. Внутренней и основной причиной регулируемости рождаемости как нормы женской жизни стало изменение всей системы мировоззрения, в том числе и представлений женщин о собственном предназначении в этом мире. Эти перемены происходили постепенно. Представительницы старшего поколения, соотнося свое отношение к деторождению и современную ситуацию, делают абсолютно верные выводы о причинах малой рождаемости. «Нынче не хотят рожать. Если разобраться, нам жизнь дана, чтобы заработать Царство Небесное. И потом жизнь вечную. А они не хочут: „пеленки купить негде, и то негде, и то…“ А у нас — мама перекрестила в одной одежонке, и я еще рожала троих в этих (крестила детей в одной рубашке. — *Т.Л.*)» (дер. Отрада Путятинского р-на).

Многочисленные роды и необходимость ухаживать за детьми ложились тяжелым грузом на крестьянскую женщину, усугубляли и без того нелегкую экономическую ситуацию в семье. Однако, следуя принятым в русском православном обществе нормам интимной жизни, супруги не предпринимали никаких мер к регулированию рождаемости — ни превентивных, ни, тем более, уничтожавших зародившегося младенца. Крайне негативное отношение к плодоизгнанию сложилось в народе под влиянием церковного учения о зарождении

и сущности человека, о наделении его бессмертной душой. Неотъемлемая часть крестьянской культуры — определение греховности тех или иных поступков, возможности их искупления. В этой шкале греховных дел плодоизгнание занимало место в ряду грехов непростительных. Фактор греховности в дальнейшем определял нормативную культуру, в том числе и всю линию поведения мирян в семейной жизни.

В ноябре 1920 г. вступило в силу Постановление Наркомздрава и Наркомюста «Об охране здоровья женщин» [102], в соответствии с которым допускалось искусственное прерывание беременности, но только в условиях больниц*. Правительство мотивировало принятие этой меры высокой смертностью женщин, делавших подпольные аборты. Это постановление никоим образом нельзя приравнивать к обычным социально-экономическим реформам нового государства, поскольку оно коренным образом изменило саму концепцию подхода к деторождению. Атеистическое государство не собиралось рассматривать данную проблему с точки зрения ее греховности, нарушения данного от Бога устроения мира, а чтобы даже изгнать мысль о грехе совершаемого акта, саму процедуру приравняли к обычной хирургической операции под названием «прерывание беременности». Эта терминология давала понять, что речь идет лишь о процедуре с женщиной, в то время как сама сущность кощунственного акта — убийство нерожденного младенца (аборт в народной терминологии называли душегубством) — исключалась.

Нельзя сказать, чтобы эта концепция полностью вытеснила традиционный стереотип в отношении женщин к плодоизгнанию, но она как бы предложила женщинам не задумываться о происходящем. Исключительно тяжелые материальные условия, постепенное ослабление позиций церкви в формировании нравственного климата деревни, санкционирование абортов высшей властью, что воспринималось некоторыми как взятие ею на себя и всей моральной ответственности, — все это до некоторой степени сломало внутренний религиозно-нравственный барьер, исключавший возможность убийства своего нерожденного ребенка. Заметим, что отдельные случаи абортов бывали и до революции, но лишь как единичные. К ним прибегали почти исключительно девушки, поскольку их случайная беременность являлась отклонением от норм социальной и нравственной жизни общества и потому вызывала жесткую реакцию со стороны собственной семьи и окружающих. Еще реже аборты делали женщины, не живущие регулярной семейной жизнью (вдовы, солдатки), и почти никогда замужние женщины.

По сообщениям местных врачей и краеведов первого послереволюционного десятилетия, основные причины, вынуждавшие женщин прибегать к абортам, — социальные. При этом авторы часто подчеркивали, что аборты получили распространение среди наиболее незащищенной категории женского населения: девушек и незамужних женщин. Рязанские краеведы 1920-х гг. сообщали с мест: «Главное условие распространения абортов — бедность крестьян, лишние дети — большая обуза. К абортам прибегают, конечно, незамужние женщины по вполне понятным причинам»; «распространению абортов способствует социальное положение, материальная необеспеченность и легкий взгляд на эту операцию» (Предтеченская вол., Великодворский медучасток Рязанского у.) [103]. Обращает на себя внимание последнее замечание, свидетельствующее об изменениях в психологии женщин.

Информация из разных мест о степени распространенности абортов сильно отличается, что, возможно, соответствовало неоднородности реальной ситуации в регионе. Так, из Рязанского у. в 1925 г. врач Грацинский писал: «Абортов в участке если можно заподозрить, то очень минимальное количество. Население наше на аборт смотрит как на большой грех, затем сами девицы крайне осторожно поддаются чарам страсти, не оговорив предварительно венца. Фабрик, заводов, каких-либо крупных предприятий, а значит, пришлых рабочих в участке нет, значит, с этой стороны поводов к внебрачной беременности не существует; каждый из местных граждан с ранней молодости женится и обходится своей

* В 1936 г. Постановлением ЦИК и СНК СССР «О запрещении абортов» аборты были запрещены. В ноябре 1955 г. Указом Президиума Верховного Совета СССР «Об отмене запрещения абортов» вновь разрешены.

женой» (деревни Култуки, Иванково, Сергеевка Касимовского у.) [104]. Из других мест приходили менее утешительные сообщения: «Очень много абортов. Происходят в последние годы по той причине, что граждане перестали бояться церковного греха и, с другой стороны — страх большого голода» (Тюшевский медучасток Рязанского у.) [105]. Всего лишь через пять лет после официального разрешения абортов врачей заботит их быстро растущее количество. Крайне пессимистическое сообщение прислал врач К.К. Никифоров из Старожиловского у. По его словам, «сама „публика" в смысле абортов теперь так образовалась, что женщины очень часто стали производить аборты, не только бабки. Борьба с абортом очень трудна. На моей 32-летней врачебной памяти он всегда существовал, главным образом в городах. Крестьянство не знало его, как массовое явление. Но после только что миновавших лет "абортивной вакханалии", аборт свил прочное гнездо в деревне. Лекции и беседы заставляют идти женщин в больницу, но не отвратят от абортов. Причины слишком глубоки и необоримы» [106].

Как нам кажется, столь пессимистическую оценку можно считать не только следствием реальной ситуации, но и результатом сравнения ее с дореволюционной культурой деторождения. По отзывам современных представительниц старшего поколения, в довоенное время, т. е. в тот период, на который приходился детородный возраст их мам, аборты не были распространенным явлением, а в 1920-е гг. были просто редкостью. Об этом свидетельствует и многодетность крестьянских семей того периода. На многих оказывала влияние характерная для деревни преемственность религиозно-нравственных норм жизни. Даже и в послевоенное время женщины, безусловно, стыдились абортов, их скрывали даже от близких родственников и не делали предметом обсуждения с подругами. Обычно на вопрос о распространенности абортов пожилые женщины отвечают: «Я делала (не делала), а как другие — не знаю».

И все же барьер, не допускавший замужнюю женщину даже к мысли об избавлении от ребенка, был сломан тотальной революционной борьбой с прошлым укладом жизни. Остальное было делом времени. Не рассуждая о том, когда абортов делали меньше или больше, старейшая жительница с. Сново-Здорово правильно определила основной момент в трансформации отношения в русских семьях к плодоизгнанию: «Мама моя не делала, это до Ленина. Когда Ленин наступил, тогда стали все аборты делать, убивать детей. А до этого не делали. Только девушки» (Шацкий р-н).

Нужно сказать и о некоторой эволюции отношения к деревенским «бабкам», помогавшим женщинам избавляться от беременности. Такие «специалистки» существовали и в дореволюционной деревне, но отношение к их деятельности было однозначно отрицательным: грех за «вытравление» плода падал на «помощницу», как на лицо, «через которое грех приходит в мир», в равной, если не в большей степени, чем на обратившуюся к ней женщину. «Лица, способствующие изгнанию плода, народною массою обвиняются более, чем их пациентки» [107], — писал корреспондент из Скопинского у. В советское время отношение к ним становится как бы двойственным: не отрицая греховности подобной практики, женщины, тем не менее, признают и некоторый нравственный аспект в услугах «бабок», поскольку последние не только добровольно брали на себя грех ради помощи другим, но и подвергали себя опасности преследования со стороны властей. Даже в случае трагических осложнений после абортов женщины редко выдавали своих «помощниц».

Многочисленные беседы с женщинами преклонного возраста показывают, что самым действенным сдерживающим фактором и в послереволюционное время по-прежнему было убеждение в двойной греховности плодоизгнания: искусственно прервав беременность, мать не только не «пускала душу на белый свет», но и, лишив ее крещения, закрывала путь в Царство Божье. Подробнее о соответствующих представлениях сказано в отдельной главе (см. гл. 31). В данном же случае нас интересует степень ответственности матери за грех аборта и расплату за него в народных представлениях. Приведем некоторые примеры из высказываний жительниц разных районов Рязанской обл.: «Аборт, — мама говорила, — это змея своих детей ест. Они в темном месте будут, а умрешь — ты вместо них будешь»;

«В Писании есть, кто делал аборт, в бездну вместо ребенка, дети ждут не дождутся когда мать придет»; «Аборт делала один, всю жизнь каюсь и кричу, душу загубила. Надо ведь ее на свет пустить. Абортные дети — в пропасть, и будут там, пока на их место мать придет. Не знаю, простит ли меня Бог».

Самым страшным наказанием для материнского сердца являлись не собственные грядущие мучения, а страшные, порой просто душераздирающие картины страданий нерожденных младенцев. Для того чтобы стало ясно, какие именно картины представали перед взором согрешившей матери, целесообразно привести довольно необычный источник, пользующийся сейчас популярностью у исследователей народной культуры, — «вещие» или «тонкие» сны[108]. Сюжеты таких снов в большом количестве и разнообразии вариантов можно услышать в современной деревне.

Распространение рассказов о снах именно в советское время объясняется спецификой религиозной жизни. Длительная атеистическая пропаганда в значительной степени достигла успеха, изменив стереотип внешнего поведения если не всего общества, то молодежной среды и, в значительной степени, лиц среднего возраста. Однако о полной атеизации мироощущения сельского населения говорить не приходится. Религиозные чувства, лишенные возможности открытого проявления, приобрели более интимный характер: из области цельного мировоззрения, определявшего культуру всего общества, у многих они переходили в область подсознания, давая о себе знать в особые моменты жизни. В то же время характерная для дореволюционного общества открытая передача информации о чудесах и чудесных явлениях как о реальных событиях неизбежно принимала завуалированный характер. Трудно сделать какие-либо заключения относительно того, что действительно видели наши рассказчицы и что привнесли из услышанных от других людей рассказов. Для нас интересно то, что эти сны как определенный жанр устной прозы влияли на формирование «типовой» картины загробного мира и оказывали воздействие на поступки женщин в не меньшей степени, нежели внушаемое старшим поколением понятие о греховности.

Все записанные сны можно условно разделить на два типа: сны-предупреждения, приходящие обычно в последнюю минуту и спасающие женщину от непоправимого шага, и сны — безжалостное напоминание о содеянном. И те и другие содержат сходные описания детских мучений. Распространен сюжет (записи в Рязанской, Тамбовской и Смоленской областях), в котором проводником матери по «детским мытарствам» становится старушка или чаще старичок, прямо называемый Николаем Чудотворцем, или же безымянный, но внешне очень похожий на фольклорный образ этого святого. Возможно также, эти персонажи осмыслялись как родственные известным персонажам русской крестильной обрядности: первым встречным или нищим, избираемым в восприемники к новорожденным в качестве Божьих посланников. К сожалению, записанные тексты передают лишь содержание рассказов, не донося до читателя полный глубокой грусти и раскаяния эмоциональный фон: «Хотела я сделать аборт, уже и заплатила. А муж не пускал. И снится мне сон. Вроде мы с Марфой (сестра рассказчицы. — *Т.Л.*) идем; навстречу старушка, берет нас и ведет и говорит: „Посмотрите наверх“. А там так светло и дети разных возрастов в рамках, кто чем играет и такие радостные. Она говорит: «Ну что, понравилось? Пойдем дальше». А Марфу отталкивает: “Тебе, — говорит, — туда не надо“. А меня прямо насильно подводит. И как-то все темно. Идем мы по темному коридору. Я иду, за ее клюшку держусь. А впереди топь, грязь и что-то там копошится. А это дети маленькие из болота пытаются выбраться, кричат „мама, мама!“ и ручками пытаются уцепиться за что-нибудь. И их там как червей кишит. Я говорю: „Ой, как жалко их“. А старуха как меня палкой ткнет в живот и говорит: „Вот и ты своего сюда хотела отправить“. Я проснулась, разбудила мужа, говорю: „Нет, что угодно, а делать не буду“. А живот еще с неделю болел как от ушиба. И после родов с год, как грудью кормлю, все плачу, как это я могла такую хорошую девочку и убить. А потом еще и мальчика родила. Абортов ни одного не делала» (с. Желанное Шацкого р-на); «Аборт — грех убийства, он ведь — человек. Зарождается и все есть. Одна пошла на аборт, бедность была, и ей сон: яма, в ней земля дышит. „Это что?“ — „Это те дети, что с абортов“. Она из больницы просто

сбежала» (с. Ялтуново Польное Шацкого р-на); «Одной женщине во сне [приснился] крошечный мальчик на ладони и говорит: "Бабушка, спаси". Она поехала к дочери и говорит: "Ты что, аборт хочешь? Не смей". И теперь мальчик этот сам уже женился» (г. Касимов); «Перед последней девочкой задумала аборт делать. И сон: маленькая кадушка, полная водой. А я загадала, что увижу, то Господь дает. Увижу полную, мне хорошо, ничего не буду делать, а пустое — плохо. И не пошла на аборт. А муж пошел, мою десятку (на аборт) пропил. „Пять есть, — говорит, — и шестой будет"» (с. Пупки Скопинского р-на); «Грех убить в животе, он живой. Одна говорила, ей сон: котел, вроде со смолой, и головки выскакивают, а голос: „Это твои". Одна змея пожирает своих детей, в листочке (по-видимому, что-то вроде характеристики усопшего, с которой он придет на «тот свет». — *Т.Л.*) будет написано: номер 666» (с. Ижеславль Михайловского р-на).

Иногда во снах проявляется двойственное отношение погибших детей к матери, что отражало женскую оценку ситуации, причем отношение это как бы передается через родившегося ребенка: «Один раз, как родила Катюшу, и как бы очнулась, и много ручонок вокруг шеи. Как душат, но вроде и обнимают. Я аборты до этого делала, это грех» (с. Дединово Луховицкого р-на). Хотя нравственную ответственность за плодоизгнание народная мораль, как и большинство наших собеседниц, возлагают на мать, аналогичные сны иногда приходили не только к женщинам, но и их мужьям: «Соседка делала аборт. И мужу ее сон: болото и как лягушки кувыркаются. Подходит старушка и говорит: „Что смотришь, это все твои дети"» (с. Желанное). «Сонные» напоминания о давних абортах приходили подчас к женщинам внезапно, оставляя в душе тяжелое чувство непоправимости содеянного: «Сон как-то вдруг увидела, не так давно. Река, и плывут на доске два маленьких дрожащих зайчика, мокрые и вот-вот утонут. И так мне их жалко. И вдруг поняла — это же мои дети, я два аборта делала. И с тех пор все плачу, плачу» (с. Старочернеево Шацкого р-на).

Рассматривая религиозно-нравственные факторы, влиявшие на отношение к абортам, нельзя не сказать о ходивших в народе рассказах о явном осуждении греховных женщин со стороны божественного мира: «Одна женщина рассказывала. Пришла она в Почаево, там одна женщина очень хотела к иконе приложиться (имеется в виду чудотворный образ Почаевской Божьей Матери. — *Т.Л.*), а икона отворачивается. Батюшка спросил: „В чем грех?" — „Много абортов делала". Он: „Молись иконе". Она молилась, плакала, и икона повернулась» (дер. Кочемары Касимовского р-на).

После революции, при невозможности любой церковной проповеди, способной вразумлять паству, напоминать о таких понятиях, как грех и воздаяние за него, в народе широко распространяются рукописные тексты, по жанру близкие к апокрифам или духовным стихам. Эти произведения брали на себя, до некоторой степени, функции религиозно-нравственного наставления читателей и предостережения от совершения греховных поступков. Художественные достоинства их весьма сомнительны, зато крайне выразительны почти апокалиптические по духу картины посмертных мучений лиц, преступивших Божий закон бытия. Описание страданий нерожденных младенцев и будущая кара их матерям входит в различные варианты рукописных сочинений, которые и сейчас можно найти у сельских жительниц. Грубый натурализм изображения до некоторой степени оправдан главной задачей: воздействовать на воображение читателя, заставить его поверить в реальность и суровость наказания за грех.

К таким рукописным текстам относится широко известный, популярный в советской деревне «кант» «Плач абортированного младенца» или «Плач малютки, убиенного во чреве матери». Кант наполнен жалобами младенцев на «недопущение» на белый свет и лишение крещения. Вот, например, строки канта из тетради жительницы с. Желанное: «Лишила ты меня крещенья / И имя мне не нарекла, / Лишила Рая наслажденья, / На вечную муку отдала». За это нерожденный ребенок грозит матери: «Когда мы встретимся с тобою, / За все с тобой я расплачусь. / С тобой тогда я не расстанусь, / В твою утробу поселюсь».

И все же религиозно-нравственная сторона совершения аборта, рассмотрение его как убийства не играли в целом определяющей роли в поведении женщин уже в 1930-е гг. и тем более в послевоенное время. Точнее сказать, об этом аспекте прерывания беременности старались не думать. Но, по признанию многих наших собеседниц, с течением времени грехи молодости начинают мучить душу. Этому способствует, безусловно, и возрождение религиозной жизни в последнее десятилетие, и просветительская деятельность церкви, заставляющая переосмыслять прошедшее. В наши дни с церковного амвона вряд ли услышишь рассказы о страшных телесных мучениях за гробом женщин, сгубивших своих детей. Церковь обещает прощение в случае искреннего раскаяния и усердных молитв. Почему же многие пожилые женщины, чье раскаяние безусловно, не торопятся воспользоваться надеждой на прощение, которую дает им церковь, и сохраняют и в устной традиции, и в бережно хранимой рукописной тетрадке страшные сцены последствий совершенного? Причина этого, видимо, в признании женщинами правомерности наказания за страшный грех и желании уже здесь, на земле, попытаться искупить его путем собственных страданий. Переписывая страшные и неотвратимые сцены загробных мучений, которые могут ожидать их на «том свете», и, что не менее трагично для них, мучений своих детей, они как бы добровольно заставляют себя страдать и таким образом несут искупительный крест.

Что касается современных молодых женщин, то по отдельным высказываниям можно полагать, что внутреннего ощущения греховности аборта нет или почти нет, но есть какое-то беспокойство, смутное сознание того, что что-то сделано не так*. Одна из причин этого — проявление общественного мнения, сохраняющего, хотя бы в незначительной степени, негативное отношение к абортам. Нужно сказать, что особенности поведения женщины в церкви в традиционной культуре делали очевидным для окружающих ее физическое состояние. По этому поводу приведем замечание, относящееся к Тульской губ., поскольку нормы поведения, о которых говорит корреспондент РГО, универсальны для русской православной женщины: «Если кто родит — не ходит в церковь или стоит на паперти. Это верный признак, что родила или дите скинула» [109].

До некоторой степени знаковый характер поведения женщин в церкви сохраняется до сих пор. Причем для нас важно то, что эти особенности по-прежнему легко читаются окружающими, т. е. входят в нормативную культуру поведения. Так, по правилам церкви, выкидыш и аборт требуют получения женщиной специальной молитвы. До этого она не имеет права войти в церковь: «После абортов в притворе стоят. Берут молитву. Это другая молитва, как убийце» (г. Шацк). Именно эта очевидная для всех информативность делает нежелательным подчас для женщин, сделавших аборт, обращение в свою приходскую церковь. Вот что рассказала по этому поводу молодая женщина из с. Стублё Михайловского р-на: «Ездила в Михайлов. Аборт делала, ходила брать молитву. Здесь не брала, а ходила туда. Не хотела, чтобы знали, потому что сразу все понимают: в дверях стоишь — „А, аборт делала“. Это ведь издалека видать. А там, в городе, никто не знает. Как входишь, сразу стоишь. Они знают, зачем пришла. Потом подзывают те женщины, которые там работают. Но сначала говоришь батюшке. Я же не одна была, еще женщины».

Молодая жительница того же села так передала свои ощущения во время прихода в церковь за молитвой после аборта: «Грех, если аборт сделаешь и не придешь в церковь. Батюшка молитву читал, мы перед ним стояли, грешные такие. Даже неудобно было, стыдно, не по душе как-то. И потом люди на тебя как-то искоса смотрят, как будто ты и вправду сделал что-то незнамо какое».

Можно добавить, что посещение церкви после абортов или выкидышей для получения молитвы — явление довольно распространенное, особенно в южных районах

* Если говорить о факторах, влияющих на современное отношение к плодоизгнанию, то нельзя не отметить то впечатление, которое произвел на женщин разного возраста известный американский фильм «Безмолвный крик», в котором отснята реакция на аборт находящегося в утробе зародыша. Этот фильм смотрели, может быть, и немногие, но информация о снятых учеными кадрах получила широкое распространение, в том числе и среди рязанских жителей.

области. Иногда женщины идут в церковь, зная сами о необходимости принятия молитвы, иногда делают это по совету старших. Случается, что посещение церкви становится результатом явлений сверхъестественного порядка. Так, одна из наших молодых собеседниц призналась, что аборт делала один раз и в церковь пошла, так как «снилось: дети во сне, беспокоят. Просто снятся, которых я не знаю, и это беспокоит. Меня спрашивают: „Аборт делала?“ — „Делала“. — „Значит нужно брать молитву“. И я ходила, брала. И потом все хорошо было» (с. Стублё). Правда, большинство женщин детородного возраста считают, что по поводу гибели нерожденного младенца читается та же молитва, что и после родов, т. е. не вникают в смысл молитвенного текста. Часто можно услышать, что после аборта «молитву берешь за мертвого, как и за живого. Мы крестим — он там лежит живой (младенец в церкви. — *Т.Л.*), а за мертвого просто идешь и шесть поклонов отбиваешь. И при крещении шесть поклонов»» (там же).

Но культура материнства подразумевала не только отсутствие каких-либо мер, препятствующих рождению детей. Потомство должно было родиться полноценным и в телесном и в духовном отношении. Ответственность за это также ложилась на родителей. Родовая или кровная связь матери и ребенка (как часто говорят женщины разных возрастов: «ребенок — это часть матери») имела, по мнению религиозно мыслящих людей, своим безусловным продолжением и сакральную связь, расширяющую биологические и социальные возможности воздействия на детей со стороны родителей, прежде всего матери. Это представление не только повышало статус матери, но одновременно усиливало степень ее ответственности в исполнении предназначенного Богом долга рождения и сохранения детей, что нашло отражение и в народной этике. Надо сказать, что наличие этой мистической сверхчувственной связи между матерью и ее ребенком признают и многие совершенно атеистически настроенные женщины (во всяком случае, считающие себя таковыми). Отвергая в целом религиозный мир с его законами бытия, они прислушиваются к народным рекомендациям, связанным с охраной детей, в том числе и этикой материнского поведения.

Концепция взаимоотношений между родителями и детьми в народной культуре, сохраняющая свои позиции во многом и по сию пору, сводится к следующему: родители отвечают за все, что происходит с их детьми, и второе — все, что делают родители, — и как плохой уход, и нарушение нравственных норм, может пагубно отразиться на детях.

Для характеристики сказанного можно привести несколько особо значимых положений, определявших поведение родителей. До сих пор существует понятие о родовых грехах, согласно которому бремя ответственности за совершенный кем-то в роду, прежде всего родителями, грех передается из поколения в поколение. К таким грехам причислялось нарушение запрета на интимные отношения супругов в определенные дни церковного календаря.

Временные запреты на плотские отношения, считавшиеся грехом даже в супружеской жизни, православная церковь ввела в кодекс религиозно-нравственного поведения мирян еще в первые века христианизации Руси, причем Отцы Церкви подчеркивали, что грех супругов падает не только на них самих, но и на зарожденное в эти дни потомство. Так, еще в XII в. новгородский священник Кирик составил своеобразный календарь для супругов, в котором утверждал, что дети, зачатые «под пяток, субботу или воскресенье, будут больными или преступниками» [110]. По мере усвоения мирянами этих церковных постулатов запреты становились нормой народной морали. Трудно сказать, насколько безусловным было их соблюдение на практике, но осознание необходимости воздержания, уверенность в возможности и даже неизбежности возмездия за осквернение дней, отведенных для поста и молитвы, всегда присутствовали в народных воззрениях на деторождение.

Кроме двунадесятых праздников (безусловно соблюдались запреты на Пасху, Рождество Христово) и некоторых других (например, престольных, обетных), народно-церковный календарь отмечал в году особые, наделенные сакральным смыслом пятницы. До сих пор в рязанских деревнях можно встретить в списках популярное на Руси апокрифическое сочинение «О 12 пятницах», в котором содержатся живые картины воздаяния

или, наоборот, возмездия людям, в зависимости от почитания ими положенных пятниц. Яркость и убедительность изложения последствий соблюдения положенного благочестия или нарушения его постепенно придали этому сочинению значение своего рода религиозно-нравственного регулятора поведения мирян.

Невоздержание в интимных отношениях относилось к числу проступков, наиболее оскверняющих святые пятницы. Наказанием была страшная участь зачатого в эти дни младенца, причем ожидалось, что дитя будет неполноценно как в телесном, так и нравственном отношении: «Еже ли кто в сии дни сотворит блуд с женою своею, то родится у них детище глухой, немой, или же вор, разбойник всем злых делах» [111].

К XIX в. церковь отказалась от жесткой регламентации интимной жизни супругов и не говорила, во всяком случае в канонической литературе, о каких-либо конкретных наказаниях невоздержанных супругов или их детей в земной жизни. Однако в народе не только в XIX в., но и вплоть до наших дней причину врожденных детских патологий (умственных и физических) часто усматривают, причем не только пожилые люди, именно в невоздержании родителей.

По этому поводу можно привести несколько высказываний пожилых женщин из Желанного и Старочернеева Шацкого р-на: «Грех спать [с мужем] под праздник, может ребенок глупый будет, Господь накажет. Сейчас стали праздники соблюдать»; «Под праздники соблюдали, не спали, и детей глупых меньше было»; «Под праздник спишь — дети глупые. У свекрови был такой, и свекр говорил: „Это праздничный“». Такого же мнения придерживаются женщины дер. Кочемары Касимовского р-на: «Под праздник спать с мужем — плохие дети получаются, также под Великую пятницу. На пост [спать с мужем] — не знаю, только под большие праздники». Как всегда, религиозных запретов строже придерживались женщины: «Спать под праздник бы не надо, но мужику ведь не внушишь, — говорила наша собеседница из с. Желанное. — А под большой праздник нельзя, дети уроды будут. У нас одна просила мужа под Пасху не трогать, а он не удержался, и ребенок родился урод, хорошо, скоро умер». Типичным можно считать комментарий по поводу специфики семейных отношений, данный одной из старейших жительниц с. Новопанское Михайловского р-на: «Под праздник не грешить — нас учили старые. А как не грешить? Не будем соглашаться, он (муж. — *Т.Л.*) пойдет по бабам».

Рассуждения на эту тему часто сопровождаются конкретными примерами. Один из наиболее колоритных рассказов был записан от старейшей жительницы того же села. События происходили во времена молодости нашей собеседницы, и их суть и комментарии к ним, по-видимому, произвели на тогда еще молодую женщину впечатление. «Вот там, где церква на Слободе, тетка Маша была, добрая такая. Царствие ей Небесное. У ней трое народились. Один совсем глупый. Девка была, немножечко соображала, различала скотину и человека. А третий — тоже чудной. И вот приходилось мне молитву брать, 40-й день. И я ей: „Тетка Маша, скажи, что у тебя Коля дурак, Ваня дурак?“ А она прямо заплакала и говорит: „Милая Паша, со свекровью живу. Спим — у нас на огороде амбар. Он (муж. — *Т.Л.*) у меня не признает, что Бог есть. В церковь уговаривает [не ходить], не пускает. А свекровь — Мария: завтра большой праздник, учтите! Пойдем в амбар, почитаем. Я ему и читаю, и уговариваю, и упрашиваю. И вот три эти дурака — один под Пасху, другой под Рождество, третий еще под какой-то большой праздник, под Крещение, что ли. Все три. Вот, Пашенька, я помру, а ты молодым бабам рассказывай”».

В высказываниях такого рода, как и в сюжетах, связанных с абортами, очевидна специфика женской оценки степени ответственности каждого из родителей за благополучное воспроизводство рода, что, в свою очередь, определяло допустимые нормы поведения каждого из супругов. Следуя традиционной морали, женщины не считали для себя возможными какие-либо нарушения в сексуальной сфере, последствием которых могли быть нарушения в деторождении, и признавали себя безусловно греховными во всех преступлениях родового характера. В то же время, отмечая невоздержанность мужчин как своего рода данность, они не возлагали на них то бремя греха, которое ложилось на женщину в аналогичных случаях. Эта неравноценность сказывалась в различных ситуациях при сопоставлении поведения мужчин и женщин.

В главе, посвященной почитанию Богородицы, уделено место рассмотрению народного понимания греховности произнесения матерных слов (см. с. 383). Оценивая степень этой греховности, наши собеседницы единодушны в том, что мат в устах женщины — страшное оскорбление Божьей Матери и матери-земли. К мужской же ругани отношение гораздо более лояльное. Объясняя причину неравноценного отношения к поведению представителей разного пола, одна из наших пожилых собеседниц сделала весьма колоритное заключение. Данная ею грубоватая характеристика роли мужчин — это, до некоторой степени, отражение представлений о разных функциях и предназначении на земле мужчин и женщин: «Мужик не может без этих слов, без мата. А это грех, особенно женщинам. Под ногами земля горит. Почему именно женщинам? А оттого, что все мужчины и называются кобели. А женщина — мать-кормилица» (с. Темгенево Сасовского р-на).

Иногда, с целью исключить возможность интимных отношений и не надеясь, по-видимому, лишь на собственную сдержанность, супруги временно разлучались. Так, по сообщению краеведа и историка Г.И. Федулина, в с. Нарма Ермишинского р-на молодые жены часто уходили на Великий пост к матери, чтобы не грешить. Правда, оговорим сразу, большинство отвечающих, в том числе и среди лиц старшего поколения, приписывает все увеличивающиеся случаи рождения неполноценных детей самому распространенному и отнюдь не сакрализованному преступлению родителей — пьянству.

Причиной уродства детей могли быть не только интимные, но и любые греховные поступки родителей, тем более кощунственного характера. «Один у нас икону Спасителя исколотил, а жена была беременная и родила немого», — так рассказывала о случае в своем селе жительница Касимовского р-на. В народе очень глубоко жила уверенность в том, что за любое злодеяние, независимо от времени его совершения, человек понесет наказание, причем оно может настигнуть его опосредованным, но еще более страшным образом: за грехи пострадают невинные дети. Устные рассказы на эту тему, имеющие явный дидактический смысл, популярны в сельской местности и сейчас. Например, жительница того же района со слов своей бабушки рассказала следующую поучительную историю: «Не надо внушать детям плохие дела. Один у птичек в детстве языки вырывал, а когда женился, дети немые родились. Пошел в монастырь к батюшке. Тот ему говорит: „Вспомни, что ты плохого делал“. Сказал. „Молись Божьей Матери, если простит“. Дал просвирку. Неделю пожил, молился. Как уходил, дал водички и просвирки. Тот детям дал, и заговорили».

В подобных рассказах нашли отражение типичные для народной религиозности представления об относительности сакрального времени, которое, в отличие от обыденного, не требует жесткой последовательности реальных актов: «У одного, кто в детстве себя плохо вел, дети слепые. Пошли к Матрешечке в Анемнясово (почитаемая в Касимовском р-не подвижница благочестия. См. с. 260. — *Т.Л.*). Она говорит: „Что он в детстве делал?“ — „Птицам глаза выкалывал“. — „А это не птицам, а собственным детям“» (с. Ардабьево Касимовского р-на).

Состояние греховности, которое может пагубно сказаться на всех рождающихся детях, часто связывают с безусловно греховным деянием матери — абортом. Как говорят: «Аборт — это очень сильный грех. Дети слабые родятся» (г. Шацк). Приведем по этому поводу рассказ пожилой женщины из с. Покровское Ухоловского р-на: «Родился ребенок в Ухолове, а пришла его бабушка в храм в Ясенок, говорит: “Маня, у нас такое горе. Ребенок родился, а вот такой-то, юродивый“. Говорю: „А в чем дело-то?“ —„Не знаю. И венчанные они у нас, т. е. внук с женой, а ребенок все-таки такой родился“. А я читала в книге, если Вы убили в утробе ребенка своего, то Господь опять пошлет Вам кару. Я говорю: „Марья Дмитриевна, Вы делали аборт?“ — „Делала“. — „А Ваша дочь?“ — „Делала“. Ну вот, говорю, вам и награда». Эта точка зрения находит поддержку и у священников. Так, по словам одной из женщин, потерявшей сына, священник напрямую связал его смерть со сделанным ею когда-то абортом, сказав: «Я уверяю, что Господь взял Бориска к себе за то, что ты погубила другого (женщина призналась священнику, что делала аборт. — *Т.Л.*)» (г. Шацк).

Но не только конкретные, значительные грехи родителей могли пагубно отразиться на детях. Говорят, что «больные, злые дети» получаются у родителей, которые просто

«плохо себя вели»: «Вот если я лукавила, если я много грешила и детям моим моя доля досталась» (с. Ардабьево).

Религиозно-нравственная этика материнства и детства не ограничивалась запретами конкретных действий, но включала широкий спектр предостережений разного характера. В основе их — убеждение в постоянной сакральной связи матери и ее детей, причем не только уже живущих, но и еще только зачатых. Эта связь могла быть причиной того, что даже мысли, противоречащие данному ей от Бога назначению — носить и беречь своих детей, могли оказать на них пагубное воздействие: «Одна у нас позавидовала другой, что у той нет детей. Сама она была беременной, несколько недель, и попала ногой между бревен и скинула. Побежала по монашкам. А те ей: „Что же ты позавидовала? Вот и дали тебе“» (дер. Кочемары Касимовского р-на). Уже одно желание избавиться от зарожденного ребенка могло трагическим образом повлиять на его будущую судьбу. Из услышанных на эту тему примеров можно привести два наиболее яркие из дер. Парсаты Шацкого р-на и с. Архангельское Милославского р-на: «Я хотела аборт сделать, а муж не велел. Вижу сон. Нужно мне на двор, выхожу, и девочка выпадает, и я ее в ведро помойное. И мама моя как убирает что. А дите руки кверху и три раза кричит: „Мама“. Родила я, а судьба у нее несчастная»; «Я грешница, я молю за это, я каюсь. Я добрым людям каюсь и Господу Богу. Я была последним сыном беременна. Меня одна соседка, с ней ходили на работу, говорит: „Ой, я когда была беременная, сенну выпила, да кирпичи, тогда печки были русские, кирпичи разожгла, водой полила, встала промеж, и у меня прошло“. Я тоже так сделала. А у меня не было выкидыша. Я родила, а у меня Господь его взял — в 22 годочка. На вот тебе! Маленького он не взял, он во мне остался, я родила, выходила его, а вот он (Бог. — *Т.Л.*) меня и наказал. Все равно взял». Подобные рассказы — «хотела сделать аборт, но не сделала, не получилось», а родившийся и уже любимый ребенок умирает — можно довольно часто услышать от пожилых женщин. Как грустно заметила одна из них: «Бог дал его, как на поглядение, и забрал обратно», признавая тем самым, что мысленно отказавшись от ребенка, она уже погубила его, и изменить ситуацию невозможно.

Часто наши собеседницы не сомневаются в том, что еще не родившийся ребенок чувствует угрозу своему существованию. И думать так их заставляет определенное поведение новорожденного. По словам жительницы с. Тюково Клепиковского р-на, она уговаривала свою дочь сделать аборт во время второй беременности. Та не стала, и «ребенок родился, а ему, видно, так жить хотелось в утробе. Он родился с выражением такого страха на лице. И вот ему сейчас два с половиной года и только стал смеяться. Всегда печаль в глазах. На меня долго не смотрел». Аналогичные мысли нельзя было допускать и по отношению к уже родившимся детям.

Прекрасной иллюстрацией к характеристике нравственных представлений и переживаний женщин служит рассказ пожилой жительницы пгт. Тума, выросшей в с. Воскресенье (Тумского, а ныне Клепиковского р-на): «Мама мне рассказывала. Абортов она не делала, не было такой линии. А они строились, и еще забеременела. И десятый мальчик народился. Женщина научила: „Сходи в часовенку, попроси Бога взять на свои руки. Только молча, никому не говори“. Пошла. Идет, навстречу ей женщина, спрашивает, а мама молчит. Пришла в часовню вечером, плачет, просит Бога. А мужу не говорила. Ночью мальчик как закричит, температура, и через два дня умер. И сколько мать плакала. Очень добрая была и странников принимала, и молилась все время, хотя и не очень богомольная была». Как мы видим, убеждение в пребывании умершего младенца у Бога не спасало мать от угрызений совести. Кроме естественной материнской скорби, сказывалось воспитанное определенной культурой ее собственное нравственное кредо, запрещавшее предпринимать что-либо и в мыслях, и в поступках, идущее во вред ее детям, нарушающее нравственный закон материнства.

Представления, о которых шла речь, находят поддержку и в брошюрах религиозно-дидактического характера. Здесь в популярной форме рассказывается и о несчастьях с детьми, чьи матери делали аборты, и о рождении мертвых детей, как следствии кощунственного ропота матери на многочадие [112].

Среди пожилых женщин, особенно на селе, сейчас можно часто услышать сетования по поводу того, что их дети родились от невенчанных браков и, следовательно, они «незаконные». Подчас именно в этом факте усматривают одну из причин несчастливой жизни детей. Некоторые даже считают, что такие дети «в книге записи у Господа не записаны», т. е. не имеют уготованной от Бога судьбы и не могут рассчитывать на покровительство свыше. Это представление до некоторой степени влияло на сохранение традиции венчания: «Замуж выходила в 1956 г. Венчались, но потайком. В Пушкарях. Это, вроде, когда венчаешься, то и дети законные, а без венца уже незаконные, как нагульные» (с. Стублё Михайловского р-на). Представление о невенчанных браках как греховном союзе родителей, который может плохо отразиться на ребенке, имеет значение и в современной жизни, особенно когда дети болеют. Так, при рождении девочки с заболеванием глаз (временная слепота) супружеская пара из с. Покровское Ухоловского р-на дала обет обвенчаться, что и было выполнено. Однако, в целом, отсутствие венчания не смущало жителей и сельской местности, и города в течение послевоенного периода. Но возрождение церковной жизни с ее нормами семейной жизни заставляет теперь уже пожилых женщин испытывать некоторые опасения при мысли о том, что дети у них родились без церковного благословения на чадородие.

Как уже было сказано, традиционная культура предусматривала определенный комплекс «прав и обязанностей» старших. В этом комплексе особое место занимали категории «благословения» и «проклятия» (см. с. 482–485). Их действенность становилась безусловной, когда произнесение соответствующих формул исходило от родителей, прежде всего от матери, чей духовный авторитет базировался на кровной связи.

В первые же минуты появления младенца на свет материнское благословение должно было послужить защитой в предстоящих тяготах земной жизни. Как вспоминает одна из женщин, рожавшая еще с повивальной бабкой, «как родишь — она (бабка. — *Т.Л.*) его клала на грудь тебе и говорила: „Слава Богу, народила — теперь стрети ему счастья-долю, т. е. стреканье. Я говорю: „Не знаю как“. Она: „Ну, скажи, чтобы Господь благословил его и в поле и в доме“» (дер. Отрада Путятинского р-на).

Наиболее страшным казалось всегда материнское проклятье: «(Если проклянет мать ребенка?) — Это вообще… это страшная клятва для ребенка. Это же кровь одна. Это только материна клятва» (с. Борки Шацкого р-на); «Ну, только мать может своего дитя проклясть. А отец — так нет. Ведь он у матери в чреве. Материно слово, как олово». Не только специальное проклятие, но и неосторожные слова матери могли стать пророческими и определить будущее детей, особенно если они сказаны в «неурочное» время. «Соседка родила, я к ней пришла. Говорит на детей: „Теперь у меня три кота будет“, т. е. гуляки. Я пришла и соседке (другой соседке — *Т.Л.*) говорю: „Тетка Феня, я пришла проведать, а она говорит, теперь у меня три кота будет“. Она (тетка Феня — *Т.Л.*) говорит: „Шалава она. Вот в какой час попадешь, а то и котами будут“» (с. Новопанское Михайловского р-на). Материнское слово могло привести и к гибели детей: «Мама моя говорила, что одна мать, чего-то раскапризничался ребенок, лет шесть или семь было мальчику, и вот его… вот каким-то словом назвала. И что же? К вечеру малый отлетел. Умер малый» (дер. Чернышовка Милославского р-на).

Имевшие большое хождение в народе рассказы о страшной участи проклятых (умышленно или по неосторожности, по недомыслию) родителями имели, безусловно, назидательный характер, влияя определенным образом на поведение и родителей, и детей. Вместе с тем на практике случаи продуманного родительского проклятия встречались крайне редко. Преградой этому были не только любовь и жалость к собственным детям, боязнь испортить им жизнь, но также и общественная мораль, считавшая такое наказание детей слишком страшным. Такого же мнения придерживаются и сейчас верующие люди, подчеркивая всегда особую действенность материнского слова: «Нужно воспитывать в строгости, послушании родителям, а проклинать нельзя. Дите уничтожается, если мать проклянет, а если отец — жить будет, но места себе не находит» (с. Желанное Шацкого р-на); «Нельзя на ребенка черным словом: в плохую минуту попадешь, несчастье случается. Проклинать нельзя, грех тебе же. Раз родила, значит, терпи» (там же).

Сейчас рассказы с приведением конкретных последствий родительского проклятия услышишь нечасто, но у разных поколений сохраняется твердая уверенность в том, что мать не должна проклинать рожденное ею дитя. И не только потому, что это навлечет на него несчастья. Не меньшую роль играет и свойственное женщинам разных возрастов убеждение в том, что вина за все плохое, что делают дети, лежит отчасти и на матери, поскольку ребенок, в каком бы возрасте он ни был — это всегда «плоть от плоти» той женщины, которая дала ему жизнь.

В народной религиозной этике проклятие оценивалось как действие неблагочестивое, особенно если оно было произнесено без достаточных оснований. И, как любой неблагочестивый поступок, оно могло не только нанести вред объекту действия, но и повлечь наказание лица, совершившего этот грех. Грех матери в таких случаях сказывался на детях. Рассказы на эту тему с соответствующими комментариями можно услышать от пожилых женщин: «У нас одна… соседи жили. Говорит: „Ой, она ее клянет, она тебя клянет“. А та: „Нет, она меня не проклянет. Это она своих детей“. Правильно. Поехала девочка ее и в момент сломала ногу с велосипеда. Раз сломала, неправильно срослась, еще сломала. Она говорит: „У-у, ты так и говорила“» (с. Борки Шацкого р-на).

Возлагая на мать основную степень ответственности за все, что происходило с ребенком, народная религиозная модель взаимосвязи матери и ребенка наделяла ее и уникальной возможностью облегчить участь детей, поскольку сила ее молитв могла преодолеть установленный порядок бытия. Специальная религиозная практика предусматривала возможность вызволить из лап нечистой силы душу проклятого младенца. Более того, молитвы матери могли даже вызволить из Ада душу сына-самоубийцы, т. е. совершить, с точки зрения христианского канона, действие практически невероятное: «Мать самоубийцу-сына все поминала, и сестра увидела: ведут его в золотом венце: „Спасибо, вызволила меня мать“» (дер. Кочемары Касимовского р-на).

Представления о разнообразии и безграничности материнских возможностей по спасению погибших душ детей жители черпают и из наставлений священников. Например, по поводу поминания умершего неокрещенным молодого человека, который начал сниться жене с постоянной просьбой «помоги мне», священник дал следующий совет: «Поминать нельзя, он между небом и землей. И имя у него нет, как поминать? Матерь поминайте, если мать умерла. Например, она Мария и „иже с ней“. А мать будет поминать его» (с. Стублё).

Такова была традиционная точка зрения народа. Типична она и для современного населения. Ее придерживаются и некоторые батюшки. Свои наставления они подкрепляют примерами из христианской истории: «По самоубийце, по неокрещенному в церкви молиться нельзя, поминать нельзя, но мать может, отец — и тот нет, но только мать; и ребенок может за мать молиться. О неокрещенных, говорю, нужно молиться мч. Уару, он молился о своей матери, и ему дано молится о неокрещенных. И за самоубийц мать может молиться мч. Уару, Божьей Матери и святому самоубийцы (святому, имя которого носил самоубийца. — *Т.Л.*)» (с. Некрасовка Ермишинского р-на).

То же самое относится и к оценке степени греховности и возможности прощения женщины за плодоизгнание. Церковные правила предписывали в этих случаях наложение епитимьи на разные сроки. Сейчас священники, как правило, епитимью не накладывают, тем более этого не было в советское время. Кроме существующих на этот счет инструкций, имеет значение и личная точка зрения каждого священника на возможность и эффективность подобного наказания. И по словам священников, и по рассказам наших собеседниц ясно, что у многих женщин, в разное время совершавших плодоизгнание, есть желание «пострадать». Этого требует их собственная совесть, а также надежда таким путем заслужить прощение. Чтение одних молитв им кажется недостаточным. Со своей стороны, священники, как правило, мотивируют свое нежелание накладывать епитимью неготовностью мирян к неукоснительному и последовательному исполнению всех требований церковной жизни, в том числе и связанных с епитимьей. В связи с этим строгое наказание может дать обратный эффект:

«Будет хуже, потому что люди слабой веры» (с. Ардабьево Касимовского р-на); «Очень строго наказывать нельзя, оттолкнешь, народ ведь слабый» (г. Зарайск). Иногда священники дают и более развернутое объяснение своих позиций, ссылаясь на мистический смысл епитимьи: «Просят сами епитимью, но не все понимают, что это горькое лекарство. Только священник дает епитимью, только он может ее снять. Вдруг она умрет — на ней и там клятва будет. Это очень ответственно, она не выполнит, а грех и на мне будет и на ней» (Скопинский р-н). Некоторые священники все же считают необходимым на два-три месяца отлучать сделавших аборт женщин от причащения.

Забота о детях, внуках — это основа поведения женщин, что находит выражение не только в конкретных делах, но и в использовании всего арсенала средств сакральной защиты. В таких случаях к божественным силам обращаются обычно не через канонические тексты молитв, а с произвольными словами, что придает просьбе оттенок большей убедительности. По словам пожилой жительницы Новопанского, перед сном она произносит обязательно: «Господи, благослови меня на сон грядущий, и благослови всех моих чадов и моих внучат, весь род мой».

Народное мифотворчество, основанное на уверенности в возможности и необходимости матери помочь своим детям (имеется в виду духовная помощь), рождает новые обрядовые формы. Так, в современных деревнях Рязанской обл. мы уже не раз встречали пожилых женщин, которые носят сразу несколько нательных крестов (см. с. 431). По их словам, они носят кресты за своих детей из тех соображений, что кто-то из них мог забыть надеть крест, кто-то не носит совсем, да и вообще, «они не так повернуты к Богу, как мы». В таком случае ношение креста «за своих детей» — это одновременно и молитва за них, и надежда на то, что Бог «зачтет» этот крест молодым и еще легкомысленным сыну или дочке и будет милостив к ним. По-видимому, данный вариант ношения нательных крестиков начинает получать распространение, хотя относить его к общепринятым современным обычаям, наверное, еще рано. По словам старейшей жительницы г. Шацка, она стала носить несколько крестиков (всего семь — «шесть за детей и один за себя») после того, как увидела несколько крестов на знакомой женщине и услышала ее комментарий: «Она говорит: „Это я за Таню, и за Маню, и за Ваню ношу. А это мой — четвертый“. Я их просто купила. Какой за кого крест — не различаю». Распространяющаяся между людьми старшего поколения информация такого рода находит поддержку, поскольку религиозные чувства как бы накладываются на извечный материнский страх и желание защитить детей: «Крестик на бабушке нашей из Иерусалима, там внук живет. До этого был свой, без креста никуда. Дети не носили. Бабушка даже два креста носила, это можно. „Дети, — говорит,— не носят, а я вот два носила“. (Если дети не носят, то за них носить можно?) Говорят, за детей носить. Два креста носила недавно» (с. Федотьево Спасского р-на); «По несколько крестов? Это видела. Это вот, дети не носят, а я за них. За того, который не носит, и за мужа. И вот мать скорбит и носит. По-моему, это недавно» (с.Борки Шацкого р-на).

Мы рассмотрели ряд сюжетов, связанных с религиозно-нравственной стороной народной культуры материнства, ее функционированием в тот период времени, который принято было характеризовать как безрелигиозный, а также в наши дни. Эти сюжеты доказывают, что при всем разнообразии, и подчас излишней суеверности, религиозные представления народа были основаны на христианских постулатах. Обладая огромной силой воздействия на верующих, закрепляя в их сознании необходимость следования определенным нравственным нормам, они оказали воздействие на формирование всей соционормативной культуры народа. Традиционные представления продолжали, в разной степени, оказывать воздействие на общество, прежде всего на его женскую часть, и в советское бесцерковное время, не давая забыть и полностью игнорировать православные нормы поведения, определявшие устои жизни отцов и дедов.

Общество медленно возвращается к религии, и для женщин вновь становятся актуальными проблемы отношения к деторождению. Остается открытым вопрос, ответ

на который может изменить ситуацию с деторождением в лучшую сторону. Это вопрос о том, сумеют ли присущие народной религиозной нравственности принципы, активно пропагандируемые сейчас и церковью, повлиять на общественное мнение и изменить саму концепцию «прав и обязанностей» женщины в отношении функции деторождения? Сумеют ли образно-мистические и нравственные представления, о которых говорилось выше, настолько глубоко войти в душу каждой женщины, что заставят отказаться от любых мыслей и деяний, противоречащих извечному закону материнства — рождению и воспитанию детей? Отношение к деторождению можно считать лакмусовой бумажкой, определяющей глубину и истинность веры современных родителей, прежде всего женщин. Положительные сдвиги, во всяком случае в сознании женщин, есть, но о дальнейших процессах говорить рано.

ПРИМЕЧАНИЯ

1 АРЭМ Ф. 7. Оп. 1. Д. 1465. Л. 2.

2 См.: *Байбурин А.К.* Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993. С. 93.

3 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. I. № 7. Л. 9 об.

4 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1436. Л. 18.

5 АИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. Колл. 14. Д. 124. Л. 17 (Зарайский, Михайловский, Рязанский уезды).

6 Повивальная бабка в обрядах Судогодского р-на Владимирской области / Предисловие и подготовка текстов В.Е. Добровольской // ЖС. 1998. № 2 (18). С. 19.

7 АРГО. Р. 38. Оп. 1. Д. 19. Л. 6.

8 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1465. Л. 2.

9 Там же. Д. 1463. Л. 44 (Скопинский у.).

10 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. XV. № 292 (Рязань. 1927 г.).

11 АРГО. Р. 33. Оп. 1. Д. 11. Л. 2.

12 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1432. Л. 1 об.; д. 1453. Л. 23.

13 Там же. Д. 1440. Л. 18.

14 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. XVI. № 382. Также см.: Кн. XIV. № 341 (Раненбургский у.); кн. XVII. № 402 (Рязанский у.).

15 *Селиванов В.В.* Год русского земледельца. Зарайский уезд Рязанской губернии. Рязань, 1887. С. 87.

16 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. XVII. № 402.

17 Там же. Кн. XVI. № 399 (Спасский у.), № 382. (Старожиловская вол.).

18 Там же. № 389 (Сасовский у.); кн. XIV. № 334 (с. Большие Поляны Рязанского у.); кн. XIII. № 302. Л. 2.

19 Там же. Кн. XIV. № 334 (с. Большие Поляны Рязанского у.); *Чельцов И.* Церковная и бытовая старина в Рязанской губернии. Из историко-статистического описания с. Ялмонти Никольской церкви и прихода Егорьевского у. // Труды РУАК. Рязань, 1908. Т. XXII. Вып. 1. С. 51; АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1436. Л. 24 (Егорьевский у.).

20 Так, во многих местностях при появлении головки младенца говорили: «Бог начал прощать женщину», а при его рождении — «Бог простил». *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина. СПб., 1903. С. 78.

21 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. XVI. № 382.

22 Там же. Кн. XVI. № 390; кн. II. № 36.

23 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1440. Л. 16 (Зарайский у.); НА РИАМЗ. Кн. II. № 36 (с. Большое Ардабьево Касимовского у.); кн. XVI. № 380 (с. Большие Поляны Рязанского у.).

24 Там же. Кн. XIII. № 302; кн. XVI. № 399 (Рязанский у.).

25 Там же. Кн. II. № 36 (с. Большое Ардабьево Касимовского у.).

26 *Сапфиров*, свящ. Из религиозно-нравственной жизни народа. (Корреспонденция из с. Малахова Касимовского у.) // РЕВ. 1889. № 9. С. 363.

27 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1463. Л. 6.

28 *Корнишина Г.А.* Традиционные обряды детского цикла у мордвы // Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры. М., 2001. С. 80.

29 *Чельцов И.* Указ. соч. С. 51–52.

30 АИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. Колл. 14. Д. 124. Л. 2.

31 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. IX. № 219. Л. 3 (1900-е гг.).

32 Там же. Кн. XVI. № 382. Л. 1 об. (дер. Епихино Рязанского у.); № 344. Л. 2 (с. Клин-Бильдино Зарайского у.); *Чельцов И.* Указ. соч. С. 51.

33 *Чельцов И.* Указ. соч. С. 51; НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. XVII. № 402 (с. Сельцы Рязанский у.).

34 Там же. Кн. XVI. № 388 (с. Федотьево Спасского у.); кн. XIII. № 318 (с. Студенки Рязанского округа). Аналогичные действия встречались и в других местах, например, в Смоленской губ. См.: *Листова Т.А.* Обряды и обычаи, связанные с рождением ребенка, у русских западных областей РСФСР // Полевые исследования ИЭ. 1982. М., 1986. С. 66.

35 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. XIV. № 341; кн. XIII. № 318.

36 АИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. Колл. 14. Д. 124. Л. 17.

37 *Чельцов И.* Указ. соч. С. 51.

38 *Байбурин А. К.* Указ. соч. С. 42.

39 *Чельцов И.* Указ. соч. С. 51.

40 Об аналогичных представлениях у русских других регионов см.: *Листова Т. А.* Ребенок в русской семье. Рождение, крещение // Обычаи и обряды, связанные с рождением ребенка. М., 1995. С. 27; *Мазалова Н.Е.* Народная медицина локальных групп Севера // Русский Север. СПб., 1995. С. 72.

41 АИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. Колл. 14. Д. 124. Л. 17 (Зарайский, Михайловский, Рязанский уезды).

42 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1463. Л. 44 (Скопинский у.).

43 Там же. Д. 1440. Л. 17.

44 *Байбурин А.К.* Указ. соч. С. 41.

45 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. XIV. № 341; кн. XVI. № 390; АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1463. Л. 44.

46 Там же. Д. 1446. Л. 15 (с. Белоомут Зарайского у.).

47 Там же. Д. 1436. Л. 21.

48 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. XXI. № 30. Л. 195; АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1463. Л. 39.

49 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1463. Л. 44.

50 АИЭА. Ф. 47 (РОКЭ.). Оп. 19. Д. 2356.

51 АРЭМ.Ф. 7. Оп. 1. Д. 1463. Л. 45; Д. 1465. Л. 4.

52 Там же. Д. 1444. Л. 26. Аналогичные сообщения есть из разных уездов губернии: АРГО. Р. 33. Оп. 1. Д. 19 (Рязанский у.); АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1436. Л. 20 (Егорьевский у.); АИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. Колл. 14. Д. 124. Л. 17 (Михайловский, Зарайский уезды).

53 АРГО. Р. 40. Оп. 1. Д. 18. 1851 г.

54 *Морозов И.А.* Родины // ШЭС. С. 342, 343.

55 *Мансуров А.А.* Описание рукописей этнологического архива Общества исследователей Рязанского края. Рязань, 1928. Вып. 1. С. 46 (Труды ОИРК. Вып. XV).

56 ГАРО. Ф. 627. Оп. 246 а. Д 559. (Кн. 13). 1913 г.

57 Там же.

58 АИЭА. Ф. 47 (РОКЭ). Оп. 19. Д. 2360а. Л. 214; д. 2359. Л. 6; д. 2356.

59 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. IX. № 219. (с. Увяз Касимовского у.); также: АРГО. Р. 33. Оп. 1. Д. 6. Л. 20б (дер. Серкино Михайловского у. 1850-е гг.).

60 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 17 (Егорьевский у.).

61 Там же. Д. 1453. Л. 23 (Зарайский у.).

62 Там же. Д. 24 (Зарайский у.).

63 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. XX. № 495. 0491/5.

64 АИЭА Ф. ОЛЕАЭ. Колл. 14. Д. 150. Л. 3 об.; АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1465. Л. 4.

65 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1463. Л. 46 (Скопинский у.).

66 Там же. Д. 1462. Л. 8.

67 АРГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 14. Л. 52.

68 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1463. Л. 47.

69 Там же. Д. 1465. Л. 43.

70 Там же. Д. 1452. Л. 6.

71 Там же. Д. 1462. Л. 8 (Скопинский у.).

72 Там же.

73 Там же.

74 Там же. Д. 1436. Л. 16.

75 Там же. Д. 1467. Л. 16.

76 АРГО. Р. 33. Оп. 1. Д. 11.

77 АРЭМ. Ф. 7. Оп. Д. 1464. Л. 12 (Скопинский у.).

78 Там же. Д. 1440. Л. 17–18 (Егорьевский у.).

79 АРГО. Р. 33. Оп. 1. Д. 6. Л. 2 об.

80 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1436. Л. 20.

81 Там же. Д. 1440. Л. 17 (Егорьевский у.).

82 Там же. Д. 1465. Л. 3; д. 1461. Л. 21 (Скопинский у.).

83 Там же. Д. 1444. Л. 26.

84 *Мансуров А.А.* Указ. соч. Рязань, 1933. Вып. 5. С. 28 (Пекселы Рязанского у.); кн. XV. № 358. Л. 90 об.; АРГО. Р. 33. Оп. 1. Д. 23; *Селиванов В.В.* Указ. соч. С. 88; АИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. Колл. 14. Д. 150. Л. 3; *Морозов И.А.* Крестины // ШЭС. С. 237. По данным из Пронского у., кашу в шапке выносили в случае крещения мальчика. Аналогичные обрядовые действия существовали и в других местах России. Например, на Смоленщине кашу ставили в войлочный колпак.

85 АИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. Колл. 14. Д. 150. Л. 3 (Пронский у.); АРГО. Р. 33. Оп. 1. Д. 11. Л. 2 об. (Зарайский у.).

86 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1444. Л. 26.

87 *Селиванов В.В.* Указ. соч. С. 88.

88 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1453. Л. 23; *Селиванов В.В.* Указ. соч. С. 88. Этот обычай наблюдался в с. Китово, дер. Урядино, дер. Кочемары Касимовского р-на.

89 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1440. Л. 18.

90 АРГО. Р. 33. Оп. 1. Д. 11. Л. 2 об.

91 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1444. Л. 26; д. 1463. Л. 45; д. 1465. Л. 4.

92 *Тульцева Л.А.* Рязанский месяцеслов. Круглый год праздников, обрядов и обычаев рязанских крестьян. Рязань, 2001. С. 211 (РЭВ. Вып. 30).

93 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. I. № 8. Л. 10; АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1453. Л. 24 (Зарайский у.).

94 *Листова Т.А.* Обряды и обычаи, связанные с рождением и воспитанием детей // Русский Север. М., 2001. С. 624.

95 См.: *Листова Т.А.* Обряды и обычаи, связанные с рождением детей. Первый год жизни // Русские: Народная культура (история и современность). Т. 3. Семейный быт. М., 2000. С. 227–228.

96 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. IX. № 219. Л. 3. 1900 г.; АИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. Колл. 14. Д. 124. Л. 18.

97 АИЭА Ф. ОЛЕАЭ. Колл. 14. Д. 150. Л. 4 (с. Красное Пронского у.).

98 *Барсов Е.В.* Обряды, наблюдаемые при рождении и крещении детей на р. Орели // Известия ОЛЕАЭ по отд. этн. М., 1877. Т. XXVIII. Кн. 4. С. 76.

99 *Кремлева И.А.* Об эволюции некоторых архаичных обычаев у русских // Русские: семейный и общественный быт. М., 1989.

100 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1438. Л. 4.

101 *Мансуров А.А.* Указ. соч. Вып. 5. С. 25.

102 Собрание узаконений и распоряжений рабочего и крестьянского правительства. 1920. №. 90. Ст. 471.

103 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. XIV. № 338, 339.

104 Там же. № 330. Л. 1 об., 7 об.

105 Там же. № 327.

106 Там же. № 371. Л. 1 об.

107 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1465. Л. 47.

108 Сны и видения в народной культуре. Традиция — текст — фольклор. М., 2002; *Пигин А.В.* Видения потустороннего мира в русской рукописной книжности. СПб., 2006.

109 АРГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 22. Л. 45 (Богородский у.).

110 *Смирнов С.* Древнерусский духовник. М., 1913. С. 118. Выделение «запретных» дней всегда имело в виду предыдущую ночь.

111 Апокрифическое сказание «О 12 пятницах». Из тетради А.И. Поляковой (с. Темгенево Сасовского р-на).

112 О загробной участи младенцев, не сподобившихся святого крещения. М., 2002. С. 16, 18.

ГЛАВА 21

Похоронно-поминальные обычаи и обряды

До и после смерти. Подготовка к похоронам

Причащение. Соборование. — Смерть и ее предвестники. — Представления о душе. — Отпуск души после смерти. — Причеты. — Обмывание. — Погребальная и траурная одежда. — Особые приготовления для души. — Чтение Псалтыри. — Совершение кануна. — Гроб.

Похороны

Вынос из дома. — Кладбище и могила. — Откуп места. — Камни. — Первая встреча. — Похоронный обед.

Поминальная обрядность

От похорон до 40-го дня. — Обряды 40-го дня. — Раздача милостыни и даров от имени покойного. — Тайная милостыня.

Родительские субботы и другие поминальные календарные дни

Вселенские родительские субботы. — Мясопустная суббота. — Посещение кладбища на Пасху. — Радоница и Красная горка. — Троицкая суббота. — Поминальные субботы летне-осеннего календарного цикла.

Регулятивная роль сновидений в похоронно-поминальной обрядности

Гражданский светский ритуал

Потеря близких людей — одно из величайших несчастий, постигающих человека. Добрая память об ушедших навсегда из нашей жизни близких людях побуждает похоронить их достойно, в согласии с собственными переживаниями и существующими правилами.

В сравнении с другими обрядами жизненного цикла (родильным, свадебным), похоронно-поминальный обряд отличается особой консервативностью, так как в основе его лежат медленно изменяющиеся представления людей о смерти и взаимоотношениях живых и умерших. Соблюдению установившихся в обществе обрядовых действий, связанных со смертью, придавалось очень большое значение. Правильное их выполнение, как считалось, могло облегчить участь души умершего в загробном мире и рассматривалось людьми как последний долг живых по отношению к покойному. Вместе с тем неукоснительное соблюдение похоронно-поминальных обрядов было важно и для живых, особенно потомков, которые верили в покровительство душ предков. Вот почему «правильное» выполнение этих действий контролировалось всем обществом.

Похоронно-поминальный обряд русских складывался в течение длительного периода. В разных местностях России при всем единстве обряда наблюдались некоторые региональные особенности, существовали отличия и в разных социальных группах, но и они, по крайней мере в XIX в., не имели принципиального характера. В наиболее полных формах похоронно-поминальная обрядность жила в крестьянской среде. Такая устойчивость религиозного обряда диктовалась патриархальным укладом семьи и ориентацией на установленный порядок обрядовых предписаний, освященных традицией.

В основе погребального обряда русских лежит христианский (православный) похоронный обряд, воспринявший в чистом или существенно переработанном виде элементы дохристианских традиций и представлений, чему в немалой степени способствовали некоторые общие для христианства и предшествовавших ему культов представления, например вера в загробный мир, в необходимость заботиться о душах умерших и т. д. Сохранялись те дохристианские элементы, которые не противоречили главным идеям христианства, не были направлены против основ вероучения [1]. Оплакивание умерших, захоронение вместе с ними вещей, обильные поминальные трапезы и др. имели глубокие дохристианские корни и порицались духовенством, но выполнение их не было сопряжено с отрицанием веры в единого Бога в Троице, в христианскую мораль, с отказом от церковных треб.

Исследователи обрядовой культуры русской деревни указывали на «содержательную и функциональную многослойность погребального обряда крестьян в конце XIX в., сложное переплетение в нем хронологически разновременных элементов и отмечали, что при всей видимой своей простоте он противоречив и порой труден для понимания» [2].

Структура похоронно-поминального обряда прослеживается довольно четко. Она состоит из нескольких последовательных обрядовых комплексов: действий, связанных с предсмертным состоянием человека, а также совершаемых в момент и сразу после смерти; похорон (вынос умершего из дома, отпевание его в церкви и погребение); частных поминок (3-й, 9-й, 20-й, 40-й день, год, два, три) и общих, связанных с календарной обрядностью.

До и после смерти. Подготовка к похоронам

Причащение. Соборование. Умереть дома, среди близких, в полной памяти, по представлению русских крестьян, считалось «благодатью небесною». Когда становилось ясно, что больной безнадежен, приглашали священника, который исповедовал и причащал умирающего. Верующие люди боялись внезапной смерти, лишавшей их возможности покаяться и причаститься, так как такому человеку, отягченному множеством неснятых грехов, трудно будет попасть в Царство Божие. Поэтому, по словам пожилых женщин из с. Желанное Шацкого р-на, в каждодневную молитву они добавляли слова: «Упаси, Господи, всякого человека умереть без покаяния». Но поскольку невозможно предугадать, когда и где застанет человека смерть, то верующие люди утешали себя мыслью, что получить причастие можно не только из рук священника. Жители с. Мураевня Данковского у. верили, что «не всегда человек, умирающий без причастия, бывает осужден. Иногда праведный человек может кончиться без причастия, но если он в минуту своей кончины хорошо „воздохнет к Богу“, то ангел его, невидимо для других, подает ему святое причастие» [3]. В народе принято возлагать надежду и на вмц. Варвару — на иконах ее традиционно изображают с алавастром (сосуд для хранения миро) в руках, — которая, по убеждению верующих, незримо причащает перед самой смертью, а иногда даже уже на «том свете». В дер. Кочемары Касимовского р-на в конце 1990-х гг. рассказывали, как св. Варвара ночью причастила уснувших в лесной избушке пильщиков леса, а одного, который притворился спящим, почему-то не причастила. Ему стало обидно, и он бросился вдогонку за святой, а когда вернулся ни с чем, увидел, что избушка рухнула и все его сотоварищи погибли. Св. Варвара, по мнению информаторов, даже причащает на «том свете» «ангельские душки, белого света не видевшие» (т. е. выкидышей, абортированных младенцев).

Очень распространено мнение, что достаточно причаститься раз в году в Великий четверг на Страстной неделе, и человек, если умрет в течение года, считается причащенным и идет к Господу очищенным от грехов: «Причастие в Великий четверг — это годовое причастие» (дер. Аверкиево Клепиковского р-на). Старшее поколение женщин Рязанского края, даже те, кто редко посещает церковь, как правило, старается в субботу на Пасхальной неделе сходить в храм и взять кусочек артоса, который они берегут в течение года на случай тяжелой болезни, полагая, что в крайнем случае артос может заменить причастие.

Во время тяжкой болезни человек не всегда бывает в состоянии покаяться. Согласно христианским канонам, в этом случае священник совершает таинство елеосвящения, получившее также название *соборование*[*]. При соборовании собравшиеся, держа в руках зажженные свечи, тихо стояли возле умирающего. Повсюду в Рязанской губ. было принято на стол, накрытый скатертью или просто холстиной, ставить глиняную чашку с зерном (пшеницей), в которую втыкали семь свечек [4]. Ритуал сопровождался пением молитв, тропарей и чтением из Св. Писания. После соборования пшеницу отдавали птицам, чтобы, как говорили в народе, «они молились за здоровье тяжело больного» [5].

По учению церкви, соборование для верующего человека является молением о чуде исцеления, которое вводит его в Царство Божье и отпускает грехи, но в силу устоявшихся традиций до недавнего прошлого совершение соборования нередко расценивалось в народе как роковой рубеж, отделявший умиравшего от мира живых. Соборование воспринимали как последнее приготовление к смерти, поэтому родственники приглашали священника только тогда, «когда больной без всякой надежды, когда у него нет ни сознания, ни языка, ни чувств, только, что душа в теле» [6]. Некоторые полагали, что если больной после соборования не умер, так это потому, что земля его не принимает; и таких людей избегали. Про них еще в начале 1930-х гг. говорили: «живой покойник идет» [7].

[*] Изначально соборование должно было совершаться семью священниками, составлявшими «собор», но на практике оно совершалось одним священником.

Те, кто соборовался в ожидании смерти, но потом выздоровел, должны были ходить в темной одежде, не есть мяса, не пить вина, не иметь супружеских отношений. Поэтому молодых женщин и мужчин, как отмечали в г. Рязани, старались не соборовать, «ибо, если останутся живы, должны жить как монахи, хотя бы и были замужем или женаты» [8]. Жители дер. Большой Мутор Касимовского у. считали, что если «человек захворает и его пособоруют, а он не умрет, то от него нельзя принимать благословения, а то худо будет. Например, если едешь сеять, а такой человек тебя благословит — то урожая не жди, не будет» [9].

Отчасти эти представления сохраняются до сих пор среди людей старшего поколения. Многие из них убеждены, что после соборования нужно быть безгрешным, «а разве это возможно?». «Пособоруешься, надо язык привязать, а мы: та-та-та, осудишь кого-нибудь, — говорила пожилая женщина из дер. Аргамаково Спасского р-на. Жительница с. Ижеславль Михайловского р-на вспоминала, что «ее дед не хотел собороваться, решился только перед смертью». Она вполне понимает и разделяет его позицию, ведь «если выздоровеешь, нельзя ругаться, нельзя грешить, поэтому уже совсем смотрят, как плох станешь, только тогда соборуют». Жительница с. Путятино Путятинского р-на объясняла слово «соборование» так: «Это слово сочетается со словом собираться на тот свет», вот почему она и многие старые люди думают, что надо собороваться, когда почувствуешь приближение конца жизни. Некоторые соборованные действительно пытаются после принятия таинства «чисто жить»: не осуждать, посещать храм, строго поститься.

Существует и такое мнение, что после соборования человек обязательно вскоре умрет. Некоторые уверены, что соборованный становится «глазливым», с ним нельзя совершать общественные дела, нельзя переходить перед ним дорогу, лучше «постоять, подождать, когда этот человек сам первый перейдет» (с. Старочернеево Шацкого р-на). Даже сейчас встречаются люди старшего поколения, которые смотрят на выздоровевших после соборования с подозрением, как на людей, небезопасных для окружающих.

Однако к концу 1990-х гг. появилось много таких, кто не разделяет этих опасений и считает «прибасками», что соборованный может сглазить или обязательно умрет. В с. Тырново Шиловского р-на одни говорят о соборовании, что «это и себе полезно, и Господу Богу», другие — «про соборование ничего плохого не слышали, батюшка объявляет, когда надо идти». В Желанном «обычно на Великом посту соборуются». В дер. Чернышовка Милославского р-на женщины вспоминали, что у них и «раньше соборовались, и сейчас. Один раз в Чистый четверг, под Пасху обязательно, чтобы здоровье было. Кто сильно болел, обязательно соборовали на смерть и на живность, чтобы жив был».

Смерть и ее предвестники. В народе существовали многочисленные приметы, предвещавшие смерть. Самыми распространенными были следующие: если собака выла около дома мордой вниз, если в дом залетела дикая птица или села на чей-то дом, или если неизвестно кто постучал в окно и т. д. Помимо общераспространенных, в каждом селении были еще и свои собственные приметы. В дер. Марьино Рязанского у. смотреться на ночь в зеркало считалось плохой приметой, «это означало накликать на себя смерть» [10]. Предвестником смерти также считалось разбившееся зеркало. В дер. Акулово Касимовского у. существовали те же приметы, что и по всему Рязанскому краю: «если гроб сделан велик, не по росту усопшего, если покойник вялый, не застыл — то еще кто-нибудь умрет в семье» [11]. В дер. Бармино Егорьевского у. — если во сне «у сапога отвалится подметка», «видеть развалившеюся печную дымовую трубу на своей избе или вырывание зуба — все это к покойнику» [12]. По словам крестьянки дер. Марьино, «видеть во сне, что причащаешься, — предвещает очень скорую смерть, часто на следующий же по этом сновидении день»; «собирать во сне белые цветы, — также к покойнику» [13]. И в наши дни жители Рязанского края верят в различные приметы, касающиеся смерти.

По-прежнему плохим предзнаменованием считается увидеть во сне умершего родственника, особенно близкого, который или приходит за живым или ищет его, также плохо увидеть во сне себя или кого-то из живых в окружении мертвецов. Информатор из с. Новопанское Михайловского р-на вспоминала, что ее муж накануне своей внезапной смерти видел

во сне покойного отца, который нес целую тарелку просвир и пригласил сына в чайную, а там за столом сидели еще трое молодых уже умерших мужиков. Сама рассказчица в эту же ночь во сне видела зеркало, что, по ее мнению, тоже предсказывало смерть. Чаще всего в таких снах за живыми приходят умершие родители, но иногда, как, например, в с. Демкино Чаплыгинского р-на (ныне Липецкой обл.), смерти предшествует видение ангела или даже «трех ангелов позлащенных», которые уже готовы забрать душу.

Среди крестьян бытовало представление, что перед кончиной человек видит Смерть, которая выглядит как скелет в саване с косою, иногда еще с пилой и чашей. Именно так ее традиционно изображали в иконографии и в широко известном среди рязанцев «Сказании о блаженной Феодоре и ее жизни на том свете» [14]. В с. Котелино Кадомского р-на рассказывали, что «Смерть белая вся. Так ведь и говорят у нас: „Что ты как Смерть белая?“» Но иногда в облике ее могут появляться новые черты: кому-то из жителей с. Кочемирово того же р-на она явилась «в одежде защитного цвета, взгляд тяжелый». Можно услышать от жителей рассказы о том, что кто-то из тяжелобольных или умирающих видел или почувствовал Смерть. Так, женщина из Кочемирова рассказала про случай, происшедший с ее матерью. Мать легла спать, детишки рядом, и вдруг она увидела, как палец дочки «схватила баба высокая и она (Смерть. — *И.К.*) сказала: „Ой! Не пужайтесь, я еще не за вами“. Через неделю моя матка и померла». Несмотря на страшный облик и свойственный всему живому страх смерти, люди верующие однозначно говорят, что она — от Бога.

Для крестьян было не безразлично, в какой день умереть и каким образом. Например, повсеместно в Данковском у. верили, что «нехорошо умереть в пятницу, — трудно будет на том свете умершему в этот день. Самое лучшее — умереть в воскресенье, во время обедни, когда за нас в жертву приносятся тело и кровь Христовы. Такой смерти удостаиваются только праведные люди, которые уже наверное попадут в Рай» [15].

Несмотря на страх внезапной смерти, жители с. Новоселки Рязанского у. верили, что людям, убитым громом, на «том свете» простится много грехов [16]. Так же считали и в Данковском у., ведь «сам Господь таким образом убивает человека, а потому и все грехи его ему прощает» [17]. Эти же представления бытовали среди жителей дер. Большой Мутор [18]. И во многих селах Шацкого р-на жители уже в конце XX в. говорили, что смерть «от грома» — это хорошая смерть.

Если было известно, что человек близок к смерти, то для окружающих, не только родных, но и односельчан, было важно успеть попросить у него прощения. Но не менее важно было, чтобы и больной смог попросить прощения за вольные и невольные обиды, нанесенные другим, иначе ему не только трудно умирать, но и на «том свете» они будут тяготить его.

В момент предсмертной агонии близкие старались сделать все возможное, чтобы облегчить исход души. В доме зажигали перед иконами лампадку и свечи. Обычно умирающего клали на пол, подстелив солому. Умереть на печи или на перине почитали за большой грех. При трудной смерти считалось, что если положить умирающего в передний угол головой под божницу (т. е. головой под иконы), то это поможет душе покинуть тело. Для этой же цели в деревнях Большой Мутор и Федоровка Касимовского у. «зажигали венчальные свечи, чтобы поскорее Бог прибрал» [19]. Широко бытовало поверье, что исход души облегчает чтение «Сна Пресвятой Богородицы» — апокрифического произведения, очень почитаемого в народе. Если человек угасал быстро и безболезненно, то верили, что душа покойного попадет в Рай, а если перед кончиной страдал тяжело и мучительно, значит, грехи его так велики, что ему не миновать Ада, хотя бытует и такое мнение, что страданиями перед смертью человек искупает какие-то свои грехи и уже безгрешным идет в Рай.

Смерть своей косой пресекала жизненный путь человека, но его душу забирали специально посланные за нею ангелы (см. с. 477). Ссылаясь на известный стих о двух Лазарях, информаторы говорили, что душу праведного ангелы вынимают через рот, а грешного — через ребра. Распространено и такое мнение, что душу праведного берут ангелы, а грешного — нечистая сила, которая со всех сторон обступает умирающего и ждет его смерти (см. с. 516).

Представления о душе. Корреспонденты Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева из Рязанской губ. в конце XIX в. отмечали, что в их селениях нет ни одного крестьянина, который бы не верил в существование души, и тем более все «твердо и безусловно верили в бессмертие души и загробную жизнь» [20]. Представления рязанских крестьян о душе, ее образе весьма расплывчаты (см. с. 445-452), но очень многие пожилые люди уверены, что души «все маленькие, как дети, и что на том свете все будут одинакового роста и возраста» (с. Дегтяное Ряжского р-на, с. Коровка Сапожковского р-на).

Бесплотная, невидимая душа человека в определенных ситуациях могла принять образ ласточки, голубя или бабочки — существ безвредных. Жители дер. Бармино Егорьевского у. в конце XIX в., рассуждая о душе, говорили, что «душа, пока она в теле — это дух»; на их взгляд, душа мужчин, женщин и детей ничем не отличалась. Располагалась она под сердцем, после смерти выходила через рот человека и принимала вид бабочки [21]. В с. Мураевня Данковского у. верили, что «птица, стукнувшая в окно или севшая на подоконник и смотрящая пристально на кого-нибудь из находящихся в избе, — душа какого-нибудь родственника…» [22].

Эти представления очень широко бытуют и в наши дни. В с. Морозовы Борки Сапожковского р-на одна молодая женщина рассказывала, как во время проводов души на 40-й день все собрались на террасе дома и вдруг увидели летящую огромную бабочку, в этой местности не встречавшуюся. Одна из старушек обратилась ко всем: «Тише, тише; это ее душка летает. Мы замерли и думаем, верить или не верить». Подобный рассказ, как в дом во время чтения сорокоуста залетела красивая бабочка и пожилые женщины сразу посчитали, что это душа умершего, довелось слышать в дер. Чернышовка Милославского р-на.

В Морозовых Борках информаторы рассказывали историю о том, как во время занятий в школе в окно стал биться голубь. Разбив его, он влетел в здание. Долго его не могли прогнать на улицу. Кто-то заметил, что это плохо, а кто-то сказал, что «чья-то душа просится на место». И вдруг приходят и сообщают, что скоропостижно скончался учитель этой школы. Все были уверены, что в виде голубя прилетала его душа.

Отпуск души после смерти. В некоторых местностях Рязанской губ., как и в других губерниях, в конце XIX в. существовал древний обычай: *отпуск души, проводы души,* совершаемый сразу после смерти человека [23]. В дер. Бармино, как только умирал кто-то из семьи, все ее члены под причитания, с зажженными свечами, крестясь, выходили на улицу к воротам дома *отпускать душку.* Соседи, в свою очередь, слыша плач, крестились и приговаривали: «Кончился, дай ему Бог Царство Небесное, Рай пресветлый, хороший был человек» [24]. В дер. Корякино Рязанского у. после смерти зажигали лампадку, восковые свечи, и все шли на улицу провожать душу. Шествие сопровождалось причитаниями: «Кормилец ты мой, индо же ты вздумал и зачем ты оставил меня вечно плакать по тебе, бедная моя головушка и т. д.» [25].

В наши дни такой обряд зафиксирован только в некоторых селениях Клепиковского, Скопинского и Старожиловского районов. Там по-прежнему провожают душу сразу после смерти. Приведем несколько примеров: в дер. Алтухово и с. Тюково Клепиковского р-на родные и соседи выходят во двор с зажженными свечами, а потом приносят их обратно в избу. После такой церемонии часть народа расходится по домам, а близкие родственники с молящимися старушками остаются около покойного. В с. Затворное Скопинского р-на вначале обмывают, а потом идут провожать душу: выходят на улицу также с зажженными свечами, кричат (*причитают*), молятся, «кланяются направо, налево, на восток». Жители села говорят: «В первый раз провожает тот, кто обмыл, одел, а на 9-й, 40-й — уже читалки». Объясняют, что провожают душу тотчас после смерти, чтобы она «не обижалась». Выходят из избы, для того чтобы ей показать путь, а на задний двор — чтобы душа не могла найти дорогу обратно домой и никого не беспокоила.

Причеты. С первых минут, как человек умер, родственники начинали громко причитать. Слушать, как причитают по умершему, собирались чуть ли не все женщины деревни. В Рязанской губ. для причитаний существовало несколько названий — *причитание, плач, вопль* [26],

голошение. Голосили на всех этапах похоронного обряда и в поминальные дни, включая годины и родительские субботы. Оплакивали покойного во время обмывания, после положения на лавку, когда кто-нибудь из вновь пришедших соседей входил в дом для прощания с умершим, при выносе гроба из избы. В некоторых селениях было принято каждое утро в течение девяти дней после похорон плакать и причитать в голос. В.В. Селиванов так описывал оплакивание в одной из деревень Зарайского у.: «…оставшаяся после умершего мужа вдова или дочь после матери или отца, отправляясь для совершения поминок в приходскую церковь, выходя из ворот своего двора на улицу и проходя по деревне по пути к церкви, голосит и причитает во все горло, точно так же, как и при выносе тела. Заслышав этот вопль, собравшиеся где-нибудь для работ или по другому какому случаю бабы… на минуту примолкнут… потом промолвят: „Это, знать, Матрена идет, по матери сорочины справлять“» [27].

В народе считалось, что чем громче родные *голосят* по покойнику, тем они сильнее выражают свои чувства к умершему и демонстрируют, как сильно они его любят и горюют о нем. Это мнение связано с представлением о том, что душа усопшего все видит и слышит и бывает очень довольна, когда ее так жалеют. «А если же не вопят, то в деревне говорили, что они не любили покойного и не чаяли, когда придет его смертушка» (Пронский у.) [28].

Церковь не одобряла обычай голошения по мертвым. В 1551 г. обычай оплакивания покойных был осужден постановлением Стоглавого собора. В начале XVIII в. Петру I пришлось еще раз официально запретить плакать на похоронах лиц царского дома [29]. Несмотря на запреты, обычай причитывать на похоронах и поминках в некоторых местностях дожил до наших дней.

Рязанские причеты скромны в сравнении с северными (вологодскими, архангельскими), но в них искренне и часто весьма поэтично выражалось горе, любовь, тоска родных об умершем. Содержание голошений было произвольным, все зависело от красноречия плакальщицы. Конечно, в причитаниях часто встречались выражения условные, своеобразные клише, но, как писал В.В. Селиванов, «должно сказать, что они не подготовляются и не обдумываются заранее, а выливаются прямо из груди, мгновенно связанные мыслию, под влиянием скорби истинной или только по обычаю. Во всяком случае, обычай свободного излияния печали очень облегчает скорбящих…» [30]. Поминутно всхлипывая, вопили протяжно, тонким голосом.

Причитания по отцу, матери, мужу, детям существенно различались, так как в содержании их отражалось положение и роль умершего в семейной иерархии. К умершему отцу — главе семьи, например, в Пронском у. в 1920-е гг. дочь обращалась так: «Родимый ты наш батюшка и-и-и, и вылетаешь ты из своего теплого гнездышка, и покидаешь ты нас. Возьмика-тя ты нас с собой под правое крылышко, и на кого ты нас горьких покидаешь, и некому-то нас горьких без тебя пригрети и приласкати. И кто-то нам тепереча вымолвит ласковое словечушко» [31]. Отец для нее при жизни был опорой и теперь, после его смерти, она с детьми просит о помощи: «…и как ты приступишь перед Господом Богом и вымолви-ка ты там за нас словечушко, оох!» [32]. В с. Собчаково Спасского у. было принято перечислять, что покойник оставил своей семье в наследство, или даже упрекнуть, если ничего не оставил [33].

В причитаниях могли звучать жалобы на свою жизнь, на обиды, полученные от окружающих. Так, вдова-невестка в причитаниях рассказывала, как с ней плохо обращаются; девушка, оставшаяся без матери, во время причитаний по кому-то из родственников могла пожаловаться на злую мачеху. Живые просили мертвых заступиться за них перед самим Господом Богом, искали сочувствия. В причитаниях отразилась уверенность людей в том, что в загробном мире все родные вновь встретятся, а знакомые будут узнавать друг друга и, как и раньше, общаться между собой. Было в порядке вещей попросить новопреставленного передать приветы ранее умершим родственникам или отыскать на «том свете» кого-то из них, что-то рассказать о жизни оставшихся на земле.

Родные верили во встречу только что умерших со своими близкими родственниками, давно покинувшими этот свет. Так, с. Белоомут Зарайского у. мать, причитая по усопшему сыну, взывала к своим давно умершим родителям: «Родимый мой батюшко, родимая моя

матушка, встречайте вы гостя дорогого, своего внука родного…» [34]. Еще в 1920-е гг. в дер. Сергеевка Касимовского у. дочь, оплакивая свою усопшую мать, просила ее: «…не жалей ты свои резвые ноженьки, разыщи-ка маво друга (умершего мужа. — *И.К.*) милого, подойди-ка ты к нему поближе, поклонись ему пониже, скажи-ка ты ему… я без него много горюшка вижу, а он друг милый обо мне… уж там не думает… Как я уж ему приказывала, со всеми наказывала, а он про меня забыл…» [35].

В с. Борки Касимовского у. в 1923 г. женщина, у которой после смерти мужа осталось двое детей, во время похорон обращалась к нему с отчаянными словами: «Друг мой милый, ненаглядный! Пойдешь на второй суд — не увидишь ли мою родимую матушку; скажи ей про меня, горькую, несчастную, как я здесь горюю, и как я горькая, слезы проливаю, и как моему горюшку никто не верит. И не знаю, куда свою головушку приклонить с своею худою долюшкой» [36].

Обычно очень сильно кричали и кричат по умершей матери. Одна из старейших жительниц дер. Софиевка Милославского р-на вспоминала, как мать учила ее: если она пойдет к кому-нибудь на похороны, то подойти к дочери умершей и подсказать на ухо ей, чтобы та просила у своей матери прощения примерно такими словами: «Желанная моя мамочка, кормилица моя, мамушка, прости мене. Мы с тобою ведь жили долго, бывало все, прости мене за грубое словечко». Саму рассказчицу, когда она отпевала мать в церкви, священник учил: «Ты еще молодая, я тебя научу. Будешь кричать, а себе на уме проси у нее прощение. Мать родная все простит».

В с. Демкино Чаплыгинского р-на в 1960–1970-е гг., причитая по матери, дочь с тоской укоряла ее: «Родимая ты моя, и что же ты мене бросила. Всю ты работушку на мене, на горюшечку, бросила. И как же я с молодых годочков теперь буду, и что ж я буду без тебе делать? И как мне теперь, горюшечке, прожить? Никто мене не научит, никто мене не подскажет».

Обычай голосить с причитанием по умершим сохранялся довольно широко до 1960–1970-х гг. Многие причеты по-прежнему сохраняли поэтическую окраску. Информатор из Софиевки так причитывала по своему горячо любимому мужу: «Милая моя дружечка, дорогая ты моя дружечка, чтоб ты явился сизым голубем, сизым — сизокрылым; сел ты б на мои плечи, рассказал ты мене все свои тайные речи».

Однако голосить «как положено» многие уже не могут. В начале XXI в. голосят больше матери по безвременно ушедшим детям. Причитать в голос, как раньше, люди стесняются, говорят, что уже не принято. И действительно, похоронно-поминальная обрядность утратила свой до некоторой степени публичный характер. Можно наблюдать, как иногда старушки во время похорон настоятельно советуют родным «покричать». Чаще просто плачут в голос. «Что на ум зайдет, то и причитываем — на кладбище пойдем и криком поем», — говорят в с. Чернава Милославского р-на. Несомненно, такие внешние проявления помогали пережить горе.

Однако, несмотря на то, что голошение в народе считалось нормой, существовали и ограничения, чтобы боль утраты не перешла в черную тоску и не довела человека до крайности. Роль своеобразных ограничителей обычно играли рассказы о том, что чрезмерные слезы могут принести вред умершим. Прежде всего, это касалось матерей, убивавшихся по своим умершим младенцам. В дер. Марьино Рязанского у. считали, что «младенцы не подлежат суду Христову потому, что Он сам допустил их входить в Царствие Божие», а потому «мать не должна плакать по своем умершем младенце: ему светло и хорошо в Раю, — ее же слезы капают на него и жгут его» [37]. На Рязанщине среди матерей, потерявших своих детей, распространены сновидения с приблизительно одинаковым содержанием: они видят, как их чада на «том свете» страдают от их слез: чаще всего они сидят где-то в сырости — в болоте, речке, или носят тяжелые ведра материнских слез. Покойные в снах просят, умоляют родных прекратить так горевать по ним.

Народ считает, что не только по детям, но и по умершим взрослым нельзя слишком сильно и долго кричать, это «плохо для самих покойных». Иногда такие сны снятся кому-то из знакомых и соседей, и они передают их родным покойного. Женщина из дер. Сявель Шацкого р-на во сне увидела могилу, а на ней гроб с умершим сыном соседки, который обратился

к ней со словами: «Как мне мать надоела, все кричит, воды подливает. Замучился я. Передай ей, чтобы прекратила голосить». Или жительнице с. Новопанское Михайловского р-на, сильно убивавшейся по умершему мужу, последний приснился весь выпачканный в грязи. Знающие старые люди посоветовали ей прекратить так сильно плакать о нем, потому что «ее слезы утопили его в грязи».

Обмывание. Часа через два после наступления смерти умершего обмывали. Раньше делали это чужие. Обмывать покойного считалось богоугодным делом. Обычно этим занимались люди из числа деревенской бедноты. Мужчину обмывали старики, женщину — старухи, но с середины XIX в. *обмывальщицами* были, в основном, только женщины: вдовы, незамужние девицы, отличавшиеся набожностью. Во многих губерниях (Новгородская, Смоленская, Тверская) обмывальщицей могла стать и повивальная бабка. Однако в Рязанском крае, например в дер. Большой Мутор Касимовского у., существовало мнение, что «умершего и не должна обмывать бабушка-повитуха, так как если она обмывает покойника, то при родах роженица сильно мучается, и роды могут быть очень трудными» [38].

За свои труды обмывальщица получала, как правило, что-либо из одежды покойного. Ей обычно помогали еще двое человек. Обмывали теплой водой, с мылом. Умершего клали на пол, подстелив чаще всего солому. При обмывании домашние сидели поодаль и голосили, а обмывавшие читали молитвы.

Обмывальщица, по представлению крестьян, являлась первым проводником умершего на «тот свет», связующим звеном между земным и загробным миром. В ее функцию входило не только обмыть и обрядить покойного, но она еще имитировала разговор с ним, обращалась с вопросами и просьбами к умершему и сама же отвечала за него. В дер. Парсаты Шацкого р-на обмывальщица в течение трех дней сидела в доме усопшего, «как бы наблюдая за ним». В некоторых местностях, например в с. Затворное Скопинского р-на, она участвовала в проводах души покойного сразу после его смерти.

Все предметы, связанные с обмыванием, считались нечистыми. Обычно их старались уничтожить: воду выливали в сторонку, чтобы по ней не ходили, постель, на которой человек умер, сжигали. В Новопанском одежду, в которой умер человек, клали под курятник до 40-го дня — потом ее сжигали. В Большом Муторе «горшок (из которого обмывали. — *И.К.*) несла за гробом и разбивала его в поле старуха, которая обмывала покойника» [39]. Гребень, которым расчесывали усопшему волосы, как правило, клали в гроб. Мыло сохраняли, а некоторые и сейчас оставляют его, полагая, что им можно лечить боль в руках. В с. Ижеславль Михайловского р-на говорят, что если «гулящему мужику» дать умыться этим мылом, то у него пропадет всякая охота гулять. Мыло можно также использовать в случае какого-либо несчастья: если «попадешь под суд и тогда этот кусок мыла нужно держать при себе, и он обязательно поможет» (села Желанное и Ялтуново Польное Шацкого р-на). Народ верил в магическую (как положительную, так и отрицательную) силу предметов, соприкасающихся с покойным.

В настоящее время обмывают покойного таким же образом, как и в конце XIX в., но часто это стали делать родные. Вместо соломы обычно стелют клеенку и какую-либо ткань. В Желанном берут корыто, ставят в него стул и сажают покойного. Если водой поливают из горшка, то его обычно разбивают, чаще во время похорон. Одежду, в которой человек умер, и постель, на которой лежал, обычно уничтожают, как и прежде. Объясняют этот обычай поразному: чтобы в доме не было другого покойника; чтобы умерший не ходил в свой бывший дом и не пугал родных.

За обмывание раньше, как правило, денег не брали. Родные дарили что-нибудь из вещей покойного или полотенце, платок. В последнее время обмывальщицам зачастую стали кроме вещей давать и деньги.

Погребальная и траурная одежда. По материалам XIX–XX вв. можно выделить три разновидности одежды, в которой хоронили: венчальная и праздничная; заранее сшитая, дошитая; повседневная, в которой умер человек или которую носил перед смертью [40]. Похо-

ронная одежда по всему Рязанскому краю называлась *смертной*, но в некоторых местностях существовали локальные названия, например в с. Бычки Сапожковского у. она называлась *печальной*, в других — *тужильной*, как в с. Исады Спасского р-на. Длительное время смертная одежда сохраняла старинный покрой и традиционные формы, повторяла фасоны, давно вышедшие из моды. Женщин было принято хоронить в венчальной рубашке, которую они для этой цели старались по возможности сохранить.

В с. Маклаково Скопинского у. и в других местах Рязанской губ. считалось «хорошо хоронить в белье, сшитом из принесенных из святых мест холстин с изображенными на них крестами и черепами», а также в рубахах, в которых женщины, паломничавшие в Иерусалим, купались в р. Иордане, зачастую «надев на себя несколько сорочек, которые потом раздавали своим близким на смерть» [41].

Обычно смертная одежда готовилась заранее. Она отличалась особым способом изготовления, характером покроя, материалом, цветом. Шили ее в XIX в. из домотканого материала. К концу XIX — началу XX в. стали употреблять и покупную (фабричную) ткань, хотя старые люди предпочитали использовать холст [42]. В с. Секирино Скопинского р-на вспоминают, что в 1920–1940-е гг. у них на покойников надевали все льняное. В смертной одежде доминировал белый цвет [43]. Хранилась похоронная одежда в узле, который имел разные названия: *узелок* (пгт. Сапожок), *смертный узел* (с. Пустотино Кораблинского р-на, с. Чернава Милославского р-на, с. Секирино Скопинского р-на, села Большое Агишево, Старочернеево, Ялтуново Польное Шацкого р-на); *смертное* (дер. Кочемары, с. Ардабьево Касимовского р-на, с. Путятино Путятинского р-на).

Особый способ шитья состоял в том, что шили вручную, как бы на живую нитку наметочными стежками, не делая узлов, острие иголки направлялось от себя, чтобы «не нашить на себя смерть». Иногда заготовленную рубаху или саван сшивали не до конца. В с. Телебукино Касимовского у. ткань разрывали, а не разрезали ножницами. Мужчинам надевали *белую рубаху* и *штаны*; женщинам — *белую рубаху* и одежду, традиционную в данном регионе (сарафан, понёву и т. д.). Рукава женской рубахи чаще делали без обшлагов и без «брыжжей» (оборок), которые были сравнительно новым явлением. Рубашка, надеваемая на смерть, не застегивалась ни на запонки, ни на пуговицы, а завязывалась тесьмой или гарусом, как было принято носить в старину. Мужчин и женщин обязательно подпоясывали сверху по рубахе. Пожилая женщина из с. Высокие Поляны Пителинского р-на вспоминала, что еще ее мама наказывала: «Смотрите, меня обязательно подпояшьте». И для себя она тоже припасла пояс: шелковую узенькую беленькую тесемочку, а также приготовила такую для завязывания ног.

Приведем несколько примеров разнообразной погребальной одежды. Так, старушки однодворческого с. Бычки носили белый *шушун* (шушпан), который являлся отличительной одеждой пожилых женщин, в нем же их и хоронили [44]. Шушун шили из белого тонкого домашнего сукна в четыре полосы с широкими рукавами и с кумачными, а для печального случая с белыми ластовицами. Ворот и полы обшивались черным кантом. В селах Чернава, Чулково и др. Скопинского у. «чистой» одеждой считалась *шушка* — длинная нагрудная одежда без поликов из белой домотканой материи. В ней хоронили старых женщин и девушек [45]. На голову замужним женщинам надевали белый платок.

Мужчин венчали и хоронили в *халате* — верхней длинной одежде с длинными рукавами, обшитыми черным плисом. В начале XX в., особенно в 1920-х гг., в такой одежде хоронили преимущественно стариков, а мужчин среднего возраста и молодых в *рубашках* и *брюках*, позже — в *костюмах*.

На ноги и мужчинам, и женщинам, независимо от возраста, надевали *лапти*. В Зарайском у. они считались обувью «безгрешной, сделанной без пролития крови животного» [46]. Уже в 1920-е гг. молодым вместо лаптей стали надевать сшитые из сукна тапочки. В Старочернееве их называли *черички*.

Смертную одежду со второй половины XX в. шьют из покупных материй различных цветов: на молодых надевают поярче, на пожилых — потемнее. Женщины в рязанских

селениях до конца 1940-х гг. обычно не носили нижнего белья, поэтому оно не входило в состав погребальной одежды. Некоторые придерживались этой традиции до середины XX в. Да и сейчас иногда богомольные старушки дер. Чернышовка Милославского р-на приказывают: «Ради Бога, штаны не надевайте». Смертный узел жительницы с. Пустотино (1887 г. рождения) в 1960-е гг. включал цельную рубашку с косыми поликами, запон*, понёву, тканый пояс, вязанные на спицах белые чулки, крест на ленте, тапки [47]. В конце 1990-х — начале 2000-х гг. смертный узел пожилой женщины состоял уже из покупной одежды из современных тканей или собственноручно сшитой на машинке. Только в таких селах, как Секирино и Чернава, в смертных узлах пожилых женщин еще можно найти традиционные рубашки, поневы, шушки. Женщины предпочитают приготовить себе *юбку* и *кофту*, но некоторые кладут в узел платья. Мужчин обычно хоронят в специально купленных для этой цели костюмах. Многие бабушки, когда уезжают к родным далеко от дома, берут с собой на всякий случай свой смертный узел.

Молодых людей, не успевших жениться или выйти замуж, одевали и одевают празднично, как невесту и жениха. Так, в Старочернееве в 1920–1930-е гг. молодого человека обували в туфли или лакированные сапоги, его «опоясывали шелковым поясом, а рубаху надевали бордовую, сатиновую, на один бок» (косоворотку. — *И.К.*). Умершую девушку «одевали нарядно, из тюля на голове устраивали валик. В руки ей клали платочек и свечку, завернутую колечком, — может, там выйдет замуж». Если покойница была замужней женщиной, но не венчанной, ей в руки, кроме носового платочка, вкладывали свернутую кольцом свечу. В с. Шарик Шацкого р-на рассказывали, что «платок в руку дают всем женщинам: пойдешь туда — слезы лить будешь, вот и нужно чем-то вытереться».

Специальной похоронной одеждой считался *саван.* В прошлом его положено было надевать всем, независимо от пола и возраста. Для изготовления савана брали кусок белого холста или миткаля, перегибали, не разрезая поперек, размер получался в рост (иногда короче) покойного. Кромки половинок сшивали с одной стороны, от чего образовывался остроконечный угол в виде колпака. В с. Рыкова Слобода Рязанского у. саваном назывался просто холст, которым закрывали тело, оставляя лицо открытым [48]. В с. Желанное Шацкого р-на холст собирали в сборку под горло и через ткань пропускали ленту «черную, печальную» и завязывали. В дер. Кочемары и с. Ардабьево Касимовского у. «саван для женщин был в виде накидки на плечи длиною до колен, а для мужчин — в виде накидки с капором; а парням, девкам и маленьким детям саван не шили». В с. Савватьма Ермишинского р-на саван шился длинный, для этого брали «два полотнища и прикрывали и голову и ноги». В с. Морозовы Борки Сапожковского р-на саван, так же как и во многих местностях, представлял собою полотно в виде мешка и с оборочками у головы. Надевали саван всегда под плач и причитания родных, узлы старались крепко не завязывать, как говорили в с. Затворное Скопинского р-на, «чтобы на том свете голубчику легче было встать».

В Рязанском крае саван достаточно широко распространен и в наши дни, особенно среди людей старшего поколения. В Ермишинском, Сапожковском, Сасовском, Михайловском и других районах, как и прежде, саван шьют длинным, в виде мешка из полотна, с оборочками у головы. Иногда его даже не надевают на покойника, а просто кладут в гроб, как это делают в с. Шарик. Его не всегда шьют заранее, как одежду. Он может лежать в узле в виде целого куска. В некоторых местах о саванах не слышали (дер. Шакино Клепиковского р-на, дер. Чернышовка Милославского р-на).

Рязанцы по-разному объясняют необходимость савана. Так, например, жительницы с. Дегтяное Ряжского р-на рассказывают, что «когда Николай Угодник затрубит там, на том свете, то умерший сможет от страха прикрыться саваном». В Савватьме говорят, что саван «длинный — хорошо от огня — там ведь огонь (на «том свете» — *И.К.*), вот и прикрываются». Жители с. Ижеславль Михайловского р-на полагают, что саван — «это вроде как крылья у него, там, на том свете».

* Запон — туникообразный передник, чаще с рукавами и разрезом на спине.

Кроме смертной одежды существовала и траурная одежда, которую родные покойного носили в знак скорби обычно в течение года. В с. Бычки Сапожковского у., в Чернаве и Чулкове Скопинского у. белые шушуны и шушки считались не только погребальной, но и траурной одеждой. Как писала Н.И. Лебедева, «траурной одеждой "по горю" была одежда белая, без особых украшений» [49]. М.В. Сергиевский, побывавший в с. Исады Спасского у. в 1919 г., также отмечал: «Траурный костюм составляет белый чистый платок, *серяк** чистый, белые онучи и лапти. По отцу и матери траур носят до года» [50].

Повсеместно в Рязанском крае считалось, что траурная одежда должна быть «печальной расцветки» — темный фон, мелкие неяркие цветочки, клеточка, обычно — белый платочек, но с середины 1900-х гг. траурным постепенно стал считаться черный платок.

В качестве *тужильной* в некоторых селениях Рязанского края до середины 1960-х и даже начала 1970-х гг. сохранялась старинная по фасону одежда. В Исадах серяк в качестве тужильной одежды некоторые надевали еще в конце 1960-х гг. В с. Секирино Скопинского р-на, селениях Морозовы Борки и Александро-Прасковинка Сапожковского р-на, в дер. Демидово Шацкого р-на и г. Шацке женщины в те же годы по случаю похорон в качестве *печальной одежды* надевали *синюшку*. Ее покрой повторял покрой шушки, но она была синего цвета [51]. В с. Чермные Кадомского р-на в 1960-х гг. стало принято в знак траура надевать платки черного цвета, а раньше «одевались на похороны, на поминки в белое с цветочками синенькими и черными» [52]. Жительница с. Чернава Милославского р-на рассказывала, что у них «траурной считается одежда серая, серая это печальная, но все равно светлая», однако она сама траур по матери — черный платок — не снимала три года и носила темную одежду.

Выражение траура заключалось не только в ношении особой одежды, но и в запрете до определенного времени вступать в новый брак, принимать участие в веселых мероприятиях. В наши дни до 40-го дня после смерти не рекомендуется смотреть телевизор. Траур отражал архаические представления о загробной жизни, связи живых и мертвых. В прошлом траур (как и сам похоронно-поминальный обряд) был направлен на удовлетворение души умершего, чтобы она была довольна, не вредила и покровительствовала живым. В настоящее время траур для большинства жителей — это скорее выражение уважения к памяти умершего.

Особые приготовления для души. Покойного клали на переднюю лавку, головой под иконы. Крестьяне считали, что, выйдя из тела, душа должна была прежде всего омыться, поэтому в приокских селах Зарайского у. «после смерти человека, около его постели на стол ставили стакан или другую посуду с водой, чтобы душа могла по выходе из тела омыться» [53]. Кроме этого, на окошко клали блин, чтобы «душа… подкрепилась для перехода из временной жизни в вечную» [54]. И в с. Рыкова Слобода во второй половине XIX в. тотчас, «как только душа начинала… отходить, семейные становили на окошко карец с водою для купания… души покойника. На утро следующего дня на окошко клали два блина, намазанные медом, это для того, чтобы последний раз угостить покойника» [55].

Среди крестьян устойчиво бытовали представления о том, что после смерти 40 дней душа находится на земле, а в 40-й день Бог определяет ее на место до Судного дня. Повсеместно верили, что душа, скучая по своей земной жизни, летает, где человек жил, посещает близких, все видит, слышит, но сказать ничего не может, поэтому родные старались ничего не трогать, не менять в доме, чтобы «душа была довольна» [56] (Клепиковский и Тумский районы). В дер. Кочемары Касимовского р-на до 40-го дня дома горела лампадка, «чтобы душеньке было светло, так как она по лестнице к Богу восходит».

Эти представления сохраняются среди рязанских жителей и в начале нового столетия. В пгт. Лашма Касимовского р-на сразу после смерти человека родные ставят рядом с ним стакан воды и накрывают платочком, который на 40-й день отдают первому зашедшему в дом.

Повсеместно верят, что до 40 дней душа покойного находится в доме. В дер. Чернышовка Милославского р-на говорят, что «до 40 дней души прощаются с

* Серяк — верхняя халатообразная одежда, однобортная, с запахом.

местами, где жили, бывают в них, а там Бог их знает». И в селениях около с. Тума (ныне пгт.), в частности в дер. Корякино, в селениях по реке Курше вообще считали и считают, что до 40-го дня душа приходит ночевать в дом, поэтому на лавку в переднем углу, где лежал покойник, стелили кусок белого холста или полотенце, рядом ставили стакан с чистой водой и что-нибудь съестное (блин, хлеб или пышку). В с. Восход Кадомского р-на, когда человек умирает, то в передний угол на стул кладут полотенце, которое лежит 40 дней: «вроде как упокойник приходит, вот на нем и полежит». Этот элемент обряда встречается в похоронном обряде русских Смоленщины.

Во многих местностях Рязанского края, например в с. Дегтяные Борки Ухоловского р-на или в дер. Выдерга Путятинского р-на, старые люди говорят, что «душа приходит домой, она хочет попить, поесть», поэтому на божницу или тумбочку ставят мед в стаканчике, ломоть или буханку хлеба, посыпанного солью, кладут ложку — и все это стоит в течение сорока дней. В Касимовском р-не в деревнях Кочемары и Урядино до 40-го дня дома продолжают жечь лампадку, сохраняется та же мотивация обычая — делали это для того, «чтобы покойнику светло было, он по лестнице восходит, нужно, чтобы ему светло было, а в церкви ему в это время служится поминание». В Спасском р-не в дер. Аргамаково блин клали сначала на окно, затем в гроб покойному, а перед погребением вынимали и потом крошили на могилу. В дер. Самуиловка Касимовского р-на и в селах Жокино Захаровского р-на, Виленка Михайловского р-на для покойного ничего не ставили.

Чтение Псалтыри. Односельчане и соседи приходили «посмотреть» умершего. Входили в избу, низко кланяясь покойнику. Приносили, кто что мог: свечку, деньги, пшено, муку. С момента смерти и до самых похорон (положено было хоронить на третий день, хотя, бывало, что хоронили и на второй день) в доме умершего постоянно читали молитвы. Вначале начинали по православному правилу читать канон: «Последование по исходе души от тела» [57], потом Псалтырь. Для этого родные приглашали к покойному «монашек» — монашествующих в миру девиц, вдов или просто верующих пожилых женщин, умевших читать Псалтырь, — *читалок*. Чтение Псалтыри считалось совершенно необходимым для спасения души умершего. Обычно было двое-трое читалок, чтобы чтение не прекращалось ни днем, ни ночью до самых похорон. Читающих было принято кормить. В дер. Бармино Егорьевского у. их поили чаем, угощали ужином, за которым непременно должна была быть *сыта* — мед, разбавленный кипяченой водой, без чего ужин считался плохим [58]. Около умершего постоянно сидел кто-нибудь из родственников.

В советский период, когда большинство церквей было закрыто, похороны чаще всего приходилось проводить без участия священников. «Монашки» или просто верующие женщины брали на себя (по настойчивой просьбе односельчан) организацию и исполнение похорон. Они совершали все, что можно было делать без священника. В похоронной практике в XX в. эти люди облегчали тяготы и беды своих односельчан.

В начале нового столетия «монашек» почти полностью сменили читалки, причем часто это женщины среднего возраста, имеющие семьи. Большинство их старается взять у священника благословение на чтение Псалтыри по покойникам. Одни читают на церковнославянском языке, другие — на русском. Если сравнивать с 1970–1980-ми гг., то умеющих читать Псалтырь и знающих службу мирянок в рязанских селениях в 2000-е гг. стало значительно меньше. Иногда одна читалка обслуживает несколько селений. Поэтому время чтения Псалтыри около покойного сократилось до 4–6 часов вечером и ночью и нескольких часов утром или читают только утром. Другая проблема заключается в том, что из-за криминогенной обстановки в сельской местности одинокие женщины боятся поздно возвращаться и оставлять на ночь свои дома. В Лашме считается, что если в недавно построенной церкви идет служба, то читать по покойному нельзя ни когда он лежит дома, ни во время поминок. В этом случае читалка и певчие начинают читать после 12 часов дня.

Среди читалок нет единого мнения о том, можно ли брать за чтение по покойникам деньги. Повсеместно считалось, что такое чтение полезно самим читающим для их соб-

Чтение Псалтыри над усопшей. Рязанский р-н, с. Затишье. Фото Е.Н. Каширина 1984 г.

ственной души, а потому «вроде грешно за это брать деньги». Информаторы из пгт. Сапожок говорили: «Нельзя брать деньги. Читаешь по своей воле, по своему желанию — для спасения своей души». И в то же время другие жители Сапожка считают, что «отказываться от денег нельзя, можно обидеть душу умершего и хозяев, от милостыни не отказываются: что подают, то и берешь». Любопытен рассказ читалки из с. Чернава Милославского р-на. Ее мучил вопрос, хорошо ли брать за чтение Псалтыри плату. Как-то, ложась спать, она обратилась с молитвой к Богу и попросила, чтобы ей приснилось что-нибудь хорошее, если можно брать деньги. Рассказчица увидела сон: «Много народа. Я оборачиваюсь — стоит мальчик лет 12-ти и девочка лет 9-ти. Мальчик дает мне букетик цветов и что-то говорит на старославянском языке. Я не помню что, но поняла, что сон хороший. Решила, что это были Спаситель и Богородица». Она восприняла этот сон как знак того, что за такой труд не возбраняется брать деньги. Среди населения установились своеобразные таксы на эту услугу. Читалкам платят в основном деньгами и помимо этого дают с собой продукты. Иногда те, кто дает читалкам деньги, считают, что это не плата, а «как подача от покойного». Жительница с. Пупки Скопинского р-на рассказывала: «Сейчас, как и раньше, кормишь и деньги, и еду с собой даешь, а в Псалтырь платок или полотенце кладешь». Большинство жителей Рязанского края уверены, что «уж очень богоугодное дело помогать провожать покойников».

Совершение кануна. В некоторых местах Рязанщины: в с. Полтевы Пеньки (с. Восход) Кадомского р-на, в пгт. Сынтул, дер. Самуиловка Касимовского р-на, в с. Новое Еголдаево Ряжского р-на и с. Темгенево Сасовского р-на, но особенно в Шацком р-не, отмечен обряд, который называют *совершение кануна*. Его могли исполнять в первый день смерти человека, и за день до выноса покойного, и в день выноса. Когда покойника кладут на лавку, около него ставят *канун* — так называли железную подставку для свечей. Как объясняли бабушки, «она

такая же, как в церкви для кануна» (с. Шаморга Шацкого р-на). Если не было такого кануна, то в Старочернееве брали чашку, насыпали туда зерно (рис или пшено), втыкали в него свечи и ставили на столик, который находился недалеко от переднего угла. Туда же помещали стаканчик с медом и прикрепленной к нему свечой. Свечи ставили в плошку с солью и втыкали в буханку хлеба. Так делали всегда. Как рассказывали женщины, полагалось «как встречать человека, так и провожать — хлебом с солью». Все это стояло на столе (*канунице*) во время службы читалок.

Приходившие прощаться к умершему приносили с собой рис, пшено, деньги, свои *помянники* (небольшие книжечки, где записаны имена усопших родных и близких) и клали на канунницу. Вечером в Шаморге приходили и отпевали усопшего, читали *маленький канун. Большой*, если была возможность, читал священник. На кануннице во время службы горели свечи, и в руки всем присутствующим раздавали свечи. В других местностях кануны читались и читаются, как правило, в 40-й день. Пока покойный находился дома, свечи горели постоянно, а при совершении кануна их расходовалось особенно большое количество. Мед со свечкой относили в церковь во время похорон, и он стоял там до 40-го дня. Зерно во время похорон уносили на кладбище и рассыпали по всем могилам. В Сынтуле и Самуиловке покойник лежит в доме, а вечером за день до похорон и перед выносом покойного совершают канун. В с. Тюково и дер. Алтухово Клепиковского р-на ночью перед похоронами «все стоят, мучаются всю ночь, не спят — молятся» — совершают канун. В Темгеневе в дом отпевать приходил батюшка: служил панихиду, а «монашки» пели канон. В основном канон пели вечером, а затем совершалась *полунощная*, которую в народе называют *всеношная*, *сюношня*.

Во многих местностях накануне похорон в доме покойного читали всенощную. В с. Кермись Шацкого р-на, когда читали всенощную, собравшиеся стояли молча, каждый со свечой. Потом всех присутствующих приглашали к столу поминать. В пгт. Ухолово, с. Дегтяные Борки Ухоловского р-на «сначала Псалтырь читали, потом кафизмы. К вечеру все собравшиеся проводили всюношную, а потом опять молились и читали до 5-ти утра». Примерно так же эта служба проходила в селениях Скопинского р-на и во многих других.

Гроб. В Рязанском крае, как и везде по России, было принято, чтобы гроб делали не родственники умершего, а посторонние люди. В первые десятилетия XX в. среди старых людей было заведено заранее готовить себе гроб, и очень часто в разобранном виде гробы стояли в сараях или на потолках (чердаках) домов. Объясняют этот обычай трудностями времени, нежеланием обременять родных проблемами. Если гроба не было, то его заказывали сразу после наступления смерти сельскому плотнику. Раньше гробы не обивали и не красили. На дно стелили стружки, траву, принесенную из церкви на праздник Троицы; освященную в Вербное воскресенье веточку вербы; поверх стелили холст или белую ткань. Небольшую подушку набивали березовым веником, троицкой травой или стружками от гроба.

После войны прочно входит обычай обивать гробы: черным материалом — для взрослых, голубым — для молодых мужчин, розовым — для девушек. Для внутренней обивки чаще использовали белое полотно. Верующая старая женщина из дер. Салаур Шиловского р-на в конце 1990-х гг. завещала: «Если я помру, ради Бога, не обивайте гроб. Это грех обивать и красить. Надо в чистом гробу хоронить, в сосновом. Так велел Господь. А мы разнарядим, то розовый, то голубой друг перед другом». Старые люди и сейчас предпочитают ничем не обитый гроб.

Гроб окуривали ладаном перед тем как положить в него покойника. В старину туда же часто клали предметы ремесла покойного: портному — лоскут материи, иглы, нитки; земледельцу — разные семена. В гроб могли положить кисет с табаком, веник для бани и даже шкалик водки, если покойный был любителем выпить, полагая, что это может понадобиться на «том свете». Обычай класть в гроб покойнику его любимые вещи был зафиксирован еще в 1926 г. в с. Борки Рязанского у.[59]. В с. Парахино Касимовского у. при похоронах в гроб клали два-три блина, а мужчинам бутылочку водки. Правда, корреспондент ОИРК отметил, что «теперь этот обычай уничтожается»[60].

И в наше время нередки случаи, когда в гроб кладут кое-какие предметы, например: коробки спичек, гребешок для расчесывания (с. Енкаево Кадомского р-на). В с. Инякино Шиловского р-на в гроб под подушку кладут деньги, кусочек хлебца, немного соли и говорят умершему: «„Вот отец (мать) табе хлеб и соль, а денежки на пропитание“. Идет на тот свет с хлебом и солью». Люди, несмотря на запреты священников, стараются не нарушать обычаи, даже если сами не разделяют лежащих в их основе суждений. Некоторые кладут в гроб дополнительную одежду, например шерстяную кофту, «чтобы не замерз усопший» (дер. Парсаты, с. Старочернеево Шацкого р-на, пгт. Сапожок) и др.

Сохраняется обычай класть в гроб к только что умершему вещи для «передачи» на «тот свет» для прежде похороненных родственников или односельчан (дер. Мамасево Клепиковского р-на, дер. Кочемары Касимовского р-на). В прошлом такие вещи чаще всего подавали нищим. Обычно это делается «после настойчивых просьб покойного», который является кому-то из родных во сне. Так, одной женщине из дер. Кочемары, которая не положила своей родственнице в гроб саван, приснилась покойница, обратившаяся к ней с просьбой передать его со следующим покойником. Другой умершей из того же села передавали на «тот свет» туфли.

Похороны

Вынос из дома. Хоронили, как правило, на третий день [61]. Время похорон назначалось в зависимости от того, понесут покойного на отпевание в церковь или нет. Обычно умершего несли в церковь утром к началу службы, чтобы он пробыл в церкви во время обедни. Так, в с. Виленка Михайловского р-на это происходило в 8 час. 30 мин. а в с. Пупки Скопинского р-на — в 11 час. утра. Если же сразу везли хоронить, то выносили после обеда, в час-два.

По особой просьбе родственников или принятому обычаю вынос покойника из дома в церковь и из церкви на кладбище сопровождался колокольным звоном. Хоронили без колокольного звона только умерших без покаяния. В Тумском и Клепиковском районах до закрытия церквей в 1930-е гг. можно было стать свидетелем такой картины: «Наблюдающий с колокольни сторож, видя погребальное шествие, начинает звонить „переводить колокола“, т. е. звонит по одному колоколу редко (с перерывами), начиная с самого большого и кончая самым маленьким». Услышав этот специальный звон, «окрестные набожные перекрестятся, сняв шапку, и печально торжественно скажут: чья-то христианская душа упокоилась, Царство Небесное покойнику» [62]. В советское время этот обычай был запрещен. В 1990-е — начале 2000-х гг. в некоторых местах вновь начали провожать покойных с колокольным звоном (пгт. Сапожок, пгт. Лашма).

Похороны *с выносом, подъемом* — означали, что в день похорон обязательно в дом приглашали священника, который служил панихиду и провожал покойника из избы за двор или за деревню до самой церкви. Но надо отметить, что и в прошлом по разным обстоятельствам «священники покойников на кладбище провожали не всегда» [63].

Жители Рязанского края придавали участию священника в похоронах огромное значение, считая, что без священника или дьякона класть тело в гроб нельзя, так как умерший должен быть окроплен святой водой и окурен ладаном «самим батюшкой». Если по какой-то причине (отсутствие семьи, бедность) позвать батюшку не могли, то окуривала обмывальщица [64].

День погребения был необычайно насыщен обрядовыми действиями и выделялся особой эмоциональностью. По традиционным представлениям, умерший в этот день прощался со всем, что окружало его при жизни: с домом, двором, деревней. В похоронах участвовали все родственники покойного, все сельское общество: соседи, вся деревня или в больших селах — конец, на котором он жил.

Общинность, коллективизм, присущий русскому крестьянину, в полной мере проявлялся в похоронно-поминальной обрядности. В XIX и в начале XX в., если умирал бедняк,

со всех домов шли к нему с приношениями. На средства всего общества хоронили и поминали безродных бобылей [65]. Смерть односельчанина становилась событием в жизни всего селения и касалась не только самых близких, но и всех окружающих.

Как отмечал корреспондент Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева из дер. Бармино Егорьевского у., при выносе покойного в избу набивалось много народа и «стоял невыносимый плач» [66]. При этом совершались определенные действия, носящие религиозно-магический характер, направленные, главным образом, на защиту дома от несчастья. Для того чтобы не бояться умершего, прикасались к его ногам.

В с. Карабухино Сапожковского у. (ныне Путятинского р-на) сразу после выноса покойника обязательно били о порог избы горшок, из которого обмывали усопшего, приговаривая при этом: «Ни путя тебе, ни дороги в родной дом» [67]. В дер. Алтухово Клепиковского р-на тоже «разбивали банку после обмывания». Повсюду после выноса переворачивали вверх ножками все табуреты. В с. Желанное Шацкого р-на закрывали заслонки печи или после возвращения с похорон заглядывали в печь. По представлению верующих, как отметил А.К. Байбурин, через печь открывается путь в иной мир [68]. Поэтому можно предположить, что при выносе гроба закрывали заслонку печи или смотрели в саму печь для того, чтобы удостовериться, что покойник покинул дом или чтобы он не смог вернуться назад. С этой же целью, вероятно, повсюду выносили умершего обязательно ногами вперед, через задний двор, т. е. из дома не через парадное крыльцо, а через дверь во двор. В г. Пронске и его окрестностях сохранялся древний обычай: санные оглобли, на которых несли гроб, закапывали стоймя в могилу покойного [69]. Все это делалось, во-первых, для того, «чтобы покойный дорогу не нашел», для этой же цели останавливались на перекрестках, на прогоне: «путали следы». Во-вторых, многие обряды совершались для того, чтобы не было новых смертей в семье. В дер. Рожок Рязанского у. считали, что «упокойника надо выносить „в заднюю дверь“ на двор, через двор. Потом нужно вернуться и закрыть заслонку печи» [70]. В некоторых селениях, например в с. Новое Еголдаево Ряжского р-на, во время выноса главы семьи вслед гробу бросали рожь, пшеницу, для того чтобы и после смерти хозяина родился хлеб.

Пока покойный был в доме, нельзя было ни убирать, ни подметать пол. В с. Собчаково Спасского у. объясняли этот запрет опасностью «вымести» кого-нибудь из семейных, т. е. чтобы не было еще покойника в семье [71]. Но как только покойного выносили из дома, начинали совершать ритуалы, носившие очистительный характер. Прежде всего, священник сразу возвращался после выноса гроба во двор — «в избу для прочтения на том месте, где покойник скончался, очистительных молитв» [72]. Домашние торопились подмести и вымыть пол, причем обычно по направлению к переднему углу, чтобы «больше никого не вымыть». Однако в селениях Касимовского р-на, например в дер. Самуиловка, пгт. Лашма, наоборот, принято мыть от переднего угла к порогу. Особенно обращалось внимание на то, чтобы тщательно промыть там, где покойный ходил перед смертью. Собеседница из Самуиловки вспоминала: «Я в одном доме мыла, и меня бабка просила в сенях помыть, где его следы были. Такой уж порядок». «Мы ж [покойника] должны выпроводить», — говорила читалка из Лашмы. В дер. Аргамаково Спасского р-на следом за гробом все выходили на улицу, и пока с покойным прощались, никто не заходил в избу. Потом, когда процессия трогалась в сторону кладбища, оставшиеся шли в дом и мыли пол, причем от переднего угла к дверям.

В 1990-е — начале 2000-х гг. магические действия где-то ограничивались мытьем полов, выносом покойного ногами вперед через двор (пгт. Уколово) или открыванием заслонки в печи (с. Раздольное Михайловский р-н), окуриванием дома или окроплением его святой водой.

В с. Старочернеево родственники после выноса гроба садятся на лавку и говорят: «Ты сам иди, а у нас ничего не бери», а если так не сказать, то «может хозяйство изжиться». В дер. Урядино Касимовского р-на как только выносили гроб, по лавке крест-накрест ударяли топором. В Желанном после возвращения с кладбища некоторые под лавку, где стоял гроб,

Похороны крестьянина. Раненбургский у. Фото Морозова 1920-х гг. (Чаплыгинский краеведческий музей)

кладут железный топор или, как в с. Шарик, — железную пилу*. Сохраняется обычай *приговаривать* (отпугивать) покойных, чтобы больше не беспокоили. В дер. Мамасево Клепиковского р-на, как только вынесут гроб за деревню, каждый кидает щепотку земли от себя и говорит: «Живи за рекой, не ходи к нам ногой», и так три раза, хотя на самом деле кладбище не за рекой. Или еще в этой же деревне вслед покойному произносят: «Не ходи за нами никогда, а приходи к нам вчера». Во многих местах, например в с. Ижеславль Михайловского р-на, «раньше после покойника священник обязательно сразу кропил дом святой водой». И в настоящее время многие окропляют свои дома, а иногда родные говорят, что они зовут священника после похорон освятить дом (с. Чернава, дер. Бугровка Милославского р-на). Все эти предохранительные меры направлены, главным образом, на то, чтобы покойник не смог вернуться с кладбища и не смог бы причинить зло: забрать с собой еще кого-либо из родных, навредить хозяйству.

После выноса те, кто не мог идти в церковь и на кладбище, прощались около дома или в каком-то традиционном месте. Во многих селениях есть такое место, где процессия останавливается для последнего прощания. За Самуиловкой, по дороге на кладбище, есть столбик (видимо, когда-то там стояла часовня) — возле него прощались с покойным, разбивали горшок, из которого обмывали умершего. За дер. Акулово Клепиковского р-на до сих пор стоит разваленная часовня, около которой также прощаются и бьют горшок. В дер. Четаево

* Во многих местностях России жители объясняли, что ударяют топором, чтобы «отсечь смерть». В с. Каймары Краснослободского у. Пензенской губ. объясняли, что «на лавку, где лежал покойник, кладут косу или топор, чтобы смерть на будущее время, удерживаемая топором, не смела входить в этот дом». Железо, по представлению крестьян, также надежно отпугивает и нечистую силу (см.: *Зеленин Д.К.* Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 349; АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1301. Л. 22).

Похоронная процессия. Рязанский р-н, с. Затишье. Фото Е.Н. Каширина 1984 г.

Касимовского р-на в конце 1990-х гг. ближе к концу деревни по дороге на кладбище родители убитого парня поставили маленькую кирпичную часовню. Видя приближение похоронной процессии, живущая рядом с часовней женщина зажигает лампаду, и около этой часовни люди прощаются с покойным. При прощании принято целовать покойного в лоб, в венчик или в иконку, которая лежит у него на груди (женщинам клали иконку Богородицы, мужчинам — Спасителя или Николая Чудотворца). После этого тело целиком закрывают покрывалом (простыней), и священник, если покойного отпевали в храме, крестообразно посыпает его землею (или чистым речным песком), и гроб закрывают крышкой. В связи с закрытием церквей получило распространение *заочное отпевание,* которое Православная Церковь допускала в исключительных случаях. Перед заколачиванием гроба, как правило, иконку вынимают и оставляют до шести недель в церкви.

Если хоронят женщину, то впереди похоронной процессии, как правило, несут икону Богородицы, если мужчину, то — икону Спасителя. Еще в 1960–1970-е гг. в некоторых селениях, например, в с. Затишье Рязанского р-на, в с. Малахово Клепиковского р-на, сохранялся обычай, чтобы икону Богородицы несла девочка, а Спасителя мальчик, хотя это правило уже не всегда соблюдается. В с. Секирино Скопинского р-на независимо от пола умершего впереди несут икону Богородицы, за ней распятие. И то и другое считается общественной собственностью и сделано в 1960-е гг. на заказ местным умельцем на собранные певчими деньги, полученные ими за чтение и пение на похоронах. За иконой несут крест, затем крышку гроба, сам гроб; следом идут сопровождающие.

В старину гроб несли на холстах или полотенцах четыре человека, а если тяжело, то пять-шесть человек. Мужчинам, несущим гроб или вообще участвующим в процессии, на левую руку привязывали полотенца или носовые платки, которые потом оставались им на память. В с. Восход Кадомского р-на, когда хоронили женщину, то «давали женщинам по платку. Всех женщин оделяли платками на голову». В некоторых деревнях Пронского у. в 1920-е гг., по сообщению корреспондента ОИРК, носили покойных на двух санных оглоблях, связанных

параллельно друг другу с двух концов веревками [73]. Гроб с телом умершей девушки — несли девушки, а парня — неженатые молодые мужчины. Вдовствовавшую много лет женщину хоронили, как девушку, и несли ее женщины.

Если церковь была далеко, то гроб ставили на сани или телегу и везли закрытым крышкой. Сейчас стараются соблюсти традицию и нести гроб на полотенцах или на плечах, но очень часто из-за малолюдности селений нести его некому, и поэтому небольшую часть пути несут, а потом везут на машине или тракторе (по погоде).

Информаторы из пос. Ухолово рассказывали, что прежде перед гробом разбрасывали зерно, но священники всегда осуждали этот обычай, хотя большинство их не возражает против елочек, которые народ разбрасывает перед гробом. В Зарайске объясняли, что «кидают ветки сосновые перед гробом по ходу к кладбищу. Эти ветки как бы показывают последний путь умершему; кидают, потому что и Христа в Вербное воскресенье ветками забросали». В дер. Самуиловка Касимовского р-на обычно говорят: «Это как дорогу показывают покойнику». Жители с. Кочемирово Кадомского р-на объясняли, что «выносят упокойника, дорожку до церкви делают из елок, вроде Христова дорожка. Несут по Христовой дорожке».

До наших дней во многих селениях края сохраняется обычай по пути следования похоронной процессии выставлять рядом со своими домами табуретки. Процессия останавливается, на них опускают гроб, и хозяйка дома раскрывает свой помянник и называет имя новопреставленного или имена тех, кого считает необходимым помянуть. Певчие «справляют панифидку». Смысл этого обычая, по мнению людей, заключается в том, что душа до Страшного суда очень нуждается в помине, и родственники должны использовать любой случай, чтобы помянуть своих недавно и давно умерших. Из-за этого обычая даже на короткую дорогу к кладбищу иногда уходили часы. Принято также присоединиться к процессии и хотя бы немного пройти с ней по направлению к кладбищу. В конце 1990-х — начале 2000-х гг. становится все больше селений, в которых отказываются от этого обычая, чаще из-за того, что гроб везут на машине.

Кладбище и могила. Кладбище в здешних местах еще называлось *погостом* или *могильником*. До XVIII в. кладбища существовали в самом селении при каждой церкви. В 1817 г. был

Сельское кладбище. Касимовский у., с. Занины Починки. Фото В.М. Машечкина 1916 г. (РЭМ. Фототека)

Ворота на кладбище. Спасский р-н, с. Кутуково. Фото С.А. Иниковой 2004 г.

Кладбищенская часовня. Клепиковский р-н, с. Ветчаны. Фото С.А. Иниковой 2005 г.

принят закон, в соответствии с которым полагалось «учреждать оные позади, не ближе полуверсты от них (селений. — *И.К.*), при построении новых церквей» [74]. Первоначально сельские кладбища не имели никакой ограды. Епископ Рязанский и Зарайский Иустин в конце XIX в. неоднократно обращался непосредственно к сельчанам с призывом ограждать кладбища оградами или рвами, обсаживать деревьями [75]. К концу XIX в., например, в с. Маклаково Скопинского у. было принято могилы обкладывать дерном и сажать около них деревья и кусты [76]. Некоторые кладбища стараниями жителей стали огораживаться, но оставалось немало могильников, которые не имели ограды.

Сейчас сельские кладбища огорожены и обычно утопают в зелени. На воротах очень часто прикрепляют иконы и искусственные цветы. В Рязанском крае долго сохранялась и сейчас еще кое-где сохраняется традиция, когда на общем кладбище каждая деревня, входившая в приход, имела «свой угол», и иногда процессия входила на кладбище в «свои» ворота (Клепиковский р-н). В некоторых селениях Мещёрского края (Клепиковский, Касимовский, Шиловский районы) существовало поверье, что прежде похороненный на кладбище покойник дежурит у ворот и ждет нового. Поэтому участники процессии у кладбищенских ворот один или несколько раз приподнимали гроб вверх, и таким образом покойник как бы приветствовал незримо стоящего у ворот и всех умерших. В с. Ерахтур Шиловского р-на считают, что кладбищенские ворота для похоронной процессии должен открывать родственник последнего похороненного на кладбище.

Каждая семья предпочитала хоронить своих семейных в одном ряду. В г. Зарайске до сих пор обращают на себя внимание большие старинные семейные захоронения, состоящие из 10–15 могил. Традиция хоронить всех родных рядом сохраняется и в наши дни. Жители с. Старочернеево Шацкого р-на так и говорят: «Дедушки, бабушки наши помирали — всех хоронили в одном месте, в нашем пепелище». Одна из информаторов рассказала, как в 1973 г. похоронила мужа «в его родне, в бариновском ряду» (фамилия мужа Баринов).

В старину очень часто делали подзахоронения членов семьи в одну могилу. Так, в г. Рязани еще в XIX в. «клали в одну могилу тел по 10 и более» [77]. Каждому последующему покойнику ставили свой крест, но так как кресты сгнивали и падали, то обычно на такой могиле стояло всего несколько крестов. Иногда на всех ставили один крест. Сейчас редко можно встретить кладбища, где в одной могиле похоронено 10–15 человек. Так еще хоронят в с. Кутуково Спасского р-на, в бывших однодворческих селах Бычки и Телятники Сараевского р-на.

Сельские кладбища Рязанского края показывают образец единения, любви, крепкой духовной связи со своими предками, со своей малой родиной. И сейчас, уезжая к детям, старики просят похоронить их на своем сельском кладбище. У людей существует потребность и после смерти быть рядом со своими родными и своим сообществом. Не способствует сохранению этой традиции запустение рязанских селений, которое, как когда-то ликвидация «неперспективных» деревень, неизбежно ведет к уничтожению кладбищ.

Могилу никогда не копают заранее, только в день похорон, и обычно это делают «не свои». Глубина ее была до двух метров, длина зависела от роста, а ширину «мерили по гробу и чуть-чуть делали запас» [78]. Если делали подзахоронение в могилу, а места в ней было мало, то делали боковую нишу, куда ставили новый гроб. Ориентирована могила обычно так, чтобы покойный лежал головой на запад, а ногами на восток, чтобы, когда он встанет из могилы в день Страшного суда, то смотрел бы на восток.

Откуп места. У русских был распространен обычай бросать медные деньги в могилу, который называли *откупать место* или *окупать место*. Делалось это, по всеобщему убеждению, для того, чтобы обеспечить покойному место на кладбище. Случалось, что родные кидали деньги прямо в гроб, объясняя, что это плата Богу, откуп места. Чужие кидали деньги в могилу, говоря, что посылают своим родным на «тот свет», «на гостинцы». В с. Лихунино Касимовского у. в 1920-е гг., бросая деньги в могилу, говорили, что делается этот откуп для того, «чтобы умершему было покойно лежать» [79]. В с. Большое Ардабьево Касимовского р-на долгие годы откуп места происходил следующим образом: испеченный дома блин сразу после

смерти клали около умершего. В день похорон, после церкви, уже на кладбище этот блин, завернутый в платок, подавали кому-нибудь через пустую могилу.

Обычай откупать место повсеместно бытует в Рязанском крае и в наши дни. Бросают медные деньги в с. Инякино Шиловского р-на: кто по традиции, кто считает, что это плата за вход в загробный мир — на «тот свет». В Шацком р-не в селениях Парсаты, Старочернеево бросают деньги для того, чтобы предыдущие «покойнички» пропустили душу; «чтобы было чем откупиться от греха». Священники всегда выступали против этого обычая, но если раньше они надеялись, что по мере религиозного просвещения народ сам отстанет от него, то современные священники объявили ему войну. Обычно батюшки аргументируют вредность этого обычая тем, что «это Иуда предал Христа за деньги» (с. Канино Сапожковского р-на), что «Господь откупил землю нашу своей кровью и швырять деньги не надо» (с. Секирино Скопинского р-на). Но некоторые священники, видя безуспешность слов, заставляют принимавших участие в похоронах спускаться в могилу и вынимать деньги. В некоторых местах под влиянием священников люди перестали придерживаться этого обычая или стараются не делать этого при них.

Священник, придя на кладбище, если он сопровождает гроб до могилы, совершает еще раз литию, и гроб опускают на специальных полотенцах, а в последнее время часто на веревках, в могилу. После погребения снова служат панихиду. При закапывании могилы каждый провожающий бросает горсть земли: одни говорят, что так положено, это последняя дань усопшему; другие — чтобы не бояться покойного. В с. Чернава Милославского р-на старушки стараются бросить комочек земли за пазуху вдове, опасаясь, что она будет сильно тосковать, и как бы покойник не начал к ней ходить.

Традиционным памятником на русских сельских кладбищах являлся *крест.* Повсюду, например в Егорьевском, Скопинском уездах, ставили небольшие деревянные шестико-

а)

б)

Надмогильные памятники на кладбище: а) старинная надмогильная часовенка; б) надмогильный крест. Клепиковский р-н., с. Ветчаны. Фото С.А. Иниковой 2005 г.

Крест и ограда на месте убийства. Шацкий р-н, с. Желанное. Фото Е.Н. Каширина 1987 г.

нечные и восьмиконечные кресты без надписей [80]. В старину было принято ставить на могилах деревянные часовенки с небольшими крестами наверху. Очень редко, но они еще встречаются на заброшенных кладбищах. Также на старых кладбищах до сих пор встречаются *кресты-часовенки*, верх которых выглядит, как крыша с двумя скатами. В Чернаве такие кресты еще в 1990-е гг. ставили женщинам, а обычные — мужчинам. Сейчас, под влиянием священника, жители отказались от этой традиции.

В Рязанском крае было принято на месте, где скоропостижно, трагически, без покаяния погиб человек, ставить крест или часовню. В начале XX в. в с. Лихунино Касимовского у., например, на перекрестках, а также у дорог, на тех местах, где погиб кто-либо из жителей (замерз, был убит, умер от опьянения) — воздвигались или кресты, или часовенки. «По местным представлениям часовня служила напоминанием о погибших и каждый приходящий молился, чтобы погибшего на том свете не судили так строго» [81]. В дер. Парсаты 100-летняя женщина вспоминала, что когда ей было 14 лет, у них был помещик и его детей убили — так кресты поставили на том месте, где убили. Всегда ставили и ставят кресты на берегу реки утонувшему (с. Старочернеево Шацкого р-на).

Эта традиция бытует и в начале XXI в. Повсеместно на месте гибели людей родственники ставят кресты или современные памятники с фотографиями погибших. Это не отменяет захоронений, которые осуществляются на городских и сельских кладбищах. Там также ставят на могилах кресты, памятники и делают ограды. Как и в старину, жители полагают, что всякий проходящий (проезжающий мимо этого места) «лишний раз помянет погибших, и таким образом облегчит и поможет безвинно погибшей душе найти дорогу в Царствие Небесное». Неверующие отдают дань традиции.

В 1970–1980-е гг. появились цементные и каменные памятники. В 1990-е — начале 2000-х гг. опять больше стали ставить кресты, причем очень часто на одной могиле можно встретить и памятник, и крест.

Крест где-то принято ставить на могилу в день похорон, а где-то можно и позже, но чаще ставят на 40-й день и, как правило, в ногах, хотя в куршацких селениях Клепиковского р-на (с. Малахово, с. Ветчаны и др.) кресты стоят в головах. В с. Ерахтур Шиловского р-на крест ставят в ногах, а памятник с фотографией в головах, но последнее время начали и то и другое ставить в ногах.

Камни. В Рязанском крае очень широко бытовал обычай класть на могилы камни. Это были разного размера (от очень крупных до небольших) округлые, обкатанные природные камни, называемые «голыш», «оголтыш», но иногда их вытесывали или отливали из цемента в виде гробика.

В традиционной культуре русского населения с древности прослеживалось почитание камней, в том числе как посмертного вместилища человеческих душ и местопребывания сверхъестественных сил. А.А. Панченко отмечает роль антропоморфических представлений о камнях у восточных славян и, в частности, значение камня в погребальном обряде восточных славян [82]. Обычай класть камни на могилу встречался у русских в разных местах России [83].

В основном возложение камня на могилу приходилось на 40-й день после похорон, когда, по народному представлению, душа покойника определена. Поэтому можно предположить, что возложение камней в свое время было связано с древнейшими взглядами о вредоносной силе усопшего, и камень должен был не дать умершему возможности покинуть могилу. Этот обычай довольно широко бытовал еще в 1960-е гг., а кое-где он встречается и сейчас. В дер. Салаур Шиловского р-на в 1970-х гг. пожилая жительница рассказывала: «На 40 дён ложат на могилу обязательно камень. Где найдут, какой побольше, чистый камень. Обязательно надо камень положить. Так надо, так Господь велел. Камень обязательно надо!» В дер. Аргамаково Спасского р-на на 40-й день ближайшие родственники шли на кладбище, чтобы положить на могилу оголтыш. Там его называли «сторож» и на него клали приношения.

Современное кладбище. Касимовский р-н, с. Ардабьево. Фото С.А. Иниковой 1997 г.

Жители с. Тырново Шиловского р-на считают камень подобием крыши могилы. Одной жительнице приснилась во сне умершая соседка, которой еще не успели положить на могилу камень, и она жаловалась, что живет без крыши. В с. Новопанское Михайловского р-на жители считали, что «камни кладут — это как память. Охраняет эту могилку. Не кирпич, а камень. Его надо на середку могилы класть. Камень — это памятник. Упокойник ждет 40 лет. Если камня нет, то это плохо. Потом сны начнут сниться или что-то случится». Распространено объяснение со ссылкой на Евангелие, вроде такого: «Ангел отвалил камень от гроба Господня. Так и здесь» (г. Шацк). В пгт. Ухолово женщины объяснили обычай класть камень на могилу тем, что, мол, «когда-то клали камни, когда ничего не было». Информатор из с. Кочемирово Кадомского р-на вспоминала слова своей умиравшей матери: «На стежке — камень. Не проходи. Здесь остановись, поклонись. Здесь зарыты мои бабушка и дедушка. Такой большой голыш». Объяснение, что камень — это памятник, отмечающий место захоронения, самое распространенное. Л.А. Тульцева считает, что, вероятно, имеется прямая связь между примитивными оголтышами и более поздними надгробиями [84].

Обычай возведения железных оград возле каждой могилы появился поздно — уже после Отечественной войны, а вместе с ним и представления о том, что нельзя закрывать калитки оград или надо «открывать их с Пасхи до Троицы». Жители с. Шаморга Шацкого р-на объясняют, что «калитки открывают потому, что в первый день Пасхи в церкви Царские врата открыты целую неделю. Потом они закрываются, и калитки тоже можно закрывать». В Ухолове держат открытыми калитки от Пасхи до Троицы, объясняя, что

«Ад распускается, все грешники выходят. Царские врата в храме открыты, потому и калитки должны быть открыты на могилах». Сельчане Клепиковского, Сапожковского и Спасского районов объясняют этот обычай иначе: якобы калитки открывают для того, чтобы покойники выходили, гуляли и ходили друг к другу в гости. В Клепиковском р-не «на тех, кто закрывает — ругаются». На кладбище с. Исады и дер. Аргамаково калитки всегда закрыты, и по рассказам время от времени кому-нибудь из женщин снится умерший родственник, который жалуется: «Нас закрыли, и нам выйти нельзя».

Первая встреча. В начале XX в., когда несли гроб с покойником, то первому встречному, независимо от пола и возраста, обязательно что-нибудь подавали: кусок полотна, полотенце, блин. Этот обычай подачи милостыни, называемый *первая встреча*, был широко распространен по всей России: во Владимирской, Костромской, Нижегородской, Новгородской, Оренбургской, Ярославской губерниях и пр. Подавая первую встречу, выражали тем самым пожелание, чтобы душу покойника встретили на «том свете» так же хорошо и ласково, как он встретил первого человека [85]. В Рязанской губ. этот обычай называли, например в с. Дегтяные Борки Ухоловского р-на, просто *встречная*. И в наше время «первая встреча» бывает во время выноса покойного. В Дегтяных Борках *собирают встречную* таким образом: перед выносом, заранее «собирают в платочек, конфетки, положат блинка». Когда похоронная процессия начинает двигаться к кладбищу, «кто несет покойного, тот первому встречному все подает. Хоть кто встретится, хоть ребенок — все равно отдают, взявший — поминать должен. Всегда так положено. Это везде встречная — называется так».

В Сапожковском р-не «первая встреча» состоит из буханки хлеба (белого батона) или блина, завернутых в полотенце или платок; в Шацком и Касимовском районах это полотенце или беленький платок, который накидывают на голову встречному. В Пителинском р-не в с. Высокие Поляны полотенце, называемое *обмашкой*, а в Шиловском р-не — *обмахальником*, также подают любому первому попавшемуся навстречу человеку. В с. Демкино Чаплыгинского р-на подавали и подают маленькое полотенчико, которое специально заранее ткали для такого случая. В с. Ижеславль Михайловского р-на «первую встречу» подают, когда покойника выносят из церкви. В Рязанском крае, где бытует обычай первой встречи, считается хорошей приметой, если первыми попадутся дети. И в прошлом, и в наши дни в основном подают хлеб, блины, платок.

В Рязанском крае встречается подача «первой встречи» после похорон. Например, в с. Белоомут Зарайского у. (ныне Луховицкий р-н Московской обл.) после того как возвращаются с кладбища после похорон, хозяева выносят «первую встречу». Она представляет собой тарелочку, на которой лежит пирожок и стоит рюмка вина. Таким образом верили, что встречают душу покойного, считая, что она будет присутствовать «на собственных поминках». В г. Касимове на поминках в 40-й день, когда выходят провожать душу (см. ниже), первому встречному отдают платок, которым был накрыт стакан с водой, стоявший в доме со дня смерти человека.

Многие жители с. Старочернеево Шацкого р-на верили, что от первой встречи многое зависит. Они считали: как поведет себя покойный в первые минуты своего пути в иной мир, таким же образом его встретят «там». Многие, подавая милостыню, обращались к встречному с ласковыми словами, так как понимали, что берущий ее должен будет молиться за упокой души умершего. Имелись и другие объяснения этого обычая. Так, корреспондент ОИРК из Пронского у. в 1920-е гг. сообщал, что деревенские считали — если «первую встречу» «не дашь, то покойному на том свете не простится первый грех» [86].

Можно предположить, что ритуал первой встречи играл роль связующего звена между миром живых и мертвых: подающий обращается к первому встречному от лица усопшего. Взяв подачу — милостыню, первый встречный само собой должен молиться за умершего не единожды. Предполагается, что умерший, в свою очередь, первым встретит на «том свете» подавшего встречную.

Существует и такое осмысление этого обычая: если не подать «первую встречу», то в этом доме может еще кто-нибудь умереть. Такое же мнение в конце XIX в. существовало и во Владимирской губ. [87]. Вот что нам рассказал информатор из Сапожковского р-на. Его сосед болел и умер; его похоронили. Ночью снохе умершего снится сон: видит она, как идет навстречу похоронной процессии, и никто ей не подает встречную. Прошли мимо магазина, там было много народа, и опять никто никому ничего не подал. Далее навстречу ей идет старичок старенький (может, по мнению рассказчика, Николай Угодник) и говорит ей: «У Вас покойник был, а встречную не отдали. У Вас еще будет покойник». Через месяц жена умершего тоже умерла.

Если говорить о степени бытования обычая давать первому встречному милостыню, то он и сейчас еще распространен, хотя идет процесс его угасания.

Похоронный обед. Рязанский р-н, с. Затишье. Фото Е.Н. Каширина 1969 г.

Похоронный обед. В некоторых местностях, например в дер. Бармино Егорьевского у., небольшое поминовение совершали сразу на могилах, «закусывали пирог с медом и поминали покойника» [88]. В доме покойного после погребения устраивали *обед* или *похоронный стол*, не употребляя слово «поминки». На таком обеде обязательно подавали: *кутью, мед* и *блины, кашу, кисель овсяный*, позже — *фруктовый*. На трапезу приглашали всех, кто участвовал в похоронах. Богатые люди приглашали к себе домой весь причт. Священник, входя в дом, служил панихиду, потом благословлял стол и садился. Народу собиралось много, поэтому обед устраивали в два-три приема. За первый стол (в первую очередь) сажали священника и певчих. За второй стол сажали мужчин, прежде всего тех, кто копал могилу и нес гроб. Близкие родственники садились в последнюю очередь. Считалось, что душа покойного незримо присутствует на обеде, поэтому во время поминальной трапезы для него оставляли место за столом, клали ложку, ставили стакан воды или водки и сверху клали ломоть хлеба или блин.

Обед начинался с кутьи. Раньше ее готовили из зерен пшеницы, но постепенно стали варить рис, добавляя сладкую воду или мед, а также изюм. На Рязанщине было принято после кутьи подавать блины. Их ели с разведенным в воде медом, называемым *сытóй*. Считалось, что нельзя поминать «родителей» без меда. После обеда во время пения певчими «покойных стихов» в

пригородной Новой слободе Рязанского у. ставили «чашу пития» с медом, разведенным в воде или браге. В конце обеда хозяину дома пелось многолетие [89]. В г. Пронске и его окрестностях после обеда также «*отпевается чаша*, т. е. напиток с медом и раздается участвующим» [90].

Набор блюд зависел еще и от того, на какой день приходились похороны: на постный или скоромный. На скоромный подавали мясо, лапшу на молоке с сахаром, а на постный день — щи с подсолнечным маслом, кашу с квасом. Существовали обязательные блюда, которыми заканчивалась трапеза. По распространенной традиции — это кисель (овсяный или фруктовый). И сейчас он подается последним блюдом. Овсяный кисель делают крутым и приносят в тарелочках. Его приготовление требует определенных навыков и времени, и многие, не отказываясь от этой традиции и полагая, что «кисель — самый помин для покойника» (пгт. Лашма Касимовского р-на), перешли на покупной фруктовый полуфабрикат. В с. Желанное Шацкого р-на перед киселем «служат» — поют особенно хороший, по мнению певчих, стих: «Все я слышу, все я вижу».

Сейчас часто говорят, что на похороны готовят, как на свадьбу, а то и больше. Можно для примера привести перечень блюд обеда на скоромный день в Желанном: кутья (рис с изюмом); блины с разведенным медом; закуска (колбасы всякие); квас (квас, нарезанные яйца, огурцы и пр.); утятина, свинина, говядина; каша гречневая и пшенная; кисель (фруктовый). По словам хозяев, на постный день они подали бы лапшу с пережаренным луком, щи с кислой капустой и сухими грибами, рис с кильками в томате. В с. Тюково Клепиковского р-на говорят, если на поминки в постный день на стол поставить мясное, то умершему «дохода не будет». В Лашме в постный день к блинам подают мед, а в скоромный — сметану.

По словам информаторов, раньше на похоронах женщины совсем не пили, а мужикам подносили, когда уже уходили певчие. В некоторых селах наливали только по три стаканчика. В нынешнее время питья бывает гораздо больше, но читалка и певчие не пьют. Похоронный обед в Желанном заканчивается кашей, которую называют «разгонной», т. е. она является последним блюдом. В торжественном молчании старушки прочитывают молитвы, потом все поют «Вечную память», и на этом погребальный обряд завершается.

Поминальная обрядность

Православные знают, что после смерти праведников ожидает Рай со всеми благами, а грешников — Ад со злыми духами и вечными мучениями. Большинство успевало совершить на земле и хорошие и плохие дела, и до Страшного суда, когда уже ничего нельзя будет исправить, молитвы живых могут помочь загладить часть грехов, облегчить участь даже самых многогрешных. Все ритуалы поминальной обрядности направлены именно на это.

Церковь постоянно напоминала прихожанам о силе и пользе церковных и домашних молений и милостыни. Очень выразительно писал П. Флоренский о том, как нужно понимать потребность умерших в молитве живых: «…не только в смысле молитвы за них, но и *за* них, *вместо* (курсив П. Флоренского. — *И.К.*) них, когда живые как бы отдают временно умершим свои уста, свои руки, свои жизненные возможности и даже свои сердца и ум» [91].

В церквах совершается особое молитвенное поминание о каждом усопшем, если есть к тому желание родных, и такое поминовение называется *частным*. Учение об обязательном поминании усопших в народной практике получало более широкую трактовку и яркое воплощение. Поминовение усопших родственников в Рязанском крае отмечали так же, как и у всех православных: на 3, 9, 20 и 40-й дни, на полгода, год после смерти. Но записки о поминании к очередной годовщине смерти многие подавали и подают спустя три и более лет. На указанные дни поминовения в церкви, если была такая возможность, заказывали обедни по усопшим.

От похорон до 40-го дня. На Рязанщине принято на второй день после похорон «проведывать» покойного. К могиле приходят только родственники и приносят то, что выстав-

лялось в день похорон специально для умершего: кутью, блины, конфеты, ложку со стаканчиком воды или водки, святую воду в сосуде — все это оставляют на могиле. Так, например, родные умершей женщины из с. Старочернеево Шацкого р-на, придя на второй день на кладбище, обращались к усопшей с вопросами: «Как ты, Мария, ночевала, как тебе спалось, как встретили тебя тут? Мы принесли блины, рис сырой, чтобы посыпать его тебе на могилу». В с. Пупки Скопинского р-на «несли упокойнику чего осталось понемножку от обеда — мясо, колбасы, печенье на могилу». В пос. Ухолове утром после похорон, собрав понемногу от каждой еды, так и говорят, что «несут завтрак» для покойного. Вся принесенная еда считалась угощением для покойного и обычно называлась *крошками*. Многие навещали могилы своих родных каждый день в течение сорока дней.

В прошлом все дни поминовения отмечали довольно широко. В некоторых селениях, например в дер. Толстовские Выселки Раненбургского у., на 9-й день всех, кто бы ни пришел, кормили, а для нищих специально накрывали стол, угощали и считали своим долгом напоить их допьяна[92]. В с. Дегтяное Ряжского р-на, когда садились поминать, то считали необходимым «покойника позвать, а то в дом не войдет». Обычно приглашали по имени: «Иван, иди с нами обедать». На 9-й день в дер. Акулово Клепиковского р-на часто приглашают старушек помолиться, потом их угощают обедом, зовут родственников. В с. Жокино Захаровского р-на и в с. Виленка Михайловского р-на на 20 дней несут в церковь кутью и мед. Потом устраивают дома обед, поминают. В с. Ижеславль Михайловского р-на на 20-й день заказывают только обедню в церкви. Во многих местах, где была доступна церковь, обычно на 20-й день заказывали панихиду и узким семейным кругом поминали умершего. Повсеместно в настоящее время 9-й и 20-й день отмечаются гораздо скромнее (имеется в виду, что не так обильно готовят и не приглашают такое количество народу), чем 40-й. Так, в дер. Чернышовка Милославского р-на можно услышать: «сейчас 20 дней не поминаем»; «столы не собираем сейчас на 20 дней».

Обряды 40-го дня. 40-й день в поминальной обрядности выделялся особой сложностью, важностью и торжественностью обрядовых действий. Обряды 40-го дня, при всех локальных различиях, имеют единый смысловой стержень: душа окончательно прощается с домом, родными и уходит в вечность, а родные, соседи, односельчане стараются утешить ее, облегчить этот переход и обеспечить ее безвозвратный уход.

Поминальную обрядность 40-го дня нередко просто называли *сороковой день*. Там, где акцент в совершении обряда делался на ритуале проводов души, он также именовался *проводами души* или *отпуском души*. В тех же селениях, где ключевым моментом традиционно было еще и распитие прощальной чаши, бытовало и бытует соответствующее название обряда: *распивание чаши* или просто *чаша*, а в пгт. Старожилово, дер. Муняки Старожиловского р-на, селах Фирюлевка, Ижеславль, Виленка Михайловского р-на, в г. Пронске и его окрестностях, в г. Сасове, селах Колыбельское и Демкино Чаплыгинского р-на — *отпевание чаши*. Распитие чаши и проводы души, судя по материалам XX в., это два разных элемента обряда. Чаще они присутствуют вместе (причем в обрядовой лексике слово «чаша» может не упоминаться), но иногда встречаются варианты, когда один из этих компонентов отсутствует.

Обед и проводы обязательно должны проходить в доме и около дома умершего, иначе в другое место душа просто не найдет дорогу. Для XIX в. характерен выбор дня и полночи в качестве времени совершения ритуала проводов. На сороковины приглашали много народа и устраивали обильное угощение. В гости ждали и душу умершего, которая последний раз на законных основаниях посещала свой дом. В с. Юшта Шиловского р-на открывали дверь и окна, в с. Старочернеево на задний двор выносили *утирку* (полотенце), а в с. Шарик Шацкого р-на вешали полотенце в любой угол избы и замечали: если оно зашевелилось, значит, душенька прилетела, омылась и вытерлась. Старейшая жительница с. Дегтяное пересказала услышанную в молодости историю, как в одном доме шел помин по умершему сыну, и в это время пришел старик-странник и попросил пустить его тоже помолиться. Отчитали, поужинали и опять помолились. В 12 часов ночи пошли провожать душу, «а странник и говорит, что же это они не пригласили парня, который тут стоял, а сейчас он на восток пошел».

Это была невидимая для остальных присутствовавших душа покойного. Для умершего и сейчас на поминках ставят на стол стаканчик, тарелку, ложку.

В середине XIX — первой трети XX в. (до закрытия церквей в советское время) на 40-й день обычно заказывали обедню в церкви, а то просили причт отслужить и в церкви, и дома; но в случае отдаленности церкви или по каким-то другим причинам приглашали монашествующих мирянок послужить дома. В середине XIX в. в Зарайском у. родные заказывали обедню в церкви. Если это совпадало с праздником, в храме собиралось много народу. Тогда на паперти, при главном входе около стенки на самом виду стелили полотенце или платок и выставляли на деревянном блюдце блины или нарезанный кусками пшеничный хлеб (ситник или папушник) и мед-канун, разведенный в чашке на воде. Старушка во всем белом (в трауре) приглашала выходивших из церкви помянуть покойника. А в доме покойного на 40-й день служили панихиду. Приглашенные к панихиде приходили со своими свечами, а у кого не было, приносили грош. После панихиды устраивался обед, за которым обязательно угощали священника и весь причт. Поминальный обед старались приготовить как можно обильнее и лучше: «Родные убеждены, что этим они доставят отлетевшей душе на тот свет покой и отраду» [93].

После обеда происходило отпевание чаши. Этот обряд у крестьян совершался так: «Возьмут кувшин браги, рассытят ее медом, и священник, после пения с дьячками многих печально-отрадных канонов, наливает подслащенную брагу в стакан, сперва сам пьет, а потом предлагает и всем. Всякий в свою очередь берет из рук священника стакан, крестится и выпивает за упокой души усопшего» [94]. Точно так же поминки совершались в пригородной Новой слободе Рязанского у. [95].

Прообразом этой поминальной чаши, видимо, была та самая чаша, которую славяне распивали на тризне, но с принятием христианства смысл этого обряда стал трактоваться с новых позиций. В старом православном словаре можно найти такое определение слова «чаша»: оно «употребляется для наглядного выражения страданий или испытаний, кому-либо назначенных Богом» [96]. Составитель книги «Заупокойное богослужение», ссылаясь на слова древнего церковного автора, отмечает, что в древности у христиан похоронные обеды обыкновенно предварялись литией об упокоении умершего и вкушением колива, а оканчивались вкушением мучного студня (киселя) с молоком и затем сопровождались так называемою заупокойною чашей с пением заупокойных стихов [97].

Наши пожилые информаторы из с. Дегтяное Ряжского р-на на вопрос, почему пьют сладкую чашу, отвечали: «Душа очень любит сладкое, пусть ей будет вечная, сладкая жизнь»*.

Ритуал проводов души заключается в том, что душу как бы выводят из дома и указывают ей дорогу на кладбище или сами сопровождают ее туда, иногда отправляют ее на восток, полагая, что там находится Господь Бог, к которому душа и уходит, но не редки случаи, когда собравшиеся кланяются на все четыре стороны. Достаточно наглядным примером проводов может служить обряд в с. Федосеево-Пустынь Спасского у., который был зафиксирован в 1919 г.: после панихиды в церкви и поминального обеда в доме родные собирали со стола «крошки» и с зажженными свечами шли к церкви. Там, «против церковных врат у ограды останавливаются и молятся, затем идут на могилу покойника, где высыпают крошки, покричат (поплачут), покланяются и расходятся по домам» [98].

Корреспондент РГО из с. Рыкова Слобода Рязанского у. в середине XIX в. зафиксировал очень архаический вариант ритуала проводов души: после отслуженной дома на 40-й день панихиды, прихватив с собой мед и блины, все родственники шли на первый перекресток и там, положив три земных поклона, ели блины и раздавали другим собравшимся. «Вернувшись домой, опять читали литию, садились за стол, ели пирог и жареную курицу, пили вино, и все это делали для провождения души» [99].

---

* Разваренные зерна пшеницы, по мнению автора «Заупокойного богослужения», приправленные сытой, являются для верующих символом жизни. Но так как по учению церкви не все воскреснут для блаженства, иные воскреснут для одного вечного мучения, то, вкушая коливо со сладкой сытой, христиане «выражают молитвенное желание да сподобит Господь почившего вечно вкушать по воскресении сладость блаженной жизни. То же желание знаменуется вкушением от заупокойной, наполненной сладким питием, чаши» (Заупокойное богослужение. Объяснение обрядов, предшествующих погребению, чина погребения, и обрядов, последующих за погребением / Сост. Георгий Орлов. М., 1994. Репр. изд. С. 80).

Панихида в доме покойного на 40-й день после смерти. Сасовский р-н, с. Темгенево.
Фото С.А. Иниковой 2003 г.

Другой вариант обрядов 40-го дня был, видимо, не полностью записан корреспондентом Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева из дер. Бармино Егорьевского у. В нем отмечалось, что, «поминки бывают через 40 дней. Ночь накануне, собирают всех старух. Утром ходят в церковь. На поминки собираются все жители — у ворот ставятся столы с киселем, сытою и ложками; подходят по очереди, берут ложку, в нее кисель, потом сыту и отходят» [100]. Все отведывали «поминание», а ложку забирали с собой «на помин души». Выставление из избы или за ворота столов с ритуальным угощением является, несомненно, характерной особенностью обычая проводов души (ср. ниже проводы души в с. Старочернеево Шацкого р-на).

В настоящее время обряды 40-го дня обычно заключаются в службе вечером и до полуночи с 39-го дня на 40-й, в обеде, распивании чаши и проводах души из дома. Последовательность может меняться, так же как и время совершения обряда. Иногда его полностью совершают до 12 — начала первого часа ночи, иногда — служат с вечера, а все остальное совершают утром. Реже весь обряд совершается утром 40-го дня, например, в с. Ерахтур Шиловского р-на, дер. Мамасево Клепиковского р-на, с. Кочемирово Кадомского р-на, пгт. Лашма Касимовского р-на и др.

В Сапожке накануне 40-го дня вечером собирались монашки, родственники и знакомые, приглашали священника, который служил. После ужина батюшка уходил, а монашки продолжали читать до 12 часов ночи. Ровно в это время все начинали одновременно делать 40 поклонов. Молящиеся просили Господа направить усопшего в Рай и простить ему все «согрешения, вольные и невольные». Потом все расходились, чтобы вновь собраться рано утром, часов в шесть. На место, где прежде стоял гроб, ставили скамеечку, на которой до этого в течение 40 дней лежало полотенце. Видимо, на нем отдыхала душа умершего. Его жена (или мать, дочь и пр.) брала это полотенце и обращалась к нему по имени: «Володя (имя усопшего. — *И.К.*), пойдем за нами». После этого взмахивали полотенцем и все выходили с зажженными свечами и шли на кладбище. Там священник или монашки служили панихиду, и все возвращались опять в дом на завтрак.

Проводы души на 40-й день. Сасовский р-н, с. Темгенево. Фото С.А. Иниковой 2003 г.

В Старочернееве в 1990-е — начале 2000-х гг. на 40-й день собирались родные и односельчане, молились, потом выходили в задние ворота (через которые выносили покойного. — *И.К.*) и клали три низких поклона. Причитали, просили прощения у души умершего, говоря: «Прощай, прости нас, больше сюда не ходи. Уходи, отвольничала. Ты теперь с нами не живешь». Из избы выносили утирку, ставили на улице стол и накрывали его столешником (скатертью). На стол клали буханку хлеба, соль, блины. Прощаясь и уходя в дом, каждый отрывал кусочек блина и съедал его с сахарным песком или медом. Дома садились за стол и поминали за обедом.

В некоторых селениях Шацкого р-на (села Шарик, Желанное, Старочернеево), после того как заканчивалась служба в доме, все подходили к столу, и им наливали чистый квас, специально приготовленный для 40-го дня, и подавали ложкой кутью в руку. Прежде чем это съесть, люди просили прощения у души умершего. Эти действия очень напоминают обряд отпевания чаши, но слов таких никто не произносил. Пьют чашу (компот и мед) и при проводах души в с. Кутуково и дер. Аргамаково Спасского р-на. Там принято выпить один стаканчик и поцеловать его дно.

В 2003 г. в с. Темгенево проводы души проходили следующим образом: после службы в доме все вышли на улицу для последнего прощания и проводов души; вынесли табуретку, на которую поставили водку, блины, хлеб и Казанскую икону Божьей Матери. С этой иконой хоронили умершую и ею же перед выходом из дома читалка благословила дочь усопшей. На улице около дома дочь покойницы упала на колени и начала «вопить». Женщины объяснили, что у них так принято кричать, чтобы матушка смогла услышать и увидеть горе дочери. Читалка и еще некоторые женщины помахали кто полотенцем, кто платком в сторону кладбища.

В селах Колыбельское и Демкино Чаплыгинского р-на, провожая душу в 40-й день, люди высматривают на улице, не полетит ли птичка или бабочка, говорят, что это «душка полетела». Здесь распивают чашу утром 40-го дня. Выходят за ворота, с собой берут три стаканчика налитых, если кто идет мимо, то дают выпить эти стаканчики. Жители считают за правило, что чашу должны распить 40 человек. Если не набралось 40 человек, то берут чашу с собой на кладбище и по дороге, кто пройдет, дают выпить. Обряд распития

чаши распространен южнее Оки почти повсеместно, и меньше распространен в Касимовском и Клепиковском районах.

В пгт. Лашма Касимовского р-на от обряда проводов души остался только единственный элемент ритуала: на 40-й день после обеда читалка без певчих и родственников выходит на улицу и три раза выплескивает снаружи на передний угол дома воду из стакана, который стоял в доме 40 дней с момента смерти человека.

Проводы души иногда выглядят скорее как ее выпроваживание. Так, в с. Енкаево Кадомского р-на, когда провожают душу, к ней обращаются со словами: «Ступай, милая, на свое местушко», — и машут в доме полотенцами по всем четырем сторонам, помогая ей покинуть дом или выгоняя ее. В с. Морозовы Борки Сапожковского р-на считают, что душа может задержаться и не уйти, и чтобы она больше не вернулась, «брызгают святой водой на окно, ходят вокруг стола и говорят: „Уходи, иди к себе домой“». В с. Тырново Шиловского р-на сохранился древний обычай ставить до 40-го дня в переднем углу в глиняной кружечке с отверстием и крестиком ладан. На 40-й день, когда им кадят по всему дому, считают, что вместе с этим дымом на улицу выходит и душа умершего.

При всей консервативности похоронно-поминальной обрядности в настоящее время иногда удивляет легкость, с которой в нем что-то меняется под влиянием отдельных людей.

Поминальный стол на 40-й день. Сасовский р-н, с. Темгенево. Фото С.А. Иниковой 2003 г.

Кто-то откуда-то приехал и сказал, что надо делать не так, как у них всегда делали, а по-другому, и новшество очень быстро прививается, тем более если поправки вносит читалка или священник. Особенно легко меняются привычная последовательность ритуалов и время их совершения. В с. Ерахтур на 40-й день ходят на кладбище и приглашают душу домой, где служат панихиду. Всегда было принято после панихиды провожать ее, а потом собравшиеся опять возвращались в дом и садились обедать. Читалка решила, что не годится провожать душу голодной: «А я говорю: правильно ли мы делаем? Я говорю — надо накормить упокойника, чтобы он сыт пошел. И сейчас слушают меня. Пообедаем часа в два или в час, все молимся: „Встретенье Господне, встретенье раба Божьего Александра. Встретенье Господне, встретенье раба Божьего Александра. Встретенье Господне, встретенье раба Божьего Александра. До трех раз. На все стороны кланяемся“».

Некоторые священники, понимая, что не в силах запретить проводы души, стараются хотя бы немного смягчить, по их мнению, языческий характер обряда. Они обычно уговаривают певчих и читалок провожать душу не в полночь, а утром, днем, объясняя, что полночь — время нехорошее: «А батюшка сказал, что не надо ночью, так как ночью колдуны ходят» (с. Устрань Спасского р-на); «Батюшка говорит: „Не положено. Поминать надо днем“. А кому поверить? У каждого свои законы, и кто его знает» (с. Заборово Новодеревенского р-на). Некоторые священники в категорической форме запрещают читалкам участвовать в обряде, читать в тех домах, где совершают проводы души. Читалка из с. Благие Новодеревенского р-на рассказывала, что батюшки ей запрещают, а население просит ее: «К кому ни приду, скажу вот так, а они говорят: „Нет уж, мы всю жизнь так прожили. Давайте душу проводим, чтоб нам ничего не думалось. Мы уже вошли в обычай такой“». Священник с. Секирино Скопинского р-на тоже пытается воздействовать на читалок, провожающих душу. «„Кто вы такие, что провожаете душу? Душу провожают ангелы, а не вы, такие грешные“. Нам (читалкам. — *И.К.*) батюшка строго заказал», — рассказывала одна из них.

Раздача милостыни и даров от имени покойного. В традиции русского народа было подавать на похоронах (см. выше) и на поминках, чаще на 40-й день, так называемую *милостыню* или *дары*. Эта традиция дожила до наших дней. Верующие люди по-прежнему считают, что пожертвования раздаются ради спасения души умершего; неверующие говорят, что подаются они в знак памяти о нем. Эти пожертвования рассматриваются как милостыня (вещами, едой, деньгами). Дарами могли быть различные вещи как самого покойного (они, как правило, раздавались ближайшим родственникам), так и приготовленные самим покойным заранее, специально для раздачи.

Раздача платков и конфет в память о покойном на 40-й день. Клепиковский р-н, дер. Акулово. Фото С.А. Иниковой 2006 г.

Обычно это были платки, деревянные ложки, бокалы для тех, кто участвовал в погребальном обряде. Сейчас многие пожилые люди кроме смертной одежды заранее покупают эти предметы. Информатор из Кадомского р-на вспоминала, что у ее матери было приготовлено для этих целей более 100 платков. Дочь все их раздала на 40 дней, на полгода и год.

Читалке, которая не только читает, но и служит, ведет обряд, под Псалтырь кладут полотенце и деньги; обмывальщице — что-нибудь из одежды умершего; тем, кто несет гроб, — полотенца. Певчим, которые молятся Богу за умершего, сопровождают похоронную процессию, дают платки на голову. Также подают полотенца тем, кто разбрасывает елочки и цветы по дороге, ведущей к кладбищу.

Массовая раздача милостыни проходила на поминках на 40-й день. Повсеместно народ полагал, что необходимо раздать всем присутствующим на этих поминках не менее 40 одинаковых предметов, чтобы получившие их поминали покойного. В с. Морозовы Борки Сапожковского р-на после поминального обеда раздавали и раздают тарелочки, платочки и 40 просвирок. В с. Чернава Милославского р-на так и говорят: «Нужно одарить 40 человек». В Скопинском р-не в с. Пупки «на 40-й день — 40 человек одаришь: если женщина померла — платок, мужчина — чашку».

В этой церемонии обращает на себя внимание такая деталь: все дары приготовлены самим покойным (хотя сейчас случается, что дары покупают родственники), и от его имени все присутствующие получают милостыню. Возникает как бы незримая связь между душой умершего и всеми теми, кто пришел к нему на проводы.

Тайная милостыня. Говоря о традициях поминовения, необходимо отметить обычай *тайной милостыни* (*милости*), который до сих пор еще существует среди русских в России [101], и в том числе в Рязанской обл. Тайная милость в Рязанском крае в некоторых местах имеет еще название *потайная* (села Старочернеево, Ялтуново Польное Шацкого р-на, Высокие Поляны Пителинского р-на, Кутуково Спасского р-на и др.). Наименование *тихая милостыня* бытует в дер. Кочемары и в с. Ардабьево Касимовского р-на. В тайной милостыне совмещаются две общерусские традиции: традиция раздачи подарков после смерти человека, которая морально обязывала получившего подарок поминать умершего; и традиция взаимопомощи, потому что в народе полагали, что тайную милостыню лучше всего подавать людям бедным и больным, так как их молитва за умершего быстрее доходит до Господа. Этот обычай сформировался под прямым влиянием евангельского учения о том, что ценность имеет лишь милостыня, совершенная втайне*.

Каких-то определенных дней, когда эту милостыню следует подавать, не было. Единственное, считалось, что хорошо это сделать до сорокового дня и подать ее глубоко верующим людям, которые бы усердно помолились об усопшем. Обычно ночью ее клали у окна, на порог дома. Подавали, в основном, хлеб, муку, крупу или что-либо из одежды, даже пряжу, шерсть. В Старочернееве рассказывали, что *потайную* относили бедным многодетным семьям, вдовам. Особенно это делали к Пасхе. Чаще всего потайную милостыню подавали за тех, кто умер «худой смертью» (сгорел, утонул, наложил на себя руки) и за некрещеных умерших младенцев.

За самоубийц и некрещеных младенцев в с. Желанное Шацкого р-на в качестве такой милостыни часто подавали крестики: «Подходили и на дверь вешали. Сегодня туда отнесла, двум-трем старушкам-богомолкам, завтра — в другие дома двум-трем». За некрещеных детей повсеместно было принято раздавать 40 крестиков, причем родителям тех детей, которых собирались крестить. В дер. Кочемары считали, что после этого появлялась надежда «вымолить душу некрещеных умерших детей из „темного места“».

В деле спасения души самоубийцы тайной милостыне, а также колокольному звону придавалась особая роль. Самоубийц и тех, кто умер без причастия (внезапной смертью, убитых), а также некрещеных младенцев хоронили без отпевания и колокольного звона, а самоубийц еще и вне кладбища или на его краю. Чтобы хоть немного замолить их грехи, было принято делать тайное пожертвование на колокол [102]. В народе верили, что звон церковного колокола разгоняет темные силы, «вызванивает грехи», особенно самоубийц. В Желанном говорили, что «колокол звонит и поминает, вызванивает и помогает грешной душе». Бедные крестьяне подавали в церковь по удавившимся и утонувшим веревку для колокола, а богатые деньги на сам колокол. Благочинный Егорьевского округа с. Середниково оставил запись в церковной книге от 16 декабря 1847 г. о «благочестивом пожертвователе, которому было неугодно никому открыть своего имени». Тайной милостью, пожертвованной им Никольской церкви, оказался колокол [103].

Было принято подавать тайную милость в церковь деньгами. Так, в середине XIX в. в церковь с. Дегтяное Ряжского у. один из жителей «принес бумажный сверток, замотанный ниткой, и при нем заткнутое письмецо, и вручил сей сверток священнику в алтарь и сказал, что женщина неизвестная ему сказала: отдай сверток в руки священнику, будто бы там ладан. По окончании утрени развернули сверток, а там оказались деньги — 100 руб. серебром» [104].

После Великой Отечественной войны обычай тайной милости получил особенно широкое бытование. Эту милостыню подавали старым одиноким женщинам, и как писала об этом Л.А. Тульцева, часто она была еще и единственной помощью им [105]. Жительница

* «У тебя же, когда творишь милостыню, пусть левая рука твоя не знает, что делает правая, чтобы милостыня твоя была втайне; и Отец твой, видящий тайное, воздаст тебе явно» (Мф. 6: 3, 4).

с. Ялтуново Польное рассказывала: «Встала, лежит у входа потайная милость — крупа, материал, яички, хлеба буханка, иногда даже дрова — если взял, должен сходить в церковь, поблагодарить Бога и помолиться за безымянную душу». Обычай подачи тайной милости, правда уже редко встречающийся, существует и в настоящее время. В дер. Кочемары и с. Ардабьево еще недавно было принято подавать на 40 дней и на год тайную милость по умершему. Клали ее на окно. Принявший милостыню обязательно перекрестится и «прикинет, по кому надо молиться, иногда и всех новопреставленных помянет, а иногда не только по новопреставленным будет молиться, а вспомнит, что в этот день умер(ла) такая-то или такой-то». Одна из жительниц Ардабьева рассказала, как принято подавать эту милостыню в их селе: «В любую ночь идешь и кладешь или яйцо, или блин — на помин. Они утром встанут и помянут. Я дочку посылала тихую милость по свекру положить». Дочь положила, а ночью ей приснилась Царица Небесная, которая сказала, что «нужно перекреститься, когда подаешь милостыню».

Жительница с. Коровка Сапожковского р-на говорила, что у них иногда подают потайную милостыню и в записочке просят помолиться (пишут только имена). Это происходит таким образом: приходят в церковь и просят незнакомую женщину передать потайную милостыню. В этой милостыне (записочке с деньгами) может быть обозначена причина и просьба, о чем надо помолиться. Мотивы были различные. Жительница Сапожка рассказала, как однажды она подала в церкви такую записку и деньги: «Давно я мучилась, давно их (умерших. — *И.К.*) обидела, еще при их жизни, потом раскаялась и не успела у них попросить прощения, умерли они, на мне грех остался».

В с. Ардабьево в 1990-е гг. тайную милость подавали на ремонт храма. В с. Кутуково Спасского р-на потайную милостыню подают за тех, кого отмолить тяжело, в основном за самоубийц. Одной женщине, у которой сын повесился, посоветовали, что хорошо бы подать яйцо. В народе повсюду прочно сохраняется представление, что подача одного яйца равна сорока милостыням. Она так и сделала. И вот как-то во сне соседка увидела ее умершего сына, который сказал: «Спасибо матери, из ямы меня вызволила». Жительницы с. Высокие Поляны Пителинского р-на считают, что хорошо подавать потайную детям, они не грешны и их молитвы лучше доходят до Бога. В настоящее время тайную милостыню кладут редко, так как боятся, что ее не возьмут, выбросят, да и не знают, кому подать.

Сейчас в маленьких и больших городах тайную милость иногда подают в церковь вещами. В церкви никто не следит, кто, когда и что приносит. Церковнослужители, в свою очередь, передают их нуждающимся прихожанам, не называя имен жертвователей.

Родительские субботы и другие поминальные календарные дни

Вселенские родительские субботы. Кроме поминовения каждого умершего в отдельности, Церковь установила еще особенные дни для торжественного, всеобщего поминовения всех умерших. Совершаемые при этом панихиды, указанные уставом Вселенской церкви, называются *вселенскими,* а дни, в которые совершается поминовение, — *вселенскими родительскими субботами.* Такими днями являются: 1) *суббота Мясопустная* (за две недели до начала Великого поста); 2) *суббота Троицкая.* Св. Василий Великий говорил, что Господь в этот день благоволит принимать молитвы от умерших, и даже о «иже во Аде держимых»; 3) родительские субботы на 2-й, 3-й и 4-й неделе Великого поста.

Кроме указанных выше суббот, посвященных поминовению усопших, той же цели посвящены еще некоторые дни, а именно: *Радоница,* когда общее поминовение умерших совершается в понедельник или вторник на Фоминой неделе (через неделю после Пасхи), 29 августа / 11 сентября в день Усекновения главы Иоанна Предтечи — поминовение воинов, погибших за Отечество, и *Димитриевская суббота* — последняя суббота перед днем памяти вмч. Димитрия Солунского, который церковь празднует 26 октября / 8 ноября.

Приношения на канун в Казанском храме Николо-Чернеевского монастыря. Шацкий р-н, с. Старочернеево. Фото С.А. Иниковой 1995 г.

Существуют расхождения во взглядах православной церкви и народа на то, как и кого в первую очередь поминать во вселенские субботы. Народ воспринимает их как дни, предназначенные исключительно для поминания своих сродников и друзей. Церковь разъясняла, что во время вселенских поминовений в первую очередь необходимо молиться о всех «прежде почивших православных христиан», и тогда молитва о каждом православном христианине «будет непрестанно возноситься даже и тогда, когда не останется в живых никого из лично знавших его, когда забудется на земле имя его — молитва о нем будет непрестанно возноситься до скончания века» [106], поэтому эти субботы и носят название «вселенские».

Рязанские крестьяне поминали своих *родителей* (родителями называли всех «правильно» умерших покойников) во все установленные вселенские субботы, которые называли *родительскими*, но ко всему прочему в народной традиции Рязанского края укоренилось представление почитать почти все субботы поминными: в любую субботу можно и хорошо поминать. В родительские субботы крестьяне варили кутью, пекли блины, пироги, брали *помянники* или *поминания*, наполняли припасами целые корзины и шли поминать родителей: сначала в церкви, потом на кладбище, подавали милостыню нищим. По сообщению корреспондента Этнографического бюро В.Н. Тенишева, крестьяне с. Маклаково Скопинского у. считали очень важным помин в родительские субботы и всегда молились и поминали в эти дни [107].

Первенствующую роль в поминальных обрядах играли женщины. Корреспондент Этнографического бюро из с. Белоомут Зарайского у. сообщал в конце XIX в., что на службу в церковь на родительские субботы являлись исключительно одни женщины. Каждая из них приносила с собой *канун* — чашку с медом и рисом и свечку. На время богослужения канун ставили на особый столик, носящий такое же название. После того как перед этим церковным кануном отслуживалась общая панихида, каждая женщина выносила из храма в церковную ограду свой канун. Прихожанки выстраивались в ряд, и каждая расстилала перед собой платок и ставила на него канун, булку или связку баранок. Священник с причтом проходили вдоль ряда и перед каждым кануном служили отдельную панихиду и получали за это часть булок и баранок — другого вознаграждения не полагалось [108].

В настоящее время все верующие и неверующие знают и помнят, что родительские субботы — это «память родительская». Молодая женщина из с. Кочемирово Кадомского р-на так охарактеризовала отношение односельчан к родительским субботам: «У нас родительские — это святое. Почитают! Обязательно нужно панихиды в церкви отстоять, потом все поминать идут на кладбище». По представлению жительниц дер. Салаур Шиловского р-на, все усопшие в поминный день стоят невидимо на службе вместе с прихожанами. Свечка и просвирка для поминания — первое дело: «свеча освещает, просвирка кормит».

Одна из старейших жительниц этой деревни не советовала рано утром на родительскую ходить на кладбище, а только после обедни, так как «души усопших будут отвлекаться от службы в церкви». Набожные женщины всегда, в любое время, когда они пекли

блины, сами съедали первый блин за упокой души «родителей, сродников и всех православных». В поминные дни многие женщины пекут блины и первый кладут для родителей на стол. Он лежит весь день, и только вечером его можно съесть. На родительские субботы каждый приносил на родные могилы «пшенца, хлебца, блинков». Сохраняется представление, что главный помин — это хлеб. Так, в с. Старочернеево Шацкого р-на говорят, что нужно обязательно принести «хлебца, а конфеты — пустое, не помин». Старейшая жительница пгт. Сапожок говорила, что лучший помин — это черный хлеб и что она никогда не ходила к своим на могилы без черного хлеба. Посыпать на могилы можно только пшеницу, ни в коем случае просо. Но доходит до мертвого только черный хлеб — это и есть «хлеб наш насущный». Некоторые закладывают всю могилу апельсинами, конфетами, а положи хлеб — тебя осудят, а надо разрыть немного и положить ломоть.

Мясопустная суббота. Поминовение предков являлось одной из составных частей сложного комплекса русской Масленицы [109]. Суббота перед Масленицей отмечалась как поминная родительская. Следы весеннего культа предков прослеживались в масленичной обрядности разных местностей. Обычай отдавать первый блин покойным родителям дошел до наших дней. Во многих селах на Рязанщине, например в с. Маклаково, жители ходили в последний день Масленицы — в воскресенье — на могилы к своим усопшим родителям и родственникам просить прощения за причиненные им обиды [110]. Этот обычай соблюдается многими и в наши дни.

В с. Парахино Касимовского у. в 1920-е гг. на Масленицу на перекрестках дорог, где в старину хоронили умерших, жгли солому: по объяснению крестьян для того, чтобы «обогреть мертвых» [111]. Вспомним, что и на сороковой день, как говорилось выше, в с. Рыкова Слобода Рязанского у. также ходили на перекресток, только с другой целью — проводить душу усопшего.

Служба на родительскую субботу перед Масленицей в Воскресенском храме. Спасский р-н, с. Исады. Фото С.А. Иниковой 2004 г.

Жители с. Кочемирово верят, что перед Масленицей «родителей» отпускают с «того света»* на две недели «блины есть и гулять» [112]; поэтому эти дни здесь называют *распускная родителей*, и хозяйки оставляют для них на столе еду до утра. Некоторые полагают, что в это время не стоит ходить на кладбище, так как там никого нет, а лучше прийти в субботу на первой неделе Великого поста, когда всех умерших собирают «на место». Во многих местностях существуют былички, в которых рассказывается, как женщина во время распускной ходила на кладбище, а потом ей приснился ее умерший муж, который сказал: «Чего ходишь? Мы же с Вами блины едим и поминаем».

На родительскую перед Масленицей церкви всегда полны народа. В с. Исады Спасского р-на в старинном храме ставят несколько длинных столов, на которые пришедшие на службу выставляют *помины*: тарелки с печеньем, конфетами, блинами и горящими свечами, воткнутыми в ломти черного хлеба.

Посещение кладбища на Пасху. От прошлых веков в день сегодняшний перешла традиция посещать кладбище в первый день Пасхи и христосоваться с умершими родителями. Эту традицию можно считать общерусской, существовавшей испокон веку, а не возникшей в советское время, как пытаются это представить некоторые молодые священники, борющиеся против посещения верующими в этот день кладбищ. Во Владимирской, Калужской, Нижегородской, Новгородской, Пензенской, Смоленской, Тверской, Тульской губерниях, по сообщениям корреспондентов РГО и Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева, в первый день Пасхи народ посещал кладбища. День воскресения Христова воспринимался в народе как весеннее возрождение природы, принимающей участие в радостном праздновании величайшего из евангельских событий. Во многих уголках Рязанского края крестьяне считали, что с первого дня Пасхи «на Светлой неделе двери в Рай открыты» и поэтому, по их представлению, тот, кто умрет в эти дни, может попасть в Рай. В конце XIX в. в с. Маклаково Скопинского у. на первый день Пасхи крестьяне брали крашеные яйца и шли на кладбище. Там они разбрасывали их на могилах и говорили, что «птицы небесные лучше помянут души, чем люди» [113]. В дер. Марьино Рязанского у. в те же годы на Пасху и на Радоницу родные шли на могилки «христосоваться со своими покойничками». Говорили им «Христос воскрес», целовали крест, катали три раза по могилке яйцо и затем крошили его для птиц, а утром

Первый день Пасхи. Христосование с умершими родными на кладбище. Спасский р-н, с. Исады. Фото С.А. Иниковой 2006 г.

* В распространенном в народе апокрифическом сказании «Хождение Богородицы по мукам» говорится, что покой грешникам дается на «том свете» с Великого (Страстного) четверга до самой Троицы.

смотрели, поклевано ли оно. Крестьяне верили, что несмотря на то что «многих покойников и прахи уже давно погнили, а все ж они слышат нас, когда мы с ними христосуемся, видят нас и на нас радуются» [114]. В селениях Кузьминка, Загрядино Раненбургского у. в конце XIX в. также было принято ходить на Пасху на кладбище христосоваться. Могилы целовали, говоря: «Христос Воскресе» [115].

Роль Пасхи как дня семейного посещения кладбища в советское время, когда большинство церквей было закрыто, возросла. В Страстную пятницу обычно убирали кладбище. Под Пасху (в субботу) в селах Желанное, Шарик, Старочернеево Шацкого р-на шли и вешали вощеные венки на кресты. Традиция приносить венки из бумажных цветов появилась уже в 1950-е гг. «Я сама делала. Венков двенадцать сделаешь или по цветочку, идешь и к каждой могилочке приложишь», — рассказывала женщина из Желанного. Если церкви были в селах или поблизости, обязательно старались попасть на службу. Так, жительница Желанного вспоминала, что «на Пасху, после службы в церкви, все идут на погост (кладбище). Идем натощак похристосоваться с могилками; еще темно, с фонарями идем к родителям». Информаторы подчеркивали, что они ходили и ходят на Пасху на кладбище не поминать, а христосоваться с покойными.

Принесенное яйцо (не освященное) обычно катали по направлению к кресту, стучали им об крест и целовали, проделывая это три раза. После обращались по имени к своим усопшим, поздравляли их с праздником. Яйцо оставляли на могиле целиком или крошили. В с. Исады Спасского р-на яйцо целуют, потом прикладывают к могиле, как бы передавая поцелуй, и так — три раза. В дер. Чернышовка и в с. Чернава Милославского р-на говорят: «На Пасху души ждут христосоваться. Всех грешников отпускают. Мы ходим на могилки. У нас все говорят, что они (души. — *И.К.*) ждут у могилок похристосоваться с нами».

Можно смело сказать, что большая часть жителей Рязанского края — и верующие и неверующие — посещают кладбище на Пасху и воспринимают это посещение как необходимую часть праздника. Многие жители Рязанского края, например из с. Морозовы Борки Сапожковского р-на, рассказывают, что на Пасху на кладбище идет «народу как на первомайской демонстрации». Многие специально приезжают из городов, чтобы побывать на родных могилах.

Радоница и Красная горка. От начала Великого поста и до Красной горки по церковному уставу не полагалось поминать усопших, кроме вышеуказанных суббот. Поминания в Страстную и Светлую седмицы переносились на вторник Фоминой недели, именуемый *Радоница*. В народе его еще называют *Радуница, Радовница*. Рязанский край в названии и праздновании этого дня имел свою специфику. Так, в селениях Сумерки, Кочемирово и др. Кадомского р-на вторник на Фоминой неделе называли *помин-вторник*, а слово «Радоница» здесь было неизвестно. И в с. Восход (с. Полтевы Пеньки) этого же р-на «только молодежь вторник на Фоминой называла Радуницей, пожилые этого названия не знали. Старшее поколение Фомин вторник называло *Великим навским днем** ».

Отличительной особенностью Рязанского края является обычай поминать своих умерших на кладбище в одних местах на Красную горку (скорее даже в субботу под Красную горку), в других — на Радоницу, иногда и на Радоницу и на Красную горку. Например, в дер. Кочемары Касимовского р-на поминать ходили на Радоницу, а жители недалеко расположенного с. Китово ходили на погост (кладбище) на Красную горку. Жители с. Котелино Кадомского р-на говорили, что «у нас поминальная всегда суббота. Исстари так. У нас по вторникам (вторник на Фоминой неделе. — *И.К.*) не бывает; и родные говорили, что у нас всегда суббота поминальная. Это в городах во вторник, а у нас в деревне всегда суббота».

* Навь, навье, навий — означало мертвец, покойник, особенно широко употреблялось в южных губерниях (*Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. В 4-х томах. М., 1994. Т. 2. С. 1017).

Троицкая суббота. Посещение кладбищ в Троицкую субботу — обычай старинный. Еще в XVI в. в Троицкую субботу по селам и погостам сходились «мужи и жены на жальниках» и плакались на гробах умерших «с великим воплем», а потом, с приходом скоморохов, на тех же жальниках устраивались пляски и «бесовские игры с сатанинскими песнями» [116]. Поминки покойников, по мнению церковнослужителей, напоминали во многом языческую тризну, начинавшуюся плачем и заканчивавшуюся весельем. В 1551 г. на соборе было постановлено, чтобы покойников поминать по христиански [117], т. е. без скоморохов и бесовских игр. Впоследствии Троицкая суббота стала одной из обязательных и значительных родительских суббот — днем поминовения усопших.

На Рязанщине Троицкая суббота — великая поминальная суббота. Раньше после посещения церкви в этот день все шли на кладбище, несли «травные» венки и вешали их на кресты, поминали на могилах. Сейчас венки часто бывают из искусственных листьев и цветов. «Зайдешь на кладбище, а оно все блестит от троицких венков», — с восхищением говорила жительница с. Желанное Шацкого р-на. В дер. Салаур Шиловского р-на считали, что на могилки надо класть березовые ветки, так как «Троица-березовая», и кутью. В дер. Урядино Касимовского р-на говорили: «Наступили троицкие родители». По представлениям рязанских жителей, в субботу под Троицу можно поминать всех утопленников и удавленников.

В церкви в воскресенье на Троицу ставят два-три стола — *канунницы*. На них кладут то, что приносят: хлеб, гречку, банки с вареньем и солениями, сахарный песок, яйца. Все это оставляется для батюшки и певчих. На могилки несут печенье, конфеты, блины, пирожки. Вино раньше на кладбище не носили. Обязательно относили крашенные в зеленый и красный цвет яйца.

В селениях по реке Курше в Клепиковском р-не (села Малахово, Ветчаны, Колесниково и др.) на кладбище с поминанием ходят так же, как и в других селениях, не только в субботу, но и на саму Троицу, причем в воскресенье народу собирается еще больше, чем в субботу. В Рязанском крае повсеместно принято, чтобы на Троицкую родительскую и Тро-

Троицкая родительская суббота в кладбищенской часовне. Клепиковский р-н, с. Малахово. Фото С.А. Иниковой. 2005 г.

Кладбище на Троицу. Клепиковский р-н, с. Малахово. Фото С.А. Иниковой 2005 г.

ицу приезжали в свои деревни и села те, кто давно уже уехал в города, и кладбище в эти дни становится местом встреч близких и дальних родственников.

Поминальные субботы летне-осеннего календарного цикла. Суббота накануне дня Жен-Мироносиц (3-я неделя после Пасхи) тоже считалась в некоторых рязанских селениях родительским днем. В прежние времена при входе на кладбище нищие расстилали платки, половики, на которые им клали часть еды, которую люди несли с собой для поминания на могилах. В начале 1990-х гг. Л.А. Тульцева зафиксировала в дер. Аксеново Рыбновского р-на посещение женщинами кладбища в субботу накануне дня Жен-Мироносиц. Они несли с собой крашеные яйца, там разрезали их на четыре части или целыми оставляли на могилах. В дер. Салаур Шиловского р-на в этот день на могилы клали кутью, крошили красные яйца. Л.А. Тульцева считает, что поминовение усопших в день Жен-Мироносиц стоит в одном типологическом ряду с обычаем пиршественного кормления нищих, которое устраивали на этот праздник в XVII в. в своих палатах русские царицы [118].

Очень распространено в крае посещение кладбищ и на яблочный и медовый Спасы. В эти дни на могилы сыпали зерно, клали яблоки, мед в блюдцах и баночках (илл. с. 265). Сохранилось поверье, что матерям, у которых умерли дети, нельзя есть яблоки до Спаса, иначе на «том свете» их детям не дадут яблочка.

По преданию поминовение усопших в субботу перед 26 октября (ст. ст.) установлено в 1380 г. великим кн. Дмитрием Донским для поминовения павших на Куликовом поле в битве с Мамаем 8 сентября 1380 г. День этот приходился на субботу перед днем вмч. Димитрия Солунского и был посвящен главным образом поминовению вообще всех воинов, «на брани живот свой положивших». Постепенно вместе с воинами стали поминать и других умерших. Дмитриевская родительская постепенно превратилась в одну из главнейших поминальных суббот, и в народе ее стали тоже считать и называть «вселенской субботой». Посещение церкви, а затем кладбища в эту субботу стало общерусской традицией. Принято приглашать священников служить на могилах панихиды.

В конце XX — начале XXI в. по массовости посещения кладбищ в этот день Дмитриевская суббота в Рязанском крае, конечно, значительно уступает родительским субботам перед Радуницей, Красной горкой и Троицей.

В заключение о родительских субботах приведем типичные слова одной из жительниц пгт. Сапожок: «Родительские все одинаковые… На Прощеное воскресенье везде ходят на кладбище. Приедешь в другое место, и там тоже ходят в этот день в церковь, потом на кладбище. На Радоницу приеду, сяду у мамы на могилке и знаю, что буду сидеть столько, пока ко мне не подойдут знакомые подружки. Я здесь выросла. Из разных деревень обязательно приедут „на родителей", на кладбище. Вот и встретимся, все всех помянут».

Поминальная обрядность представляет собой самостоятельный цикл обрядовых действий, совершающихся в течение всего года. Эта обрядность соответствует религиозным представлениям народа о душе и загробном мире. Она также несет в себе важную социальную функцию, подчеркивая тесную связь между ушедшими в мир иной и живыми. Все обрядовые действия поминальных дней вызваны определенным пониманием потребностей умерших [119].

Регулятивная роль сновидений в похоронно-поминальной обрядности

Сон является тем состоянием, во время которого, в представлении народа, реализуется возможность контакта с потусторонним миром, поэтому сон воспринимается как таинственное откровение с «того света». Как писал в 1920-е гг. корреспондент ОИРК из Касимовского у., «сон — это предсказание, пророчество». Если увидишь сон под праздник, то он «сбывается до обеда, а под среду, пятницу — сбудется обязательно» [120]. Причем в народе особенно значимым принято считать так называемый *тонкий сон*, когда теряется осознание реального и нереального и человек не может отличить одно от другого, сон от яви.

Сновидение, являясь преломленным отражением реальности, уже неизбежно содержит в себе информацию о традиционных представлениях и нормах данной культуры. Пересказ, комментарий визионера и его вывод не только вписываются в систему представлений окружающего его общества, но и «работают» на эту систему. Увиденное во сне и истолкованное в соответствии с традицией поддерживает эту самую традицию и становится непререкаемым аргументом в ее пользу.

Исследователь А. Балов в конце XIX в. первым обратил внимание на сновидения как явление культурной жизни и среди характерных для русской народной культуры выделил «такие сновидения, в которых являются людям лица умершие, покойники» [121]. Спустя сто лет А.А. Панченко констатировал, что роль сна и сновидения в восточнославянской народной культуре изучена довольно плохо [122]. Сны, в которых живым снятся их покойные родные и близкие, очень распространены в рязанской деревне. Они могут иметь символический характер и требовать истолкования, расшифровки, а могут быть вполне реалистичными, если бы не то обстоятельство, что в контакт с визионерами «вступают» умершие. Обычно такой сон становится достоянием гласности определенного круга людей, так как визионер рассказывает его не только родным, но и обращается за советом к кому-нибудь из особенно, по мнению сельчан, знающих обряд и «набожных» старушек. Такие сны обсуждаются и интерпретируются; в ходе обсуждения вспоминаются аналогичные сновидения, поэтому вывод из него и следующие за этим действия являются по большей части результатом коллективного разума, опирающегося на традицию.

Сновидения об умерших можно разделить на несколько основных типов. Это сны-просьбы, сны-обиды, сны-благодарности и сны-напоминания. Если мы обратимся к этим наиболее часто встречающимся типам снов, то увидим, что у всех один и тот же подтекст: отступление от правильного исполнения общепринятого в данной локальной

культуре похоронно-поминального обряда создает для умерших «проблемы» на «том свете», в то время как соблюдение его делает их жизнь в мире ином вполне благополучной. В снах-просьбах умершие просят что-то сделать, что не было сделано; в снах-обидах сетуют, что живые подошли к важному делу безответственно, что-то не сделали или делают неправильно; в снах-благодарностях они благодарят за правильное совершение ритуалов и соблюдение всех правил. Часто покойные просто являются во сне, и это означает, что они напоминают о себе, чтобы их помянули и помолились. Подобные сновидения, вернее, их интерпретация направлены на то, чтобы скорректировать обряд, чтобы он, насколько это возможно в конкретной историко-культурной ситуации, соответствовал общепринятым нормам, чтобы не выбивался из рамок традиции. Для наглядности приведем несколько примеров.

Информатор из пос. Ухолово рассказывала, что ее муж был «большим начальником, партийным». Во время его тяжелой болезни, предвидя приближение конца, она спросила, как его хоронить. Он ответил: «Какой линией шел, такой и хорони». Его похоронили по гражданскому обряду, без отпевания. На 40 дней он ей приснился и говорит: «Сходи-ка ты в церковь и сделай все как положено, а то нигде меня не принимают». Естественно, что она выполнила его просьбу. Надо отметить, что в случае каких-либо просьб со стороны умерших родственники считают их выполнение для себя обязательным.

Очень распространены сюжеты, в которых покойные обижаются, что их не так одели или не такой, как положено, был стол на поминках. Как указывалось выше, существовала определенная смертная одежда, которая, хотя и изменялась со временем, но какие-то определенные требования к ней сохранялись: например, ничего на покойнике не завязывать туго, надевать мягкую, лучше не кожаную обувь и т. д. Это же касается и поминального стола, на котором со временем появилось много новых блюд, но основные поминальные блюда все же сохранялись; также все знали, что в постный день на поминках нельзя подавать скоромную пищу. Но многие, даже зная общепринятые правила проведения обряда, отступали от них. В с. Шарик Шацкого р-на умерший муж приснился жене и пожаловался ей, что она «ему лакированные туфли надела, когда знает, что у него больные ноги». Женщина из с. Старочернеево того же р-на похоронила мужа в вельветовых туфлях со шнурками и завязала эти шнурки. Во сне муж упрекнул ее словами: «Ты меня спутала обувкой, я не могу на ноги встать, мне нужны тапочки». Обычно после подобных сновидений пытаются исправить ситуацию: передают на «тот свет» необходимые вещи. Так, умершая девушка жаловалась, что ей надели туфли на шпильке, и просила мать сходить по определенному адресу, где умер мальчик, чтобы передать с ним удобные туфли (пгт. Сапожок). Мать девушки тут же пошла по указанному адресу, и действительно там умер мальчик. Она положила к нему в гроб туфли для дочери. Женщина поминала мать в постный день, а стол сделала скоромный и с вином. Сестра матери ела только постное и отказалась от вина. Ночью во сне явилась мать рассказчицы и сообщила, что она наблюдала, как проходили ее поминки: «Я видела, я у окна стояла. Меня поминала только моя сестра». Сон настолько запал в память нашей собеседницы, что со временем, став читалкой, она рассказывала его в домах, где читала, и просила хозяев не ставить на стол вино, а в постные дни подавать постную пищу. Надо сказать, что вопрос о греховности делать помин вином и подавать в пост скоромную пищу в разговорах с информаторами возникает постоянно, и так же часто приходится слышать рассказы о снах с аналогичными сюжетами.

Как бы в поощрение за исправленную ошибку родственникам покойных снятся сны, в которых умершие выражают им свою благодарность. В дер. Парсаты Шацкого р-на еще в 1914 г. в семье умер парень. Тогда было трудно с одеждой, и его похоронили в старой рубахе, хотя общеизвестно, что хоронить желательно в новой, специально сшитой одежде. Покойный приснился своей сестре и жаловался, что ему на «том свете» в старой рубахе плохо. Сестра передала для него с другим покойным новую рубаху. В очередном сне брат поблагодарил ее. Или покойный брат благодарил свою сестру за то, что она откликнулась на его просьбу и положила на его могилу 13 каравайцев (тоненьких блинчиков): «Лариса, большое тебе спасибо, так вкусно было». Несомненно, что после такого сна Лариса еще не один раз помянет его каравайцами.

Но бывают сны, которые как бы подтверждают правильность нововведений, появившихся в обряде. Информатор из дер. Софиевка Милославского р-на, часто бывая на похоронах, не разделяла новой, как она выразилась, «моды» класть в гроб ломти хлеба и своему мужу не положила. На шесть недель его помянули дома, но из-за сильных дождей она не смогла сходить на кладбище и отнести ему помин. Во сне он явился ей. На ее вопрос, почему он пришел, покойный ответил, что он ждал, а ее «день, два, три — нет и нету, а я есть хочу. А то бы я к тебе не пошел». Женщина тут же отправилась на кладбище. Но обращает на себя внимание то, что, пересказывая этот сон, информатор делала акцент не на том, что не сходила на кладбище на 40 дней, а на том, что во время похорон не положила ему в гроб хлеб, тогда у него был бы запас. Видимо, ее мучили сомнения, правильно ли она сделала, отказавшись от «новой моды». Сон решил эти сомнения: «На самом деле правильно делают... Обязательно надо класть мертвому».

Бывает, что умершие просят поесть или попить, иногда даже просто снятся без каких-либо просьб, но это появление обычно истолковывается как напоминание о том, что их надо помянуть. В с. Ялтуново Польное Шацкого р-на одну бабушку долго не поминали, и она пришла «как бы наяву» к снохе в гости. Сноха удивилась и спросила, чего та хочет, а старушка ответила, что только чаю попить. После этого старались ее поминать на все «родительские».

Очень редко встречаются сны, в которых умершие предупреждают о чем-то живых или проявляют заботу о них, дают какие-то советы. Женщина из с. Дегтяные Борки Ухоловского р-на пересказала сон, много лет назад увиденный свекровью и запомнившийся ей на всю жизнь. Муж свекрови умер еще до коллективизации, оставив ее с тремя детьми, старшему из которых — Игнату — было 15 лет. Подходит весна, надо сеять, пахать. Во сне умерший муж сказал ей: «Авдотья, ты сходи к Петьке Шиловскому, он придет, плуг наладит, а Игнат будет пахать». Вскоре после пробуждения бежит к ее двору Петька и говорит: «Мне Иван приснился, велел наладить плуг, а Игнат будет пахать».

Такие сны часто оказывают очень сильное эмоциональное воздействие на людей. Некоторые признаются, что стараются все сделать правильно именно потому, чтобы покойник потом не мучил во сне. Кроме того, сны об умерших одних укрепляют в вере в существование загробного мира, а других, сильно сомневающихся в этом, заставляют придерживаться традиции «на всякий случай» и тем самым способствуют ее поддержанию. На вопрос, верят ли наши информаторы, что усопшие действительно вступают с живыми в контакт во время сна, часто следует типичный ответ: «Что там есть — никто не знает. Весточку никто не прислал с того света, но все может быть» (с. Дегтяное Ряжского р-на).

Гражданский светский ритуал

Внедрение гражданского, светского элемента в похоронно-поминальную обрядность началось еще в XIX в. Первые гражданские похороны в России состоялись в 1877 г., когда Петербург хоронил Н.А. Некрасова. Эти похороны совершались по православному обряду, но необычно многолюдное шествие и значение, которое придавалось участию в проводах известного поэта, сделали их особым явлением в общественной жизни страны. Однако новый похоронный обряд — похороны-демонстрации, по выражению исследователя гражданских похорон Н.С. Полищук, стали входить в жизнь, как широко распространившийся обычай, лишь с 1905 г. — со времени первой революции [123]. Для гражданских похорон были характерны речи, произносимые у гроба, пение революционных песен во время шествия к кладбищу, введение красного цвета в похоронную символику (флаги, ленты, материя, которой обивали гроб) и, самое главное, новая идеология — отрицание веры в загробный мир.

После революции 1917 г. советская власть взялась за создание новой, безрелигиозной обрядности. В выступлениях руководителей партии и комсомола постоянно звучали призывы покончить со старыми обычаями, а Народный комиссариат просвещения разрабатывал новую гражданскую обрядность. До 1930-х гг., когда в борьбе с религией начали использоваться самые радикальные методы, гражданские обряды были явлением редким. Комсомольские и партийные ячейки Рязанского края брались за организацию показательных свадеб, крестин («октябрин») и похорон. О каждом таком случае писали в газетах. Так, «Рабочий клич» в 1925 г. опубликовал заметку о похоронах рабочего-дворника, который, умирая, просил похоронить его по-граждански. Волю покойного исполнил «Союз коммунальщиков». Тело умершего было перенесено во «Дворец труда», где к нему был приставлен почетный караул. Для отдания последнего долга собралось 180 человек служащих и рабочих, и в прощальном слове отметили значение похорон, «указывая на безупречную жизнь покойного, остававшегося до конца дней сторонником нового быта» [124].

В дер. Ахмылово Рыбновской вол. в 1925 г. старик решился похоронить свою жену «без попов», и комсомольская ячейка организовала советские похороны. Огромная похоронная процессия, проходя мимо священника, пела: «Черные дни миновали, час искупленья пробил». Заметка заканчивалась словами: «Привет старому пионеру нового быта, понявшему правду новой разумной жизни» [125]. В с. Делехово Раненбургского у. показательные гражданские похороны завершились возложением на могилу венков (что само по себе было в новинку) от различных партийных и советских организаций и даже от школы [126].

В местных газетах появлялись заметки о вредности многих похоронных обычаев, которые могли даже представлять опасность для жизни. Так, в 1925 г. писали, что после обмывания покойников солома, на которой мыли усопшего, горшок, из которого обмывали, гребень, которым расчесывали волосы, мыло — все выбрасывается за деревню, в канаву и это могло представлять угрозу для жизни людей [127]. Формально выглядело все убедительно. Губисполкому предлагалось издать обязательное постановление о прекращении таких вредных обычаев.

Несмотря на репрессивную политику в отношении церкви, и в 1930-е гг. новая обрядность очень тяжело входила в быт рязанской деревни.

Более активно процесс внедрения в сельской местности новой похоронной обрядности пошел после Отечественной войны, хотя продолжали сохраняться многие важные элементы похоронно-поминальной традиции. В городах похороны постепенно стали гражданским ритуалом, включавшим в себя траурный митинг и музыку духового оркестра. В сельской местности по-советски хоронили коммунистов, комсомольских активистов, руководителей колхозов и совхозов, интеллигенцию. После войны гробы, используемые в новой обрядности, стали обивать красным материалом, появилась традиция ставить гроб на стол на красное сукно. Еще в 1930-е гг. на кладбищах начали ставить советские памятники: пирамидки с навершием в виде пятиконечной звезды. С конца 1940-х гг. такие пирамидки устанавливали на могилах участников войны.

Но даже в случае советских похорон оставался обычай устраивать после похорон поминальный обед, на котором говорились добрые слова об умершем. Продолжали соблюдаться поминки на девятый, сороковой дни и на годовщину после смерти. На поминальных трапезах собравшиеся делились воспоминаниями о покойном. При этом почти повсеместно, как символ памяти об умершем, на стол или в другое место ставили его фотографию, а рядом стопку водки, накрытую куском хлеба.

В наши дни, вспоминая гражданские похороны своих близких, информаторы иногда признаются, что спустя какое-то время все-таки заочно отпели их. Информатор из с. Восход Кадомского р-на рассказывал: «У партийных двое похорон: по-граждански, речи произносят, поют песни „Вы жертвою пали…“, а потом съездят в церковь, земли возьмут. Заочно отпоют. Помины справляют и учителя, но только после похорон» [128].

Для члена партии участие в отпевании покойных родителей или даже устройство традиционных поминок еще в конце 1970-х гг. могло обернуться крупными неприятностями. Бывшая учительница из Сапожка вспоминала, что у них раньше хоронили с оркестром, а потом «душу потихоньку провожали. Одна проводила мать с монашками, так ее потом затаскали. К церкви подойти боялись».

Из-за того что в 1950–1960-е гг. очень трудно было доставать атрибуты, необходимые для похорон, люди делали их своими руками. Так, *подорожную* (разрешительную молитву, которую кладут покойнику в руки) в Кадомском р-не делали, главным образом, инвалиды войны. В народе изготовленные ими подорожные получили зловещее название «паспортов смерти». Это были небольшие книжечки размером с паспорт, черного цвета с красным крестом на обороте, куда записывались фамилия, имя, отчество покойного. Также внутри на стеклографе был напечатан текст нескольких псалмов («Блажены души» и др.). Когда хоронили, этот «документ» клали покойнику в головах. Старики и старушки раскупали «паспорта смерти» нарасхват [129].

Превращение похоронно-поминальной обрядности в гражданский ритуал в городах постепенно приобретало широкий размах. В настоящее время значительная часть русских (главным образом горожан) не соблюдает традиционную похоронно-поминальную обрядность. В сельской местности продолжали сосуществовать два обряда, хотя традиционный обряд все равно постепенно трансформировался.

С конца 1980-х гг. на государственном уровне и в печати стал обсуждаться вопрос о введении общероссийского *Дня памяти* (дня поминовения). Высказывались разные соображения о том, какой день следует избрать. Днем памяти для России предлагались: 21 сентября, 22 июня, 9 мая, последняя суббота апреля. Официальные представители власти говорили о том, что нет нужды увязывать этот день с каким-либо историческим событием давнего или недавнего прошлого. Однако неофициально для большей части населения, особенно Европейской России, такой день уже существовал — это 9 мая, День Победы.

В Рязанском крае совместные поминовения своих и чужих, погибших на войне, моления о здравии живых стали частью крестьянского уклада жизни послевоенной деревни. Вернувшиеся домой фронтовики собирались вместе и поминали погибших на войне товарищей и односельчан. Сразу после войны в некоторых селениях среди женщин, главным образом вдов, возник обычай собираться 9 мая у кого-нибудь в доме для моления и поминального обеда по погибшим на полях сражений. Если где-то поблизости была церковь, заказывали панихиду. Известный этнограф Г.С. Маслова оставила записи о таких днях поминовения в начале 1960-х гг. в с. Восход: «Старухи отмечают каждое 9-е мая — День Победы. Они собирают мукой и стряпают сообща — пекут блины, пироги, пышки. Панихиду отслужат и поминают всех убиенных на войне» [130]. Вдовы и матери из Желанного и Завидного Шацкого р-на, потерявшие на войне сыновей, поминать погибших собирались за селом у «прощального дуба», где женщины расставались со своими близкими, уходившими на все войны начала XX в., а потом на войну 1941–45 гг. [131]. Каждый, кто получал похоронку, приходил к дереву и привязывал на ветку красный лоскуток ткани. В 1980-е гг. во время строительных работ дуб спилили.

В 1960–1970-е гг. во многих селах, деревнях и поселках Рязанской обл. были сооружены памятники погибшим воинам, около которых 8–9 мая проводили митинги, к которым возлагали цветы. Были приведены в порядок могилы воинов, умерших в тыловых госпиталях от ран. 9 мая к их могилам, в соответствии с народной традицией, приносили помин: печенье, блины, конфеты, зерно, которое рассыпали для птиц. С начала 1990-х гг. около этих памятников, кроме митинга и возложения цветов, иногда по инициативе священников, иногда — администрации, стали служить панихиды.

Несмотря на консерватизм, русская похоронно-поминальная обрядность претерпела существенные изменения, особенно во второй половине XX в. Происходило вымывание ее религиозного содержания, упрощение и сокращение времени, отведенного на исполнение

отдельных элементов обряда. Процессы трансформации, прежде всего, связаны с изменениями в мировоззрении и жизненном укладе крестьянской семьи. Общее падение религиозности и уход из жизни поколений, воспитанных в традиционной культуре, изменение в семейных и социальных отношениях в деревне, отток части населения в города не могли не повлиять на похоронно-поминальную обрядность. Публичность этого обряда стала менее выраженной, он больше ушел в интимную сферу семьи, но в нем все еще сохраняются традиционные элементы, служащие объединению не только семьи, но и всего сельского, теперь уже сильно поредевшего мира.

В похоронно-поминальных обрядах отражаются особенности моральных норм и религиозных представлений, присущих обществу на том или ином историческом отрезке. Для русской похоронно-поминальной обрядности характерно постоянное поддержание духовной связи с умершими. Эта духовная связь является важным нравственным принципом, выражавшим убеждение народа в необходимости беречь родственные и соседские отношения, на которых веками покоился бытовой уклад русской деревни. Эта обрядность живет в нашем народе как составная часть его духовного наследия.

ПРИМЕЧАНИЯ

1 *Рабинович М.Г.* Очерки этнографии феодального города: Горожане, их общественный и домашний быт. М., 1978. С. 254–268; *Рыбаков Б.А.* Язычество Древней Руси. М., 1987. С. 73–120, 393–398; *Кремлева И. А.* Похоронно-поминальные обычаи и обряды // Русские. М., 1997. С. 518 (сер. «Народы и расы»).

2 *Носова Г.А.* Традиционные обряды русских (крестины, похороны, поминки). М., 1999. С. 87 (сер. «Библиотека российского этнографа»).

3 *Семенова О.П.* Смерть и душа в поверьях и в рассказах крестьян и мещан Рязанского, Раненбургского и Данковского уездов Рязанской губернии // ЖС. 1898. Вып. II. С. 231.

4 *Булгаков С.В.* Настольная книга для священно-церковнослужителей. Киев, 1913. С. 1274; НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. XIII. № 324. Л. 4.

5 Там же. Кн. XIII. № 324. Л. 4.

6 Руководство для сельских пастырей. Киев, 1861. Т. I. № 6. С. 153.

7 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. XXI. №. 26. 064/01, 065/02. Л. 122.

8 Там же.

9 Там же. Кн. II. № 36. Л. 29.

10 *Семенова О.П.* Указ. соч. С. 228.

11 *Мансуров А.А.* Описание рукописей этнологического архива Общества исследователей Рязанского края. Рязань, 1928. Вып. 1. С. 26 (Труды ОИРК. Вып. XV).

12 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1436. Л. 6.

13 *Семенова О.П.* Указ. соч. С. 228.

14 Суд за гробом или мытарства преподобной Феодоры. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1996. С. 19.

15 *Семенова О П.* Указ. соч. С. 229–230.

16 АИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. Колл. 14. Д. 151. Л. 1 об.

17 *Семенова О.П.* Указ. соч. С. 230.

18 *Мансуров А.А.* Указ. соч. С. 22.

19 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. II. № 36. Л. 21.

20 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1436. Л. 26 (Егорьевский у.).

21 Там же.

22 *Семенова О.П.* Указ. соч. С. 231.

23 *Кремлева И.А.* Похоронно-поминальные обычаи и обряды // Русский Север. Этническая история и народная культура XII–XX века. М., 2001. С. 674.

24 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1 Д. 1435. Л. 5; НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. III. № 70. Л. 1.

25 *Кузнецов Н.* Этнологические материалы по Тумскому и Клепиковскому р-ну Рязанской обл. 1953 // НА РИАМЗ. Д. 1632. Л. 5.

26 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1446.

27 *Селиванов В.В.* Год русского земледельца. Зарайский уезд Рязанской губернии. Рязань, 1887. С. 142.

28 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. XX. № 232. Л. 1.

29 *Чистов К.В.* Семейные обряды и обрядовый фольклор // Этнография восточных славян: Очерки традиционной культуры. М., 1987. С. 414.

30 *Селиванов В.В.* Указ. соч. С. 139.

31 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. X. № 232. Л. 1.

32 Там же. Л. 1–2.

33 *Сергиевский М.В.* Материалы этнографических работ в Рязанской губернии. 1919 г. // АИЭА. Колл. 3. Оп. 1. Д. 4. Л. 58 об.

34 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1446. Л. 17.

35 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. III. № 70. Л. 1.

36 Там же. №. 66. Л. 1.

37 *Семенова О.П.* Указ. соч. С. 231.

38 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. II. № 36. Л. 18.

39 Там же. Л. 18.

40 Подробнее см.: *Маслова Г.С.* Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX — начала XX в. М., 1984. С. 85–100; *Сабурова М.А.* Погребальная древнерусская одежда и некоторые вопросы ее типологии // Древности славян и Руси. М., 1988. С. 266–271.

41 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1466. Л. 19.

42 *Маслова Г.С.* Указ. соч. С. 86.

43 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1435. Л. 5.

44 АИЭА. Ф. ОЛЭАЭ. Колл. 14. Д. 6. Л. 10 об.

45 *Лебедева Н.И.* Материалы по народному костюму Рязанской губернии // *Лебедева Н.И.* Научные труды. Рязань, 1996. Т. 1. С. 113 (РЭВ).

46 О народных обычаях [в Зарайском у.] // Енисейские губернские ведомости. 1871. 30 октября. С. 511. Так же см.: АРГО. Р. 33. Оп. 1. Д. 11. Л. 4.

47 *Тульцева Л.А.* Религиозно-бытовые пережитки у русского сельского населения (на материалах Рязанской области). Дис. ... канд. ист. наук. М., 1970. С. 191–192.

48 АРГО. Р. 33. Оп. 1. Д. 24. Л. 91.

49 *Лебедева Н. И.* Духовная культура рязанских крестьян. Полевые материалы 1923–1965 годов // *Лебедева Н.И.* Научные труды. Рязань, 1996. Т. 2. С. 193.

50 *Сергиевский М.В.* Указ. соч. Л. 39 об.

51 Отчет о командировке в Тульскую и Рязанскую обл. ст. науч. сотр. Г.Н. Бабаянц. 1966 г. // АРЭМ. Ф. 2. Д. 1546.

52 АИЭА. Ф. 47 (РОКЭ). Оп. 1. Д. 4739. Л. 51.

53 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1446. Л. 17.

54 АРГО. Р. 33. Оп. 1. Д. 11. Л. 4.

55 Там же. Д. 24. Л. 91.

56 *Кузнецов Н.* Указ. соч. Л. 5.

57 См.: Православный молитвослов (любого года издания).

58 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1 Д. 1435. Л. 5.

59 *Мансуров А.И.* Указ. соч. Рязань, 1929. Вып. 2. С. 29 (Труды ОИРК. Вып. XXII).

60 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. XI. № 273. Л. 3.

61 До начала XVIII в. было принято хоронить умерших на 2-й день после смерти. После Указа Петра I 1704 г. хоронить стали не ранее 3-го дня. К середине XIX в. это правило в основном утвердилось и среди крестьянства (см.: *Четырина Н.А.* Обряд погребения в России в конце XVIII — начале XIX века // Вопросы истории. 2006. № 3).

62 *Кузнецов Н.* Указ. соч. Л. 5.

63 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1466. Л. 18.

64 Там же.

65 АРГО. Р. 33. Оп. 1. Д. 21. Л. 4 об.

66 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1435. Л. 5.

67 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. XVIII. № 435. Л. 5.

68 *Байбурин А.К.* Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993. С. 93.

69 *Попов-Копцев А.П.* Похоронные обряды в г. Пронске и его окрестностях // НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. XI. № 266.

70 Там же. Кн. XXI. № 32. Л. 202 об.

71 *Сергиевский М.В.* Указ. соч. Л. 21.

72 *Селиванов В. В.* Указ. соч. С. 140.

73 *Попов-Копцев А.П.* Указ. соч.

74 *Х.О.* Кладбища // Руководство для сельских пастырей. Киев, 1870. Т. 1. № 17. С. 604.

75 *Иустин,* архиеп. Вниманию церковных попечительств о кладбищах // РЕВ. 1896. № 8. С. 271.

76 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1466. Л. 20.

77 ГАРО. Ф.627. Оп. 81. Св. 1485. Д. 263. Л. 3.

78 *Х. О.* Указ. соч. С. 604.

79 *Мансуров А.А.* Указ. соч. Вып. 1. С. 16.

80 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1435. Л. 5; д. 1466. Л. 20.

81 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. I. № 22. Л. 14.

82 *Панченко А.А.* Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998. С. 196.

83 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1405. Л. 23; д. 32. Л. 68. Этот обычай бытовал в Новоржевском у. Псковской губ., Меленковском у. Владимирской губ.

84 *Тульцева Л. А.* Религиозно-бытовые пережитки... С. 192 (запись 1968 г.).

85 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1785. Л. 5 (Владимирская губ.).

86 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. X. № 232. Л. 1.

87 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 15. Л. 19.

88 Там же. Д. 1435. Л. 5.

89 АРГО. Р. 33. Оп. 1. Д. 21. Л. 4 об.

90 *Попов-Копцев А.П.* Указ. соч.

91 Цит. по: *Криничная Н.А.* Русская мифология. Мир образов фольклора. М., 2004. С. 966.

92 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. XX. № 493. Л. 36.

93 *Селиванов В.В.* Указ. соч. С. 141.

94 Там же.

95 АРГО. Р. 33. Оп. 1. Д. 21. Л. 4 об.

96 Полный церковно-славянский словарь (со внесением в него важнейших древнерусских слов и выражений) / Сост. Григорий Дьяченко. М., 1900. С. 812.

97 Заупокойное богослужение. Объяснение обрядов, предшествующих погребению, чина погребения, и обрядов, последующих за погребением / Сост. Георгий Орлов. М., 1994 (репринт изд.)

98 *Сергиевский М.В.* Указ. соч. Л. 32.

99 АРГО. Р. 33. Оп. 1. Д. 24. Л. 89, 91.

100 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1435. Л. 5.

101 *Тульцева. Л.А.* Тайная милость // Православная вера и традиция благочестия у русских в XVIII–XX веках. Этнографические исследования и материалы. М., 2002. С. 90–101; *она же.* Тайная милость // Родина. 1994. № 4. С. 23–24.

102 *Агапкина Т.* Мать Пресвятая Богородица, колокол, святой // Родина. 1997. № 2. С. 86–87.

103 ГАРО. Ф. 627. Оп. 238. Св. 2. Д. 25. Л. 8.

104 Там же. Л. 23.

105 *Тульцева Л.А.* Вдовья доля // ЭО. 1995. № 3. С. 23.

106 *Афанасий* (*Сахаров*), еп. О поминовении усопших по уставу Православной церкви. СПб., 1995. С.40.

107 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1467. Л. 3.

108 Там же. Д. 1435. Л. 31.

109 *Соколова В.К.* Весение-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М., 1979. С. 48.

110 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1467. Л. 4.

111 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. XI. № 273. Л. 1.

112 Представления восточных славян о нечистой силе и контактах с ней. Материалы полевой и архивной коллекции Л.М. Ивлевой. СПб., 2004. С. 243.

113 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1467. Л. 4.

114 *Семенова О.П.* Указ. соч. С. 232.

115 АИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. Колл. 14. Д. 50. Л. 24.

116 Стоглав. Глава 41, вопрос 23. Издание Кожанчикова. СПб., 1863. С. 140.

117 Там же. С. 140.

118 *Тульцева Л.А.* Сельские варианты праздника Жен-Мироносиц // Женщина и свобода. Пути выбора в мире традиций и перемен. М., 1994. С. 397.

119 *Стишева Л.Ю.* Реликты дохристианских верований в похоронно-поминальной обрядности Рязанской губернии (конец XIX — начало XX в.) // Этнография и фольклор Рязанского края. Материалы Российской науч. конф. к 100-летию рождения Н.И. Лебедевой. Рязань, 1996. С. 103 (РЭВ).

120 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. VI. № 143.

121 *Балов А.* Сон и сновидения в народных верованиях // ЖС. СПб., 1891. Вып. IV. С. 213.

122 Сны и видения в народной культуре. Традиция — текст — фольклор. М., 2002. С. 12.

123 *Полищук Н.С.* Обряд как социальное явление (на примере «красных похорон») // СЭ. 1991. № 6. С. 25–38.

124 *Володин П.* Гражданские похороны // Рабочий клич (Рязань). 1925. 21 июня.

125 Деревенские похороны без попов // Там же. 1925. 9 января.

126 *Гончаров Д.* Новый быт // Там же. 1925. 15 февраля.

127 Там же.

128 АИЭА. Ф. 47 (РОКЭ). Оп. 19. Д. 68. Л. 213.

129 Там же. Д. 2360. Л. 37.

130 Цит. по: *Тульцева Л.А.* Вдовья доля... С. 24.

131 О «прощальном дубе» упомянуто в кн.: *Панин Н.И.* Три сюжета на одну тему. Шацк, 2005. С. 17–18.

Раздел 7.

НАРОДНОЕ ПРАВОСЛАВИЕ

ГЛАВА 22

Православный приход и приходская жизнь (XIX — начало XXI в.)

Приход до 1917 г.

Понятие «приход» и его организация. — Строительство нового храма. — Религиозность и нравственность. — Коллективная культовая практика в рамках прихода. — Приходское образование

Приход после 1917 г.

Между Февралем и Октябрем 1917 г. — Антицерковная политика в советский период. — Особенности прихода и новые формы религиозной жизни. — Приход в 1990-е — начале 2000-х гг.

В религиозности русских можно выделить два важнейших аспекта: первый — это религиозность в контексте исповедной практики (посещение храма и связанные с этим обычаи, крестные ходы, моления у святого источника, паломничества к святыням, соблюдение постов и пр.); второй — православные основы тех сфер жизнедеятельности русского человека, которые непосредственно не связаны с верой и церковью, так сказать, воплощенность или, по крайней мере, тенденция к воплощению христианских идеалов в повседневной (хозяйственной, семейной, общественной) жизни. Оба эти аспекта формируются в рамках церковного прихода, который имеет особое значение в народной культуре и религиозности русских.

Приход до 1917 г.

Понятие «приход» и его организация. Приход — это территориально организованная община православных христиан, состоящая из клира и мирян, это та религиозная социокультурная среда, которая имеет главное и решающее значение для формирования и реализации религиозных потребностей и воплощения религиозно-нравственных норм в повседневной жизни верующих людей. Ключевой фигуре прихода — священнику — посвящена отдельная глава книги (см. гл. 38), здесь же мы рассмотрим приход как общность верующих людей, его функции и деятельность мирян в рамках прихода.

В деятельности крестьянского сообщества теснейшим образом переплетались религиозные, хозяйственные и управленческие функции, которые реализовывались на уровне прихода, сельской общины и волости. Но в реальной жизни это разграничение функций не всегда было очевидным. Прямое и непосредственное воздействие православия на все стороны общественного быта деревни проявлялось не только в религиозной, духовной жизни, но и в обширном комплексе решаемых сельской общиной и волостью хозяйственных, судебных и прочих вопросов.

Для XIX в. характерно то, что любые документы, касающиеся различных сторон духовной жизни крестьянской общины, обязательно должны были быть засвидетельствованы в органах крестьянского самоуправления. Слом старой церкви и строительство новой, возведение часовни, удаление неугодного прихожанам священника или назначение желаемого кандидата на должность, отливка нового колокола и пр. требовали в первую очередь составления мирского приговора. Это, несомненно, говорит в пользу того предположения, что в центральной России в прошлом имело место совпадение религиозных (церковных) и мирских функций в лице волости-прихода. Косвенным подтверждением этого служит и восстановление волости в ходе крестьянской реформы 1861 г. в границах церковных приходов*.

* Согласно разделу 2-му гл. 1, § 44 «Общего положения о крестьянах» при образовании волостей принималось в соображение существующее разделение на приходы, т. е. из каждого прихода образовывалась волость. При малочисленности прихода соединялись в одну волость два или несколько приходов, но при этом приходы не

В последней четверти XIX в. правительство предприняло попытку разграничения сфер деятельности сельского мира и приходской общины. Циркуляром министра внутренних дел от 21 марта 1887 г. сельским и волостным сходам запрещалось вмешиваться в дела церковного управления, в дела прихода и составлять по этим вопросам приговоры. Этот запрет лишил крестьянский мир права активно участвовать в церковно-приходском управлении, переносил акцент с институтов крестьянского общественного самоуправления на религиозное сообщество прихожан*.

Организация приходской жизни в XIX в. строилась в соответствии с двумя законоположениями: «Инструкцией церковным старостам» и «Положением о церковно-приходских попечительствах» (1767). Особого закона (как в церковном, так и светском законодательстве), на основании которого определялась бы принадлежность конкретного лица к тому или иному приходу, в XIX в. не существовало. По устоявшейся практике прихожанином каждой приходской церкви считалось лицо мужского или женского пола, имеющее свой дом в приходе и состоящее в данной крестьянской общине (или проживающее в наемной квартире). Судя по воспоминаниям еп. Смарагда (Троицкого), который в середине XIX в. был священником одного из храмов Рязани, к нему на службу приходили «многие из других приходов» [1], что, по-видимому, было обычной практикой в религиозной жизни города.

В крупных селах, где было две приходских церкви, формально и фактически приходы также не имели четких границ. До самой революции 1917 г. не были строго определены ни состав причта, ни принадлежность прихожан к той или другой из них. Возможные в такой ситуации недоразумения решались просто: писцовые книги составлялись для обеих церквей, а церковная земля для пользования причтом была отведена крестьянами по общим для обеих церквей планам.

Количество составлявших приход сел и деревень зависело от характерного для данной местности типа заселения. В южных уездах губернии с многолюдными селами преобладали приходы с малым количеством входящих в них селений: одно село и еще одна-три деревни (например, в Никитинской вол. Пронского у.). В Мещёрской стороне с разбросанными на большие расстояния малыми поселениями в составе прихода насчитывалось кроме села пять-десять деревень, а если церковь была двух- или трехкомплектная, то в ее приход могло входить 18 (приход церкви в с. Радушкино) и даже 39 (приход церкви в с. Дмитриевский Погост) деревень [2]. В Егорьевском и части Зарайского уезда храмы строились в *погостах* — селениях, где проживало только духовенство и их семьи, а вокруг них на значительном удалении располагались маленькие деревни. По данным, собранным офицерами Генерального штаба в конце 1850-х гг., в Рязанской губ. насчитывалось 911 церквей (из них 416 каменных и 495 деревянных) и почти столько же приходов **. На каждую церковь, например в Пронском у., приходилось в среднем 1241 душа обоего пола, а в Касимовском — до 2 тыс. душ [3].

Приходы входили в состав более крупных религиозно-территориальных объединений — *благочиний* (благочинических округов) во главе с настоятелем одной из церквей округа — *благочинным*. В последней четверти XIX в. в г. Рязани и Рязанском у. насчитывалось пять благочиний; в Егорьевском и Данковском уездах и уездных городах — по три благочинических округа; в остальных уездах и уездных городах — по четыре благочиния. В состав благочиний входило от 15 до 23 церквей (и соответственно — приходов) [4].

Отчисление прихожан к другому приходу зависело от местного епархиального начальства [5] и было, как правило, связано с реформой приходов. Недовольство прихожан

раздроблялись (Российское законодательство X–XX веков. М., 1989. Т. VII. С. 45).

* «Каждое приходское общество, — разъяснялось в министерском документе, — в пределах предоставленной ему компетенции (статус прихода не был определен. — *С.К.*) может обсуждать все дела, сопряженные с интересами церкви и самих прихожан, и от себя предоставлять всякую свою нужду или жалобу подлежащему епархиальному начальству» (Опыт практического руководства при производстве следствий по преступлениям и проступкам, подсудным епархиальному суду. Владимир, 1893. С. 44–45).

** Кафедральные соборы не имели приходов, т. е. были бесприходные.

своим приходским священником не рассматривалось как достаточное основание для изменения границ прихода. Создание новых приходов в связи с изменением территориально-административных границ (волости, уезда, губернии) не допускалось, и епархиальное начальство оставляло подобные прошения без последствий.

Случаи отчисления прихожан к другому приходу или открытия нового прихода до 1861 г. обычно были вызваны двумя причинами: отдаленностью поселения от приходской церкви (для государственных крестьян) и волей помещика (для владельческих крестьян). После отмены крепостного права инициаторами создания новых приходов стали выступать сами крестьяне. Священники признавали, что отдаленность храма является одной из причин охлаждения прихожан к вере и церкви [6]. В начале 1860-х гг. Рязанская духовная консистория удовлетворила просьбу крестьян дер. Демино о переводе их из прихода Воскресенской церкви с. Тума Касимовского у. в приход церкви с. Черкасово. Прежняя приходская церковь в Туме находилась от дер. Демино в 10 верстах, как отмечали крестьяне в составленном ими мирском приговоре, «пути неудачного, особенно от речек и разлива в половодье, отчего иногда бывают прискорбные случаи. В то время как церковь с. Черкасово находится от дер. Демино в 1,5 верстах» [7].

Для рядовых прихожан такое обоснование прошения, как трудность или невозможность участия в церковной жизни, было весомым аргументом для подачи ходатайства в консисторию о переводе в другой или открытии нового самостоятельного прихода. В 1865 г. крестьяне дер. Алпатьево Зарайского у. решили на сходе соорудить в своей деревне деревянную церковь, т. е. выделиться в самостоятельный приход, так как весной из-за разлива р. Мечи было невозможно добраться до храма в с. Долгомостье (четыре-пять верст) и принять участие в пасхальной службе. «Многие, идя к обедне и неся с собою пасхи для освящения, при угрожающей опасности не решались переправиться чрез реку, а возвратились обратно домой. Таким образом, пасхи остались не освященными, и крестьяне наши лишены были для столь великого праздника возможности участвовать при общественном богослужении» [8], — писали жители дер. Алпатьево в мирском приговоре, направленном архиепископу Рязанскому и Зарайскому. Противодействие в устройстве в деревне самостоятельного прихода и в постройке приходской церкви общество встретило не со стороны духовной и гражданской властей, а со стороны причта церкви с. Долгомостье, так как дер. Алпатьево отличалась многолюдностью, и причту было невыгодно лишиться ее [9]. В данном случае вопрос был решен в пользу жителей деревни, но консистория могла и отказать, если считала, что отделение части от старого прихода ухудшит положение его причта. И крестьянам приходилось многократно подавать прошения, приводя все более и более убедительные доводы в пользу открытия нового прихода [10].

В соответствии с приходской реформой 1869 г. с момента введения новых «штатов» в 1873 г. и до начала 1885 г. духовные власти препятствовали созданию новых приходов и проводили политику их укрупнения, сокращения числа священно- и церковнослужителей. Церкви ликвидированных приходов стали *приписными*, и службы в них должны были вестись только по большим праздникам. После отмены ограничений в вопросе создания новых приходов этот процесс пошел значительно быстрее. Только в Егорьевском у. с 1866 по 1915 г. возникло 16 новых приходов [11].

Жизнь русского человека на протяжении всей его жизни так или иначе была связана с церковью. В храме он не только удовлетворял свои религиозные потребности; храм, особенно в сельской местности, был средоточием жизни крестьянского мира: со службы в храме начинались почти все традиционные праздники и наиболее важные события в хозяйственной деятельности крестьян; приход человека в этот мир регистрировался в храме при крещении, там же регистрировали брак при венчании, а отход прихожанина в мир иной — при отпевании. Без исповеди и причащения хотя бы раз в году священник не только отказывался венчать прихожан и затем крестить их детей, но и мог передать сведения в консисторию, а оттуда они поступали к светским властям. Поэтому желание крестьян иметь поблизости свой храм отчасти объяснялось не только их религиозным рвением, но и практической необходимостью.

Строительство нового храма. Удаленность деревни с постоянно растущим населением от приходского храма делала необходимым постройку церкви или хотя бы часовни, близ которой можно было бы погребать умерших. Кроме того, деревянные церкви, которые в середине XIX в., хотя и незначительно, но преобладали, со временем ветшали и приходили в негодность. На постройку церкви до 1861 г. в селении владельческих крестьян необходимо было согласие помещика, а в селении государственных крестьян — Палаты государственных имуществ. Для получения разрешения на строительство требовалось освидетельствование старой церкви духовной консисторией, а для государственных крестьян — Палатой государственных имуществ. В случае открытия нового прихода было необходимо выделить пашенную, сенокосную и усадебную землю для священно- и церковнослужителей, а также землю под кладбище.

Обычно помещики считали своим долгом принять участие в финансировании строительства храма в принадлежавших им селениях или даже полностью брали на себя все расходы. Владелец с. Лом Касимовского у., кроме денег, пожертвовал на строительство каменного храма «все свои обширные леса от с. Лом и на восемь верст почти до Шостьинского поля» [12]. Большинство каменных церквей в Рязанской губ. в первой половине XIX в. было выстроено помещиками [13]. В крупных селах, население которых принадлежало различным владельцам, для получения разрешения консистории на строительство церкви требовалось подтверждение согласия всех вотчинников, что обеспечивало своего рода круговую поруку, позволявшую устранять возможные препятствия, как то: отсутствие денежных средств, усадебной, пашенной и сенокосной земли для клира и пр.

Случаи строительства храмов на средства помещиков в Рязанской губ. были не редкостью и во второй половине XIX, и в начале XX в. Так, в 1902 г. в Шацком у. в дер. Шарик началось строительство церкви. На постройку контора барской вотчины графини Шуваловой бесплатно отпускала лес и разрешила распахать целину — поляны около леса. Их «распахивали и засевали просом, которое продавали, а деньги шли на постройку церкви. Плугов тогда еще не было, распахивать целину откуда-то приезжали плугари на своих лошадях с самодельными плугами. Урожаи проса были богатые» [14], — позже вспоминал современник тех событий, крестьянин Шарика. Церковь в Шарике была освящена в 1911 г.

Если строительство храма ложилось на плечи самих крестьян (до 1861 г. главным образом в государственных селениях, а после крестьянской реформы — и бывших помещичьих), то после принятия решения на сходе объявлялся сбор пожертвований. Каждый домохозяин в среднем жертвовал от 1 до 6 рублей. Находились состоятельные люди (местные уроженцы — купцы, мещане), жертвовавшие большие суммы. Часто прихожане располагали не только пожертвованными деньгами. Например, в 1857–1859 гг. жители с. Телепнево Данковского у. имели свои «некупленные материалы на постройку церкви, как то: свой самородный камень, весьма годную для кирпича глину и на обманишку онаго свой подстойный сухой лес», отмечалось также, что «есть много охотников — рабочих к постройке храма» [15]. В одном мирском приговоре о строительстве новой церкви взамен старой, ветхой были зафиксированы денежные пожертвования, сделанные каждым домохозяином, а также пожертвованные его женой или снохой холсты — от 10 до 30 арш., иногда деньги. В дополнение к деньгам крестьяне жертвовали от одной четверти до одной меры хлеба (ржи) [16].

Если в селе была торговая площадь или общественная мельница, то средства от их сдачи в аренду тоже шли на строительство церкви, но бывало и так, как в с. Зыково Раненбургского у. в начале 1880-х гг., где крестьяне распахали луг и сдали в аренду 30,5 дес. на первый год по 25 руб. за десятину, а на два последующие — по 20 руб. [17], хотя очень нуждались в кормах для скота. В Телепневе собранных средств оказалось все же недостаточно, и общество составило приговор об избрании из своей среды двух человек и им в помощь отставного солдата для сбора доброхотных пожертвований за пределами села [18].

В случае нехватки на строительство церкви более значительных сумм, когда без помощи правительства не предвиделось никакой возможности закончить постройку, крестьяне могли рассчитывать на получение ссуды на срок от одного года до 16 лет и с уплатой 6% в год с каждого взятого рубля.

Имея ограниченные средства для постройки церкви, вновь открытые приходы временно приспосабливали купленные в соседних деревнях и перевезенные часовни, прирубая к ним алтарную часть. За отсутствием храма в вышеупомянутой дер. Алпатьево был переоборудован обыкновенный жилой дом, к карнизу второго этажа которого был подвешен колокол, пожертвованный одним из рязанских судопромышленников [19].

Случалось, что в среде крестьян находился человек, который полностью посвящал себя общественному делу строительства храма, вкладывая в него свои средства. В 1844 г. жители с. Солотча Рязанского у. решили вместо ветхой деревянной церкви соорудить каменную. Попечителем избрали крестьянина Николая Люхина. Из общественных сумм в его распоряжение был предоставлен незначительный кошельковый сбор. Люхин купил в Солотчинском монастыре обвалившуюся каменную церковь, перенес ее в село, и через восемь лет храм был освящен. На свои средства (2 тыс. руб. сер.) Н. Люхин устроил два придела [20]. Возможно, неслучайно один из приделов был посвящен свт. Николаю Чудотворцу.

Строительство новой церкви становилось на многие годы важным событием в жизни всего прихода, ибо оно требовало немалых средств, а также напряжения духовных и физических сил. Рассказы о строительстве передавались из поколения в поколение. Нынешние жители некоторых рязанских сел и деревень, например в Касимовском р-не или в Луховицком р-не Московской обл. (бывш. Зарайский у.), знакомы со многими подробностями строительства в их местности храмов в конце XIX — начале XX в. Открытие нового храма превращалось в большой праздник, в котором участвовал весь приход.

Групповой снимок строителей храма, сделанный в день его освящения. Касимовский у. Фото начала 1900-х гг. (Архив Е.Н. Каширина)

Одним из важнейших символов христианства и организующим началом в приходе был колокол. С ним связано немало рассказов, которые скорее можно назвать быличками, и примет. Пожилые женщины любят вспоминать, как «басил», «бластил» их колокол: в Москве (в Скопине, Тамбове — в зависимости от места расположения села) было слышно. Обычно колокол доставляли в село не на лошадях, а его тащили сами жители. В 1923 г. корреспондент газеты «Рабочий клич» писал о доставке колокола из Рязани в с. Поляны Шумашской вол.: «Согласно какого-то древнего обычая, везли колокол на людях. Всем селом запряглись, рассказывают. И стар и млад» [21]. Колокол мог отказаться «идти», если рядом находились большие грешники. Жительница с. Дегтяные Борки Ухоловского р-на, вспоминая, какие колокола были на их колокольне, рассказывала со слов родителей, что большой колокол «таскма тащили» к ним со станции Желобово, а стали поднимать — и сдвинуть не могут, пока батюшка не приказал всем «сношенницам» (свекры, которые живут со снохами) отойти. Эту же быличку рассказывают и жители с. Секирино Скопинского р-на о своем колоколе.

Колокол, по представлению рязанцев, «вызванивает грехи» [22], и чтобы облегчить участь грешника или самоубийцы на «том свете», его родственники по возможности покупали колокол или хотя бы новую веревку для него. Признавая за колокольным звоном животворящую силу, рязанцы повсеместно верили, что тот, кто позвонит на колокольне на Пасхальной неделе, не будет хворать в течение целого года.

Колокол сопровождал все основные этапы богослужебного круга и в то же время обслуживал важнейшие мирские потребности: набатный колокол извещал (созывал) сельчан в случае исключительных природных или социальных потрясений. В с. Дединово Зарайского у. на колокольне Троицкой церкви «были сторожа; они в маленький колокол отбивали время в десять часов вечера. Это было не совсем точное время, но все-таки люди знали. Сторожа же смотрели кругом и, если замечали пожар, ударяли в набат (близко — в большой колокол, далеко — в средний или малый). Зимой в пургу ночью ударяли несколько минут в малый колокол, и так всю ночь несколько раз. Многих спасал этот гудящий зов, кого заставала пурга в дороге и сбившихся с пути…» [23].

Тенденция давать новой церкви *храмонаименование* прежде бывшей, сгоревшей или разобранной за ветхостью старой церкви наблюдается повсеместно, хотя из этого правила бывали и исключения. На месте старой церкви обычно устанавливалась часовня, а новую церковь ставили неподалеку.

В системе приходской иерархии и крестьянского самоуправления важное место занимал церковный староста. Значение должности церковного старосты в начале XIX в. еще отражало прежние полномочия приходского сообщества, от которого во многом зависело назначение священнослужителя на приход. В начале второй четверти XIX в. Рязанская духовная консистория требовала от крестьянского общества мирской приговор об избрании церковного старосты, который представлялся благочинному с дальнейшим препровождением на утверждение владыке [24]. В *бесприходных церквах* церковный староста выбирался городской думой при согласии бесприходного духовенства. Церковными старостами иногда становились помещики и купцы. Кроме наблюдения за церковным имуществом, тарелочным и кошельковым сборами, церковный староста должен был собирать доход с экономических церковных заведений: лавок, устроенных на церковной земле, домов и погребов, отданных внаем. На старосту возлагалось заключение подрядов (при предварительном согласии священнослужителей и почетных прихожан) на починку и перестройку храма. На церковном старосте лежала обязанность принимать приношения в церковь (образа, привесы, воск, светильни, ладан, муку на просфоры и другие вещи), также он должен был следить за чистотой в храме [25]. Исполнение обязанностей церковного старосты предполагало хорошее знание им церковного устава (порядка возжигания свечей, осуществления тарелочного сбора и многое другое), в сферу его деятельности входило организационное обеспечение совершаемого священником богослужения.

Религиозность и нравственность. Приходская организация крестьянского сообщества сама по себе не определяла уровень религиозности и нравственности крестьян, который существенно различался в разных сельских поселениях. Глубина религиозного чувства и степень *воцерковленности* прихожан внутри прихода тоже была разной: в него входили как истинно религиозные люди, которых всегда во все времена было меньшинство, так и те, кто держался за обрядовое благочестие, подчас считая сам обряд сущностью веры, и они обычно составляли основную массу прихожан.

В условиях, когда церковь не была отделена от государства, трудно определить уровень религиозности по таким внешним показателям, как посещаемость храма, принятие таинства причащения и т. п. Консистория требовала от священников следить за своими прихожанами и сообщать о нарушении ими норм православного благочестия [26], а среди части помещиков до 1861 г. существовала практика отдавать в солдаты вне очереди тех крестьян, кого заподозрили в отступлении от православия.

После крестьянской реформы контроль со стороны помещиков прекратился, но священники по-прежнему следили за своей паствой. Несмотря на это, некоторую часть прихожан связывали с церковью только формальные отношения, а при удобном случае и они прерывались. Благочинный из с. Ухолово Ряжского у., в ведении которого было 13 церквей, сообщал в консисторию, что в 1868 г. из 25 990 прихожан на исповеди и у причастия не были 1574 (6%), правда, в следующем году число их снизилось (4,6%) [27]. Священник из с. Городец Зарайского у. писал в 1890 г. в «Рязанские епархиальные ведомости», что крестьяне холодны

к вере и некоторые из прихожан «не бывают на исповеди по 10–15 лет» [28]. Корреспондент Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева из Егорьевского у. сообщал, что крестьяне говеют не ежегодно, а года через два-три [29]. Еще один рязанский священник сетовал, что на праздники из дальних деревень в храм приходят 3–10 человек — это 1% от населения [30]. Священники-миссионеры из уездов откровенно писали в «Миссионерский сборник» об «упадке веры» и о том, что «городское и сельское население знакомы со всеми отрицательными взглядами на православие, и хотя открытых случаев разрыва с церковью нет, однако отдельно раздаются голоса беспощадной ложной критики и отрицания» [31] (Зарайский у.).

Кроме того, к концу XIX в., судя по сообщению корреспондента Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева из с. Белоомут Зарайского у., даже на праздничных службах в храме преобладали женщины, а в родительские субботы на церковные службы приходили «одни женщины» [32]. О том же писал священник из с. Середниково Егорьевского у., указав в числе посетителей храма только женщин и стариков [33]. Совершенно очевидно, что уже в те годы среди верующих существовала диспропорция по половому и возрастному признаку.

В крестьянской и мещанской среде всегда находились люди, сомневающиеся или неверующие, недовольные церковью в целом или своим приходским батюшкой в частности. Однако возможностей для выражения своего мнения у скептиков и маловеров практически не было, так как любое высказывание о Боге и святых, о православии, церкви и ее атрибутах (иконах, кресте, ладане и т. д.) с оттенком хотя бы сомнения, не говоря уже о критических замечаниях, можно было квалифицировать как святотатство или богохульство, а это было уголовно наказуемое деяние. В 1901 г. в Рязанском окружном суде, например, было заведено дело о жителе с. Барснево Касимовского у., рязанском мещанине Е.К. Львове, который, будучи трезв, назвал молебен о дожде колдовством и говорил неуважительно о церковных обрядах, «что попы вымогают у крестьян деньги, что молятся о дожде, а сами смотрят на барометр и, значит, не верят во всемогущество Бога» и т. п. [34].

Насколько велико было число таких людей в приходе, судить трудно. Материалы Рязанского окружного суда свидетельствуют, что в XIX в. и вплоть до революции 1905–1907 гг. дела о богохульстве и святотатстве в суде были редкостью — одно-два судебных разбирательства в год. С 1906 г., в условиях революции и некоторой дезорганизации власти, ослабления всех видов цензуры, число такого рода дел начинает расти, достигнув 17–25 в год, а с 1912 г. опять сокращается до одного-двух [35]. Безусловно, далеко не все случаи «богохульства» доходили до суда. И хотя большинство высказываний делалось мужчинами в пьяном виде [36], тем не менее это свидетельствует о том, что не все в рязанских приходах обстояло благополучно, что в народе шел процесс падения религиозности.

Охлаждение части населения (главным образом, мужской) к вере и храму, прежде всего, было связано с секуляризацией религиозного сознания, вызванной ростом отходничества после 1861 г. на заработки в крупные промышленные города и на железную дорогу, и с ускорившимся процессом разложения патриархальных отношений в семье, а, в конечном счете, с постепенной утратой традиционного крестьянского уклада жизни.

В начале XX в. существенное влияние на падение религиозности оказали непопулярные в народе войны (русско-японская война 1904–1905 гг. и Первая мировая война) и русская революция 1905–1907 гг. Обращает на себя внимание тот факт, что увеличение в суде количества дел о святотатстве и богохульстве шло параллельно с возрастанием числа судебных дел об оскорблении царя и членов его семьи*. Хотя монархические чувства у большинства крестьян в начале XX в. были еще весьма сильны и, например, жители с. Карино Зарайского у. на свои средства установили памятник царю-освободителю Александру II, некоторые слои населения свое неприятие государства и его политики переносили на церковь как организацию, являвшуюся его частью.

* До 1906 г. уголовные дела об оскорблении царя в Рязанском окружном суде отсутствуют. В 1906 г. заведено 49 дел, в 1907 г. — 44 дела, в 1908 г. — 52 дела. С 1909 г. число дел сокращается (ГАРО. Ф. 640. Оп. 40. Д. 11–36, 49; Оп. 41. Д. 8–23). Естественно, что не все случаи негативных высказываний о царских особах становились известны властям и доводились до суда.

Открытие памятника царю-освободителю Александру II. Зарайский у., с. Карино. Фото конца XIX — начала XX в. (Фонды ИААХМ ЗК)

Кроме объективных причин, религиозность каждого конкретного прихода зависела и от таких субъективных факторов, как сложившиеся традиции, личность священника, наличие в крестьянской среде религиозных лидеров, вокруг которых группировались верующие, составлявшие наиболее активную часть прихода.

Хотя далеко не всегда между религиозной грамотностью и религиозностью можно поставить знак равенства, однако без знания основ учения вряд ли вообще можно ему следовать. В народе мало кто читал Библию, причем не только в XIX, но и в начале XX в., когда она была вполне доступна [37]. Корреспондент из Белоомута сообщал в Этнографическое бюро кн. В.Н. Тенишева, что хотя между крестьянами их села Библия распространена, но читают ее преимущественно старики, а молодым читать ее «грешно» [38]. Большинство крестьян, судя по отзывам самих священников, плохо знали православную догматику и молитвы, хотя в этом вопросе картина, сложившаяся в разных приходах, была неодинаковой.

Благочинный церквей в селах Гавриловское, Киструс, Веретье, Федотьево Спасского у. писал в консисторию в 1870 г., что «большая часть прихожан по неразвитости своей и вследствие оной, по недостатку восприимчивости, начальных истин веры, заповедей Господних, а многие даже и молитв, не знают», что поучения прихожане слушают с вниманием, «но желаемых последствий от произнесения оных не замечается». Священник из с. Шумашь Рязанского у. давал более мягкую характеристику своим прихожанам: «…знающих истины веры, молитвы и заповеди Божии немного из прихожан, хотя многие понимают их смысл и духовное значение». А в с. Столпцы Пронского у., по сообщению местного священника, «многие прихожане знают начальные истины веры, заповеди и молитвы, а некоторые имеют достаточные сведения о сем» [39].

Священник из Данковского у. с 26-летним стажем службы отмечал, что «религиозно-нравственное состояние приходов нашего уезда очень неудовлетворительно». Причину холодности к церкви он видел в религиозном невежестве: «Истины православной нашей веры народ знает смутно, поверхностно, далеко не достаточно, а в глухих деревнях — совсем

незначительно», а в результате — «нет горячности веры» [40]. И это при всем том, что в Рязанской епархии была создана довольно разветвленная система церковно-приходских школ, где главным предметом был Закон Божий. Религиозность части прихожан носила отнюдь не ортодоксальный характер.

В рязанской деревне, как, впрочем, и вообще в русской деревне, в XIX — начале XX в. продолжали бытовать обряды, ритуалы, сохранившиеся с дохристианских времен, представления, далекие от канонического православия. С разной степенью активности в различные периоды церковь и Синод пытались бороться с ними. Одни священники, особенно всю жизнь прожившие в крестьянской среде, относились к неканоническим проявлениям религиозности вполне терпимо, других глубоко возмущали случаи вопиющей религиозной безграмотности, и вся народная культура виделась им сплошным суеверием. Корреспондент «Рязанских епархиальных ведомостей», подписавшийся просто — «сельский священник», не указывая, из какого он прихода, сообщал, что крестьянские дети 10–16 лет «зачастую не могут отличить иконы Спасителя от иконы Богоматери, не знают молитв и праздников, думают, что Николай Угодник и Божия Матерь выше Господа Иисуса Христа» [41]. Некоторых священников возмущала спутанность религиозных представлений рязанских крестьян, вместо молитв использующих на все случаи жизни заговоры [42]. Корреспондент Этнографического бюро из Зарайского у. сообщал, что «буквально в каждой избе» имелся апокрифический «Сон Пресвятой Богородицы», который в народе очень почитался как средство от всех напастей. «Местное духовенство делает все возможное, — писал он далее, — чтобы вывести из употребления этот апокриф, но пока результатов не видно» [43].

Крестьяне, не зная и не вдаваясь в детали христианской догматики, обычно не видели несовместимости или какого-то противоречия между церковным учением и своими действиями и представлениями. Дело доходило до того, что на одном и том же мирском сходе жители села в целях борьбы с холерой могли пригласить из монастыря чудотворную икону и попросить известную знахарку (за немалую сумму общественных денег) заговорить болезнь [44].

Несомненно, основные нравственно-религиозные понятия прихожан складывались под влиянием духовенства и приходской жизни, но огромное воздействие оказывали не признаваемые церковью древние христианские неканонические произведения, так называемые *апокрифы*, такие как уже упоминавшийся «Сон Пресвятой Богородицы»*, «Иерусалимские листки»** («Святые письма», или «Эпистолия о неделе»), «Сказание о 12 пятницах»***. Их заучивали наизусть или хранили в записях на божнице, как святыню. Среди рязанцев были популярны старинные духовные стихи («Плач Иосифа», «О двух Лазарях», «О расставании души с телом» и др.), в которых говорилось о грехе и добродетели, о загробной участи грешников и праведников. Эти произведения распространялись богомольцами-паломниками, странниками и низшими членами клира. В апокрифических сказаниях и духовных стихах соблюдение религиозных норм поведения рассматривалось как главный залог спасения души. В популярности этих текстов можно видеть одну из главных причин того, что бóльшая часть народа рассматривала спасение «не столько как внутреннее возрождение при посредстве церковных установлений, сколько как внешнюю награду за их соблюдение», — как отмечалось в 1904 г. в «Миссионерском обозрении» [45].

Эти произведения стимулировали религиозный энтузиазм верующих, особенно женщин, и создавали мощный эмоциональный фон, на котором развивалось внецерковное благочестие: соблюдение мирянами дополнительных постов (см. с. 287–289), принесение

* «Сон Пресвятой Богородицы» — рассказ о сне, в котором Божья Мать видела будущие крестные страдания своего Сына. Во второй части этого произведения обычно перечисляется, что должен и чего не должен делать человек, чтобы спасти свою душу.

** «Эпистолия о неделе», или «Иерусалимские письма», были известны с VI в., попали на Русь с принятием христианства. Это якобы послание самого Христа, упавшее с неба или найденное перед образом Михаила Архангела, со строгим наказом почитать воскресенье, пятницу и среду, не обижать нищих, убогих, вдов и сирот, посещать храм и т.д.

*** В «Сказании о 12 пятницах» указаны пятницы перед двунадесятыми праздниками, которые надо особенно строго соблюдать не только в пище, но и в поведении. Это сказание тоже западного происхождения и встречается уже в XIV в.

индивидуальных и коллективных обетов, являвшихся специфической формой покаяния (см. гл. 27), паломничество к святым источникам, старцам, известным своей праведной жизнью (см. гл. 26), и т. д.

Роль старцев в жизни рязанской деревни была велика. Собственным примером и наставлениями праведники в миру поддерживали религиозность в окружающем населении и тоже способствовали развитию внецерковного благочестия (см. гл. 23). Вокруг них собирались глубоко верующие люди, чаще — девицы и вдовые женщины, стремящиеся духовными подвигами и аскетической жизнью заслужить Царствие Небесное. Иногда из таких общин со временем вырастали монастыри. Кельи старцев часто становились центрами религиозной жизни прихода, и обычно в таких местах уровень религиозности и нравственности был выше среднего.

Нарушение нравственной грани, установленной коллективным и индивидуальным религиозным сознанием, верующий православный человек считал грехом. По сообщению корреспондента Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева из Скопинского у., крестьяне полагали, что преступление от греха отличается тем, что за преступление человек наказывается по закону на земле, а за грех получает возмездие от самого Бога, если не на этом, так на «том свете» [46].

Слепой нищий. Данковский у. Фото конца XIX — начала XX в. (Музей-усадьба Семеновых-Тян-Шанских в дер. Гремячка Милославского р-на)

Высшими проявлениями христианской добродетели в народе считались нищелюбие и жертвенность. Нищие, странники, юродивые воспринимались как Божьи посланники, их привечали и боялись обидеть. В представлении крестьян, они не только любимы Богом, но иногда их облик принимают святые и даже сам Господь. Нищие слепые певцы, исполнявшие духовные стихи о двух братьях — бедном и богатом Лазарях, напоминали рязанцам о скоротечности жизни и бренности земного богатства и всегда были желанными гостями на престольных праздниках, ярмарках и в крестьянских домах. Нищих, сидевших на паперти, обязательно оделяли копеечками, считалось грехом не накормить их в престольные праздники, им подавали милостыню на помин. Такое отношение к нищим отчасти было связано еще и с тем, что жизнь в российской деревне была настолько нестабильна, что любой сегодня зажиточный крестьянин завтра вследствие неурожая, пожара, падежа скота мог превратиться в нищего, и каждый, подавая нищему, надеялся, что и ему Бог даст, если случится беда.

Несмотря на малоземелье и бедность, рязанские крестьяне жертвовали землю для создававшихся с середины XIX в. духовных общин монашествующих (см. с. 257–258), а в свои церкви и монастыри отдавали деньги, строительные материалы, церковную утварь, облачения, богослужебные предметы, иконы и пр. В это время пожертвования на церковь исходят от всех сословий: священно- и церковнослужителей, крестьян, дворян, купцов. Многие пожертвования делались по обету (см. с. 355–357).

В богатом с. Дединово Зарайского у. ежегодно в Духов день на площади у церкви устраивался сбор пожертвований. Каждый раз повод был разный: то собирали деньги для бедных невест, то на колокол, то на украшение церкви. В заокских торговых селениях Зарайского у. (Белоомут, Ловцы, Любичи, Дединово) в собственности церквей имелись пожертвованные крестьянами дома и лесные участки, кроме того, достаточно большие суммы давали

«кружечные» и «тарелочные» сборы. Жители с. Белоомут собрали 5 тыс. руб. пожертвований на новый колокол вместо разбившегося [47].

Наиболее крупные пожертвования на церковь делали перед смертью — на помин души. Крестьянка Белоомута перед смертью в 1892 г. вложила в банк крупную сумму, проценты с которой предназначались на содержание священника при кладбищенской церкви [48]. Умерший в 1908 г. в Москве крестьянин Швецов пожертвовал по завещанию по 150 руб. в три церкви, одна из которых находилась на территории Егорьевского у. в с. Запутное, а две другие — во Владимирской губ. [49]. В 1913 г. крестьянин дер. Чулково Залесное Скопинского у. И.А. Уточкин пожертвовал Александро-Невскому женскому монастырю купленную землю [50]. И таких примеров можно привести много. Пожертвования обычно связаны с желанием искупить или хотя бы загладить свои грехи.

В приходе формировался такой духовный и социально-психологический феномен, как историческая память, связанная с коллективной нравственной оценкой прожитой их предками и ими самими жизни. Фундаментом социальной памяти было осознание («памятование») русским народом себя как народа православного. Религиозное сознание каждого истинно православного человека формировалось на почве церковной традиции, в основе которой лежала духовная преемственность. Историческая память крестьянства сакрализовывалась и выражалась в канонически установленных, привычных для православного человека формах богослужения, а также в практике поминаний, поддерживая, таким образом, коллективную мораль и христианскую нравственность.

Намоленные храмы, иконы, общерусские и местночтимые святые, подвижники благочестия, практика поминаний, вкладов в церковь, общая память о строительстве церкви — все это актуализировало прошлое, делало его созвучным настоящему и востребованным текущей жизнью. Жители с. Пеньки Пителинского р-на до сих пор помнят, что в их селе жил прославленный воин, участник русско-турецкой войны Арсений Глухов, награжденный Георгиевским крестом. В память о его заслугах в церкви в левой стороне от алтаря висела икона св. Арсения.

Закреплению в сознании народа его исторического прошлого служила и продолжает служить принятая в православии практика поминовения усопших (см. с. 201–208). В поминаниях могла отразиться память как о личностях общерусского масштаба, так и о собственных предках. В церквах Зарайска до революции ежегодно проходила служба и чтение повести о погибших в годы монголо-татарского нашествия кн. Федоре, его жене и сыне. В 1990-е гг. эта практика была возобновлена.

Вера православного христианина в то, что спасение достигается не только личной благочестивой жизнью, но и коллективно, в рамках прихода, способствовала тому, что он старался перенести нравственные критерии на все типы социальных отношений и контактов внутри крестьянского сообщества. Решая вопросы разверстки земли, распределения повинностей (особенно в отношении вдов с малолетними детьми, стариков, сирот, погорельцев), крестьянская община, являвшаяся одновременно сообществом прихожан, обычно старалась (хотя это не всегда получалось) исходить из христианских религиозно-этических норм.

В крупных селах, таких как Ижевское Спасского у. или Дединово Зарайского у. и др., богатые крестьяне, купцы или все приходское общество открывали и содержали богадельни для одиноких, бедных стариков. «У нас на погосте, у Троицы и на кладбище были богадельни. В них жили старушки на содержании приходов (церквей)», — вспоминала жительница Дединова М.П. Немова [51].

В конце XIX — начале XX в. все чаще крестьяне продавали свои участки и уходили в город. Случалось, что, не устроившись на новом месте, кто-то из членов их семей возвращался в родное село больным и нищим. На сходе в Ижевском в 1913 г. решали вопрос, что делать обществу с такой душевнобольной девушкой. Сход решил выдавать ей ежемесячно по 10 руб., поместив к тому, кто пожелает взять ее на попечение [52]. Безусловно, не каждое крестьянское общество могло позволить себе выплачивать таким людям ежемесячное пособие, но сам факт свидетельствует о милосердии, свойственном людям, усвоившим христианские истины.

Открытие и освящение Никольской богадельни. Спасский у., с. Ижевское. Фото 1906 г. (Музей К.Э. Циолковского в с. Ижевское Спасского р-на)

Другое дело, что в повседневной жизни попытки жить по-христиански не всегда удавались и не все руководствовались христианскими нормами, даже осознавая греховность отступления от них. Падение религиозности, смещение нравственных акцентов неизбежно должны были привести к размыванию у части населения понятия о грехе и представления о Божьем наказании. А если вера не была горяча, а заповеди твердо усвоены, то нравственные понятия в критические моменты легко уступали место страстям. Иначе трудно объяснить нередкие случаи дикого самосуда в рязанской деревне [53] и развитие такого порока, как пьянство.

В конце XIX в. и особенно в начале XX в. все чаще наблюдаются случаи коллективного пьянства, когда всеми мужиками селения пропивался кусок земли, покос или деньги от общественной мельницы [54]. Двунадесятые и престольные праздники, так же как крестные ходы по полям и общественные молебны о дожде, тоже порой заканчивались общей попойкой. «В эти дни идет общее пьянство, — сообщал в 1889 г. священник из с. Глебово-Городище Зарайского у. в «Рязанские епархиальные ведомости», — иные закладывают даже рожь на корне или входят в долги, чтобы иметь возможность отпраздновать эти дни» [55]. Священник из с. Старынино того же уезда сообщал о страшном пьянстве во время обхода домов на Пасху. О «беспробудном пьянстве» писал в 1915 г. священник из Данковского у. [56]. Пьянству сопутствовали хулиганство, воровство, сквернословие, особенно развившиеся в годы Первой мировой войны в мужской молодежной среде. Конечно, все эти негативные явления нельзя абсолютизировать, так как они были характерны только для части населения рязанской деревни, но они сигнализировали о падении религиозности и нравственности в некоторых приходах.

Коллективная культовая практика в рамках прихода. Культовая практика включает как службы в храме, так и *внехрамовые богослужения*. Регулярное посещение храма было одной из составляющих понятия «благочестие». Однако, как уже говорилось выше, сте-

пень воцерковленности верующих в рамках одного прихода была разной, также и между собой приходские общины в целом различались уровнем религиозности и воцерковленности своих членов*. Внешне это проявлялось в разной степени участия в религиозной жизни прихода и в формах культовой практики. Так, корреспондент Этнографического бюро из дер. Бармино Егорьевского у. сообщал, что в церковь «крестьяне ходят каждый праздник, исключением являются праздники в горячее страдное время» [57]. А корреспондент из с. Белоомут Зарайского у. писал, что в праздники храм заполнен до отказа: «Даже летом, когда большинство крестьян занято уборкой сена, храм бывает переполнен до того, что многие молящиеся за неимением места в церкви принуждены бывают стоять на паперти» [58].

Повсеместно к посещению храма крестьяне относились ответственно: надевали лучшую одежду, вели себя «чинно и смирно», нетрезвых в церковь не пускали [59]. Как правило, каждый прихожанин имел свое место в храме: дети стояли впереди, ближе к клиросам, женщины по левую, северную сторону, мужчины — по правую.

В каждом приходе обязательно ежегодно причт ходил с иконами по домам прихожан (как в селе, так и в деревнях, входивших в приход) на праздники Успения Богородицы, Рождества, Крещения, Пасхи и на престольный праздник. Во время праздничного молебна в доме присутствовали родные и гости из других деревень. По окончании молебна хозяева с гостями шли по соседям и знакомым со словами пожеланий и поздравлений [60].

Ежегодные крестные ходы и молебны у святых источников и на крестьянских полях проводились во время Господских и Богородичных праздников, а также в дни, связанные с почитанием популярных в крестьянской среде ангелов, пророков и мучеников.

В Рязанской губ. были широко распространены крестные ходы по селениям прихода с чудотворными иконами. Для общественных молебствий в Белоомуте по общему почину крестьяне приглашали из местных монастырей чудотворные иконы. По Рязанской губ. особенно часто носили Феодоровскую икону Божьей Матери из Троицкого монастыря в Рязани, Боголюбскую икону Божьей Матери из с. Зимарово Раненбургского у., резной образ

Встреча икон на меже между землями двух селений. Рязанская губ. Фото начала XX в. (РГАКФД)

* Большая степень воцерковленности является свидетельством скорее не большей религиозности, а того, что проявления этой религиозности более каноничны.

свт. Николая из Николо-Радовицкого монастыря (Егорьевский у.) и др. Кроме икон, снискавших известность по всей губернии, во многих приходах были свои особо почитаемые святыни: иконы, после обращения к которым с молитвой когда-то прекратилась холера или падеж скота, явленные иконы, прославившиеся исцелениями, резные распятия. Принесение чудотворной иконы в селение превращалось в большой праздник. Селение высылало делегацию встречать крестный ход на границе (меже) земель с соседним селением. И оттуда икону торжественно несли к себе. Точно так же на Пасху встречали на меже иконы, которые носили по приходу, только, может быть, при меньшем стечении народа. Обычай «не ходить с иконами по чужой земле» строго соблюдался, и свое право нести иконы никто бы не уступил, так как «нести пасхальные иконы считалось и большою честью, и святым делом» [61]. Крестные ходы с чудотворными иконами, обходы селений прихода на праздники, освящение лошадей в день Флора и Лавра или на Георгия Победоносца у храма или на реке объединяли верующих прихода в единое сообщество, в жизни которого участвовали все входящие в него селения.

Крестьяне очень дорожили святынями, находившимися в их приходском храме или часовне. Жители дер. Алпатьево Зарайского у. в 1866 г. жаловались архиепископу Рязанскому и Зарайскому на священника с. Долгомостье, который забрал у них резное распятие, стоявшее в часовне посредине их селения: «К кресту этому мы питаем особое почитание, который охранял нас от всех несчастий» [62]. Очень часто праздники и крестные ходы были обетными (см. с. 346–348). Практика выполнения коллективных обетов, завещанных предками, связывала незримой нитью разные поколения прихожан и, так же как рассказы о святом колодце, чудотворной иконе, составляла страницы религиозной истории прихода.

Почин весенне-летних молебствий с крестным ходом по полям обычно исходил от сельских старост, которые созывали сходку, где определялся день молебствия. Плату священнику с причтом собирали по числу душ [63]. Нередко решение о проведении молебна, особенно в случае засухи или затяжных дождей, приходило само собой без особой инициативы с чьей-либо стороны, вследствие одинакового понимания ситуации сельскими хозяевами и причтом.

Однако те же верующие, которые принимали участие в церковных крестных ходах с иконами по полям вокруг селений, становились участниками и такого архаического, дохристианского обряда, как опахивание (см. т. 1. с. 282–283). Хотя надо признать, что совершение индивидуальных или коллективных дохристианских обрядов было явлением все-таки окказиональным и экстраординарным, в то время как православная обрядность, игравшая ведущую роль в жизни крестьян, имела регулярный характер.

В Рязанской губ. было принято после общего молебна избирать первого пахаря, которого благословлял священник (см. т. 1. с. 237). При участии священника в некоторых селах первый раз весной выгоняли на пастбище скот, а на Егория вешнего, в одну из пятниц после Пасхи, или на Флора и Лавра около храма, часовни или на реке освящали лошадей. Коллективная молитва и благословение священника повышали статус любого хозяйственного начинания, и каждый крестьянин воспринимал свой труд на земле как Божье предназначение.

Приходское образование. Заслугой Русской Православной Церкви является организация и практическое осуществление начального школьного образования — создание церковно-приходских школ (до 1884 г. — приходских училищ) и школ грамоты. Задача христианского просвещения всегда понималась церковью как одна из важнейших.

Уровень нравственных понятий, грамотности, общего развития прихожан напрямую был связан с деятельностью сельского пастыря. Если приходское общество оказывалось равнодушным к открытию школы, это, как правило, свидетельствовало о том, что священник не обременял себя заботами о школьном образовании и нравственном воспитании детей своих прихожан.

Незадолго до реформы 1861 г. и в первые годы после нее в рамках духовного ведомства возникло значительное число небольших школ для первоначального обучения, известных под именем *приходских училищ*. Большинство прихожан осознавали важность

Церковно-приходская школа. Тамбовская губ., г. Кадом. Фото начала XX в.
(Кадомский краеведческий музей)

церковно-приходских училищ (школ) не только для приобретения детьми некой суммы знаний, но и для их религиозно-нравственного воспитания. Об этом свидетельствуют большое количество мирских приговоров об открытии таких школ и значительное число посещавших их детей.

1880-е гг. характеризуются новым, более высоким этапом в развитии церковно-приходского образования. В 1884 г. были изданы правила о церковно-приходских школах и школах грамоты, имевших, по определению Синода, «целью распространять в народной среде образование в духе Православной веры и Церкви» [64]. В 1886 г. последовал указ Синода об учреждении во всех епархиях кружечного сбора и отчислении на нужды церковно-приходских школ остатков от кружечно-кошельковых церковных сумм, а также о назначении в каждой епархии одного праздничного дня, весь денежный сбор которого шел в пользу церковно-приходских школ. Рязанской духовной консисторией для сбора пожертвований по епархии был определен день Св. Троицы. Не позднее десяти дней после праздника благочинные должны были представить денежный сбор в Епархиальный училищный совет. В Рязанской губ. в конце XIX в. в ведомстве Синода числилось 621 училище, в которых обучалось 26 316 учеников (21 626 мальчиков и 4 690 девочек) [65].

Сами крестьяне считали Закон Божий важнейшей дисциплиной в приходских школах, необходимой для своих детей. Отношение рязанцев к этому предмету стало особенно очевидным, когда после Февральской революции встал вопрос о дальнейшем преподавании Закона Божьего в школе. Крестьяне с. Тюково Рязанского у., с. Карамышево и дер. Халымово Касимовского у., обсуждая этот вопрос, высказались единодушно: «В школах наших Закон Божий должен быть один из главных предметов, и преподавание его должно находиться в руках батюшек, а не учителей и учительниц, как малоспособных и не подготовленных к преподаванию столь важного для нас, христиан, предмета» [66]. Хотя, возможно, были и другие мнения, не попавшие на страницы церковной газеты.

В деятельности православного прихода в XIX — начале XX в. можно выделить три наиглавнейшие, тесно взаимосвязанные функции: религиозную, нравственно-воспитательную и школьно-образовательную. Приходская жизнь была важной составляющей крестьянских будней и праздников, но ее активность и качество существенно различались не только в разных приходах, но и в пределах одного прихода: среди прихожан можно выделить небольшое число тех, кто понимал и разделял ортодоксальное учение, стараясь жить в соответствии с ним; тех, кто держался за обряд, считая его исполнение залогом спасения, и тех, кто только формально считался прихожанином.

Приход после 1917 г.

Между Февралем и Октябрем 1917 г. Кризис религиозности, исподволь назревавший в недрах прихода, стал совершенно очевиден после Февральской революции, когда стало возможно действительное проявление свободы совести. Революционная смута внесла в умы людей сомнение в старых ценностях. В недавно еще благополучном рязанском с. Киструс Спасского у., по словам местного псаломщика, в этот период шел быстрый нравственный распад и «индифферентизм религиозный» рос с каждым днем [67]. Часть жителей с. Александровка (уезд не указан) на второй день Пасхи 1917 г. составила приговор о таксе на требы, поднесла его священнику после литургии, заявив, «что очень рада будет, если причт не пойдет с иконами по домам, „так как дома есть свои иконы“» [68]. Такого рода приговоры не были чем-то абсолютно новым: во второй половине XIX в. крестьянские общества разных сел неоднократно пытались уменьшить плату причтам за требоисправления (см. с. 668).

В марте 1917 г. в Рязани прошел экстренный епархиальный съезд, на котором присутствовали и миряне. На нем главным был вопрос об установлении жалования священникам, чтобы сделать их менее зависимыми от прихожан и положить конец тем конфликтам, которые возникали в приходах на этой почве. Корреспондент рязанской газеты «Голос свободной церкви», побывавший на съезде, писал: «Самым сильным и каким-то неотвязчивым впечатлением от съезда является одно: это резко сказавшаяся на съезде рознь между клиром и мирянами, особенно крестьянством» [69]. Крестьяне, прежде всего, были недовольны поборами. Был даже парадоксальный случай, когда по мирскому приговору на должность псаломщика был избран пастух, так как он соглашался служить за меньшую плату [70]. При церквах создавались приходские комитеты, в ведение которых передавались хозяйственные вопросы. Одновременно с проявлением в одних приходах неприязни к клиру в других раздавались голоса в поддержку священников и даже были предложения, чтобы избами-читальнями, которые начали возникать летом 1917 г., руководили священники как самые образованные в селе люди. Картина состояния приходской жизни до октября 1917 г. рисуется в разной тональности, поэтому и последующая политика советского государства в отношении церкви и священства тоже была встречена в разных приходах по-разному.

Антицерковная политика в советский период. Большевистское правительство сразу после прихода к власти взяло курс на построение атеистического государства и безрелигиозного общества. Декрет о свободе совести, церковных и религиозных обществах от 20 января (2 февраля) 1918 г. провозгласил отделение церкви от государства и школы от церкви и превратил конфессионально ориентированное государство в светское [71]. Принятие Постановления ВЦИК и СНК РСФСР от 8 апреля 1929 г. «О религиозных объединениях» означало полное вытеснение церкви не только из государственной, но и из общественной жизни. Этот документ стал базисным правовым актом, регламентировавшим религиозную деятельность граждан и их объединений в течение всего советского периода [72].

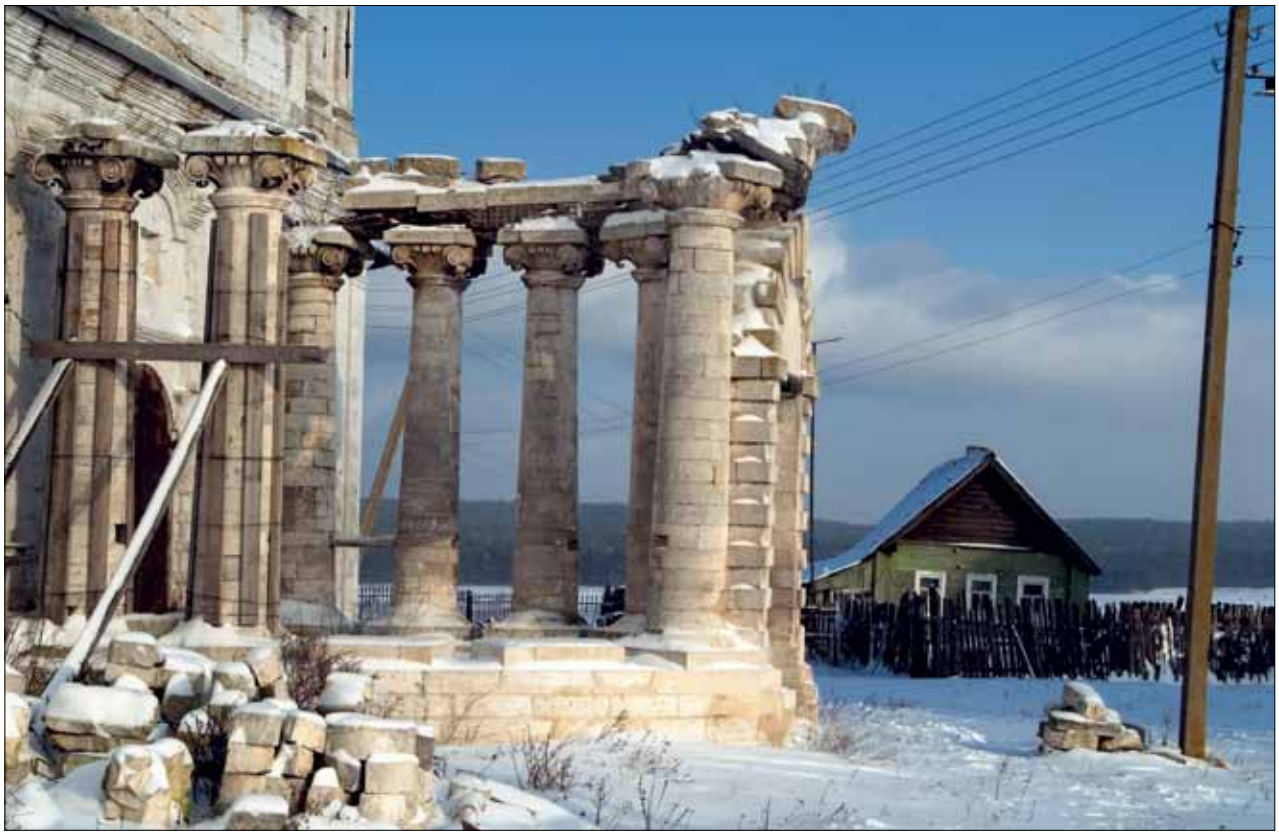
Борьба государства с религией при советской власти никогда не прекращалась, но были периоды некоторого ее ослабления, как в годы Великой Отечественной войны, и крайнего ожесточения, когда шло физическое уничтожение священников и активных верующих.

В борьбе государства с церковью просматриваются три волны. Первая волна антирелигиозной, антицерковной кампании прошла в начале 1920-х гг. под лозунгом изъятия церковных ценностей для спасения населения голодающих районов страны. Она была направлена, главным образом, на дискредитацию церкви в целом и против высших органов церковного управления и иерархов РПЦ. Пик второй, самой разрушительной волны пришелся на период коллективизации — конец 1920-х — 1930-е гг. И третья волна — это начало 1960-х гг., когда вновь закрывали некоторые открытые в войну храмы и взрывали давно закрытые. Достаточно сказать, что в 1920 г. в Рязанской губ. было 974 церкви, в сентябре 1989 г. — 66 [73].

Хотя в 1920-е гг. «безбожники» представляли меньшинство, они пользовались поддержкой советской власти и партийного руководства на всех уровнях. Несмотря на противодействие, которое оказывала наиболее активная часть верующих, главным образом женщины [74], по всем городам и селам якобы по просьбам трудящихся закрывали храмы и устраивали в них школы и клубы. На сельских сходах под давлением коммунистов и комсомольцев крестьяне составляли мирские приговоры об отказе от престольных праздников, однако эти решения оставались только на бумаге. Крестьяне дер. Пожогино Рязанского у. на общем собрании решили отменить празднование Николы зимнего. Бумагу подписал 31 человек, и ее передали священнику, чтобы он в этот день не ходил по деревне. Священник пообещал всех подписавшихся исключить из прихода и пригрозил, что в окружности 30 верст никто не будет крестить их детей и хоронить их покойников. Женщины в слезах набросились на мужей. Один из них не выдержал и на праздник привез в деревню священника [75]. В с. Столпцы Рязанского у. крестьяне хотели отменить престольный праздник, но «кулаки» поставили им два ведра самогона, и те пошли на попятную [76]. В 1929 г. перед 7 ноября общее собрание жителей с. Ардабьево Елатомского р-на постановило о закрытии церкви и использовании ее под клуб, а в с. Свищево того же района собрание решило просить районный исполком о снятии с церкви колоколов [77]. Обычно с инициативой выступали сельский партактив и комсомольцы, и где-то их решение находило поддержку, но чаще мнение меньшинства выдавалось за пожелание всего села, жители которого часто даже не знали о предстоящем закрытии храма. Наиболее активное сопротивление оказывали женщины. Случалось, что и внутри семей на этой почве начинались раздоры. Женщины пытались протестовать, в то время как их мужья оказывались в противоположном лагере. Старейшая жительница с. Коровка Сапожковского р-на вспоминала, что ее с ребенком не было в селе, когда начали ломать их приходской храм, а в числе погромщиков оказался ее муж — председатель сельсовета. Когда она узнала, то бросилась в село и в приливе ненависти к мужу пыталась ударить его ребенком. Бывало, что в селе не находилось желающих сорвать крест или сбросить колокола, и тогда из ближайшего города или рабочего поселка присылали группу комсомольцев.

Разгром церквей, как и раскулачивание, до сих пор остается в памяти современников тех событий самым трагическим воспоминанием. Верующим людям очень хотелось, чтобы безнаказанное уничтожение святынь не стало доказательством отсутствия Бога, и на этой почве сформировался своеобразный жанр быличек о святотатстве партийных и комсомольских активистов и страшных наказаниях, рано или поздно настигших их. По рассказам, те, кто разрушал церкви, очень тяжело, мучительно болели и умирали, часто смерть их наступала в результате какого-нибудь страшного несчастного случая. Многие, по словам рассказчиков, вскоре ослепли, кого-то парализовало, а те, кто сразу не поплатился, потом не вернулись с войны. В с. Чернава Милославского р-на рассказывают, что человек, топивший колхозную баню иконами, сам сгорел. В с. Канино Сапожковского р-на вспоминают комсомолку Дусю, которая сидела на телеге с иконами и не давала женщинам разобрать их по домам. Ее вскоре парализовало, руки стали трястись. Иконы сжигали в оврагах, на кирпичном заводе, их пускали на ремонт мостов и т. д.

Однако бывали редкие случаи, когда председатель колхоза, чтобы сохранить хотя бы само здание церкви от уничтожения, спешно засыпал ее зерном под предлогом хозяйственной необходимости. Так было в с. Новопанское Михайловского р-на, и сейчас этого человека поминают в церкви.



Разрушенный храм. Касимовский р-н, с. Погост. Фото В.В. Кованова 2007 г.

События тех лет положили начало историям о том, как сам сакральный мир реагировал на действия «безбожников». В г. Шацке и окрестных слободах рассказывали, что когда сносили церковные купола, то люди слышали, как будто в храме шла заупокойная служба. В с. Бычки Сараевского р-на четверо своих же сельчан взялись ломать иконостас в церкви. «Мужики сели отдохнуть и что-то зашуршало, — рассказывала пожилая жительница села. — Смотрят, икона сама идет, и из алтаря ушла до кладбища и скрылась. Мужики упали. На другой день пошли искать и не нашли ее. На ней Матерь Божья изображена была. Эти мужики отказались дальше ломать. Им жены запретили: „Смотрите, нагрешили, хоть сейчас не ходите“. Икону не нашли. Она углами шла, как на лапочках».

И как раньше в Рязанском крае возникали легенды о церквах, ушедших под землю, чтобы их не осквернили иноземные завоеватели (см. с. 308-309), так с 1930-х гг. бытуют рассказы о сгоревших от удара молнии храмах, в которых хотели устроить клуб. Жители этих сел говорят, что горели они, как свечки. Никто даже не пытался их затушить, увидев в этом промысел Божий (с. Курмон Касимовского р-на, села Малахово, Ветчаны Клепиковского р-на).

Службы в немногих незакрытых храмах продолжались, но после снятия колоколов, по словам нынешних информаторов, они стали «немые». Колокол перестал созывать в храм прихожан, и важнейшая функция прихода — религиозная — становилась частным делом гражданина (в соответствии с Декретом о свободе совести). Таким образом, борьба с церковью развернулась, в первую очередь, по пути лишения прихода его общественной значимости и создания условий, при которых он не мог бы выполнять свои главные функции.

Особенности прихода и новые формы религиозной жизни. Там, где приход продолжал существовать, он перестал быть территориально организованной общиной православных христиан, так как не все население села и окрестных деревень было теперь его прихожанами (т. е. посещало храм, придерживалось установлений РПЦ, соблюдало обрядность). Вместе с тем, два-четыре храма, действовавшие в каждом районе (в некоторых, как

в Касимовском р-не, — пять), посещали верующие из самых отдаленных селений, иногда из соседних областей. Отделение церкви от государства привело к тому, что ходить в храм стали только очень верующие люди, которые исповедовались и причащались не по принуждению. Если раньше священники следили, чтобы прихожане посещали храм хотя бы для исповеди и причастия, то теперь советские и партийные органы следили, чтобы население, прежде всего школьники, молодежь, интеллигенция, люди, занимавшие какие-то должности, не ходили в церковь. Однако сразу разрушить религиозную основу мировоззрения населения, особенно крестьянского, было трудно, тем более что гонения на церковь у части людей, наоборот, стимулировали религиозный энтузиазм. Корреспондент ОИРК из Шацка сообщал в начале 1930-х гг. о состоянии религиозности в городе и его пригородах (села Черная Слобода и Казачья Слобода), что старики и люди среднего возраста «остаются по-прежнему людьми верующими: ходят в церковь, исполняют церковные обряды, а с закрытием церквей и арестом служителей культа население до фанатизма стало религиознее, чем было прежде. Что же касается молодого поколения, то за немногим исключением оно наружно показывает свое отрицание религии, а в действительности следует примеру родителей. Такая двойственность особенно наблюдается в учебных заведениях, где учащиеся должны быть безрелигиозны, иначе им нет места в школе…» [78].

Чтобы воспрепятствовать посещению церкви на Пасху, Троицу, в престольный праздник, в колхозах крестьян заставляли выходить на работу, поэтому многие из тех, кто даже хотел бы пойти в храм, не имели такой возможности или боялись появиться там. Связь их с церковью обычно осуществлялась через какую-нибудь богомольную родственницу старшего возраста, старушку-соседку или монашествующую односельчанку, которых просили поставить свечку, подать записку или принести из храма просвирку, артос. Если кто-то шел или ехал в храм святить куличи, то все соседи давали хотя бы по одному, чтобы было чем «разговеться»: хотя посты продолжали соблюдать, главным образом, пожилые люди, но даже те, кто не постился, утро Светлого воскресенья начинали с кусочка освященного кулича и яйца. В с. Новопанское Михайловского р-на молебен о дожде в церкви заказывала от всего села верующая старушка, а деньги ей давали (кто сколько) от каждого дома.

В этот период получает развитие такая форма организации религиозной жизни, как *неформальная духовная община*, в которую входили наиболее верующие жители селения и во главе которой обычно стояли монашествующие в миру, иногда монахини, вернувшиеся из закрытых монастырей, реже — монахи, а также старцы и старицы. Эти общины выполняли некоторые религиозные обряды, прежде совершавшиеся прихожанами вместе со священником.

Неформальные духовные общины мирян существовали и до закрытия церквей. Богомольные женщины пожилого возраста и раньше без священника ходили ночью молиться о дожде около часовен, святых источников; во многих селениях Мещёры после Пасхи женщины, взяв из домов свои иконы, обходили крестным ходом селения, чтобы не было пожаров, в с. Старолетово Зарайского у. они «от себя» без священника совершали весной крестные ходы по полям [79]. Монашествующие девицы и вдовы и до закрытия храмов ходили читать по покойникам Псалтырь и служили на поминках. Но раньше все это существовало дополнительно к церковной обрядности, а не заменяло ее.

Сфера деятельности неформальной общины там, где был действующий храм, обычно ограничивалась участием в похоронно-поминальных обрядах и организацией молений вне храма, так как священники в соответствии с Постановлением 1929 г. «О религиозных объединениях» могли служить только в храмах и на кладбищах. Члены такой общины участвовали в крестных ходах по полям, в молениях у источников. Например, в с. Высокие Поляны Пителинского р-на пожилые женщины одни ходили ночью молебствовать о дожде на кладбище и на святое озеро. Верующие с. Эммануиловка Шацкого р-на, где храм закрывался на непродолжительное время, в засуху без священника служили молебны у святого источника близ Вышенского монастыря. Дер. Заулки Кадомского р-на входила в приход церкви с. Кочемирово, но поскольку после 1929 г. никакой культовой практики вне храма не было, то верующие деревни,

Группа певчих. Кадомский р-н, дер. Заулки. Фото 1950-х гг.

посещая по праздникам не закрывавшийся храм в Кочемирове, по воскресеньям стали собираться в доме богомольного старичка Якова Васильевича, где устраивали беседы на религиозные темы, спевки, а в засуху брали из часовни иконы и молебствовали у реки.

В годы Великой Отечественной войны был короткий период, когда начали было возвращаться к традиционным общественным формам богослужения вне пределов храма. В Михайловском, Касимовском и других районах области на центральных площадях служили молебны о ниспослании победы над врагом[80]. И в 1950-е гг. там, где местная администрация смотрела на внехрамовые богослужения сквозь пальцы, причт на праздники ходил с иконами по домам, например с конца 1930-х гг. по Новопанскому носили почитаемую в храме икону Божьей Матери «Троеручицы». Священник из действующего храма в с. Зимарово Новодеревенского р-на уже после войны совершал с верующими окрестных селений крестный ход по полям.

Несколько иная ситуация сложилась в тех приходах, где церковь была закрыта, а таких было подавляющее большинство. Ближайший храм иногда находился за 15–25 км. При загруженности работой, отсутствии транспорта посещение его становилось огромной проблемой. Женщины старшего поколения вспоминают, что они ходили за много километров к утренней службе с ночи и несли полные карманы записок с поминанием и завернутыми в них копейками, какие-нибудь продукты, чтобы положить на канун. Посещение действующей церкви для верующих каждый раз превращалось в настоящее паломничество. Жительница с. Канино Сапожковского р-на вспоминала, что когда она была в 7–8-м классе, то перед началом учебного года пять-семь подруг ходили с ночевкой за 25 км в церковь с. Троица Кораблинского р-на причаститься.

В действующие храмы иногда попадали спасенные из разоренных церквей *местночтимые иконы* (особо почитаемые в данной местности), и тогда каждая из них становилась центром притяжения верующих того прихода, откуда она была взята. Верующие ходили «к своей иконе», как это делали жители с. Пушкари Михайловского р-на, ходившие в храм в Прудской слободе г. Михайлова к иконе, которую они называли «Царица Небесная» («Отрада», или «Утешение»), или жители с. Радовицы, ходившие к своему Николе Радовицкому в с. Туголес Шатурского р-на Московской обл.

В тех селениях, где приходской храм был закрыт, в 1930–1970-е гг. верующие собирались молиться на большие годовые и престольные праздники в частных домах. В с. Восход

(бывш. Полтевы Пеньки) Кадомского р-на две монашествующие женщины по праздникам и воскресеньям, как говорили, «служили обедню»*. В конце 1970-х гг. они тяжело заболели, и старушки села попросили служить нашу собеседницу, сказав ей: «Ой, Манька, нет Божьего слова в Пеньках». И она стала служить. После службы все садились и обедали вскладчину, кто что принесет. К ней приходили святить куличи, воду.

Очень часто в таких домах находились спасенные из храма иконы. Дом, где хранилась местночтимая икона, становился общепризнанным местом молений, духовным центром села. Некоторые верующие из входивших в приход деревень первое время тоже собирались в таком доме, но со временем круг молящихся сужался и включал только жителей села, а в деревнях создавались свои общины верующих. Жительница с. Дединово Зарайского у. вспоминала, как женщины спасли от уничтожения очень почитавшуюся в селе Смоленскую икону Божьей Матери, «на руках вынесли икону на Оку, сняли с голов платки, вымыли ее и поставили у одной одинокой женщины — Клавдии Ивановны Подзоловой. Старая монашка, которая всегда была при церкви и которую выслали, стала в субботу читать… служила всенощную и обедню, народ собирался на эти молебствия» [81]. Там, где храм не восстановлен, этот порядок существует и в начале 2000-х гг. Так, в с. Коровка Сапожковского р-на верующие женщины сохранили явленную Тихвинскую икону Божьей Матери. Она перебывала во многих домах, и каждая хозяйка дома старалась «создать ей почет»: поставить на видное место, украсить ее, не забывать зажигать перед ней на праздники и по воскресеньям лампаду. В с. Архангельское Милославского р-на в домах верующих хранилась храмовая Боголюбская икона Божьей Матери, которая, по преданию, приплыла по реке (см. с. 370). Вначале она стояла в доме одной старой богомольной женщины. Умирая, она передала ее соседке, которая в свою очередь передала икону своей дочери. Жители села приходили помолиться на Боголюбскую (18 июня / 1 июля) и на Пасху в тот дом, где стояла эта икона. Все население считало и считает ее общей, принадлежащей всему селу.

Воскресное моление перед местночтимой чудотворной иконой Божьей Матери. Сапожковский р-н, с. Коровка. Фото С.В. Кузнецова 2004 г.

* Безусловно, это не была обедня в том виде, как ее служат в храме священники. Монашествующие читали и делали только то, что разрешено читать и делать мирянам, но называли это обедней.

После закрытия храмов коллективные моления проходили в домах во время похорон и поминок. Монашествующие и со временем сменившие их *читалки* (читали Псалтырь по покойным) в сопровождении группы особенно богомольных женщин — *певчих* — ходили туда служить, и в эти же дома приходили односельчане, желающие не только отдать дань памяти покойному, но и помолиться, помянуть своих усопших.

В православной топографии Рязанского края появились новые святые места, около которых стали совершаться моления в праздники и в случае «бездожия». Многие ранее не посещавшиеся родники были объявлены святыми. К ним стали ходить на Крещение, Преполовение, Духов день и даже на престольные праздники, которые никоим образом не были связаны с источниками (см. с. 311–312). Другим важным местом совершения молений стали разрушенные церкви. Так, в с. Вязовенка Скопинского р-на закрытую еще в 1930-е гг. церковь Рождества Богородицы снесли в 1941 г. От престола остался камень, к которому все последующие годы верующие ходили молиться по праздникам и в случае отсутствия дождей. Они собирались вокруг камня, ставили на него свечи и читали молитвы, пели акафисты. Эта практика молений около разрушенных храмов сохраняется и в начале 2000-х гг.

В некоторых селениях женщины на свои средства поставили на кладбищах часовни, где собирались по праздникам и на родительские поминальные субботы. Иногда кто-нибудь строил часовню по обету. Кладбища традиционно были местом моления о дожде.

Религиозное настроение в людях, даже при отсутствии церкви, поддерживалось празднованием великих и престольных праздников. В Клепиковском и Касимовском районах было принято после Пасхи и до Вознесения ходить вечером по селению или собираться у кого-нибудь на крылечке и «христосить», т. е. петь пасхальный тропарь. В с. Тюково и расположенных рядом деревнях Шакино и Волково в пасхальную ночь за десять минут до полуночи женщины шли по селу и христосили и сейчас продолжают эту традицию, объясняя: «Иисус Христос сюда спускается, и мы христосим, его приветствуем». Члены неформальных общин старались сохранить духовно-религиозное содержание праздника, чтобы он окончательно не выродился в обыкновенную пьянку.

Если храм был не очень далеко, то святую воду приносили оттуда и использовали при освящении на дому куличей и яиц на Пасху, для освящения вербы на Вербное воскресенье,

Освящение куличей перед Пасхой вдовой священника. Рязанский р-н, с. Затишье. Фото Е.Н. Каширина 1978 г.

но по большей части руководители неформальных общин — обычно женщины — сами святили воду. Вспоминая то время, пожилые информаторы рассказывают, что эти женщины «были за попа». У них был крест, который они опускали в воду и которым очень дорожили. Это было вынужденное отступление от канонических правил. Там, где была река или озеро, на Крещение устраивали *Иордань* (прорубь, в которой освящали воду, потом брали ее домой, в проруби некоторые также купались). Бывали случаи, когда богомольные женщины даже брались крестить младенцев, с тем чтобы потом при удобном случае священник завершил обряд миропомазанием. Участницы таких общин обеспечивали непрерывность передачи православных традиций.

Активность неформальной общины зависела от степени антирелигиозной воинственности местных властей, от авторитетности религиозного лидера, его готовности объединить верующих и взять на себя пастырские обязанности.

Кроме того, в довоенные годы после закрытия церквей некоторые священники тайно посещали свои бывшие приходы, крестили детей и даже «венчали в подполе», освящали куличи на Пасху, а сумевшие сохранить церковные антиминсы* служили в домах литургию. Жители с. Чернава Милославского р-на до сих пор сохраняют в памяти имя о. Петра, который когда-то служил в храме, а после его закрытия приезжал в село святить куличи и причащать. В с. Ижевское Спасского р-на женщины собирались перед Пасхой на задах села, и священник, оставшийся жить в селе после закрытия церкви, тайно освящал куличи и яйца. В г. Шацке в своем доме служил монах о. Кирион, вернувшийся на родину из Киево-Печерской лавры и очень почитавшийся верующими города и окрестностей.

Несмотря на деятельность государства по искоренению в советском обществе религии, это удалось сделать лишь отчасти. В большей степени преуспели в городе, в меньшей — в деревне, где было много верующих людей. Религия полностью не утратила свои права даже в семьях руководителей сельсоветов, коммунистов и учителей. Священники обычно с полным пониманием относились к просьбам партийных людей и членов их семей потихоньку, без записи окрестить детей или заочно отпеть умерших.

Бывшая учительница из семьи коммунаров с. Большая Алешня Ряжского р-на, жена коммуниста, вспоминала, что она сама всегда спрашивала учеников, не ходили ли они в церковь, а те возьмут да и скажут, что ходили: «Ну, и так пошумишь: ну, нельзя же. Вы ж пионеры». Своих троих детей она тайно от мужа окрестила. На вопрос почему ответила: «Душа побаливает. Надо». У жительницы с. Студенки Новодеревенского р-на муж в 1950–1960-е гг. был председателем колхоза. Он не разрешал ей посещать церковь, но, по ее словам, «сам, как вроде, Богу молится, стоит когда, вроде, картошку мнет скотине, а все „Господи помилуй, Господи помилуй“. У него привычка, а мне, значит, никакой воли нету».

За шестилетний период с 1963 по 1968 г. в с. Новопанское Михайловского р-на на 57 рождений было 53 крещения [82], т. е. 93% родившихся были окрещены.

В подсознании человека, воспитанного в традиционной культуре, несмотря на атеистическую пропаганду, все равно оставалась мысль: а вдруг Бог есть и когда-нибудь придется предстать пред ним и ответить. Эта категория людей не посещала храм, не причащалась и не соблюдала посты, но «на всякий случай», «чтобы спокойнее было», крестила своих детей и просила близких похоронить себя «по-людски».

Приход в 1990-е — начале 2000-х гг. После празднования тысячелетия принятия христианства на Руси в 1988 г. и изменения политики государства в отношении церкви в Рязанской епархии, как и по всей стране, неформальные православные общины одна за другой стали подавать ходатайства сначала в епархию, а потом в районную администрацию для получения регистрации (и соответственно юридического статуса) и передачи им церковных зданий на восстановление. В некоторых местах (села Инякино и Ерахтур Шиловского р-на, Канищево и Храпово Рязанского р-на) инициатива передачи церковных зданий верующим исходила от сельских советов и встречала поддержку партийных органов [83]. В докладной за-

* Антиминс — четырехугольный плат с изображением положения Иисуса Христа во гроб и с вшитой частицей мощей, на котором священником совершается освящение Св. Даров (хлеба и вина в таинстве евхаристии).

Освящение Покровской церкви. Сапожковский р-н, с. Морозовы Борки. Фото 1989 г.
(Архив газ. «Сапожковские вести»)

писке чиновника Совета по делам религий, посетившего Рязанскую обл. в сентябре 1989 г., сообщалось: «Потепление отношения местных партийных и советских органов к церкви положительно воспринимается населением, которое с энтузиазмом работает на восстановлении уникальных монастырских и церковных зданий, жертвует денежные средства» [84].

Православные приходы в Рязанской епархии, как и в других епархиях страны, возникали на основе добровольного объединения верующих. Согласно Уставу РПЦ, прихожанами являются лица православного исповедания, «сохраняющие живую связь со своим приходом». Под этим подразумевается, что каждый прихожанин «обязан участвовать в богослужении, регулярно исповедоваться и причащаться, соблюдать каноны и церковные предписания, совершать дела веры, стремиться к религиозно-нравственному совершенствованию и содействовать благосостоянию прихода» [85]. В обязанности прихожан входит забота о материальном содержании причта и храма. Храм, клир, прихожане — это по-прежнему три составляющих понятия «приход».

Храмы восстанавливали исключительно на пожертвования, епархия ничем не могла помочь. По воспоминаниям жительницы с. Покровское Ухоловского р-на, благочинный, приехавший в село, сказал будущим прихожанам: «Участь ваша будет тяжелая, помощи вам ждать неоткуда, вам придется ходить по миру и просить подаяния». Сбор пожертвований проводился в рамках прежнего и вновь организуемого приходов, поскольку в некоторых случаях границы их не совпадали. Были случаи, когда церковь в селе не подлежала восстановлению и такое село вливалось во вновь открытый приход. Так, население с. Канино Сапожковского р-на участвовало в сборе пожертвований на церковь в с. Покровское Ухоловского р-на, а несколько позже вошло состав Покровского прихода.

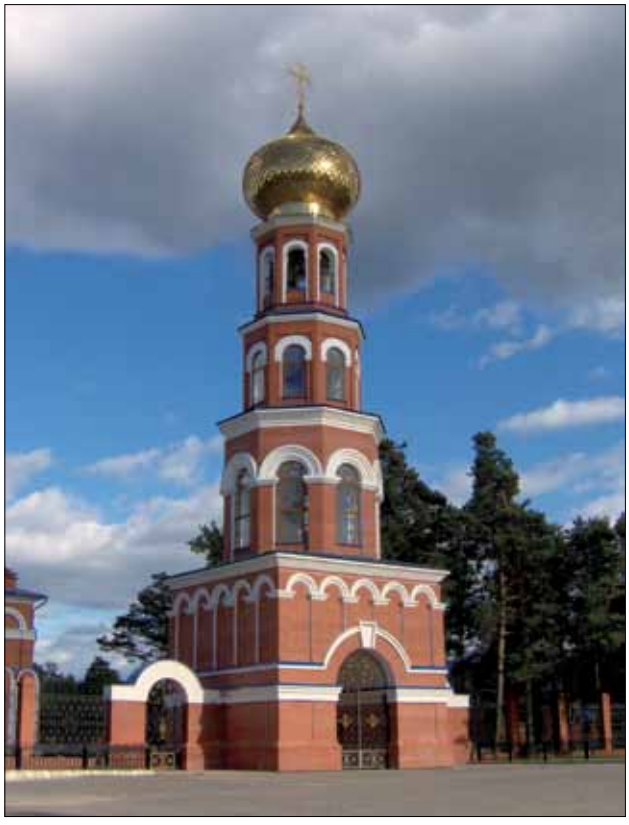
Обычно православная община регистрировалась, когда храма еще не было и служить было негде. Для службы приспосабливали временное помещение, например в с. Пушка-

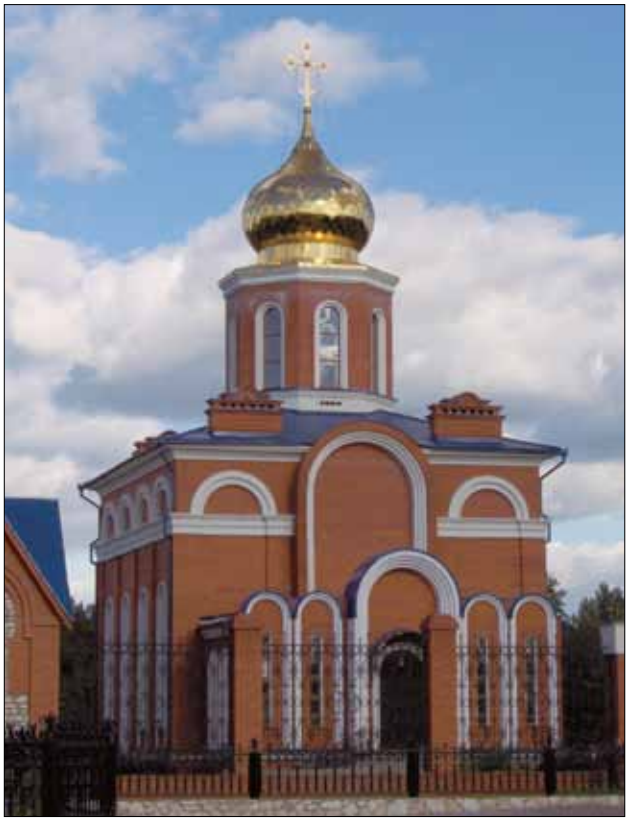
ри Михайловского р-на алтарь устроили в бывшей спальне дома церковного старосты. Иногда служили в сторожке при разрушенном храме, в часовне. Разборку и вынос мусора из разрушенных храмов практически везде осуществляли женщины, а строительные работы выполняли наемные рабочие.

Некоторые выходцы из рязанских селений жертвовали крупные суммы на восстановление и обустройство разрушенных храмов и даже строили новые на собственные средства. Обычно это люди, ныне живущие в Москве или Рязани, ставшие предпринимателями и сохранившие связь с родным селом или поселком. В начале 2000-х гг. в пгт. Лашма Касимовского р-на было начато строительство церкви на месте храма, сгоревшего в 1930-е гг. от удара молнии. Немного спустя в поселке был построен еще один великолепный храм с колокольней, освященный в 2004 г. Его строитель не только оборудовал и украсил само здание, но и продолжает оказывать материальную поддержку храму и священнику. Открытие храма становилось большим событием.

В восстановленные храмы люди возвращали спасенные в 1930-е гг. и сохраненные ими иконы. В одних случаях их приносили сами верующие, в других — уже их дети. 1 июля 2006 г. состоялось торжественное перенесение крестным ходом из с. Красный

Дом церковного старосты, превращенный на время в молитвенный дом. Михайловский р-н, с. Пушкари. Фото С.А. Иниковой 2002 г.





Христорождественский храм, построенный бывшим жителем поселка. Касимовский р-н, пгт. Лашма. Фото О.Е. Минькина 2005 г.

Перенесение Боголюбской иконы Божьей Матери из с. Красный Холм Шиловского р-на в Крестовоздвиженский храм бывш. Полунинской обители. Фото А.Н. Заякина 2006 г.

Холм Шиловского р-на когда-то спасенной Боголюбской иконы Божьей Матери в ныне восстанавливаемый Крестовоздвиженский храм бывшей Полунинской женской общины.

В 1990-е — начале 2000-х гг. появилось много новых часовен: кладбищенских, около святых источников, просто в селениях. Инициатива их возведения исходила от частных лиц, священников, но иногда участие в строительстве принимали сельсоветы. На кладбище с. Малахово Клепиковского р-на рядом с обветшавшей часовней в 2003 г. сельсовет поставил новую, большую, где по праздникам стали совершаться моления силами самих прихожанок, так как священник приезжал только единожды, на ее освящение. Идея поставить часовню в память о последнем священнике с. Колесниково того же района Константине Бажанове, канонизированном как новомученик в 2004 г., пришла его внуку, но строительство велось на деньги спонсоров, а также средства от самообложения. Женщины служат там по праздникам, отпевают во время похорон.

а)

В начале 1990-х гг., когда все только складывалось, как никогда большое значение имела личность священника. В Рязанской епархии почти не оставалось потомственных священников, поэтому

б)

в)

г)

Современные часовни: а) часовня в память об убитом юноше. Касимовский р-н, дер. Четаево; б) внутреннее убранство кладбищенской часовни. Клепиковский р-н, с. Ветчаны; в) деревенская часовня. Касимовский р-н, дер. Самуиловка; г) часовня. Касимовский р-н, дер. Ярыгино. Фото С.А. Иниковой 1997–2005 гг.

Коленопреклоненная молитва во время крестного хода вокруг храма в престольный праздник. Михайловский р-н, с. Виленка. Фото Т.А. Ворониной 1996 г.

Водосвятный молебен на святом источнике около Иоанно-Богословского монастыря. Рыбновский р-н, с. Пощупово. Фото Т.А. Ворониной 1996 г.

традиции, система семейного воспитания, присущие духовному сословию, оказались прерваны. Кроме того, священников не хватало, и, чтобы создать приходы и приступить к восстановлению храмов, рукополагали очень поспешно, иногда случайных людей (см. с. 680). К концу 1990-х гг. ситуация изменилась, так как за это время Духовное училище в Рязани сумело подготовить кадры священников.

Сразу же после снятия запретов и ограничений в религиозной сфере начался своего рода «церковный бум», продолжавшийся приблизительно до середины 1990-х гг., когда крестились дети и взрослые, молодые пары обязательно венчались. Только за первые девять месяцев 1989 г. в Рязанской епархии крещений, венчаний, отпеваний было совершено в два раза больше, чем за это же время предыдущего года [86]. Однако всплеск интереса людей к религии и желание приобщиться к вере отцов вовсе не означали их дальнейшего воцерковления. Очень многие, окрестившись в 1990-е гг., больше в храм не заглядывали.

Но у небольшой части людей молодого и среднего возраста, преимущественно в городах и поселках, интерес к религии перерос в тягу к храму. Они восприняли православие в его канонической форме, без мифологических наслоений и отклонений, которые свойственны православию, бытующему в народе. Эти верующие значительно религиозно грамотнее старшего поколения. Однако в начале 2000-х гг. подавляющую часть прихожан, особенно в селах, по-прежнему составляют пожилые женщины.

В городах приход перестал быть сугубо территориальной организацией, так как любой верующий может выбрать тот храм, который ему нравится, в сельской же местности приход сохраняет характер территориального объединения, но реально понятие «приход» сузилось до границ села, где находится храм. Это связано с тем, что в настоящее время нет общеприходской культовой практики вне храма (общеприходских крестных ходов и праздничных обходов домов прихожан, коллективного празднования «своего» праздника каждой деревней и обычая гостевания), а верующие деревень, некогда входивших в приход, из-за своего возраста и отсутствия транспорта далеко не всегда имеют возможность добраться на службу в храм. Таким образом получается, что главную свою функцию — религиозную — приход осуществляет в основном в рамках села (хотя Великим постом священники обязательно ездят в деревни исповедовать и причастить верующих).

Среди прихожан можно выделить тех, кто регулярно посещает церковь и участвует в жизни прихода; и тех, кто посещает ее от случая к случаю, но хотя бы раз в году бывает на исповеди и у причастия. Первых обычно значительно меньше, они берут на себя основную тяжесть организационных хлопот по восстановлению и обслуживанию храма (уборка, печение просфор и т.д.) и очень часто делают эту работу безвозмездно. О вторых настоятель одной из церквей Михайловского р-на, пытавшийся организовать поездку прихожан в Вышенский монастырь для участия в перенесении мощей свт. Феофана Затворника (июль 2002), сказал: «Понятие, что Бог нам обязан, преодолевается с трудом. Огород и скотина дороже соприкосновения со святыней».

В приходах, где вокруг священника сложилось крепкое ядро, приходская жизнь не ограничивается службами и исполнением треб в храме. В с. Чернава Милославского р-на, например, или в с. Виленка Михайловского р-на принято устраивать застолья на праздники и после поста, что для пожилых и часто одиноких женщин немаловажно. В Чернаве при поддержке прихожан священник ежегодно устраивает для детей елку на Рождество; еще лет девять назад, пока в колхозе был автобус, на день Тихвинской иконы Божьей Матери ездили к святому источнику, где, по преданию, явилась икона, а сейчас на Казанскую (21 июля) ходят крестным ходом из храма к недавно освященному во имя Казанской иконы Божьей Матери источнику, расположенному на задах села.

Проводившиеся до революции священниками, а в советское время неформальными православными общинами общественные богослужения вне храма (молебны о дожде у источника или на полях, обходы полей крестным ходом, водосвятный молебен при первом выгоне скота в поле и пр.) пока не находят широкой поддержки со стороны современных батюшек.

Бывают случаи, когда руководители сельскохозяйственных производственных кооперативов и фермеры обращаются к священникам с просьбой освятить семена перед посевом и отслужить молебен о благополучии (например, в с. Новопанское Михайловского р-на).

Восстанавливается традиция обращения к священнику с просьбой освятить место под строительство, дом, двор, а также все больше народа просят освятить машины. Освящение жилища следует не только по случаю строительства или переезда, но и в связи с разного рода житейскими проблемами: ссорами в семье, болезнями и пр. Прихожане-предприниматели обращаются с просьбами освятить их магазины и предприятия.

Освящение купленного дома. Скопинский р-н, с. Секирино. Фото С.А. Иниковой 2005 г.

Вместе с тем очень много приходов, в которых приходская жизнь как таковая отсутствует. На службах по субботам, воскресеньям и праздникам в храме бывает три-пять человек, а доводилось видеть приходы, где, кроме самого батюшки, матушки и псаломщицы, никого нет. Много народа приходит в такие храмы только на родительские поминальные субботы и Пасху. В с. Восход Кадомского р-на храм (переоборудованный интернат) освятили в 1995 г. За это время сменилось несколько священников, отношения с прихожанами у них были формальные, и женщины однажды обратились к односельчанке-читалке, которая до открытия храма «служила» у себя дома: «Мань, давай не будем туда (в храм. — *С.И.*) ходить. Ты нам здесь будешь служить… Здесь-то больно уж хорошо. Мы здесь все свои, кто как может». Она отказалась: раз церковь открыта, нельзя, но этот случай весьма показательный.

Во многих селениях, где открыты церкви, продолжают существовать неформальные религиозные общины. Богомольные пожилые женщины организуют посещения и моления у источников, моления о дожде вне храма и участвуют в похоронно-поминальных обрядах (сопровождают

Освящение машины. Рязанский р-н, с.Агро-Пустынь. Фото С.А. Иниковой 2005 г.

гроб на кладбище, служат перед поминками), т. е. они по-прежнему, как в советское время, делают то, что священники, теперь уже сами, отказываются совершать. В современной религиозной практике, за редким исключением, отсутствуют обходы домов причтом на праздники.

Некоторые верующие женщины, которые в 1990-е гг. мечтали об открытии в своих селах храмов, оказались разочарованы тем, что, несмотря на постоянные сборы денег, восстановление идет крайне медленно, разочарованы батюшками, которые не радеют о храме и вообще не оправдывают их ожиданий. Непосещение или редкое посещение ими храмов носит иногда характер протеста. Есть и такие, кто объясняет непосещение церкви отсутствием денег; они говорят, что если не подать записочки и не купить свечи, на тебя косо смотрят, а походи-ка, да каждый раз отнеси по 50 руб., а то и все 100, и от пенсии ничего не останется. Как выразилась пожилая женщина из с. Агро-Пустынь Рязанского р-на, «мне невыгодно ходить в церковь». Священники, у которых есть спонсоры, оказывающие им материальную поддержку, уговаривают бабушек хотя бы просто приходить на службу, но у многих рязанских храмов нет постоянных благотворителей, и священник не может оплатить электричество, закупить топливо, выделить себе зарплату и заплатить фиксированную сумму на содержание епархии, а потенциальные прихожане либо не ходят в храм, либо их вообще нет, так как во многих селах осталось очень мало людей.

Нынешний приход, в отличие от дореволюционного, не включает в себя все сельское сообщество, поэтому его деятельность по решению каких-либо социально и общественно значимых вопросов ограничена рамками узкого круга прихожан. Большинство сельских приходов пока не имеет материальной возможности заниматься благотворительностью, оказывать помощь больным и одиноким, но в городах и городской местности, где больше прихожан и материальное положение церквей лучше, некоторые храмы ведут работу в этом направлении. В Никольском храме пгт. Сапожок любой неимущий, желающий поставить свечку, без всяких справок бесплатно получает от женщины за свечным ящиком две свечи. Но в упомянутом храме социальная сторона приходской деятельности простирается за пределы собственно приходской жизни. Осознавая важность демографической проблемы у русских, приходской совет в начале 2000-х гг. принял решение выдавать прихожанам, у которых родился третий ребенок, пособие в 1 тыс. руб., четвертый ребенок — 2 тыс. руб. Для решения о выдаче денег священник требует только справку из Сапожковского ЗАГСа. За помощью в церковь приходят прихожане, лишившиеся дома и имущества в результате пожара, те, кому нужна платная операция и т. п. По словам благочинного, деньги в таких случаях обычно изыскивают и дают. Участие священника и прихода в общественной жизни, как правило, ограничивается мероприятиями по празднованию Дня Победы, когда служится панихида по погибшим около обелисков и памятников павшим воинам.

Говорить о нравственно-воспитательной и школьно-образовательной функции прихода можно применительно к городским поселениям и некоторым крупным селам. В самой Рязани есть православная гимназия, хорошо поставлено воскресное образование, действуют православные молодежные организации. Хотя в систему воскресного церковно-приходского образования формально включены практически все церкви Рязанской епархии, но на деле очень часто решение о создании воскресной школы остается на бумаге, так как не у всех священников есть желание и умение работать с детьми, а во многих селениях осталось очень мало детей. Правда, есть приходы, уже накопившие большой опыт работы в этой области (см. с. 683). Эта деятельность ведется как в целях привлечения подростков к церкви, так и чтобы занять их досуг, оградить от пагубного влияния улицы. В приходе церкви прп. Сергия Радонежского в с. Агро-Пустынь для мальчиков создан кружок «Православные витязи». В нем изучают рукопашный бой, есть такие дисциплины, как огневая подготовка, основы православной культуры, выживание в экстремальных условиях. Мальчики охотно посещают кружок, участвуют в поездках, но в храме бывают в лучшем случае два раза в год.

Что касается религиозно-просветительской деятельности в приходах, то ведется она священниками не особенно активно. Случается, что батюшку приглашают в библиотеку или школу рассказать детям о православных обрядах или праздниках, но сами священники инициативы обычно не проявляют. Складывается впечатление, что их усилия скорее направлены не на разъяснение основ православия и изучение с прихожанами Св. Писания, а на борьбу с отклонениями от него. Как и в XIX в., священники продолжают бороться с распространенным в народе

апокрифическим «Сном Богородицы». Некоторые из них пытаются искоренить народные суеверия самым радикальным образом: заставляют сжигать или сами сжигают тетради с записями «Сна», заговорами и даже духовными стихами, либо отказываются хоронить, если гроб выносят через задний двор или бросают деньги в могилу (откупают место) (см. с. 187–188).

Современный приход, в сравнении с дореволюционным, живет в иных социально-политических и экономических условиях, но главное, он стал значительно малочисленнее и его территориальные границы в сельской местности сильно сузились. В силу особенностей половозрастного состава прихожан, приход, особенно в селах, возрождается как религиозная организация пожилых женщин. Если говорить о трех основных функциях прихода: религиозной, нравственно-воспитательной и школьно-образовательной, то надо признать, что даже религиозная функция восстановлена не в полном объеме, как в силу нарушения преемственности приходских традиций, так и в силу изменения религиозного поведения и секуляризации религиозного сознания даже верующих людей.

ПРИМЕЧАНИЯ

1 *Смарагд (Троицкий),* еп. Наброски по памяти еще свежей. (1858–1883) // Архив В.Ф. Строчилиной. С. 5. В личном архиве В.Ф. Строчилиной собрана переписка двух священнических семей с 1830 г.

2 ГАРО. Ф. 264. Оп. 7. Св. 13. Д. 74. Л. 13–18; Ф. 632. Оп. 13. Д. 7. Л. 25; *Мухин И.Н.* Приходское духовенство в конце XVIII — начале XX вв. (по материалам Егорьевского уезда Рязанской епархии). Дис. ... канд. ист. наук. М., 2006. (Приложение).

3 [*Баранович М.*] Рязанская губерния. Материалы для географии и статистики, собранные офицерами Генерального штаба. СПб., 1860. Т. 19. С. 363–364.

4 ГАРО Ф. 632. Оп. 5. Д. 5. Л. 4–11, 15.

5 Устав духовных консисторий. М., 1884. Ст. 92.

6 *Сельский священник.* К вопросу о благоустройстве приходов // РЕВ. 1889. № 7/8. С. 302.

7 ГАРО. Ф. 962. Оп. 1. Св. 1. Д. 37. Л. 2.

8 Там же. Ф. 627. Оп. 125. Св. 2032. Д. 5. Л. 2–3.

9 Там же. Л. 45.

10 *Мухин И.Н.* Образование новых церковных приходов в пореформенной России (по материалам Егорьевского уезда Рязанской епархии) // Вестник Московского университета. Сер. 8. История. 2006. № 3. С. 111.

11 *Мухин И.Н.* Приходское духовенство в пореформенной России (по материалам Егорьевского уезда Рязанской епархии). М., 2006. С. 14.

12 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. V. № 108.

13 См.: *Добролюбов И.В.* Указ. соч. Зарайск, Рязань. 1884–1891. Т. 1–4.

14 *Авилкин Ф.С.* Летопись села Шарик. (Рукопись) // Библиотека г. Шацка. С. 8.

15 ГАРО. Ф. 264. Оп. 7. Д. 59. Л. 1 об.

16 Там же. Л. 6–14 об.

17 Там же. Ф. 29. Оп. 62. Д. 128. Л. 2 об.

18 Там же. Ф. 264. Оп. 7. Д. 59. Л. 18.

19 Протоиерей Алексей Тарасович Дроздов. (Некролог) // РЕВ. 1900. № 8. С. 216–217. Так же см.: ГАРО. Ф. 627. Оп. 125. Св. 2032. Д. 5. Л. 111 об.

20 ГАРО. Ф. 264. Оп. 1. Св. 14. Д. 80. Л. 1–2 об.

21 Рабочий клич (Рязань). 1923. 13 апреля.

22 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1453. Л. 30.

23 *Немова М.П.* Село Дединово Луховицкого района Московской области (бывшей Рязанской губернии Зарайского уезда) // Краеведческие исследования. Рязань, 2001. С. 146.

24 ГАРО. Ф. 627. Оп. 86. Св. 1735. Д. 159. Л. 13.

25 Там же. Д. 148. Л. 8, 18 об.

26 Там же. Оп. 65. Д. 345. 1806 г.

27 Там же. Оп. 128. Св. 2043. Д. 4. Л. 22 об.–23.

28 Материалы для историко-статистического описания церквей и святынь Рязанской епархии. С. Городец (Зарайский у.) // РЕВ. 1890. № 3. С. 147.

29 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1436. Л. 41.

30 *Сельский священник.* Указ. соч. С. 300.

31 Цит. по: *Тульцева Л.А.* Религиозно-бытовые пережитки у русского сельского населения (на материалах Рязанской области). Дис. ... канд. ист. наук. М., 1970. С. 49.

32 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1453. Л. 29, 31.

33 *Тульцева Л.А.* Указ. соч. С. 49.

34 ГАРО. Ф. 640. Оп. 35. Д. 68. 1901 г. Л. 4, 17, 19.

35 Подсчитано по материалам ГАРО: Ф. 640. Погодные описи. По данным Л.А. Тульцевой, после 1905 г. и по 1912 г. за святотатство, богохуление и оскорбление святынь по суду был осужден 551 человек. См.: *Тульцева Л.А.* Указ. соч. С. 47.

36 ГАРО. Ф. 640. Оп. 13. Д. 13. Л. 1; д. 14. Л. 7; оп. 26. Д. 38. Л. 2; д. 72. Л. 4 об. 1879–1894 гг.

37 Доклад Данковского уездного миссионера священника Тихона Скворцова «о неотложной необходимости открытия в г. Данкове духовной книжной лавки для религиозно-нравственного просвещения народа» // РЕВ. 1915. № 10. С. 291 (Офиц. отдел).

38 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1453. Л. 48.

39 ГАРО. Ф. 627. Оп. 128. Св. 2043. Д. 4. Л. 32, 37 об., 55.

40 Доклад Данковского уездного миссионера… С. 291.

41 *Сельский священник*. Указ. соч. С. 300.

42 *Сапфиров*, свящ. Из религиозно-нравственной жизни народа (корреспонденция из с. Малахова Касимовского у.) // РЕВ. 1889. № 9. С. 363–364; *Сельский священник*. Указ. соч. С. 300; Из записной книжки сельского иерея // РЕВ. 1912. № 9. С. 382–383.

43 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1446. Л. 29.

44 Там же. Д. 1453. Л. 5.

45 Цитируется по: *Тульцева Л.А.* Указ. соч. С. 64.

46 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1455. Л. 11–15.

47 Там же. Д. 1453. Л. 30.

48 Там же.

49 ГАРО. Ф. 627. Оп. 167. Св. 2155. Д. 63. Л. 2. 1908 г.

50 Там же. Оп. 172. Св. 2168. Д. 45. Л. 1. 1913 г.

51 *Немова М.П.* Указ. соч. С. 146.

52 *Общественник*. Борьба общины с обезземеливанием своих членов. (Из Спасского уезда) // Вестник РГЗ. 1914. № 1. С. 104.

53 *Фрэнк С.* Самосуд // Рязанские ведомости. 1998. 25 декабря. С. 4.

54 ГАРО. Ф. 694. Оп. 23. Св. 412. Д. 294. Л. 20 об.

55 Материалы для историко-статистического описания… С. Глебово-Городище, церковь Успения Божией Матери (Зарайский у.) // РЕВ. 1889. № 7/8. С. 310.

56 *Мизеров И.*, свящ. Из с. Старынина Зарайского у. (Корреспонденция) // РЕВ. 1891. № 18. С. 824; Доклад Данковского уездного миссионера… С. 294.

57 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1436. Л. 28.

58 Там же. Д. 1453. Л. 29.

59 Там же. Д. 1436. Л. 28; д. 1453. Л. 29.

60 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. XVI. № 378. Л. 2 об.

61 НА РИАМЗ. Д. 1632. Л. 2.

62 ГАРО. Ф. 627. Оп. 125. Св. 2032. Д. 5. Л. 116.

63 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1436. Л. 34.

64 Собрание узаконений и руководственных разъяснений, касающихся управления и заведывания церковными школами, школьного хозяйства и школьной отчетности. Тула, 1904. С. 52.

65 Россия: Энциклопедический словарь. Репринт с изд. 1898 г. Л., 1991. С. 408.

66 Крестьяне в защиту Закона Божия // Голос свободной церкви (Рязань). 1917. 18 (31) августа; 24 августа (6 сентября).

67 Упадок религиозности в армии // Голос свободной церкви. 1917. 4 (17) августа; *Козьмин С.* Приходские нужды деревни // Там же. 1917. 20 июня (3 июля).

68 Распад деревни // Там же. 1917. 8 (21) авг.

69 Голос свободной церкви. 1917. 25 мая.

70 Там же. 1917. 7 июня.

71 Декреты Советской власти. М., 1957. Т. I. С. 371–373.

72 Собрание узаконений и распоряжений рабоче-крестьянского правительства РСФСР. 1929. № 35. Отд. 1. Ст. 353.

73 *Тульцева Л.А.* Указ. соч. С. 115; ГАРО. Ф. Р-5629. Оп. 1. Д. 170. Л. 53.

74 Рязанская деревня в 1929-1930 гг. Хроника головокружения. Документы и материалы. М., 1998. С. 28, 31, 315–316, 540–541.

75 *Лаушкин С.* «Николу» — в отставку // Рабочий клич (Рязань). 1925. 7 января.

76 *Наблюдатель*. За 2 ведра самогона отстояли «святого» // Рабочий клич. 1925. 9 января.

77 ГАРО. П-1. Ф. 2. Оп. 1. Колл. 8. Д. 103. Л. 119 об.

78 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. XX. № 497.

79 Материалы для историко-статистического описания… С. Белыничи, ц. Богородице-рождественская (Зарайский у.) // РЕВ. 1890. № 19. С. 975.

80 АИРИ. Предварительные итоги экспедиции сектора истории религии и атеизма в Рязанскую область летом 1961 г. Сектор Ц. Разд. XII. Ед. хр. 16. Л. 2.

81 *Немова М.П.* Указ. соч. С. 169.

82 *Тульцева Л.А.* Указ. соч. С. 188.

83 ГАРО. Ф. Р-5629. Оп. 1. Д. 170. Л. 53.

84 Там же. Л. 68.

85 Официальный Web-сервер Московского Патриархата. Устав Русской православной Церкви.

86 ГАРО. Ф. Р-5629. Оп. 1. Д. 170. Л. 54.

ГЛАВА 23

Праведники в миру: их роль и значение в народной жизни

Монашествующие в миру

«Монашки». — Отшельники и пустынники.

Старчество в миру

Странники и блаженные

Место и роль праведников в народной жизни

«Не стоит село без праведника», — гласит народная мудрость. И действительно, чуть ли не в каждом русском селе, деревне, в каждом городе были свои подвижники благочестия. Некоторые из них со временем получали известность по всему уезду, губернии, а слава иных простиралась на всю Россию. Речь пойдет о людях, посвятивших свою жизнь служению Богу, но не порывавших связь с миром и оказывавших большое влияние на религиозную жизнь односельчан. Далеко не все окружающие спешили следовать их примеру, но сам факт существования таких людей подтверждал реальную возможность праведной жизни, о которой верующие читали в житиях или слышали в церковной проповеди. Праведники в миру превращали идеал в реальность, переводили его из разряда некой отвлеченной теории в повседневность. Они сами олицетворяли народный религиозный идеал, и в этом смысле их можно рассматривать как вершину религиозных устремлений народа.

В народе понятие *праведности* наполнялось совершенно определенным содержанием. Праведный человек должен постоянно думать о спасении души и избегать греха, часто молиться и жить по евангельским заповедям, регулярно посещать церковь, не только соблюдать все посты, но и в скоромные дни быть очень воздержанным в пище, избегать веселья, воздерживаться от плотского греха, даже находясь в браке. Это общие критерии, которые давали право называться *праведником*. Но у каждого из этих критериев праведности была своя нижняя и верхняя ступень: не просто часто молиться, а всю свою жизнь посвятить молитве; не просто соблюдать посты, а на всю жизнь отказаться от скоромной пищи, а в пост питаться хлебом и водой; во избежание плотского соблазна вообще отказаться от брака. Кто-то из ставших на этот путь оставался на первой ступени, а для кого-то вся жизнь превращалась в бесконечное восхождение по этой лестнице. А некоторые, став однажды на первую ступень праведности, поднялись к самой ее вершине — *святости*.

Монашествующие в миру

«Монашки». Пожалуй, самая распространенная категория праведников в миру — это монашествующие старые девы и вдовы. В некоторых губерниях они получили название *черничек, келейниц*[1], а в Рязанской губ. — *монашек*. Чтобы не путать их с принявшими постриг монахинями, после закрытия монастырей вернувшимися в родные места или осевшими в расположенных рядом с монастырями селах, мы таких мирянок будем называть «монашками», как было принято в Рязанской губ., но заключая это слово в кавычки.

«Монашки» одевались во все черное, соблюдали все посты, часто держали дополнительный пост в понедельник или, как говорили, *понедельничали*; зачастую они вообще отказывались от мясной пищи. *Постничество* очень высоко ценилось в народной среде и в отношении «монашек» его ставили даже выше *безбрачия*, так как безбрачие старых дев часто было

вынужденным, а постничество — результатом исключительно личного выбора. «Монашки» регулярно посещали церковь, знали молитвы, обычно умели читать на церковно-славянском языке и жили на то, что получали за чтение Псалтыри по покойникам и выполнение по найму некоторых хозяйственных работ. В советское время многие из них работали в колхозах. Если в селении была церковь, то они пекли просфоры, убирали в храме, иногда служили псаломщицами или пели на клиросе.

Среди «монашек» было много таких, кому увечье или плохое здоровье не позволило полноценно работать и создать семью, очень многие потеряли мужей в годы войны или не вышли замуж, так как в послевоенные годы на их долю не хватило женихов. Однако неправильно представлять дело так, что все незамужние девицы и вдовы от безысходности обращались на путь монашества. Далеко не все, а те, которые были религиозны и воспринимали свое одиночество как перст Божий, указующий им на их предназначение. Часто такое понимание приходило не сразу, а уже в достаточно зрелом возрасте. Значительно меньше случаев, когда девушки с привлекательной внешностью и хорошим здоровьем с ранней юности сознательно ставили перед собой целью служение Богу в миру. Обычно они принадлежали к очень религиозным семьям, и их родители поощряли в дочерях склонность к подобному образу жизни. Типична и весьма показательна судьба «монашек» Варвары и Татьяны из с. Желанное Шацкого р-на.

Варвара Алексеевна Олдина († 1985) или Варвара, как все ее называли, выросла в очень религиозной семье, уже в ранней юности чуждалась веселых компаний сверстников, и за ней закрепилась репутация богомолки. Она стала по неделям гостить в с. Ялтуново Польное в одном известном по всей округе своей религиозностью доме, найдя там себе подруг. Под влиянием этих людей Варвара заявила о своем нежелании выходить замуж, и отец с братом построили ей на задах маленькую избушку — *келью*. Вскоре к ней пришла еще одна совсем юная девушка Татьяна из того же села. Во время начавшихся гонений на церковь верующие стали собираться на моления в их келье. Часто приходила и ялтуновская «монашка» Анисья Петрина (позже старица). Девушки отказались вступить в колхоз, а в 1934 г. на Николу вешнего они вместе с еще несколькими «моленными» женщинами были арестованы. Варвару осудили по 58-й статье на пять лет (по другим сведениям на три года), а Татьяну, которой было всего 16 лет, на два года.

Односельчане большую заслугу Варвары видели в том, что даже в лагере она не ела скоромного. От слабости Варвара однажды *обмерла* (впала в состояние летаргического сна), и ее, как говорит молва, водили по «тому свету», но не велели никому рассказывать. Подобные рассказы об обмирании и посещении «того света» часто встречаются в биографиях «монашек» и стариц. В народном представлении это свидетельствует об особенной богоугодности, избранности обмиравшего человека.

После возвращения девушек из лагеря отец Татьяны и односельчане построили для них маленький домик-келью. Обе «монашки» на праздники ходили пешком в церковь в г. Шацк и с. Новотомниково, расположенное в Тамбовской обл., где были действующие церкви, ходили несколько раз на богомолье в Троице-Сергиеву лавру. Варвара и Татьяна никогда не работали в колхозе и на государственных предприятиях, поэтому в старости пенсии не получали, а жили своим огородом и тем, что им давали за чтение Псалтыри по умершим или приносили доброхоты и родственники. Некоторые односельчане считали Варвару *прозорливицей*. Последние 12 лет жизни она была парализована, и люди говорили, что Господь послал ей испытание, чтобы удостовериться в ее святости. Татьяна, которую упрекали в некоторой зависти к тому почтению, которым была окружена Варвара, в последние годы потеряла разум, и народ истолковывал ее болезнь как Божье наказание, так как «с праведника Господь больше взыскивает».

Безусловно, превращение в «монашку» давало старым девам возможность стать востребованными членами общества, найти в нем свое место, ведь если «монашки» появлялись в каждом новом поколении, значит, они были нужны обществу. Одна из них — Елена Ивановна, в конце 1990-х гг. жила в с. Меньшие Можары Сараевского р-на. Она выросла в религиозной семье, замуж не вышла по болезни, оставшись «в девках». Странствовавшая богомолка, читавшая Псалтырь по ее умершей матери и оставшаяся жить в доме Елены Ивановны, научила свою, тогда уже 50-летнюю, хозяйку читать на церковно-славянском языке. К ним

стали приходить «монашки» из соседних сел на беседы и богомоления. У Елены Ивановны был духовник — священник из Сапожка, который сам периодически приезжал навестить своих духовных чад. Она начала читать по покойникам, и скоро ее стали называть «монашкой». Елена Ивановна отмечала, что отношение к ней с тех пор изменилось: «Народ меня возлюбил». Рассказывая о своей судьбе, она подчеркивала, что, видно, Господь не дал ей семьи, зато она научилась читать Псалтырь.

В советское время большое влияние на формирование «монашек» оказывали осевшие в селах монахини из закрытых в конце 1920-х — в 1930-е гг. монастырей. Монахини знали службы, молитвы, как правило, сохраняли церковные книги, которые в советское время было трудно достать. Свои знания они передавали богомольным односельчанкам, прежде всего «монашкам», которые потом заступали на их место. Так создавалась преемственность религиозных традиций.

Некоторые «монашки» посвящали свою жизнь или какой-то ее период *паломничеству* по святым местам: иногда они брали на себя *обет* обойти все закрытые в районе в советское время церкви и около каждой прочитать молитвы и акафисты или обойти все святые источники, помолиться и вместо разрушенных часовен поставить небольшие кресты.

Комната-келья «монашки» в миру. Новодеревенский р-н, с. Студенки. Фото С.А. Иниковой 2005 г.

В дер. Крюково Касимовского р-на до середины 1930-х гг. жила «монашка» Матрена. Она ходила по монастырям и церквам. Люди давали ей деньги и просили подавать записочки о здравии в 12 церквах, поставить свечки и помолиться о них, так как в народе считается, что если это сделать именно в 12 церквах (иногда — в семи), то молитва обязательно будет услышана. Верующим, работавшим сначала в единоличных хозяйствах, а потом в колхозах, было крайне трудно самим осуществить такое длительное паломничество. За оказание такой услуги люди очень уважали и ценили Матрену.

Таких странствующих «монашек», реже «монахов», называли *странниками*, так же как и переходящих из села в село, из деревни в деревню *юродивых*, так что странник — это скорее характеристика образа жизни, чем каких-то духовных особенностей.

Странники всегда находили приют и ночлег в домах верующих людей, которые считали *странноприимство* христианской добродетелью и делились со странниками последним (в полном смысле слова) куском хлеба в самое тяжелое военное и послевоенное время. А поскольку странники ходили по вполне определенным маршрутам, или, как говорили в Рязанской обл., «имели свой обход», «шли своим обходом» и останавливались в одних и тех же домах, то они становились связующим звеном между верующими разных селений.

В Ермишинском р-не в с. Некрасовка в конце 1990-х гг. жили две «монашки»-подруги Раиса и Анна, которые после войны почти 10 лет странствовали по Шацкому и Касимовскому районам: переходили от церкви к церкви, от источника к источнику. «Монашки»

ходили по известным старцам и священникам, чтобы получить благословение и наставления. Раиса и Анна часто бывали у стариц в с. Ялтуново Польное Шацкого р-на, ходили к о. Иоанну Крестьянкину (1910–2006), который служил одно время в Рязанской епархии. Подаяние они не просили, а жили тем, что кто-то накормит или даст с собой. После смерти Анны Раиса приняла постриг в Кадомском Милостиво-Богородицком монастыре.

Отшельники и пустынники. Мужчины реже, чем женщины, становились «монахами» в миру. Обычно, до революции, если молодой здоровый парень хотел посвятить свою жизнь служению Богу, он уходил в монастырь. Крестьянское общество порицало отказ мирского человека от женитьбы без видимой уважительной причины. Монашествующими в миру становились либо физически неспособные к труду, либо ушедшие из семьи женатые мужчины. Иногда это были еще совсем не старые люди, но чаще мужчина уходил из семьи уже на склоне лет, когда дети выросли и могли заменить его в хозяйстве. Бывали случаи, когда женатый мужчина, решивший посвятить себя служению Богу, какое-то время продолжал жить в своем доме в выделенном ему чуланчике или в специально построенной келье, но обычно это было временное, переходное состояние, за которым все-таки следовал уход из дома.

Применительно к мужчинам слово «монах» употреблялось редко, так как, уйдя из дома, они, в отличие от «монашек», обычно селились за селом в лесу, в овраге в землянке или избушке, и тогда получали название *отшельников, пустынников*. Одни из них со временем становились известными старцами, к которым издалека шли паломники, иногда они становились основателями монастырей, а другие, менее известные, заслужив любовь узкого круга почитателей, тихо и незаметно заканчивали свой жизненный путь, не оставив в памяти потомков своего имени.

В южной части Рязанского края во второй четверти XIX в. большую известность в народе получил отшельник Илларион (в будущем известный под именем «Троекуровского затворника»), родом из с. Зенкино Раненбургского у. Обвенчанный по настоянию родителей, он ушел из дома, странствовал, потом жил в пещерах в овраге недалеко от с. Головинщино [2]. В Спасском у. в начале XIX в. прославился пустынник Никон Сушкинский (Н.А. Щербаков, 1764–1844). Это был простой столяр, имевший семью, живший как все мастеровые люди, любивший погулять, повеселиться. Но вдруг он «восчувствовал опасность своего нравственного состояния» и круто изменил свою жизнь: путешествовал по святым местам, много молился, носил вериги. После нескольких лет странствий Никон выпросил у крестьян с. Сушки недалеко от храма кусок земли, на которой построил деревянную келью. После того как она

Могила старца Никона Сушкинского.
Спасский р-н, с. Сушки. Фото В.В. Кованова 2007 г.

сгорела, он выкопал в горе пещеру с одним окном и поселился в ней, проводя время в молитве. Народ ходил к о. Никону за советом, за излечением. После его кончины на месте кельи был построен храм, а потом возникла Никоновская Сушкинская обитель [3].

Может быть, потому что уход мужчин из семей ради Бога и спасения души воспринимался окружающими как большой подвиг, к ним относились с огромным уважением и почтением. Необходимо сказать и о том, что мужчины, однажды решившись ради служения Богу покинуть семью, редко на этом останавливались. Они самоотверженно начинали восхождение к вершине праведности, брали на себя тяжелейшие подвиги аскезы (спали на камнях, носили вериги, которые врастали в тело, и т. д.), чем вызывали еще большее уважение окружающих.

В годы советской власти отношение к монашествующим физически нормальным мужчинам было более жестким, чем к женщинам. Их преследовали за невыполнение всеобщей трудовой повинности, позже — за тунеядство, за отказ от службы в армии, и в связи с этим монашествовать и странствовать могли почти исключительно физически и психически больные люди, поэтому некоторые, глубоко верующие, начинали *юродствовать*, чтобы избежать преследований.

Монашествующие мужчины были меньше связаны с миром, чем «монашки», хотя они и не порывали с ним полностью. Бывало, что вокруг землянки пустынника начинали селиться его почитатели, обычно «монашки», и таким образом возникали религиозные общины, которые можно назвать *народными монастырями*.

Надо признать, что отношение к ним церкви, как и к монашеству в миру вообще, было неоднозначным. С одной стороны, церковь не могла не приветствовать и не поощрять стремление мирян к духовному совершенствованию и благочестию, но, с другой стороны, существовала опасность сектантства и раскола. И действительно, иногда под видом православных общин возникали хлыстовские «корабли» (духовные общины). Кроме того, «монашки» брали на себя некоторые функции, выполняемые церковнослужителями, например, чтение по покойникам, и получали за это плату, на которую рассчитывали причетники. Это вызывало неудовольствие последних и их жалобы епархиальному начальству. Если судить по архивным делам по другим губерниям, то священникам приходилось сталкиваться еще и с претензиями «монашек» на особую святость их молитвы и особенную благодатность их чтения Псалтыри [4].

Эта двойственность сказывалась на судьбе народных общин-монастырей. В Государственном архиве Рязанской обл. хранится дело о возникшем в 1837 г. под руководством отшельника поселении богомольных девиц. В Сапожковском у. «села Борца однодворец Михаил Фомин Арзамасцев, оставя жену и детей своих, удалился на жительство в лес, принадлежащий селу их Борцу, в местечко, называемое Старый Борец, к которому… присоединился какой-то человек, называет себя Саввою по имени, и теперь живут по разным кельям одна близ другой состоящим, к которым людям бывают приношения свечей из воска и красного вина» [5].

Рязанская консистория передала дело в уездный суд. Аналогичные ситуации встречаются в документах и по другим губерниям. И хотя в ходе следствия жители села показали, что кельи вырыты еще в 1834 г. с позволения общества, «и, видя скромность по его (Арзамасцева. — *С.И.*) болезненным припадкам, никакого подозрения в жительстве и удалении от семейства в оную келью не имеют», суд в январе 1841 г. постановил уничтожить кельи, а подселившегося к Арзамасцеву жителя Вятской губ. с дочерью отправить по месту жительства [6]. Но когда встал вопрос об уничтожении землянок, выяснилось, что там поселились девицы из с. Борец и других окрестных деревень и даже г. Сапожка — всего 18 человек. Они послали архиепископу Рязанскому и Зарайскому прошение не трогать их кельи, подчеркнув, что все они греко-российского вероисповедания, но «только по данной нам от всемогущего Бога природы не приобыкли быть в народном обращении и жительстве, почему, достигши совершеннолетия, предпочли придать себя до кончины жизни нашея на особенное от мирского житья уединение для приношения жертвы ко Всевышнему Престолу…» [7]. Надельная земля, на которой были построены кельи, была пожертвована Фомой Арзамасцевым — отцом основателя этой стихийно возникшей пустыни. Пример пустынножительства оказался заразителен, и в так называемом Северном овраге около села житель его однодворец Андрей Куревлев тоже вырыл себе землянку. Церковное начальство насторожило то, что девицы «келейные правила свои

поставляют выше церковных» [8]. Дело это тянулось до 1843 г., когда уездный суд опять постановил снести кельи.

Более удачно сложилась судьба обители, основанной пустынником Софроном Лисиным, позже известным как старец Софроний (С.Б. Лисин, 1825–1914). Он происходил из крестьян с. Канино Сапожковского у. По легенде, Софрон однажды побывал у прп. Серафима Саровского [*], и, по воспоминаниям людей, знавших о. Софрония, всю свою жизнь он почитал преподобного как своего духовного наставника. С молодости Софрон хотел стать монахом, но родители воспротивились и женили его. Позже, уже имея троих детей, он ушел из семьи и поселился в лесу недалеко от с-ца Щурово Ряжского у., жил как отшельник в землянке, питался тем, что сам выращивал, под одеждой носил вериги. Потом появились и насельницы — монашествующие девицы. Обитель была основана на земле, пожертвованной крестьянином с. Мостье Ряжского у. Община под духовным руководством о. Софрония со временем была преобразована в женское общежитие, а в 1907 г. превращена в женский Александро-Невский монастырь. Отношения о. Софрония, так и не принявшего постриг, с официально поставленным руководством монастыря складывались не безоблачно, и последние годы своей жизни он доживал в изгнании на монастырском хуторке. На месте старого монастыря в конце 1990-х — начале 2000-х гг. был построен храм, который люди по старой памяти продолжают называть «Софрониев монастырь». Софроний Ибердский [**] в 1999 г. был причислен к лику местночтимых святых.

Портрет Софрония Ибердского (*до канонизации*), установленный в храме пос. Ибердский Кораблинского р-на. Фото С.А. Иниковой 1998 г.

В начале XX в. большую известность в Сапожковском у. получил старец Филипп, основавший пустынь рядом с родным с. Красное. Филипп Захарович Тигринов (сер. XIX в. — 1920) происходил из крестьян. Будучи уже в возрасте, имея большую семью, Филипп Захарович поселился в землянке за селом на общинной земле. Вскоре рядом с его кельей поселились «монашки». Это место, где даже сейчас можно рассмотреть следы от землянок, до сих пор называется Филипповой пустынью. Просуществовала она до конца 1920-х гг.

Судьба этих неформальных общежительных общин по разным причинам сложилась по-разному, но следует обратить внимание, что все они были основаны на пожертвованной крестьянской земле.

* Если Софрон Лисин и побывал у о. Серафима, то в весьма раннем детском возрасте.

** Рядом с бывшим монастырем, где находилось захоронение о. Софрония, расположен пос. Ибердский (Кораблинский р-н), поэтому святой получил такое прозвание. После окончания строительства храма туда перенесены мощи старца.

Старчество в миру

Достигнув преклонного возраста и имея за плечами большой опыт праведной жизни, наполненной духовными подвигами, христианским терпением и смирением, снискав признание окружающих и проявив дар *прозорливости*, *целительства*, а иногда и *пророчества*, монашествующие в миру и отшельники становились *старцами* и *старицами*. Духовным целительством могли заниматься и «монашки», но это еще не давало им права называться старицами. Обязательно должен был проявиться дар прозорливости. Дар пророчества, очень редкий даже среди старцев, воспринимался окружающими как высшее проявление богоугодности, святости праведника, которому были открыты Божественные тайны. При жизни о старице или старце опасаются говорить слово «святой», а скорее можно услышать «неземной», «прозорливец».

Старцы и старицы были духовными наставниками, они посвящали свою жизнь исключительно молитве и уже не принимали непосредственного участия в мирских делах. В силу своего возраста и положения они не обременяли себя заботами о хлебе насущном, а жили тем, что им доставляли их почитатели или собиравшиеся вокруг них «монашки». Хотя разница между монашествующими в миру и старцами огромная, непроходимой стены между ними не было; переход из одной категории в другую происходил постепенно и не сразу мог быть заметен современникам. Тот же отшельник Софроний Ибердский или пустынник Никон Сушкинский со временем стали старцами.

Старчество, являющееся *духовничеством* в миру (духовным наставничеством), было достаточно распространено в дореволюционной России, несмотря на то что духовничество существовало также в монастырях и среди белого священства. Для православных верующих сан не играл сколько-нибудь существенной роли, если старец отвечал представлению об идеале христианского подвижника. Старчество в миру, так же как и монашество в миру, отражало духовные потребности простого верующего человека. И если отшельники, пустынники искали уединения (что далеко не всегда им удавалось), то старцы брали на себя тяжелый труд *окормления* приходящих к ним людей, часть которых становились их *послушниками* и *послушницами*.

Старчество в миру — это вершина духовной религиозной иерархии, существовавшей в народе. Вокруг старца (старицы) собирались не только верующие села — обычно это был круг духовно близких людей, — но за советом, наставлением и благословением приходили «монашки», странники и верующие из окрестных селений. Грань, за которой народное уважение к праведнику переходит в признание его святости, трудноуловима.

Очень часто старицами и старцами становились люди с тяжелейшими физическими пороками, проведшие большую часть своей жизни или всю жизнь прикованными к постели, слепые с детства, т. е. мученики, долгие годы терпеливо переносившие страдания и всецело посвятившие себя служению Богу. В народе всегда считали, что убогие, смиренно несущие свой крест и не озлобившиеся от несправедливостей и страданий, особенно угодны Богу.

При всем различии судеб, между старцами, жившими в разное время, было много общего. Это закономерно, так как их всех объединяла приверженность православной церкви и желание подражать духовным подвигам святых, у них был приблизительно одинаковый уклад жизни, что, конечно же, влияло на их характер и вырабатывало общие черты: им были свойственны глубокая вера, духовная сосредоточенность, внешняя сдержанность, аскетизм.

Традиции старчества могли непосредственно передаваться от старца к его последователям, из числа которых со временем духовно вырастал кто-нибудь, занимавший место своего наставника, но иногда прямого общения могло и не быть. «Монашка» или отшельник избирали пример для подражания в лице какого-то святого и на протяжении всей жизни сверяли все свои дела и помыслы с его «житием».

Старцы имели духовников из священников, посещали храм, а если по состоянию здоровья не могли этого делать, то священники причащали и соборовали их на дому. Люди, близко их знавшие, свидетельствовали, что они обладали удивительной памятью, обычно наизусть знали Писание, молитвы. Некоторые из старцев говорили иносказательно, притчами, иногда в рифму, и надо было понимать и толковать их речи, додумывать, что они хотели сказать. Обычно толкователями становились люди, которые ухаживали за ними (послушницы, «хожалки»). Среди старцев

такая форма разговора встречается часто. По рассказам и воспоминаниям, такой стиль общения был характерен для Софрония Ибердского. Часто иносказательно говорила Полюшка Захаровская (П.А. Лобачева, 1890–1966), придававшая общеизвестным словам совершенно другой смысл. Притчами и в рифму, так что человеку, первый раз услышавшему ее речь, трудно было понять смысл, говорила старица из с. Ялтуново Польное Шацкого р-на Агафья (А.А. Петрина, 1910–1996). Екатерина Михайловна (Е.М. Хлуденева, 1889–1978) из дер. Березники Сапожковского р-на, говорившая правильным литературным языком, имела обыкновение рассказывать какие-то истории, случившиеся с кем-то из ее знакомых, так что посетитель должен был думать, какое отношение рассказанное имеет к нему. Для нее было характерно давать ответы на вопросы посетителей в иносказательной форме с помощью предметов: если угощала конфетами — это был хороший знак, если шла провожать со свечой — плохой знак и т.д. Матрена (М.Г. Белякова, 1864–1936, канонизирована в 1999 г.) из дер. Анемнясево Касимовского р-на, с детского возраста лежавшая почти неподвижно, говорила обычным языком без всяких притч и символов. Видимо, большое значение имело воспитание и окружение, в котором жили будущие старцы и старицы в детстве и юности.

Материально старцы и старицы не бедствовали, так как приходящие к ним за советом и наставлением несли и везли им гостинцы — обычно свои деревенские продукты. Но даже при достатке продуктов все они были строгими постниками и ограничивали себя в еде даже в скоромные дни. Гостинцы же обычно раздавали бедным, кормили странников и нищих. Женщины, ходившие к Полюшке в войну и после войны, т. е. в самое голодное время, несли ей хоть немного хлеба, молока, как они сейчас говорят: «Гостинчик несли из уважения» (с. Новопанское Михайловского р-на), но очень часто, по их воспоминаниям, уходили от нее тоже с гостинцами для детей. Екатерина Михайловна, по словам бывавших в ее доме, получала огромное количество посылок из разных городов страны от почитателей и раздавала продукты нуждавшимся[9].

Однако встречались и такие «монашки», старцы и старицы, которые, демонстрируя свою приверженность церкви и Богу, совершая подвиги аскезы и заслужив репутацию молитвенников, охотно брались предсказывать, гадать и лечить. В с. Стружаны Клепиковского р-на недалеко от церкви в маленьком домике без электричества жила Матрюша — «пожилая девушка», которая прислуживала в церкви (возможно, что она была монахиней). К старости ее стали называть «монашкой» и «матушкой». «Она ела два раза в неделю. Молоко пила и даже держала корову, а мясо — Боже упаси!» — рассказывала о ней жительница дер. Дунино Клепиковского р-на. По рассказам информаторов, «матушка» клала на ладонь пришедшему плоскую красную рыбку, как будто вырезанную из клеенки, которая начинала шевелиться, а ее хозяйка, следя за движениями рыбки, давала ответ на вопрос. Одной женщине в войну рыбка предсказала, что сын жив, а вскоре пришла похоронка. «Она не так уж шибко предсказывала», — вспоминают односельчане о Матрюше, и тем не менее «народ к ней шел день и ночь», а после ее смерти стали ходить к ней на могилу «за песочком». Пример Матрюши не единственный. В с. Колыбельское Чаплыгинского р-на жила монашка Мокрида, которая ворожила на святой воде и камешках, а также предсказывала будущее по движениям такой же плоской рыбки. Как вспоминают женщины, посещавшие ее, прогнозы всегда сбывались. Эти примеры свидетельствуют о том, что среди людей, почитавшихся в народе в качестве праведников, встречалась категория, сближающаяся с теми, кого называли *ворожейками, гадалками.* Не всегда народ мог отличить «монашку» или старицу от набожной ворожейки или *знахарки*, которая лечила с помощью креста, камешков из святых мест, святой воды (см. с. 593–594).

Старчество в советское время несколько отличается от предыдущего периода, но не по своей сути, а по тем формам, в которых реализовывались его цели и задачи. Прежде всего, оно стало тайным, и нелегальная деятельность требовала новых организационных форм. В этот период, после закрытия церквей и монастырей, когда на район оставалось всего три-четыре действующих храма, а все духовные общины, группировавшиеся вокруг священников, были уничтожены[10], когда были запрещены народные монастыри и даже просто совместные моления в частных домах проводились тайно, роль духовничества в миру для верующих людей возросла еще больше, чем прежде.

Нам неизвестны случаи, чтобы в советское время кто-то из старцев носил вериги, рубашку из медной проволоки, как Илларион Троекуровский, или поджигал на себе сорочку, лежал

на муравьиной куче, как Никон Сушкинский, и т.д. В жизнеописании Екатерины Михайловны говорится, что она носила сумку с камнями, но это было единичное свидетельство со слов мальчиков, заглянувших в эту сумку [11]. Даже если старцы и старицы не высказывались вслух против советской власти, коллективизации и т.д., уже своим образом жизни, своей приверженностью религии они оказывали противодействие установлению атеистической идеологии и нового порядка. И в этом смысле кажущаяся на первый взгляд абсурдной характеристика Матрены из Анемнясева, данная ей в 1935 г. сельсоветом, совершенно справедлива: «Данная гр[ажданка] является вредным элементом в деревне, она своей святостью сильно влияет на темную массу… Ввиду этого по сельсовету задерживается ход коллективизации» [12]. Многие монашествующие, старцы, странники побывали в эти годы в тюрьмах или отбывали ссылку, были высланы из родных мест в другие районы области, и жизнь в ожидании ареста становилась тяжелым испытанием для людей старых и немощных.

После закрытия храмов и ликвидации приходов в каждом селении сложилась своя *неформальная духовная община* из верующих (см. с. 237), среди участников которой находились один-два человека, окормлявшиеся у старицы. Обычно они же и руководили общинами на местах, передавая односельчанам ее наставления. Через таких «монашек», а также странников, влияние старицы распространялось далеко за пределы села, прихода и даже района. Получалась своеобразная пирамида, сильно расширяющаяся книзу, во главе со старицей или старцем.

Такая община не имела четко очерченной территории и постоянного, определенного числа членов, хотя, конечно, у нее был костяк. К числу членов таких духовных общин мы причисляем только тех, для кого старицы становились духовными наставниками, а не тех, кто изредка приезжал за советом в решении своих проблем. Насколько широко территориально простиралась такая община, во многом зависело от духовного авторитета старицы и личных качеств членов общины, их склонности к миссионерской деятельности.

Все вышесказанное можно продемонстрировать на примере семьи Петриных из с. Ялтуново Польное. Об этой семье стоит сказать особо потому, что на ее примере очень наглядно прослеживаются все аспекты «монашества», старчества и создания духовной общины, и еще потому, что целое столетие дом Петриных находился в центре духовной религиозной жизни Шацкого р-на.

В с. Ялтуново Польное и близлежащих селах издавна существовали традиции народного благочестия, которые можно проследить еще со второй половины XIX в. Именно к этому времени относится деятельность на духовном поприще о. Григория. Он прожил очень долгую жизнь и умер перед войной, как говорят в народе, в возрасте 130 лет. Прозорливец Григорий родился и жил в дер. Сявель, а потом в с. Борки. Жители тех мест говорили, что якобы в молодости он имел семью, хозяйство, но тяготился повседневными хозяйственными и семейными заботами и, уйдя из дома, посвятил себя Богу. По другим сведениям, семьи старец Григорий никогда не имел [13]. Народ называл его «отцом» и ходил к нему за советом, причем спрашивали буквально обо всем, вплоть до каких-то бытовых мелочей. Отец Григорий оборудовал на своем веку много колодцев, несколько из них народ до сих пор почитает как целебные (см. с. 303).

Он был хорошо знаком с семьей Петриных (больше известных по-уличному как Ванькины) из с. Ялтуново Польное и был духовным наставником Анны Дмитриевны и ее дочерей: Окси (Анисьи), Мотри (Матрены) и Гани (Агафьи) [14]. Анна Дмитриевна с возрастом стала называться «матушкой» и почиталась прозорливицей. Она пользовалась большим авторитетом среди верующих окрестных селений. Дом Петриных стал тем местом, куда тянулись верующие люди со всего уезда, особенно «монашки», которых Анна Дмитриевна привечала и наставляла. Там неделями жила будущая «монашка» Варвара из Желанного, туда приходили странники и блаженные.

Анна Дмитриевна чуть ли не с детства готовила своих дочерей к монашеской жизни, смиряла их плоть и дух. В семье никогда не ели досыта, а тем более не ели мяса, не носили покупной обуви. Когда на девушек стали заглядываться парни, мать обрила их наголо [15]. В 1934 г. уже после ареста старшей — Анисьи — были арестованы и остальные сестры. Вернулись в родное село они только через 12 лет.

Сестры не работали в колхозе и потому не получали пенсию, так как считали, что получать деньги от безбожного государства — это грех. Пока были в силе, ходили работать на людей: стегали одеяла, штукатурили и белили, делали свечи. За работу никогда не назначали цену, а брали, что дадут. Их приглашали в соседние деревни служить панихиды на кладбищах, читать по покойникам.

Сестры Петрины (*слева направо*): Матрена, Анисья, Агафья. Шацкий р-н, с. Ялтуново Польное. Фото 1960-х гг.

Они регулярно посещали церковь в Шацке, а потом стали ходить в Новотомниково Тамбовской обл., где в церкви служил их духовник о. Валентин. С возрастом у них, особенно у Анисьи и Агафьи, появился дар прозорливости, и из «монашек» они тоже превратились в «матушек». К ним шли и ехали издалека за благословением, советом, за исцелением.

В доме сестер, как и при жизни их матери, продолжали собираться «моленные» из Ялтунова Польного и окрестных деревень. Это была настоящая неформальная духовная община, которую люди называли «белые платочки», «белый монастырь», так как по деревенской традиции женщины приходили к ним в дом на моления, как когда-то ходили в церковь, — в белых ситцевых платочках. «Монашки» Раиса и Анна, которых мы встретили в 1997 г. в Ермишинском р-не, в ожидании в 1960 г. конца света странствовали по благословению Анисьи. Традиция старческого духовничества была передана от матери дочерям.

Отношение официальной церкви к старцам и старицам в XX в., как и в предыдущий период, было неоднозначным. Обычно к уже получившим широкую известность своей праведной жизнью, прозорливостью и другими дарованиями старцам большинство священников относились и относятся с уважением и почитанием. Старец Софроний был еще не прославлен, но в 1997 г. по инициативе священника пос. Ибердский Кораблинского р-на была написана его икона, ксерокопии с которой пользовались большим спросом у населения. В день смерти о. Софрония с 6 на 7 февраля верующие со священником ходили служить панихиду на его могиле. Касимовские священники Правдолюбовы очень почитали Матрену Анемнясевскую и еще при ее жизни составили жизнеописание. Священники с большим уважением относились к Полюшке Захаровской, а после ее смерти они стали приезжать на ее могилу в с. Захарово из Рязани, Иоанно-Богословского монастыря и даже Троице-Сергиевой лавры и служить панихиды.

Вместе с тем, по мнению некоторых священников, «есть церковь, есть богослужение. Пойди в церковь. Приди помолиться и все. А мы все хотим на особицу: вот там святой человек...» Такие священники склонны считать большинство прославляемых в народе прозорливцев находящимися в *прелести*, т. е. получившими дар прозорливости и целительства не от Бога. Один из священников Касимова говорил по этому поводу: «Здесь очень много было святых:

в Токарёве — Дунюшка, в Самылове — Настя, на севере Рязанской обл. и во Владимирской ездил монах Матвей, в Елатьме — Анна Ивановна, в Новой Деревне — Матвей Александрович… Кругом святые люди. Как мне, молодому священнику, к ним относиться?» Спросил своего духовника, а тот ответил, что пришло время лжепророков: «Обрати внимание: мы живем в очень грешное время, а святых столько, сколько в самые святые времена не бывало. Откуда!?»

У верующих мирян обычно таких сомнений не возникает. Типичными можно назвать ситуации, когда прихожане просто вынуждают поставленного к ним молодого батюшку посещать прославленную в округе старицу, а потом говорят: «Сами священники ходят за благословением к матушке!»

Странники и блаженные

Еще об одной категории праведников в миру хотелось бы сказать. Это юродивые, которых в Рязанском крае чаще называют странниками или *блаженными*. Юродство Христа ради предполагало принятие на себя личины безумия, чтобы, испытывая унижения и невзгоды, смирять свой дух и, освободясь от условностей человеческого общества, обличать пороки и учить христианским истинам. Это труднейший христианский подвиг, на который мог решиться далеко не каждый праведник. На Руси, как известно, юродивых почитали, и число их от века к веку росло. Несмотря на борьбу с юродством, которую с XVII, а особенно в XVIII в. вели церковные иерархи и государство, оно оказалось неистребимо, превратившись в истинно русское явление [16]. Главным образом юродивые подвизались в городах и около монастырей. Видимо, это было связано с тем, что агиографическая литература о великих юродивых, из которой желающие встать на этот путь черпали вдохновение, лучше была известна среди богомольных горожан и монахов. Кроме того, юродивому для достижения цели, ради которой он вступал на этот путь, нужно было быть среди народа, а для этого как нельзя лучше подходили городские площади, рынки и монастыри с их многочисленными паломниками.

Часовня на могиле Любови Рязанской на Скорбященском кладбище. Рязань. Фото С.А. Иниковой 1998 г.

Наверное, каждый рязанский город мог бы назвать своих почитаемых юродивых. В самой Рязани особенно были известны и любимы Василий Кадомский (1776–1848) и блаженная Любушка (Л.С. Сухановская, 1852–1920). Их разделяло целое столетие, и судьбы их сложились поразному, однако в их поведении, отношении к людям было много общего. Несмотря на то, что выбранный ими подвиг называют юродством, это слово к ним не совсем подходит. В отличие от «классических» юродивых они не ходили зимой и летом в отрепьях и босиком, не совершали эпатирующих

публику поступков и не буйствовали в обличении пороков. Применительно к ним больше подходит слово «блаженные». Оба они почитаются как местночтимые святые.

Василий Петрович Кадомский происходил из захудалого дворянского рода, был военным, но служба его мало интересовала; одно время он хотел уйти в монастырь, но не был принят туда (см. с. 690), остался в миру и вел жизнь, полную аскетизма и самоотречения [17]. Некоторые считали его тихопомешанным, а почитатели — блаженным и прозорливцем.

Любушка известна не только в Рязани и Рязанском крае, но и за его пределами. По преданию, к прикованной к постели в течение 15 лет Любушке явился сам Николай Чудотворец, поднял ее и благословил на юродство. После этого она ушла в *затвор* и три года простояла в простенке между печью и стеной в собственном доме. Выйдя из затвора, Любушка пошла юродствовать на улицы Рязани. Как и Василий Кадомский, она оставила о себе воспоминание как о тихом и добром человеке, готовом поделиться с нуждающимся всем, что у нее было, за что и снискала любовь жителей Рязани. Она предсказывала довольно необычным способом: вырезая или выщипывая из бумаги фигурки. Верующие утверждают, что после ее смерти многие получали исцеление на ее могиле на кладбище около храма «Всех скорбящих радость» в Рязани. В настоящее время мощи Любушки Рязанской перенесены в Николо-Ямскую церковь г. Рязани.

В Зарайске старшее поколение верующих все еще чтит память и могилу юродивого Лари. Никто уже не может точно сказать, когда он жил и откуда появился в городе. Надпись на могильном кресте не содержит никаких дат, но, судя по всему, умер он уже после революции. Могилу часто посещают его почитатели и ищущие исцеления, а на Радоницу по просьбам верующих священник первую панихиду на кладбище служит на могиле юродивого.

Еще в 1860-е гг. рязанскими юродивыми и их ролью в жизни людей интересовался краевед С. Бочарников. В Рязани в семье знакомого чиновника, у которого автор был в гостях, он встретился с рязанским блаженным Василием Петушковым. Вся семья, по словам Бочарникова, с напряженным вниманием следила за тем, что делал юродивый. Он всыпал в самовар щепоть какого-то снадобья, и в комнате запахло ладаном. «Надобно было видеть при этом испуг хозяйки, чтобы понять глубокую веру в „раба Божия“. „Уж не к мертвецу ли“, — проговорила хозяйка, оборотясь к мужу, который робко вопросительно взглянул на юродивого... Какое же, подумал я, имел он значение в среде купцов и мещан?!.» [18]. Может показаться, что зарисовка Бочарникова, весьма скептически относившегося к юродивым, грешит некоторым преувеличением, но на самом деле именно так верующие и воспринимали юродивых: боялись их обидеть и боялись их предсказаний, им безоговорочно верили и считали, что на них лежит особая благодать. Так же верующие воспринимали и Любушку Рязанскую. В доме, где ее усадили пить чай, она высыпала на стол принесенной земли, «сделала из землицы две могилки, а из щепки — кресты на каждую могилку и произнесла: „Вот и хорошо“. Хозяйка, глядя на нее, обеспокоилась и тут же спросила: „Что это такое, Любушка? Кому Вы это сделали?“» [19]. Реакция хозяев в обоих случаях совершенно одинаковая.

Пожилые женщины из Зарайска, из с. Кермись и с. Ялтуново Польное Шацкого р-на вспоминали, что люди, к которым заходили юродивые или у которых они ночевали, старались угодить им, отдать то, что они просили, обойтись с ними поласковей. Объясняли они это тем, что сам-то юродивый ничего не сделает, а вот Господь за его обиду накажет, недаром на Руси юродивых еще называли «человек Божий».

Об отношении рязанцев к юродивым как к людям, несущим на себе благодать Божью, свидетельствует такой интересный факт, как зазывание их торговцами в лавки или извозчиками в экипажи. В жизнеописании блаженной Любушки Рязанской, основанном на воспоминаниях современников, говорится, что она заходила в лавки небогатых купцов и брала, что ей нужно. «Купцы не бранили ее, не гнали: они радовались, ведь это было верной приметой, что в этот день торговля будет особенно удачной». Зарайские извозчики верили, что стоит юродивому Ларе минуту посидеть в экипаже, как от седоков не будет отбоя [20]. Такое отношение было традиционным в русском народе. Еще в XVI в. английский путешественник

Д. Флетчер писал о юродивых в России: «Если же кто из них, проходя мимо лавки, возьмет что-нибудь из товаров, то купец почтет себя весьма любимым Богом» [21].

Известность получали городские юродивые, но сколько их безвестных собратьев месило босыми ногами грязь по бесконечным сельским просторам, одному Богу известно, так же как только ему известно, сколько из них было «лжеюродивых»: душевнобольных и шарлатанов, зарабатывавших таким образом на пропитание. Юродивые в сельской местности — явление позднее и мало изученное.

Монастыри всегда были центрами притяжения нищих убогих людей, часто психически больных, ищущих приюта около церкви. Однако несомненно, что среди них были и такие, кто сознательно взял на себя подвиг юродства. Во второй половине XIX в. в с. Старочернеево Шацкого у. Тамбовской губ. жил блаженный Николай Савельич или просто Савельич († 1881). Человек он был пришлый, но когда и откуда пришел — никто не знает. Его называли также странником. Возможно, прежде чем осесть в Старочернееве, он какое-то время странствовал. Деревенских юродивых, переходивших из одного селения в другое, чаще как раз так и называли или еще говорили о них «глупóй». По словам тех, чьи бабушки еще помнили Николая Савельича, он был невысоким, худощавым стариком, носил под рубищем железные вериги, похожие на жилет с вделанными в него камнями. Жил он на задах у одной женщины в маленькой келье, все стены которой были увешаны иконами. Все время он посвящал молитве. Опять же со слов своих бабушек пожилые женщины рассказывали, что хотя вел он себя как «глупóй», но на самом деле все знал. Савельича считали прозорливцем, народ ходил к нему за советами, в его келью на излечение приводили порченых и бесноватых. По легенде, после смерти Савельича хоронившие его священники нашли документы, по которым юродивый имел духовный сан, да еще более высокий, чем у этих священников.

Похоронен Николай Савельич был около самой церкви, но в 1917 г. она сгорела. Потом на ее месте построили сельсовет, и место захоронения было потеряно. Чугунный памятник-надгробие, который, по легенде, то ли приплыл по реке, то ли был установлен

Приношения верующих на надгробие юродивого Николая Савельича в день праздника яблочного Спаса. Шацкий р-н, с. Старочернеево. Фото С.А. Иниковой 1995 г.

исцеленными им людьми или родственниками из Моршанска, без дела стоял около конторы. Однако когда тракторист попытался вообще убрать его из села, жители запротестовали. Они перенесли надгробие на кладбище, где оно и стоит до сих пор.

Надгробие Савельича на кладбище стало святыней Старочернеева. В годы, когда церковь была закрыта и службы на праздники проходили в доме монашествующей Стеши, верующие ходили к надгробию Савельича, читали там молитвы и прикладывались к нему, на Пасху клали куличи и яйца, на Троицу — венок из цветов, на Спасы — яблоки и зерно.

Жители Сапожковского р-на, особенно с. Коровка, помнят Колю Зачитанного (†1967), получившего такое прозвище за его любовь к духовным книгам. Он выходил из дома только по ночам, носил валенки разного цвета и т. д. А жители с. Царево и с. Токмаково Ермишинского р-на вспоминают одетую в «шаблы» (отрепья), увешанную сумками Полю Бешеную, прозвище которой говорит само за себя. В 2002 г. ее останки были привезены из Москвы, где она умерла в доме престарелых, и с почестями перезахоронены в Цареве. Жители Шацкого р-на, особенно с. Новоселки, хорошо помнят юродивую Наталью (†1975). Этот перечень можно было бы еще долго продолжать, так как почти в каждом селе когда-нибудь да был свой юродивый.

Странник Яков. Шацкий р-н. Фото 1960-х гг.

В доме Петриных в с. Ялтуново Польное еще при жизни Анны Дмитриевны, а затем и сестер постоянно жили блаженные и странники. В годы войны в Ялтунове появилась Мария Петроградская, эвакуированная из Ленинграда и в 1979 г. похороненная на сельском кладбище. Там же покоится некая девица, странница Агриппина (1876–1964), которая, имея здоровые ноги, по обету ходила на костылях. Часто приходили в дом Петриных странники Володя и Яков. В одной ограде на ялтуновском кладбище похоронены безвестные блаженные Марфа, Данила, Анна, Флора, Ирина. Все они, так или иначе, были близки к Петриным и находили приют в их доме.

Агафья Петрина со странниками Яковом (*слева*) и Володей (*справа*) Шацкий р-н, с. Ялтуново Польное. Фото 1960-х гг.

В одной ограде с этими странниками в 1966 г. похоронен и блаженный Андрюша (А.Д. Потехин, 1906–1966). Память о нем еще очень свежа в Шацком р-не, особенно в окрестностях сел Старочернеево, Ялтуново, Кермись. Андрей Данилович Потехин был известен как Андрюша Беленький или Мочалин. Это был обыкновенный деревенский

Странник Андрей Мочалин (Потехин). Шацкий р-н. Фото 1950-х гг.

дурачок. Прозвище «Мочалин» он получил потому, что нанимался к людям рубить дрова, т. е. «мочалить», тем и зарабатывал себе на жизнь. В газете «Благовест» в 1997 г. появилась статья «Юродивый Андрюша», в которой ее авторы из Тамбовского молодежного православного центра доказывают, что Андрей не был дурачком, а сознательно взял на себя крест юродства, что он любил петь стих об Алексее человеке Божьем, предсказал свою смерть вплоть до минут, сказав, что умрет без пятнадцати четыре, и т. д.[22]. По свидетельству людей, близко его знавших, Андрей никогда не молился вслух церковными молитвами, скорее всего, он их просто не знал, не умел читать и считать, не различал времени на часах, а уж тем более не разбирался в часовых механизмах, как позже написали авторы книги «Сестры»[23]. Он никогда не посещал школу в силу умственной неполноценности, говорил бессвязно, повторяя по многу раз одну и ту же фразу, ходил мелкими семенящими шажками, как говорили в народе — «дробил», и все время оглядывался по сторонам. Андрюша был небольшого роста, средней полноты, с непропорционально большой головой, очень редкой маленькой бородкой. Походка, внешность, речь и поведение выдавали в нем человека больного. Многие говорили, что в суме Андрей носил камни, но те, у кого он ночевал, утверждают, что никаких камней в его котомке не видели. У Андрея были живы родственники, но он все время странствовал по селам. У него был свой обход: селения Кермись, Желанное, Завидное, Старочернеево, Сявель, Парсаты, Николаевка, Ялтуново Польное. Часто он ходил в церковь в Шацк, где его привечали богомолки. Собранное подаяние Андрей обычно отдавал тем, у кого ночевал, или каким-нибудь знакомым, деньги относил в Ялтуново строившимся в те годы трем сестрам Петриным. Именно им Андрей и обязан своим превращением из деревенского дурачка в юродивого Христа ради.

Благодаря житийной литературе в представлении верующих сложилась определенная модель поведения юродивых, поэтому подавляющее большинство рассказов о них, которые записаны в 1990-е гг., имеют много общего. Эта модель исподволь навязывалась больному человеку верующими людьми и той атмосферой, которая складывалась вокруг него. В конечном итоге он становился таким, каким его хотели видеть. Даже неприличные, с точки зрения человеческой морали, поступки таких юродивых вполне соответствовали этой модели и воспринимались окружающими их верующими как должное, более того, они воспринимались как лишнее доказательство истинности совершаемого подвига, рассматривались как предзнаменования.

Считалось, что юродивые могут предсказывать будущее, а некоторые умеют лечить. Народная молва наделила Андрюшу Мочалина репутацией прозорливца и поддерживает ее после его смерти. Андрей мог зайти в дом и оправиться в сенях или на крыльце, а то и в хлебную дежу, и это воспринималось как знак грядущей беды или порицания жизни хозяев дома. Женщины часто уже после того, как что-то случилось, начинали припоминать поступки Андрея и задним числом приписывали ему предвидение, утверждая, что он своими действиями предсказал случившееся. Одна из собеседниц из Старочернеева рассказала, как, случайно коснувшись ее груди, Андрюша вылечил грудницу (мастит), но через 15 минут, она также увлеченно рассказывала, как хорошо помогает от грудницы компресс из капустного листа.

Дуб, под которым любил молиться старец Филипп. Сапожковский р-н, с. Красное. Фото С.А. Иниковой 1998 г.

Людям хотелось верить, что за всеми причудами Андрюши стоит неведомый им глубокий смысл, что перед ними человек, совершающий христианский подвиг, любимый Богом, подвергающий себя страданиям холода, голода и посмеяния. Возможно, в сравнении их собственная тяжелая жизнь не казалась такой уж безрадостной, а его пример показывал, на что можно решиться из любви к Богу. По сути дела верующие, наделив больного человека качествами, которых они не могли найти в действительности, сами создали того, в ком нуждались.

Образы старцев и стариц, странников и блаженных, бытующие в народе, порой сильно мифологизированы, но степень мифологизации заметно различается: об одних рассказывают совершенно необыкновенные истории, а жизнь других описывается вполне реалистично. Наиболее чудесные истории бытуют о праведниках, подвизавшихся в конце XIX — начале XX в., когда воспоминания о них, переданные бабушками наших информаторов, еще ярки и свежи, но в то же время свидетелей их жизни и подвигов уже не осталось. По рассказам жителей с. Красное Сапожковского р-на, старец Филипп Тигринов просил похоронить его около одиноко стоящего среди полей дуба, где он любил молиться, но его похоронили на кладбище. Спустя какое-то время несколько богомольных жителей села одновременно увидели во сне, как будто о. Филипп несет на себе гроб; а еще через некоторое время в семье Тигриновых умер младенец, которого решили захоронить в могиле старца. Когда могилу раскопали, то гроба на месте якобы не нашли. Верующие жители Красного считают, что останки старца покоятся около дуба под камнем. В округе рассказывают, что деревенские мальчишки, спрятавшиеся во время грозы в стогу сена недалеко от дуба, слышали церковное пение. Еще недавно слышали пение и видели сияние свечей накануне больших праздников на том месте, где в Старочернееве стояла келья Николая Савельича. В Зарайске рассказывают, что зимой и летом Ларя, как и положено юродивому, ходил босиком в одной рубахе, и спать он укладывался прямо на снегу, а когда вставал, то на том месте зеленела травка и росли цветы. Однажды он ночевал у кого-то в доме на печи, и случился пожар. Весь дом сгорел, а когда стены рухнули, все увидели, что Ларя как ни в чем не бывало сидит на печи, и т. д.

Информаторы, хорошо знавшие Полюшку Захаровскую, Екатерину Михайловну или ялтуновских стариц и странников, более сдержанны в своих рассказах. Однако обращает на себя внимание то обстоятельство, что некоторые сюжеты присутствуют буквально во всех биографиях, например, как кто-то из родственников или знакомых ходил к старице и по пути усомнился в ее прозорливости (что само по себе вполне естественно для человека, идущего впервые) или по дороге вел разговоры об оплате. И старица не приняла этих людей, сказав, что действительно ничего не знает и нечего к ней ходить или что она «берет много». Аналогичные истории рассказывают также об известных знахарках и колдуньях, желая также подчеркнуть их необыкновенные способности. Расхожими стали истории о том, как по пути кто-то пожалел о яйцах или молоке, которые нес в подарок, и потом старица или не взяла этот дар, или дала понять, что знает эти мысли. Возможно, что в типичных ситуациях разные люди будут вести себя одинаково, но складывается впечатление, что это своего рода бродячие сюжеты, призванные поднять авторитет таких личностей. Предсказание времени своей смерти также является почти обязательным элементом в рассказах о старицах и странниках. В народном представлении именно так должна завершаться жизнь людей праведных: спокойным ожиданием своей смерти как перехода в вечность.

Официальная церковь со своей стороны тоже приложила усилия к мифологизации образов старцев и стариц, странников и блаженных, но только по иным мотивам. Праведники в миру — это в подавляющем большинстве люди, вышедшие из крестьянской среды, реже — из городских низов, выросшие в народной культуре и с детства впитавшие религиозные представления не всегда канонического характера. Давая советы и наставления, они могли обращаться к апокрифическим сюжетам или народным легендам, некоторые из них лечили методами, которые церковь порицает. Священники стараются убрать из жизнеописаний уже канонизированных старцев и стариц и тех, вопрос о канонизации которых стоит на повестке дня, все, что не укладывается в русло канонического православия, и тем самым способствуют созданию их идеального образа.

Место и роль праведников в народной жизни

Праведники в миру не только олицетворяли собой народный духовный идеал, но и играли немаловажную роль в религиозной и повседневной жизни. Особенно это касается советского периода.

В условиях, когда было запрещено праздновать церковные праздники, совершать церковные обряды жизненного цикла и обряды, связанные с хозяйственной деятельностью, поддержание этих традиций легло на плечи, главным образом, «монашек» и стариц. «Монашки» обычно становились во главе неформальных духовных общин, получивших распространение после закрытия храмов. Они были инициаторами и главными исполнителями народно-православной обрядности: следили за распорядком похорон и поминок; своими рассказами, часто не канонического характера, старались сохранить традицию крещения младенцев, а иногда сами крестили новорожденных; они собирали в своих домах верующих на праздники, устраивали Иордань на Крещение (ледяную прорубь для освящения воды и купания), святили куличи и яйца на Пасху, организовывали тайные ночные крестные ходы во время засухи, по мере сил служили у святых колодцев и родников; в их домах бережно сохранялись иконы из разоренных церквей.

«Монашки» во время паломничеств по святым местам переписывали друг у друга различные молитвы, акафисты, поучения, а потом давали переписывать эти тексты верующим в своих селениях. В рукописях наряду с церковными молитвами встречались такие апокалиптические произведения, как «Видение Иоанна Кронштадтского», «Пророчество игумена Кукши», стих «Берегитесь христиане» и апокрифические «Сон Богородицы», «Святые письма» и т. д. Все эти «пророчества», стихи и апокрифы имели религиозно-

Старица Агафья. Шацкий р-н, с. Ялтуново Польное. Фото С.А. Иниковой 1995 г.

нормативный характер, т. е. формировали представления о грехе и добродетели, о нормах христианской этики; они создавали определенный религиозно-эмоциональный настрой и тем самым поддерживали уровень православного благочестия.

В силу возраста, физического состояния и своего положения старицы и старцы были скорее вдохновителями поддержания традиций народно-православной религиозной практики. Принимая большое количество людей, они старались наставлять посетителей, приводя примеры не только из Св. Писания, житийной литературы, но и из народных быличек, легенд. Полюшка Захаровская была непримиримой противницей абортов, и жительницы с. Захарово до сих пор помнят ее рассказы о муках на «том свете» нерожденных младенцев, которые ждут, когда на их место придут матери. Информатор из с. Ялтуново Польное вспоминала, как в годы молодости она ходила к матушке Анисье и та удержала ее от самоубийства рассказом о посмертной участи самоубийц; а матушка Агафья в подтверждение важности соблюдения постных дней — среды и пятницы — пересказывала женщинам апокрифическое сказание о среде и пятнице, персонифицированных в образах двух «благообразных женщин» [24].

Из рассказов сельских женщин старшего поколения складывается впечатление, что каждая из них хотя бы единожды, но побывала у известной в тех местах старицы или у старца, особенно в годы войны. Обращаясь к ним за советом, одни посетители воспринимали их как посредников между людьми и Господом Богом и считали, что устами праведника сам Господь изъявляет свою волю. Эти верующие беспрекословно следовали их наставлениям и советам, во всем полагаясь на своего духовного наставника. Жительница с. Новопанское Михайловского р-на после войны хотела определить своего 16-летнего сына в трактористы, но Полюшка из Захарова сказала: «Не надоть, а то взглянешь на него и сама помрешь. Кому эти дети достанутся твои». И хотя женщине было непонятно, почему вдруг она на сына взглянет и помрет, но отдать его в трактористы побоялась. Эта же женщина говорила, что часто ходила в Захарово и все делала, как Поля скажет, и «все хорошо получалось». У этой категории посетителей, даже если последствия совета были отрицательными, не возникало сомнений, что и такой результат — это Божественное провидение.

Но бóльшая часть людей, посещавших старцев и стариц, судя по высказываниям информаторов, полагала, что, однажды получив от Бога дар прозорливости за свою праведную жизнь, они уже пользуются этим даром по собственному усмотрению, предсказывают сами от себя и могут внести своими советами коррективы в предначертанную судьбу, т. е. в глазах этой категории посетителей старцы становились сродни магам и предсказателям. О Матрюше из с. Стружаны Клепиковского р-на информатор из дер. Дунино того же района сказала: «Сила у нее не от Бога, не от нечистого, а брала своей силой воли». И естественно, что этих посетителей не удивляла рыбка, с помощью которой гадала Матрюша, и те же люди, которые ходили к старице Наталье (в постриге Феодосии) из пос. Октябрьский Скопинского р-на, ходили и к известной колдунье Фене из с. Корневое того же района (см. с. 566–568). Вспоминая о посещении стариц, эти верующие нередко употребляют слово «предсказательница» или говорят: «хорошо угадывала». И если в результате советов стариц жизнь складывалась не так, как хотелось бы, то люди были склонны обвинять их в ложном предсказании. Запомнилась история, рассказанная жительницей пгт. Сапожок, у которой был выбор: отправлять или не отправлять сына в армию, но по совету Екатерины Михайловны она проводила его служить. «На душе легко было: ведь она ему конфеты дала, а могла бы свечку дать, а ты пригадывай, почему свечка. На проводах в армию было очень весело», — вспоминала наша собеседница. Сын погиб за три месяца до окончания службы. Описывая свое тогдашнее состояние, она говорит, что готова была разорвать Екатерину Михайловну, которая продолжала через знакомых убеждать ее, что погибший сын у Бога под крылом. И только много лет спустя, после того как заговорили о канонизации старицы, женщина смирилась и простила ее.

Бывало, что Полюшка Захаровская сердилась на назойливость некоторых посетителей и говорила, что она не предсказательница: «Что ж я буду гадать: карт у меня нет, глаз у меня нет, что попрошу в молитве святых Божьих угодников, то они и скажут». По словам архим. Авеля (Македонова), Полюшка на вопросы обычно отвечала: «Я спрошу у прп. Серафима. Как он посоветует». Кому-то она предлагала открыть наугад Псалтырь и прочитать там ответ [25]. Известно, что иногда и Екатерина Михайловна велела открывать наугад Библию, и первое попавшееся предложение и было ответом на вопрос посетителя [26]. Правда, своей близкой подруге на вопрос «Как же это Вы все угадываете?» она ответила, что у нее внутри что-то заволнуется, «и слова приходят сами собой», а другой сказала, что у человека над головой все написано, а она только читает [27].

Вопросы, с которыми люди обращались к старцам, — самые разнообразные. Очень часто к ним шли с хозяйственными проблемами, которые, возможно, кому-то могут показаться малозначительными, но для крестьян были очень важны. Вообще для части паломников, посещавших старцев и стариц, характерен весьма прагматический подход: желание узнать, как поступить, чтобы получить больше выгод от задуманного. Жительница дер. Дмитриево Клепиковского р-на вспоминала, как по просьбе соседки-учительницы ходила к известной в Касимовском р-не старице Анне Ивановне в Елатьму с вопросом, какой масти купить корову, чтобы она прижилась. И к старцу Софронию тоже обращались с самыми повседневными бытовыми проблемами, например, продавать или не продавать быка, просили поделить между братьями усадьбу, дать совет о замужестве. В годы Великой Отечественной войны женщины ходили к старицам с вопросами о судьбе близких, находящихся на фронте, или с просьбой научить, как прожить, оставшись вдовой с кучей детишек на руках. Некоторые из этих женщин и сегодня с благодарностью вспоминают слова утешения, сказанные им в тот тяжелый момент. К Полюшке Захаровской, Екатерине Михайловне ходили матери нерадивых школьников просить совета, что делать с детьми. Посещали стариц и чтобы получить благословение на брак или перед родами.

В случае домашнего неблагополучия, особенно если муж буйствовал, в Касимовском р-не женщины обращались к слепой Матрене из дер. Крюково, чтобы она помолилась о них. Матрену в 1930-е гг. взяла к себе семья из с. Большое Ардабьево, в которой умирали младенцы, в надежде, что вместе с Матреной в дом войдет Божье благословение. Матрена прожила

у них недолго, но родившиеся в семье после ее смерти дети больше не умирали. Праведников могли попросить и об обратном, например, чтобы Господь прекратил посылать детей, которых родители уже не могли прокормить. В «Житии святой, блаженной Матроны Анемнясевской» описывается случай, когда к ней приходил односельчанин и просил помолиться о прекращении чадородия в их семье [28].

Большинство старцев и некоторые из юродивых занимались целительством, причем не только душевных недугов, но и физических. Считалось, что они могли исцелять болезни, посланные за грехи, или снимать насланную колдунами порчу, не поддающиеся лечению врачей.

Земский врач Н. Рудинский в 1896 г. писал, что юродивых можно рассматривать как специалистов по нервным болезням и психическим заболеваниям. К ним часто возили бесноватых и порченых. В XIX в. в Данковском у. большой популярностью пользовалась Маша Мухановская, судя по описанию, страдавшая церебральным параличом. Всех приходивших Маша лечила одинаково: она опускала в корец (ковш для черпания воды) с обыкновенной водой свой крестик, иногда просто уголек, читала молитву, и вода была готова к употреблению. Эту воду пациенты пили, умывались, смачивали больное место, но особенно ценилось, если Маша сама умывала больного [29].

Отшельник, старец Никон Сушкинский лечил больных маслом из лампады, горевшей у него в келье перед Печерской иконой Божьей Матери, давал им святую воду, ладан в воде, артос [30]. Юродивый Николай Савельич из Старочернеева лечил святой водой, но для порченых, бесноватых у него было другое средство: он надевал на них свои вериги. Сейчас, когда не осталось его могилы, почитатели ходят собирать воду с неровной поверхности чугунного надгробия, считая ее целебной. Этой водой лечат кожные и глазные заболевания, умывают детей от сглаза. Порченых привозили на могилу старца Софрония Ибердского, и когда такую женщину пытались подвести к его могиле, то «в ней все лаяло, ржало, орало».

До сих пор жители Касимовского и Шиловского районов помнят Дуняшу из с. Токарёво, которая еще в 1960–1970-е гг. молитвами и *наговоренными* * водой, сахаром, маслом лечила и отчитывала больных и бесноватых. Вначале она предлагала пациентам вместе с ней помолиться, потом усаживала человека лицом к иконам, накрывала ему голову полотном, как священник епитрахилью, и читала молитвы, а уж затем давала людям наговоренную воду или что-то другое. Блаженная Наташа из с. Новоселки Шацкого р-на лечила водой (то ли святой, то ли наговоренной) все, включая сотрясение мозга. Она лила ее больной на голову.

По воспоминаниям людей, Полюшка из Захарова ощупывала руками больное место и читала молитвы. Детям она давала наговоренные баранки, взрослым — наговоренную воду. Известно, что во время лечения она всегда читала молитву «К кому возопию, Владычице…», но также известно, что она знала некоторые народные заговоры, например от воров, и давала их другим.

И опять же, одни обращались к праведнику, считая его ходатаем перед Богом, и в этом случае вода, масло, баранки не имели особого значения, потому что все лечение заключалось в молитве за больного, с которой старец или старица обращались к Богу. Праведники в представлении народа заслужили у Господа право быть услышанными. Другие смотрели на старцев как на обладателей особой исцеляющей силы, а если ее, по мнению пациентов, не хватало, то шли к другим старцам и знахарям, а то и колдунам.

Праведники могли скорее, чем остальные грешные люди, вымолить у Господа дождь, поэтому на них ложилась миссия молиться в засуху о дожде за все общество, за весь сельский мир. В Библии говорится, что «бездожие» — это наказание людям за непослушание, и говорится о дожде как благе, дарованном праведникам: «Если вы будете поступать по

* Так сами пациенты называли эту воду, но что над ней наговаривали — читали только церковные молитвы или еще и заговоры — осталось неизвестным.

уставам Моим и заповеди Мои будете хранить и исполнять их, то Я дам вам дожди в свое время, и земля даст произрастания свои» (Лев. 26: 3–4). И отсюда, как писал Д.В. Щедровицкий, представления, что дождь может вызвать человек, «который способен в силу своей праведности стать достойным посредником между Богом, посылающим дождь, и народом, навлекшим бездожие своими грехами» [31].

Еще в первой половине XIX в. во время страшной засухи жители с. Ухолово и дер. Глинки Ряжского у. обращались к праведному и тогда, видимо, уже немощному старцу Иоанну (†1847), который жил в роще рядом с этими селениями, с просьбой помолиться о дожде, и «когда Иоанна вынесли на кладбище*, собралась туча, гром и прошел проливной дождь» [32]. В с. Завидное Шацкого р-на до войны во время сильной засухи на носилках по селу и вокруг него носили пролежавшую парализованной 18 лет Грушу-болящую. За ее христианское терпение, с каким она переносила свое несчастье, люди считали ее «неземной» и просили вымолить для них дождь.

Жители с. Нармушадь Шиловского р-на в 1940–1950-е гг. привозили на берег святого озера убогих калек Татьяну и Михаила, известных своей праведной, аскетической жизнью. Их усаживали на землю, окружали, и все вместе молились о даровании здоровья и о дожде.

Часовня на могиле Пелагеи Захаровской. Захаровский р-н, с. Захарово. Фото С.А. Иниковой 1998 г.

Почитание старцев и блаженных при жизни находило и находит продолжение в почитании связанных с ними мест и их могил. Это не только дань уважения памяти, но и выражение уверенности в том, что праведник уже получил венец Царствия Небесного, что он может после смерти творить чудеса. С именами некоторых из них связаны родники и колодцы, объявленные народом святыми. Либо старцы брали из них воду, либо собственноручно обустроили их (см. с. 303–304).

Жители Скопинского у. верили, что на могилах праведников во время заутрени, совершаемой в церкви на Пасху, можно увидеть огонь в виде свечи [33]. На могилах праведников принято каяться и просить о помощи. Жители селений, расположенных недалеко от с. Красное Сапожковского р-на, где жил о. Филипп, и сейчас ходят к его дубу, будучи уверены, что около него покоится старец. «Надо подойти к дубу, поклониться и прочитать молитвы и сказать: „Господи, прости нас“. Покаяться. Обойти дуб надо три раза, а в корягу затолкать денежку», — рассказывала почитательница старца из с. Морозовы Борки Сапожковского р-на. «Денежку» кладут, потому что, по ее словам, и в церкви после исповеди принято класть деньги в кружку.

* О дожде принято было молиться на кладбище, просить предков (*родителей*) помолиться о даровании дождя живым.

Степень почитания могилы праведника может быть разной. Иногда в праздники ее посещает небольшая группа верующих одного или нескольких селений; они заказывают панихиды, ставят свечи, берут землю для лечения. Случается, в число посетителей входят жители многих селений из нескольких районов, и в результате на месте могильного холмика образуется яма, и несколько раз в году его насыпают заново.

Обычно считается, что надо лечь на могилу и попросить исцеления. Так делают на могиле о. Софрония и Лари Зарайского. Приходящие на могилу Полюшки Захаровской полагают, что достаточно дотронуться до земли правой рукой, а затем обязательно следует приложиться к кресту, и тогда получишь здоровье.

В 1990-е гг. почти в каждом доме в пос. Ибердский Кораблинского р-на и в окрестных селениях хранился песочек с могилы старца Софрония. Некоторые насыпали его под матрас, носили в зашитых подушечках в карманах. Люди лечились водой из колодца, вырытого старцем Софронием, причем недостаточно просто взять ее, а надо было отнести к могиле старца, раскупорить там и попросить Софрония об исцелении от недугов. В этом случае и без того святая вода приобретала, по мнению верующих, особую силу.

Вообще, землю с могил праведников используют не только как лекарство. В с. Ижеславль Михайловского р-на местные жители и жители окрестных селений приходят за землей с могилы старца Ивана Михайловича и используют ее как оберег и средство, облегчающее боль и страдания. В 1990-е гг. ее брали с собой в больницу и роддом, в дорогу, в маленьких мешочках давали новобранцам, от сглаза насыпали в карман жениху и в туфли невесте; женщины посыпали этой землей около порога дома от нечистой силы; земля с могилы, по мнению некоторых, помогает, если скот или птица не «ведутся», а если посыпать землю вокруг буйствующего пьяницы, то он уснет. Находчивые жители Ижеславля, ездившие в Москву за продуктами в те времена, когда милиция запрещала вывозить их из столицы, брали с собой землю и сыпали ее в мешки с хлебом, макаронами и колбасой, надеясь, что это убережет их от досмотра.

Во второй половине XX в., а особенно к началу нового столетия, число праведников в миру в рязанских селениях значительно сократилось. В середине 1990-х гг. еще можно было встретить стареньких «монашек», в начале нового столетия встреча с ними стала большой редкостью. Место «монашек» постепенно заняли читалки — женщины, читающие Псалтырь по покойникам. От читалок не требуется совершения каких-то духовных подвигов, они, в отличие от «монашек», могут иметь семьи.

С конца 1960-х гг. на смену уходившим из жизни старицам, старцам, блаженным и странникам уже никто не приходил. В начале нового столетия еще живы несколько старец очень преклонного возраста, к которым приезжают верующие со всей Рязанской обл. и даже соседних областей, но найдутся ли у них духовные преемники, неизвестно.

Это закономерный результат секуляризации религиозного сознания. Кроме того, в советский период праведники в миру были востребованы прежде всего сельским населением и почти исключительно женщинами. Со сменой поколений и сильным сокращением сельского населения исчезла та среда, которая выдвигала и поддерживала «монашек», старец, странников и блаженных, бывших неотъемлемой частью народной культуры. В начале 2000-х гг. верующее население городов — это в основном неофиты, т.е. люди, недавно пришедшие к вере и воспринявшие православие в его канонической, церковной форме, а церковь по-прежнему настороженно относится к почитанию праведников в миру. Безусловно, нельзя делать глобальных заключений на материале одного Рязанского края, но этот материал свидетельствует, что время праведников в миру прошло, и кто займет опустевшее место на вершине народного религиозного православного сознания, пока не видно.

ПРИМЕЧАНИЯ

1 *Тульцева Л.А.* Чернички // Наука и религия. 1970. № 11.

2 Иларион, Троекуровский затворник // ЖОПБ. Ноябрь. М., 1994. С. 71–73.

3 Святые и праведники земли Рязанской. X–XX вв. Рязань, 2000. С. 213–219.

4 *Иникова С.А.* Черничество и сектантство в Воронежской губернии в 1850-е годы // Православная вера и традиции благочестия у русских в XVIII–XX веках. М., 2002. С. 379.

5 ГАРО. Ф. 627. Оп. 235. Св. 5. Д. 50. Л. 1.

6 Там же. Л. 6–8.

7 Там же. Л. 15 об.

8 Там же. Л. 54 об.

9 Екатерина Михайловна. Биографический очерк. Воспоминания. Письма. Статья. Рязань, 2000. С. 19.

10 *Кириченко О. В.* Особенности традиции духовничества в советский период // Исторический вестник. М.; Воронеж, 1999. № 1. С. 125.

11 Екатерина Михайловна… С. 15.

12 Житие святой блаженной Матроны Анемнясевской. М., 1999. С. 67.

13 Сестры. Очерк жизни сестер Анисии, Матроны, Агафии, подвизавшихся и почивших в селе Ялтуново Шацкого района Рязанской епархии. М., 2001. С. 25.

14 Одна из информаторов сообщила, что Анисья не была родной дочерью Петриных. Действительно, между ней и средней сестрой была очень большая разница в возрасте.

15 Старица Агафия // Благовест (Рязань). 1996. № 9.

16 *Иванов С.А.* Византийское юродство. М., 1994. С. 137–156.

17 *Внуков П.,* свящ. И дети бежали к нему, как к празднику // Благовест. 1996. № 7.

18 *Бочарников С.* Юродивые // РГВ. 1863. № 44. С. 428.

19 Блаженная Любовь Рязанская. Житие, молитва, тропарь, кондак. Рязань, 1996. С. 28.

20 Там же. С. 14; *Полянчев. В. И.* Зарайские блаженные // Народная газета (Зарайск). 1998. 25 июля.

21 *Флетчер. Д.* О государстве Русском. СПб., 1905. С. 101.

22 Юродивый Андрюша // Благовест. 1997. № 7.

23 Сестры. Очерк жизни сестер… С. 157.

24 Там же. С. 175.

25 Светильник веры. Жизнеописание блаженной Пелагеи Захаровской. М., 2001. С. 61, 52, 55.

26 Екатерина Михайловна… С. 16.

27 Там же. С. 25.

28 Житие святой, блаженной Матроны Анемнясевской. С. 8.

29 *Рудинский Н.* Знахарство в Скопинском и Данковском уездах Рязанской губернии // ЖС. 1896. Вып. 2. С. 193–194.

30 Никон Сушкинский // Благовест. 1998. № 6.

31 *Щедровицкий Д.В.* «Дождь ранний и поздний», ритуал вызывания дождя в Библии и его аллегорическое осмысление на рубеже античности и средневековья // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 202, 204.

32 *Окаемов В.,* свящ. Из материалов для истории села Ухолова // Труды РУАК. 1900. Т. XV. Вып. 1. С. 107.

33 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1456. Л. 32.

ГЛАВА 24

Соблюдение постов

Многодневные посты

Великий пост. — Петров пост. — Успенский пост. — Рождественский пост.

Однодневные посты

Календарные однодневные посты. — Седмичный пост: среды и пятницы. — Передача традиции.

Дополнительные посты

Пост в восприятии верующих конца XX — начала XXI в.

Соблюдение поста, под которым подразумеваются установленные Русской Православной Церковью временные ограничения в пищевом рационе, и решение при этом духовно-нравственных задач, можно рассматривать как одно из проявлений религиозности народа[1].

Вплоть до 1920-х гг. соблюдение постов было самой обычной религиозной практикой, которой придерживалось подавляющее большинство русского, особенно сельского населения. Жители Рязанского края, как и всей России, соблюдали *однодневные*, а также *многодневные посты*, приуроченные к определенным дням недели или датам церковного календаря. Время года привычно делилось на *мясоед* — период, когда можно есть *скоромное*, т. е. мясные, молочные продукты, а также рыбу и яйца, и пост, когда скоромное запрещалось. Посты для верующих были временем частого посещения храма, усиленной молитвы и покаяния.

Атеистическая кампания 1920–1930-х гг. не могла сразу уничтожить многовековую традицию, поэтому приблизительно до середины 1960-х гг. в рязанских селениях еще было достаточно много людей старшего поколения, прежде всего женщин, которые старались соблюдать посты. По мере смены поколений таких верующих, воспитанных в этой традиции, становилось все меньше, и сама традиция постепенно угасала. В последнее десятилетие XX — в начале XXI в. в связи с открытием храмов, активизацией православной религиозной жизни в стране наблюдается более серьезное отношение части людей, считающих себя православными, к постам, хотя большинство все еще не воспринимает их как обязательное установление Церкви, к которой они себя причисляют. Мы постараемся проследить бытование этой традиции в Рязанском крае с середины XIX до начала XXI в.

Многодневные посты

Великий пост. Из многодневных постов в народе наиболее строго всегда соблюдали *Великий пост*, который предваряется несколькими подготовительными неделями. Последняя из них — Масленица (Сырная седмица) — это своего рода *заговенье* на Великий пост*. Она завершается *Прощеным воскресеньем*. В этот день по всей России было принято родственникам, соседям ходить друг к другу и просить прощения за возможные обиды, чтобы вступить в Великий пост с чистой совестью и душой. В некоторых помещичьих усадьбах Зарайского у. в середине XIX в. дворовые люди приходили просить прощения к хозяевам, поздравляли их с наступлением Великого поста и с заговеньем на горох и капусту, которых в прежние времена очень много ели во время постов[2].

* Заговенье — это последний день перед наступлением многодневного поста, когда уже запрещено употреблять в пищу мясные продукты, но еще можно есть рыбные и молочные. Заговенье перед Великим постом длится неделю и сопровождается выпечкой блинов и употреблением большого количества молочных продуктов. Во время Масленицы принято поминать умерших предков и оказывать милостыню бедным и заключенным (*Писарев Н.Н.* Домашний быт русских патриархов. Казань, 1904. С. 212).

Особенно торжественно вечер Прощеного воскресенья завершался в семьях. Корреспондент Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева из того же уезда сообщал в конце XIX в., что в их селе принято, чтобы после ужина дети кланялись родителям в ноги, целовались друг с другом и просили друг у друга прощения (селения Любичи, Ловцы, Дединово, Белоомут) [3].

Этот обычай, несший сильное религиозно-нравственное начало и способствовавший единению семьи, прочно сохранялся в народе в 1920-е гг. Жительница с. Дединово Зарайского у. (ныне Луховицкий р-н Московской обл.) М.П. Немова, оставившая потомкам воспоминания о тех годах, писала: «У нас обычно после ужина бабушка садилась и все просили у нее прощение. Полуседые сыновья, снохи и мы, внучки, бухались ей в ноги, говоря: „Прости меня Христа ради". Она каждому отвечала: „Бог простит, меня простите" и целовались. Этот ритуал не был унизительным, наоборот, он подчеркивал какое-то душевное очищение, что ли» [4].

Этот обычай сохранялся в верующих семьях и в последующие годы, но с распадом патриархальных семейных отношений младшие члены перестали, как прежде, «бухаться» в ноги старшим, ограничиваясь поцелуем и просьбой простить обиды.

С понедельника, получившего в народе название *Чистый понедельник,* начиналась первая очень строгая неделя поста. Название этого дня, видимо, было связано с обычаем устраивать накануне баню и мыть после Масленицы полы в доме, как бы смывая веселье и беззаботность праздника (с. Шарик Шацкого р-на, с. Кутуково, с. Свинчус Спасского р-на). Часть продуктов, оставшихся от Масленицы, старались сохранить до окончания поста, а то, что не подлежало хранению, доедали в понедельник. В с. Устрань Спасского р-на, например, в Чистый понедельник остатки доедали мужчины, а женщины уже говели [5]. Строгий пост с понедельника соблюдали обычно пожилые люди.

В последующие дни шумное и веселое препровождение времени считалось уже непозволительным. С началом Великого поста повсеместно прекращались молодежные посиделки. За этим строго следило старшее поколение [6]. В 1920-е гг. в Динове в лавке, оборудованной под театр, в Прощеное воскресенье давали последний перед постом спектакль [7]. Общественное мнение в некоторых селениях было настолько строгим, что даже комсомольцы еще не решались нарушать заведенный порядок, но были и такие села, где, наоборот, в дни постов они устраивали спектакли и концерты. Пожилые жители с. Пощупово Рыбновского р-на хорошо помнят, что в эти годы с началом поста прекращались все развлечения и веселье: «На гармошке не играли, песен не пели, никуда не ходили». Старожилы г. Скопина тоже рассказывают: «Во время Великого поста нельзя было в карты играть, собираться у кого-нибудь, справлять свадьбы». Та же самая картина наблюдалась и в с. Демкино Чаплыгинского р-на (бывш. Раненбургский у.), где с началом Великого поста матери не пускали девушек и ребят на посиделки. Даже уже в 1960-е гг., после новой волны гонений на религию и усиления атеистической пропаганды, Л.А. Тульцева, проводившая в Рязанской обл. полевые наблюдения, отмечала, что наступление поста отражалось не только на домашнем меню, но и чувствовалось в разговорах между соседями и в стремлении людей старшего поколения ограничить молодежные гуляния на это время [8]. Однако в эти и последующие годы посты соблюдали уже почти исключительно люди пожилые. Жительница дер. Михалково Новодеревенского р-на, чья молодость пришлась на конец 1950-х — начало 1960-х гг., вспоминала, что в молодости она очень любила петь и, куда бы ни шла, ни ехала, все время пела, несмотря на посты. Однажды она простудила лицевой нерв, и последствия болезни остались заметны на всю жизнь. «Я Господом отмечена, — говорит она. — За эти за песни меня и наказал Господь… Нехорошо: в обедню, в пост. Разве можно?!»

Молодежь и люди среднего возраста, особенно мужчины, в послевоенные и последующие годы редко соблюдали даже Великий пост, не говоря уже о других постах, но внешне они старались все-таки не демонстрировать свое пренебрежение к традиции и религиозным чувствам стариков, хотя, безусловно, многое зависело от сложившейся в селении общей атмосферы, от активности комсомольских и партийных руководителей. Заведующая клубом дер. Самуиловка Касимовского р-на рассказывала, что в 1970–1980-е гг. зимами они готовили новые программы, а все выступления и смотры самодеятельности устраивались

весной и попадали как раз на Великий пост. Заведующая отделом культуры убеждала их, что нет ничего плохого в том, что они будут петь в пост: это же не хулиганство. Да и самим самодеятельным артистам «вроде выступить хочется, мы готовились. Они (артисты. — *Т.В.*) не столько уж, как говорится, Бога боятся, сколько людей. Деревня ведь! Осуждение: „Ой, выступать едете. Вот вы и болеете, потому что ездите“... А мы задами украдкой, вот туда придут. Я им костюмы туда все отвезу, чтобы не судили их». Причем прийти в пост смотреть концерт среди жителей грехом не считалось, а выступать — грех. С начала 1990-х смотры самодеятельности стали устраивать до начала поста.

Великий пост и в XIX, и в XX в. воспринимался в народе как самый важный, действительно великий, но не только потому, что он был самым продолжительным, но и потому, что из всех постов он нес наибольшую нравственно-религиозную нагрузку. В.В. Селиванов писал: «Великий пост во всем православном отечестве нашем преимущественно посвящается покаянию; и потому во все продолжение Великого поста в приходских сельских церквах отправляется божественная служба ежедневно» [9]. В небольших и малолюдных приходах служба совершалась на первой неделе, на четвертой — Крестопоклонной или Средокрестной неделе Великого поста и на Страстной неделе.

Великий пост чаще всего избирали для *говения*: в течение недели ежедневно посещали храм, готовились к исповеди и причащались. Многие крестьяне предпочитали говеть на первой или на последней неделе поста, отличавшихся особой строгостью. Нередко выбор определялся тем, какая неделя оказывалась более свободной от домашних дел. В некоторых помещичьих имениях большая часть дворовых и крестьян говели в одно время.

Однако далеко не все крестьяне говели ежегодно. Корреспондент Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева из дер. Бармино Егорьевского у. сообщал, что в их уезде крестьяне говеют года через два-три [10]. Хотя в конце XIX в. к нарушению постов стали относиться снисходительнее, но в с. Маклаково Скопинского у., например, на тех, кто не говел несколько лет, «народ смотрел не без некоторого страха» [11]. Корреспондент ОИРК в 1920-е гг. отметил распространенное среди населения Рязанской губ. мнение, что «кто говеет постом, тот попу грехи отдает и будет безгрешный, а кто не говеет, того будут судить на том свете и будет Страшный суд» [12].

В советское время немногие незакрывавшиеся храмы в дни Великого поста были полны народа. Как вспоминают старожилы, в 1940-е гг. в с. Маково Михайловского р-на, где постоянно работал храм во имя Рождества Богородицы, на первой неделе Великого поста причащалось до трехсот человек. Бывало, что в каждом доме у местных жителей ночевало до тридцати паломников. В 1990-е гг., в отличие от прошлого, повсеместно распространилась практика не только причащаться, но и соборовaться во время Великого поста.

Считалось очень важным во время поста воздерживаться от ссор и стараться не наносить обид окружающим. В селениях Дединово, Любичи, Ловцы, Белоомут Зарайского у. в конце XIX в. о людях, которые внешне соблюдали пост, а на деле продолжали обижать других, говорили: «Лучше рыбу есть постом, чем обидеть рыбака» [13]. В дни поста некоторые старались помочь неимущим съестными припасами, полагая, что «вера без добрых дел мертва».

Во время поста считается необходимым воздерживаться от плотского греха. По информации краеведа из пгт. Ермишь Г.И. Федулина, некоторые, особенно верующие молодые женщины, на время поста уходили в родительский дом, чтобы не согрешить. По словам старожилов с. Пощупово, не только женщины, но и некоторые мужчины тоже старались воздерживаться от интимных связей.

Великий пост всегда считался самым строгим в отношении пищевого рациона. В первые пять дней — *сухие дни* — соблюдалось *сухоядение*, т. е. ели сырые, невареные продукты без масла, пили неподогретое питье. Пожилые люди и в конце XX — начале XXI в. на первой неделе поста стараются соблюдать сухоядение. «Первая неделя Великого поста — вся сухая», — говорила жительница дер. Паново Рыбновского р-на. Во все время поста растительное масло можно есть только в субботу и воскресенье.

Наиболее благочестивые люди в течение первого дня не ели и не пили вовсе. Они старались во время всего Великого поста есть два раза в день и только после трех часов дня.

По рассказам одного из старожилов г. Скопина, в 1920-е гг. недалеко от них «жила старушка — Ананьина Мария Николаевна. Вот она была очень религиозная. Ну, понятно, во время Великого поста она не то что молока и мяса, она не покупала батоны белого хлеба. Почему? Она считала, что там сахар, сливочное масло, — это она моей матери говорила. А мать моя покупала нам постный сахар разных цветов, есть белый сахар считалось грехом».

Выдержать, как положено, такой строгий рацион было очень трудно. Из-за скудости питания, как сообщал корреспондент Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева, «во время Великого поста крестьяне часто бывают подвержены куриной слепоте» [14]. Великий пост обычно совпадал с началом пахоты и севом, т.е. с самым напряженным периодом в цикле сельскохозяйственных работ, поэтому среди крестьян, занимавшихся тяжелой физической работой, в начале XX в. было принято поститься только самые строгие первую неделю Великого поста и Страстную неделю. Позже, уже в колхозное время, когда пищу для каждой бригады готовили на полевых станах из выделенных колхозом продуктов, соблюдать пост открыто для этой части населения стало просто невозможно.

Меню в дни поста что в XIX в., что в первой половине XX в. было практически одинаковым: готовили в основном из своих продуктов щи с капустой, пареную свеклу, каши, ели много картофеля, пили квас и делали разные блюда на основе кваса. Очень выручали соленые огурцы и квашеная капуста, которые заготавливали впрок в большом количестве.

Большим подспорьем в пост были грибы. Ни один стол не обходился без грибов. Не зря среди крестьян была распространена поговорка: «У нас в Рязани пироги с глазами: их едят, а они глядят». В.В. Селиванов еще в середине XIX в. отмечал, что «в постные дни грибы уже не лакомство, а необходимость. Православные русские люди, крестьяне и, слава Богу, многие помещики, не станут не только мяса, но и рыбы есть в посты Успенский и Великий; тогда без сухих грибов не состряпают ни одного блюда» [15]. Крестьяне в сезон собирали и сушили грибы специально для постных дней.

В 1920-е гг. недельное меню зажиточного крестьянина с. Буховое Раненбургского у. в Великий пост включало ржаной хлеб, ржаное *тесто* — круто заваренную кипятком ржаную муку, *квас* — окрошку с картофелем или капустой, редькой, хреном, суп или щи с картофелем без масла, отварной горох — *обварку*, пшенную кашу, обжаренный без масла картофель. По субботам и воскресеньям ели щи или суп с конопляным или другим растительным маслом, лапшу, кашу с маслом, отварной или жареный картофель, ржаной пирог, гороховый кисель с маслом, блины и блинцы на постном масле.

Менее состоятельные крестьяне того же села в Великий пост на завтрак ели жидкий пшенный *кулеш*, огурцы, капусту, на обед — щи, отварной картофель, пшенную кашу. Чай пили только в 12 или в 16 часов. Иногда пекли пироги с начинкой из кислой капусты. В воскресенье сразу же после возвращения из храма ели суп из картофеля, подбитый мукой, луком и подсолнечным маслом (без грибов), постную лапшу с маслом и луком, жареный картофель с луком и маслом, пшенную кашу с маслом. На ужин ели те же блюда [16].

В начале 1960-х гг., когда за работу в колхозах крестьянам начали понемногу платить деньгами, на столе появились покупные продукты, и меню постного стола стало меняться в сторону некоторого разнообразия. В конце XX — начале XXI в. постное меню верующих, проживающих в сельской местности, в основном состоит из свежих и консервированных овощей, которые культивируются на приусадебном участке, и покупных продуктов. В 1990-е гг. специально в расчете на посты некоторые стали делать лечо из сладкого болгарского перца, консервированные салаты из незрелых помидоров и других овощей. По сравнению с прошлым ассортимент постных блюд расширился, а приготовление их стало более сложным. На первое часто готовят суп из гороха с овощами, щи, борщ, отварной картофель, каши, особенно пшенную, едят соленые грибы с репчатым луком, пекут постные блины из пшеничной, пшенной, реже из гречневой или овсяной муки, оладьи из яблок или кабачков, некоторые редко, но делают овсяный кисель. Из хлебных изделий предпочитают ржаной хлеб, сухари, баранки, некоторые верующие стараются не есть белый хлеб и макароны.

Кое-где в пост еще недавно готовили традиционные блюда, например, одна из жительниц с. Пощупово в 1990-е гг. делала *калину*. Для этого она мыла ягоды калины, парила их

в печи и, остудив, всыпала в кастрюлю ржаной муки, немного сахарного песка и заквашивала коркой ржаного хлеба. Получалось вкусное и полезное блюдо: «И кислит и сладит». Для приготовления другого блюда — *теста* — она кипятила воду, остужала и всыпала в нее ржаную муку и заквашивала ржаной коркой: «Хлеб в тесто окунаешь и песочку туда еще и ешь, очень вкусно! Вот только этим и живлюсь».

Небольшие послабления в рационе делались на некоторые праздники, приходившиеся на пост. Большим и очень почитаемым в народе праздником был день *Благовещения Пресвятой Богородицы* (25 марта / 7 апреля), который у крестьян всегда стоял на третьем месте после Пасхи и Рождества Христова. Работать в этот день считалось большим грехом. Рязанские жители говорили и сейчас любят повторять, что на Благовещение «птица гнезда не вьет, а девка косу не плетет». По церковному уставу на Благовещение разрешалось есть рыбу.

В среду на Крестопоклонной (Средокрестной) неделе во многих местах выпекали кресты в виде обычных пресных пышек круглой формы с вырезанным изображением креста (Пронский, Касимовский и др. уезды). По сообщению Г.С. Масловой, посетившей в 1925 г. вместе с Н.И. Лебедевой Елатомскую вол. Касимовского у., местные крестьянки выпекали кресты из ржаной муки. Их еще делают пожилые женщины с. Заборово и дер. Михалково Новодеревенского р-на. В Занинской вол. Касимовского у. пышки или *адоньи* выпекали в виде просфоры [17].

Другим праздником, всегда приходящимся на Великий пост, является *Вербное воскресенье*. Накануне в субботу — в день воскрешения праведного Лазаря, или *Лазареву субботу* — можно есть рыбную икру, а в воскресенье разрешается есть рыбу. В с. Маклаково Скопинского у. в конце XIX в. в эту субботу было принято печь постные блины [18]. В Зарайском у. ели икру, но В.В. Селиванов уточнял: «Разумеется, эта роскошь не для всех: ею пользуется только очень и очень зажиточный торговый народ. Вообще простой народ в пост употребляет пустые щи, редьку с квасом да кашу. Многие не едят даже постного масла» [19]. В Буховом на Благовещение и в Вербное воскресенье праздничное меню зажиточного крестьянина дополнительно включало соленую рыбу, чаще всего сельдь, щи или суп с соленой или свежей рыбой, обычно с судаком [20].

Особенно строгой считается последняя неделя поста, но верующие, даже совсем немощные, все же стараются его выдержать. Информатор из с. Нармушадь Шиловского р-на вспоминала, что ее бабушка в 1960-е гг. перед смертью, которая случилась в день Благовещения и совпавшую с ним Великую субботу, предчувствуя близкую кончину, обратилась к внучке с просьбой: «Может у меня разума не будет, а ты меня кормить будешь. Прошу тебя, в уста мне до Пасхи не клади скоромного».

Страстную неделю называли повсюду в России «белою» или «чистою», потому что начиналась подготовка к Пасхе: делали последние приготовления к празднику, пекли куличи и красили яйца. Каждый день этой недели имеет название — Великий понедельник, Великий вторник и т. д. Некоторые верующие на Страстной неделе еще больше ограничивали себя, например, ели только хлеб или сухари с водою один раз в день [21]. Некоторые пожилые люди г. Сапожка до сих пор не пропускают ни одной службы в храме, ставят свечи к иконам, помогают бедным, стараются избегать ссор.

В народной традиции особенно почитали Великий или *Чистый четверг*. В этот день обязательно посещали храм, где во время службы читали 12 Евангелий. Многие старались причаститься в этот день. В начале XXI в. в дер. Аверкиево, в с. Тюково и других селениях Клепиковского р-на говорят, что причастие, полученное в этот день, — годовое, т. е. грехи снимаются на целый год вперед. Некоторые современные верующие ничего не едят до пасхальной службы, на которой причащаются.

Чистый четверг выделяется среди других дней поста особой насыщенностью народной обрядности. В этот день готовились к Пасхе и убирали дом, накануне праздничной службы в Великую субботу освящали куличи и яйца. В.В. Селиванов писал: «Народ из деревень с вечера отправляется в приходское село, кто пеший, кто в телеге или в санях» [22]. Никто не спал в ночь под праздник, это считалось за грех. Те, кто вынужден был оставаться дома по необходимости, например, *деньщицы* — женщины, готовившие обед, всю ночь молились перед иконами

с зажженными перед ними лампадами или свечами. В конце праздничной заутрени священник выходил с причтом, и крестьяне, христосуясь с ними, дарили им по яичку.

Первой пищей в день Пасхи были освященные в храме сдобные куличи, творожная пасха и вареные крашеные яйца, которые ели натощак: «Противное признается за грех» (с. Маклаково Скопинского у.) [23]. Старые люди и сейчас вспоминают: «Как ждешь эту Пасху, как ждешь! 5 часов утра и ждешь этого кусочка кулича и яичка. Каждая Пасха — радость!» (с. Виленка Михайловского р-на). По словам жительницы с. Пощупово Рыбновского р-на, в Великий четверг на Страстной неделе вечером после стояния в церкви она выпивает чай с кусочком хлебца и до Пасхи ничего не ест. «Душа вся запечется — так хочется пить. Мне говорят: „Пей!“, а я не пью даже воду. На Светлое воскресенье беру просвиру и один стакан святой воды, съем просвиру, воды выпью, сделаю передышку и потом только яичко, творог и куличик. Два дня ем соленую рыбу и пью чай, больше ничего не беру. Привыкла, и организм привык. Мне легко. Все делаю по уставу. Пью чаи травяные, делаю сборы разные».

Петров пост. Второй многодневный Петров пост всегда начинается через неделю после Троицы, которая празднуется в восьмое воскресенье после Пасхи. Накануне поста, в воскресенье, в народе отмечали заговенье: устраивали совместное застолье, для которого готовили различные блюда за исключением мясных. Пост всегда оканчивается в день святых апостолов Петра и Павла (29 июня / 12 июля)*. В зависимости от даты празднования Пасхи длительность поста колеблется от шести до восьми недель.

В народе Петров пост всегда считался самым голодным, поскольку он приходится на такое время, когда старые запасы уже на исходе, а новый урожай еще не созрел. Крестьяне ели похлебку и кашу с конопляным маслом, огурцы с квасом и рыбу, преимущественно соленого судака, картофель, вареную свеклу. Самым распространенным кушаньем был квас с зеленым луком и свежие огурцы: «Огородники в большом количестве развозят по деревням эти произведения, и крик в деревне „по лук! по лук!“ приводит в движение обывателей: кто бежит с грошем, кто с пятаком, кто с яйцом для покупки и вымена лука, и потом старый и малый возвращаются домой, неся в руках длинные пучки драгоценного овоща» [24].

Петров пост был временем сбора молочных продуктов. В народе шутя говорили, что Петров пост «учрежден по просьбе баб для скопа масла. Ежели б молоко съедалось в это самое обильное удоем время, то масла бы не скопить и вполовину» [25]. Временное неупотребление скоромных продуктов позволяло продать их на базаре или обменять, а на вырученные деньги купить провизию или предметы, необходимые в крестьянском хозяйстве. Кроме того, впереди был сенокос, во время которого надо было посытнее кормить косцов, поэтому накопленные за пост продукты были очень кстати.

В 1920-е гг. в дни Петрова поста в повседневное меню крестьян входили щи, картофель, каша, капуста, огурцы, ржаной кислый хлеб или лепешки — *преснушки*. Из напитков были распространены чай и квас. В Скопинском у. в меню зажиточного крестьянина в праздничные дни добавлялась рыба — селедка, тарань, хамса. В селениях, расположенных около рек и озер, особенно по Оке, на Петров пост ели много рыбы, которую можно было купить у рыбаков или наловить самим. Популярным постным летним блюдом была *тюря* — очень простое блюдо из накрошенного в воду или квас хлеба с добавлением репчатого или зеленого лука, растительного масла. Некоторые пожилые люди с большим удовольствием едят ее и сейчас. В с. Подвязье Рязанского р-на тюрю называют *мурцовка*. На первое готовят постные щи со свежей капустой, делают *пшенник* из пшена или риса, запеченного в печи.

Вообще, если сравнивать темпы угасания традиции соблюдения многодневных постов в советское время, то быстрее и легче всего люди отказывались от соблюдения именно Петрова поста.

* По церковному уставу во время Петрова поста разрешается в субботу и воскресенье есть рыбу. В понедельник, вторник и четверг ее можно есть только в том случае, если на эти дни приходится праздник с великим славословием, в среду и пятницу — только в праздник с бдением и храмовые праздники. Если же день Петра и Павла попадает на среду и пятницу, то пост сохраняется, и есть скоромное (мясное, яйца и молочное) не полагается, но разрешается употреблять рыбу и растительное масло.

Успенский пост. Успенский пост, хотя и не такой длительный, как другие, но такой же строгий, как и Великий пост. Его рамки четко определены церковным календарем (1/14–14/28 августа)*. Во время Успенского поста верующие так же строго следили, чтобы молодежь не предавалась шумным развлечениям. В храмах в это время всегда было много причастников, так как те, кто не смог причаститься в Великий пост, делали это Успенским постом. Корреспондент Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева из с. Белоомут Зарайского у. сообщал, что многие крестьяне этого села Успенским постом ходят за 25 верст в Николо-Радовицкий и за 28 верст в Богословский монастыри говеть и причащаться [26].

В Раненбургском у. в 1920-е гг. в Успенский пост в пищу употребляли много свежих овощей, фрукты и ягоды, ели свежие и малосольные огурцы, картофель, редьку, иногда с квасом, щи из свежей капусты или суп из свежих грибов с постным маслом, когда его разрешалось употреблять. В праздничные дни меню разнообразилось блинцами и лапшой [27].

На Успенский пост приходятся несколько важных церковных праздников, называемых в народе *Спасами*. День Происхождения честных древ Животворящего Креста Господня (1/14 августа), в который принято освящать в храмах мед, получил название *медового Спаса* или *Первого Спаса*. Пчеловоды приносили для освящения первые вырезанные соты, а в домах ели сотовый мед со свежими огурцами. В Зарайском у. этот день называли еще *мокрым Спасом*, потому что было принято совершать крестный ход на реки и источники с водосвятным молебном.

Освящение меда на медовый Спас в храме Рождества Богородицы. Михайлов. Фото Т.А. Ворониной 1996 г.

По старой традиции, и сейчас на медовый Спас освящают мед, поскольку во многих районах, и особенно в Рыбновском, разводят пчел. Здесь это приобрело характер всенародного праздника, но исчезла традиция совершать крестный ход на реки и источники с водосвятием.

Преображение Господне (6/19 августа) — один из двунадесятых не переходящих праздников церковного календаря — в народе называли *яблочным Спасом* или *Вторым Спасом*. В этот день все садоводы приносили в церковь для освящения яблоки и другие фрукты и овощи. После освящения часть принесенного оставляли в храме, а другую часть уносили домой, где и разговлялись. С этого дня разрешалось есть яблоки, поэтому в народе бытовала поговорка: «На Второй Спас и нищий яблоко съест» (с. Пощупово Рыбновского р-на). Запрет на яблоки до их освящения особенно строго соблюдали те женщины, у кого умирали дети, так

* Успенский пост заканчивается днем Успения Пресвятой Богородицы, и если этот праздник приходится на среду или пятницу, то можно есть рыбу, но остальные скоромные продукты есть нельзя. По субботам и воскресеньям можно есть растительное масло и пить вино, а в праздник Преображения Господня (6/19 августа) — рыбу, растительное масло и пить вино.

Яблочный Спас в Казанском храме Николо-Чернеевского монастыря. Шацкий р-н, с. Старочернеево. Фото С.А. Иниковой 1995 г.

Праздничное застолье на яблочный Спас во время Успенского поста в трапезной храма Рождества Богородицы. Михайловский р-н, с. Виленка. Фото Т.А. Ворониной 1996 г.

как в народе говорили, что на «том свете» им не дадут яблочка. Это поверье очень широко бытует среди женщин старшего возраста и в начале XXI в.

На яблочный Спас все приходские храмы Рязанщины буквально завалены спелыми душистыми яблоками всех сортов. Их освящают на праздничной литургии, и потом священник раздает каждому, кто подходит приложиться к кресту в конце службы. Рязанская обл. до сих пор славится яблоневыми садами, поэтому Успенским постом многие сушат яблоки впрок. Во время постов из них варят компоты.

Праздничный стол на яблочный Спас более разнообразен, чем, например, на медовый Спас: можно есть рыбные блюда. Меню праздничного обеда, который был устроен прихожанами храма с. Виленка Михайловского р-на в 1996 г., включало маринованные грибы, соленую сельдь с репчатым луком, соленые и свежие огурцы, жареную рыбу в маринаде, свежие помидоры с зеленым луком, салат из печени трески с рисом, шпроты в масле. В качестве первого блюда подавали похлебку из картофеля, а на второе — отварной картофель. Настоятель храма протоиерей Сергий Арсентьев был приятно удивлен: «Ну, какие молодцы! Все постовое, даже чай с травкой!» За столом пели духовные песни.

Рождественский пост. Рождественский пост, который начинается 15/28 ноября, в народе чаще называют *Филипповским* или *Филипповками*, поскольку накануне празднуют день святого апостола Филиппа (14/27 ноября). Посту также предшествует заговенье, когда можно есть все, кроме мясных блюд. По степени строгости Рождественский пост приближается к Петрову*. Поскольку он приходится на зиму, то блюда, приготовляемые в это время, включали очень мало свежих овощей и только сухие фрукты, а в остальном набор блюд был таким же, как в предыдущие многодневные посты. В Скопинском у., например, в зимнее время завтрак, обед и ужин крестьянина состояли из щей с постным маслом, иногда похлебки и каши с маслом, *кваса* — окрошки с квашеной капустой и картофелем, нередко с редькой. К посту старались заранее запастись рыбой, особенно мелкой. В селах Зарайского у., расположенных на Оке, ее сушили впрок в большом количестве и готовили рыбные блюда. В Раненбургском у. в праздничные дни ели селедку, тарань, блинцы [28].

В Рождественский *сочельник*, или *сочевник*, (24 декабря / 6 января) для более достойного приготовления к празднику церковь усиливает предшествующий сорокадневный пост и в сочельник предписывает строгий пост, т. е. от еды воздерживались до окончания службы или, как говорили в народе, — «до первой звезды». После службы ели *сочиво* или *кутью* из размоченных или вареных зерен пшеницы или ячменя, политых разведенным в воде медом — *сытой*. Готовили также *узвар* (взвар) из сухофруктов. Кутья и взвар всегда были традиционными блюдами Рождественского сочельника. По всем городам и весям России можно было наблюдать следующую картину: «Едят только после первой звезды, причем самая еда в этот день обставляется особыми символическими обрядами, к которым приготовляются загодя. Обыкновенно, перед закатом солнца, хозяин со всеми домочадцами становится на молитву, потом зажигает восковую свечу, прилепляет ее к одному из хлебов, лежащих на столе, а сам уходит во двор и приносит вязанку соломы или сена, застилает им передний угол и прилавок, покрывает чистой скатертью или полотенцем и на приготовленном месте, под самыми образами, ставит необмолоченный сноп ржи и кутью. Когда таким образом все приготовлено, семья снова становится на молитву, и затем уже начинается трапеза… Самая трапеза… совершается среди благоговейной тишины и почти молитвенного настроения» [29]. После окончания трапезы часть оставшейся кутьи дети разносили по домам бедняков. Воспоминания о такой трапезе в Рождественский сочельник и сейчас можно услышать от информаторов старшего поколения рязанцев, но обычай

* По церковному уставу во все дни Рождественского поста, кроме среды и пятницы, разрешается растительное масло. Рыбу можно есть только по большим праздникам, например, в день Введения во Храм Пресвятой Богородицы (21 ноября / 4 декабря) и во все субботы и воскресенья до дней предпразднества Рождества Христова (до 20 декабря / 2 января), когда пост становится строже, а также в дни памяти великих святых, если они попадают на вторник и четверг. Если же эти дни приходятся на понедельник, среду или пятницу, то благословение дается только на растительное масло. Если в понедельник, среду и пятницу нет праздника, то назначается сухоядение, во вторник и четверг разрешается вино и растительное масло.

этот безвозвратно исчез. Современные верующие по мере сил стараются воздерживаться от пищи до вечера, некоторые варят кутью или просто постную, без масла, кашу.

На праздник Рождества Христова (25 декабря / 7 января) едят любые блюда, независимо от того, на какой день недели этот праздник приходится.

Однодневные посты

Календарные однодневные посты. Помимо многодневных постов, существуют три однодневных поста, приуроченных к датам церковного календаря. Строгий однодневный пост полагается в Крещенский сочельник (5/18 января) накануне Крещения Господня. Во время службы в храме совершается освящение воды по великому чину. В русском народе очень ценились целебные и очищающие качества крещенской воды. Верующие старались не есть до вечернего богослужения, как говорили, «до святой воды», а после разговлялись постной пищей*.

Однодневный строгий пост (с разрешением постного масла) соблюдался в день Усекновения главы святого Иоанна Предтечи (29 августа / 11 сентября), который в народе называли *Иваном Постным*. Корреспондент Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева из дер. Бармино Егорьевского у. сообщал, что пост на Ивана Постного у них соблюдают строго. Считается грехом брать в руки в этот день все острое, варить все круглое и есть яблоки и картофель [30]. В Касимовском и Зарайском уездах также считалось большим грехом есть все шарообразное: яблоки, картофель и т. д. [31]. Некоторые люди старшего поколения и сейчас стараются воздерживаться от употребления в этот день яблок и картофеля, не шинковать капусту, хотя никаких церковных запретов на эти продукты не существует.

Третий однодневный пост соблюдали в день Воздвижения Честного и Животворящего Креста Господня (14/27 сентября)** или *Сдвижения*, как говорили в народе.

Седмичный пост: среды и пятницы. Православная церковь предписывает соблюдать *седмичный* (еженедельный) однодневный пост в *среду* — в воспоминание предания Спасителя на страдание и в *пятницу* — в память самого страдания и смерти. В течение года есть несколько недель (*сплошные седмицы*), во время которых пост в среды и пятницы не соблюдается. Это неделя о Мытаре и фарисее, Масленица (Сырная неделя) перед началом Великого поста, Святки (от праздника Рождества Христова до Крещенского сочельника), Пасхальная и Троицкая недели, когда можно есть все.

В среды и пятницы разрешается употреблять только растительную пищу без растительного масла, если, конечно, эти постные дни не приходятся на церковные праздники.

В постном меню сред и пятниц, как и в меню многодневных постов, приблизительно до 1960-х гг. сохранялись некоторые традиционные блюда. Один из старожилов дер. Паново Рыбновского р-на вспоминал, что в 1920-е гг. в его семье делали *калину* из ржаного теста, смешанного с ягодами калины, толкли в ступах «картовный» (картофельный) кисель, который варили, остужали и резали на кусочки. В Сасовском у. в постные дни хозяйки делали пресные ржаные лепешки-преснушки. Повсеместно пекли блины на воде и без яиц. В целом же в среды и пятницы, в зависимости от сезона года, ели то же, что и в многодневные посты: щи со свежей или квашеной капустой, похлебки с картофелем или пшеном, каши из пшена или гречихи (в зависимости, что выращивали в данной местности) и картофель в разных видах с солеными огурцами и квашеной капустой. В дер. Петровское Раненбургского у. приготовляли овощи «на манер винегрета». Очень много употребляли ржаного хлеба, в который весной из-за нехватки муки начинали добавлять картофель, свеклу, чечевицу. Из напитков употребляли квас, редко чай из заваренных сушеных трав, который пили, закусывая хлебом или постными пирогами [32].

* Если Рождество Христово и Богоявление попадают на среду и пятницу, то поста в эти дни нет.

** По церковному уставу разрешается есть пищу с растительным маслом, но мясные и молочные блюда, яйца и рыбу употреблять нельзя.

Праздничная постная пища была практически той же, но дополнялась конопляным, а потом подсолнечным маслом. В 1920-е гг. в Петровском праздничный обед отличался от будничного, как и в мясоед, тем, что подавали больше блюд: два горячих жидких блюда, одним из которых непременно была лапша, а также гороховый или овсяный кисель. Вместо хлеба подавали пироги с начинкой из моркови и капусты поровну или с кашей, а также оладьи. Осенью в конце обеда по постным дням ели свежие яблоки [33].

На качество пищи в пост большое влияние оказывал материальный достаток семьи и набор культур, традиционно выращиваемых в данном регионе. В Скопинском у., например, овощей и фруктов в конце XIX — начале XX в. употребляли немного, но зато в Спасском и Рязанском уездах, известных своими садами и огородами, в те же годы выращивали для себя и на продажу много овощей и фруктов; в 1920-е гг. там стали культивировать помидоры [34].

Передача традиции. В Рязанской губ. наряду со взрослыми обязательно постились и дети. Примечательно, что продолжительность кормления детей грудным молоком рассчитывали не по месяцам или неделям, а по постам. В.В. Селиванов писал, что обычно кормили грудью «три поста: два Великих и один Успенский или два Успенских и один Великий» [35]. Корреспондент Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева сообщал, что в Егорьевском у. ребенок после трех лет уже ел черный хлеб с постными щами, кашу с постным маслом и картофелем, иногда ему давали баранок [36].

Пожилые жители помнят, что в их семьях постились все, включая маленьких детей: «От груди отымешь — грешно молочка давать» (с. Стрелецкие Выселки Михайловского р-на). Уроженка с. Пощупово Рыбновского р-на вспоминала, что в 1920-е гг., когда ей было три года, она постилась наравне со взрослыми и ходила с дедушкой в приходскую церковь, а потом так же приучила к постам и своих детей. Жительница с. Маково Михайловского р-на рассказывала, что совсем ребенком в те же годы она соблюдала посты: «Мы маленькие были, но нам мама не давала есть ни молока, ни мяса. И в праздники до обеда не давала есть, пока служба не закончится. Как сказала мать, все, закон. И мы не смели роптать, поэтому к постам привыкли с детства». Жительница с. Стрелецкие Выселки приучила к постам своих пятерых детей. Ее старший сын в довоенное время строго соблюдал все посты, пока не пошел в армию. В их семье питались очень просто: щи, каши, квас, тюря. Особенно строго постились на первой неделе Великого поста, да и в обычные среды и пятницы никогда масла не употребляли.

В каждой семье традиция поста передавалась от старшего поколения к младшему. Особая роль при этом принадлежала матерям и бабушкам, которые не только определяли меню семьи, но и своим поведением давали пример для подражания.

Дополнительные посты

Помимо соблюдения канонических постов по церковному уставу, некоторые крестьяне добровольно постились по понедельникам — *понедельничали* [37]. Традиция понедельничания оказалась очень устойчивой и сохранялась среди верующих пожилых женщин на протяжении всего XX в. Пост в понедельник еще называют «ангельским», потому что он посвящен ангелам, силам бесплотным. Те, кто решаются понедельничать, либо ограничиваются отказом от скоромного, либо, в подражание монастырскому уставу, вообще не едят в этот день, а только пьют воду. Иные, подражая монашеской жизни, отказывались от мясной пищи даже в скоромные дни.

Хотя православная церковь установила на неделе два постных дня, в среду и пятницу, и верующие их соблюдают, но в народе особый акцент делается все же на пятнице, как особо печальном дне Христовой смерти. Видимо, определенную роль в этом сыграл широко известный апокриф «Сказание о 12 пятницах», или «Поучение о 12 пятницах», попавший в Россию из Европы. В Рязанском крае и в XIX, и в XX в. он бытовал в рукописном виде. В нем перечисляются двенадцать пятниц перед праздниками, которые надо особо строго почитать постом и молитвой. За их соблюдение верующим обещались разные блага. Так, в одном из «Поучений о 12 пятницах»,

записанном в Михайлове, говорится: «1-я пятница — на первой неделе Великого поста. Кто сию пятницу постится, тот человек от внезапной смерти не умрет. Вторая пятница — перед Благовещением (в эту пятницу Каин убил Авеля). Кто сию пятницу постится, тот человек от напрасного убийства избавлен будет (по другим спискам: тот до убожества великого не дойдет и от меча сохранен будет. — *Т.В.*)…» и т. д. В некоторых вариантах апокрифа говорится: «Кто в эти дни сотворит блуд, то родятся у них дети глухонемые, воры, разбойники или же всем злым делам наставники» (с. Ерахтур Шиловского р-на). В начале XXI в. «Поучение…» можно найти во многих домах пожилых женщин, некоторые даже знают его наизусть, но ему не следуют.

Среди современных верующих встречается стих о пятнице, известный под разными названиями, который тоже настраивает людей на особенное отношение к этому дню недели:

В пятницу святую все должны молчать,
О Христовых муках крестных размышлять.
В пятницу всяк верный ты замкни уста
И почти молчаньем крест и смерть Христа…
(с. Ерахтур Шиловского р-на)

Причины, по которым люди, обычно женщины, берут дополнительные посты, могут быть самые разные. Корреспондент Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева сообщал, что в Рязанской губ. нередко бывают случаи, когда люди после пятидесяти лет дают обет не есть скоромного или отказываются от всего мясного — «для спасения души» [38]. Иные женщины начинают понедельничать после тяжелой и длительной болезни или из-за смерти детей. Постятся и за живых детей, т. е., как говорят, держат *пост за детей*. В настоящее время понедельничать начинают и те женщины, которые в прошлом делали аборты. Встречаются люди, которые после соборования (таинство елеосвящения) дают обет не есть яйца, мясные, молочные и другие скоромные блюда.

Жительница дер. Аргамаково Спасского р-на отказалась от мясной пищи и вдобавок начала понедельничать после 50 лет. Свое решение она объясняет тем, что мечтает уйти в монастырь и считает, что дополнительным постом приближается к своей будущей монастырской жизни.

Влияние на верующих оказывают и многочисленные православные издания. Наша собеседница из с. Царево Ермишинского р-на рассказала, что прочла в газете «Благовест» (Рязань), что в понедельник «постничают своему ангелу-хранителю», и стала постничать в память о св. Антонине, имя которой она носит.

Среди тех, кто понедельничал и сейчас берет на себя этот дополнительный пост, много незамужних девушек и вдов, старающихся вести монашеский образ жизни. Некоторые из них пережили тяжелое горе, например, потеряли своих родных в годы войны или в мирное время. Для них пост становился духовной опорой. В Рязанском крае не раз приходилось встречать таких женщин. Такой «монашкой» была баба Катя из Пощупова, которая потеряла всех близких. «Столько горей видела!» — рассказывала она. Во время постов баба Катя часто отправлялась в паломнические поездки (например, в Свято-Троицкую Сергиеву лавру), всегда постилась в пути и молилась, приговаривая: «Нечистые помыслы опали огнем!» «Я сразу взяла большую молитву и строгий пост по уставу, никто меня не учил. Большая молитва, — как она объясняла, — это когда читаешь Библию, Псалтырь, жизнь и деяния святых отцов, кладешь большие поклоны». Ее часто приглашали на поминки читать Псалтырь. «Все едят мясо, а я картошечки поем, чаю попью. Поняли и спрашивают: „Ты что, питинье (епитимью. — *Т.В.*) надела?“» На вопрос «Чем же вы живете?» отвечает: «Постом и молитвой».

В Зарайском у. в конце XIX в. среди богомольных женщин существовала практика наложения на себя дополнительного поста за неделю до дня Ивана Постного (29 августа / 11 сентября), а иные продлевали Успенский пост до Ивана Постного [39]. Сто лет спустя такие случаи увеличения поста нам неизвестны.

Мера дополнительного поста нередко определяется духовными наставниками. Одна женщина рассказывала, что когда в 1950-е гг. она работала в храме с. Летово Рыбновского р-на и хотела взять благословение на воздержание от мясного, то настоятель храма архим. Иоанн (Крестьянкин) ей в этом отказал: «С тебя большой спрос, много работаешь, ты нам нужна», в

то время как другим он давал такое благословение. Священники часто напоминают на проповедях: «На любой строгий пост, помимо основных постов, надо брать благословение. А то ведь мы то, что нам положено по уставу, и десятой части не выполняем! Вы выполните, что в уставе есть». Но иногда кому-то священник может даже порекомендовать взять дополнительный пост.

В число дополнительных входят посты по случаю таких событий, как венчание, причастие. Перед венчанием устанавливается трехдневный пост*. Иногда это однодневный пост, но некоторые старались выдержать трехдневный пост, исповедаться и причаститься. По рассказам старожилов с. Стрелецкие Выселки Михайловского р-на, до 1930-х гг. жених и невеста обязательно соблюдали эти правила. Сейчас от тех, кто собирается повенчаться, тоже требуется соблюдение поста. К посту обращаются многие, кто готовится к причастию, так как перед исповедью полагается соблюдать пост в течение семи или хотя бы трех дней. В настоящее время очень редко кто постится перед исповедью и причастием более трех дней, а нередко вообще только один день. Но вот верующие жительницы с. Красный Холм Шиловского р-на перед причастием по традиции постятся неделю. В их селе когда-то был Крестовоздвиженский Полунинский женский монастырь, почти все насельницы которого были местными жительницами. После закрытия монастыря они продолжали жить в селе и поддерживали высокий уровень религиозности, в том числе и традицию постничества.

Пост в восприятии верующих конца XX — начала XXI в.

Важной вехой в жизни верующих стало празднование в 1988 г. тысячелетия христианства на Руси. Оно вызвало большой духовный подъем и всколыхнуло национальное самосознание [40]. С этой юбилейной датой связано снятие жесткого государственного контроля за отправлением религиозных культов гражданами и активизация деятельности церкви.

С начала 1990-х гг. по начало 2000-х гг. в Рязанской епархии число приходов увеличилось более чем в три раза. Это способствовало тому, что люди стали открыто исповедовать свою веру и соблюдать церковные установления, в том числе посты.

В 1990-е гг. благодаря деятельности церкви пришло понимание того, что нельзя заключать браки в посты. Беседы с работниками ЗАГСа свидетельствуют, что возрос процент браков, совершаемых в дни до наступления постов или после их окончания. Случается, что, назначив время бракосочетания на пост, молодые, по совету знакомых или верующего члена семьи, просят перенести эту дату на другой срок. В народе по-прежнему считают, что браки, совершенные во время постов и особенно Великого поста, недолговечны (Сапожковский, Старожиловский, Клепиковский, Ряжский и др. районы) (см. с. 102).

Среди тех, кто сейчас постится, конечно, подавляющее большинство — это женщины пожилого возраста, которые с детства соблюдали посты. Они стараются приводить в храм и причащать своих внуков. Поэтому в храмах заметно чаще стали причащаться дети дошкольного и школьного возраста. Детям в возрасте до семи лет разрешается причащаться без исповеди, но в день причастия им, так же как и взрослым, нельзя есть и пить.

В отдельных случаях священник за содеянные грехи налагает епитимию в виде поста, но его длительность обычно никогда не разглашается среди прихожан.

Среди тех, кто в настоящее время посещает храм, есть верующие разной степени воцерковленности: одни выросли в религиозных семьях и всю жизнь соблюдали все установления церкви; другие, порвав с религией в годы атеистической юности, с возрастом снова вернулись к вере; немало и таких, кто обратился к вере в 1990-е гг. и кто только постигает основы православного учения.

---

* Венчание не совершается накануне постных дней, т.е. во вторник и четверг, а также накануне воскресных дней, т. е. в субботу; не совершается оно и накануне двунадесятых, храмовых и великих праздников, а также в продолжение Великого, Петрова, Успенского и Рождественского постов, в продолжение Святок, в течение Масленицы (Сырной седмицы), начиная с субботы предшествующей ей мясопустной недели, и в последующую неделю сыропустную, в течение Пасхальной недели, накануне и в дни праздников Усекновения главы святого Иоанна Предтечи и Воздвижения Креста Господня.

Для первых, а это в подавляющем большинстве люди пожилого возраста, пост — привычная и просто необходимая религиозная практика. «Кто постится, того Господь очищает. Пост омолаживает человека и ум очищает», — говорила одна из старейших жительниц с. Секирино Скопинского р-на, соблюдающая все посты, несмотря на очень преклонный возраст.

Во вторую группу в основном входят верующие пожилого и отчасти среднего возраста. Жительница дер. Михалково Новодеревенского р-на (1941 г. рождения), выросшая в верующей семье, только выйдя на пенсию начала посещать церковь. Она отметила необыкновенный вкус постных блюд, которого раньше не замечала: «Когда постишься, пища постная до того вкусная бывает! И ни мяса, и ничего не надо! Когда все честь по чести, от души, картошка с луком или огурцом, она вкуснее заморских блюд».

В третью группу, как правило, входят люди среднего возраста, молодежь, хотя есть и те, кто обратился к вере только на старости лет. Информатор из пгт. Старожилово, в начале 1990-х гг. приобщившаяся к вере, вспоминает, что начинать соблюдать посты ей было нелегко. Теперь же отношение к посту изменилось: «Даже начинаешь понимать, насколько благодатна еда на столе — это тоже благо от Бога. Раньше я не осознавала цену хлебу, воде, теплу — все как будто так и должно быть. А сейчас даже крошки со стола собираю. В посты пища даже сытнее и вкуснее, пища в радость. Чувствуешь все изменения в себе с постом: такая я грешная, такая грязная!» Во время постов она читает больше молитв, а также Евангелие.

К осознанию важности соблюдения постов часто приходят через покаяние. Это может быть связано с личными болезнями или несчастьями, в которых видится Божья кара за грехи в прошлом. Это ведет к неформальному отношению к посту, и верующие начинают искать его более строгие формы.

Бывает, что какое-то необыкновенное видение или находка потерянного кем-то креста воспринимается верующими как знак свыше, оповещающий о необходимости вести более строгую жизнь. Так, информатор из пгт. Солотча (адм. подчинение г. Рязань) стала соблюдать посты с тех пор, как во сне ей явилась Божья Мать.

Многие люди, признающие себя верующими, но не соблюдающие посты, часто ссылаются на известное евангельское изречение: «Плохо не то, что в уста, а то, что из уст», имея в виду, что важно не столько соблюдать пост в пище, как пристойно вести себя по отношению к окружающим, не ссориться, не ругаться, не произносить матерные слова. «Язык — вот наше жало! Ругаться — это самый тяжелый грех», — подчеркнула в разговоре с нами 50-летняя женщина, проживающая в пос. Рязанские Сады Старожиловского р-на. Действительно, это входит в понятие поста, состоящего как бы из поста телесного и духовного, но их нельзя отделять друг от друга.

Нередко женщины ссылаются на то, что им некогда готовить для себя постную пищу. Раньше хозяйка дома — «большуха» — готовила пищу для всего семейства с учетом постных и скоромных дней. В советский период положение женщины изменилось: она стала больше времени проводить на работе, чем дома, к тому же еду часто готовят из покупных продуктов, полуфабрикатов. Члены семьи в дневное время стали питаться вне дома: в столовых, на полевых станах, меню которых включало, как правило, далеко не постные блюда.

Многие, не соблюдающие посты, аргументируют это тем, что они воспитывались в атеистических семьях и у них нет привычки, что окружающие их люди не поддерживают их стремлений: «Я посты не соблюдаю, мне это трудно. В этом надо родиться, в этом надо воспитаться»; «Я столько лет собираюсь соблюдать все посты, но много соблазнов и поэтому пощусь только на Страстной неделе Великого поста. Если б у меня из друзей кто сказал: „Как тебе не стыдно, почему посты не соблюдаешь?“ Кто бы достучался до совести! А то ведь и окружение такое — мои сверстники тоже не постятся» (пос. Рязанские Сады).

Среди молодых женщин и девушек встречается непонимание сущности поста и восприятие его как какой-то диеты: «Я отношусь к посту как к лечебному мероприятию» (пгт. Старожилово); «Вот придет пост, и я займусь своим здоровьем» (г. Михайлов). Понятно, что в таких случаях нравственная сторона поста полностью игнорируется, а без нее он действительно превращается в обычную диету. Некоторых необеспеченных верующих

от соблюдения постов удерживает ограниченность меню постного стола и его дороговизна, особенно при отсутствии своего огорода.

По результатам анкетного опроса, проведенного в Рязанской обл. в 2002 г., из тех, кто без колебаний называет себя верующими людьми (80% респондентов — это женщины от 25 до 55 лет), однодневные посты соблюдают всего 14%, а многодневные (в основном Великий пост или одну Страстную неделю) — 23%. Такая ситуация, когда даже верующие не всегда выполняют основные требования Церкви, свидетельствует, что возрождение религиозного сознания пока отстает от внешних показателей: посещаемости храмов, количества крещений, венчаний и т. д., хотя существует тенденция увеличения числа людей, соблюдающих многодневные и однодневные посты.

ПРИМЕЧАНИЯ

1 Вопросы изучения поста в исторической перспективе, историко-этнографические аспекты его исследования и круг основных проблем намечены в статье: *Воронина Т.А.* Проблемы этнографического изучения русского православного поста // ЭО. 1997. № 4. С. 85–95.

2 *Селиванов В.В.* Год русского земледельца. Зарайский уезд Рязанской губернии. Рязань, 1887. С. 134.

3 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1440. Л. 11.

4 *Немова М.П.* Из «Воспоминаний о Дединове и всей моей жизни» // Православие и традиционная народная культура Рязанской области. Рязань, 2001. С. 193 (РЭВ. Вып. 29).

5 *Тульцева Л.А.* Рязанский месяцеслов. Круглый год праздников, обрядов и обычаев рязанских крестьян. Рязань, 2001. С. 96–97 (РЭВ. Вып. 30); *Морозов И.А.* Чистый понедельник // ШЭС. С. 422–424.

6 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. I. № 16. Л. 11 об. (Касимовский у.).

7 *Немова М.П.* Указ. соч. С. 193.

8 *Тульцева Л.А.* Этнографические аспекты изучения религиозного поведения // СЭ. 1979. № 4. С. 47.

9 *Селиванов В.В.* Указ. соч. С. 135.

10 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1436. Л. 41.

11 Там же. Д. 1467. Л. 17.

12 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. XX. № 493. 078/18.

13 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1440. Л. 11.

14 Там же. Д. 1433 (дер. Бармино Егорьевского у.).

15 *Селиванов В.В.* Указ. соч. С. 28.

16 Сведения о пище крестьян в Одоевской вол. 1964 г. // НА РИАМЗ. Д. 2510. Л. 1–2, 8.

17 Там же. ЭА ОИРК. Кн. I. № 21. Л. 22; кн. XII. № 282. Л. 1; кн. XV. № 362. Л. 3.

18 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1467. Л. 17.

19 *Селиванов В.В.* Указ. соч. С. 135.

20 Сведения о пище крестьян в Одоевской вол. Л. 2.

21 *Максимов С.В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1994. С. 313.

22 *Селиванов В.В.* Указ. соч. С. 4.

23 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1467. Л. 18.

24 *Селиванов В.В.* Указ соч. С. 35.

25 Там же.

26 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1453. Л. 32.

27 Сведения о пище крестьян в Одоевской вол. Л. 3–4.

28 Там же.

29 *Максимов С.В.* Указ. соч. С. 262–263.

30 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1436. Л. 40.

31 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. II. № 36. Л. 15; *Селиванов В.В.* Указ. соч. С. 63.

32 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. I. № 3. Л. 13 об.; кн. III. № 60. Л. 1, № 69. Л. 2; кн. IV. № 80. Л. 1; кн. XIX. № 463. Л. 1 (Сасовский, Пронский, Касимовский уезды).

33 Сведения о пище крестьян в Одоевской вол. Л. 1–2.

34 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. II. № 49. Л. 2; кн. XVIII. № 432. Л. 3; № 442. Л. 19; № 443; № 445.

35 *Селиванов В.В.* Указ. соч. С. 136.

36 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1438. Л. 4; д. 1440. Л. 24.

37 Там же. Д. 1441. Л. 8; *Громыко М.М.* Мир русской деревни. М., 1991. С. 114.

38 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1460. Л. 27.

39 *Селиванов В.В.* Указ. соч. С. 63.

40 Подробнее см.: *Воронина Т.А.* Православие в России: возвращение традиций // Среда и культура в условиях общественных трансформаций. М., 1995. С. 29.

ГЛАВА 25

Святые источники и озера в религиозно-историческом контексте

Прославление источников

Причины народного прославления источников и озер

Источник — место явления или чудотворения от иконы. — Святые — покровители источников. — Святые источники и культы святых. — «Провалившиеся» церкви. — Святые «прощеные колодцы». — «Невинная кровь». — Природные явления как демонстрация Божьей силы. — Источники, получившие статус святых в связи с культовой потребностью.

Правила и цели посещения святых источников и озер

Правила поведения. — Использование воды. — Прогностические функции источников. — Моления у источников и озер о дожде.

Оформление святых источников

У всех народов, независимо от религии, воде всегда приписывалась возрождающая и очищающая сила. В средневековой церковно-учительной литературе есть упоминания о традициях древних славян совершать моления около источников, приносить жертвы рекам и родникам, использовать ключевую воду для лечения[1]. С принятием и упрочением христианства эти традиции естественно трансформировались: одни элементы обрядов постепенно исчезли, другие были переосмыслены в духе новой религии, что-то сохранилось, и прибавился еще целый пласт представлений, сформировавшихся в рамках новой религиозной системы.

Основой почитания источников* всегда оставалось особенное уважение русского человека к воде, исходящей из матери-земли. Об этом в конце XIX в. писали корреспонденты Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева[2], и век спустя это отношение к родникам сохраняется, особенно среди женщин старшего возраста. Типичными можно назвать следующие высказывания даже о ничем не прославленных источниках: «Родник есть родник. Конечно, святой! Как же не святой?!» (дер. Борисково Клепиковского р-на); «Он уж, конечно, святой. Он — родник, из земли. Она бьет, и бьет, и бьет. Вода!» (дер. Урядино Касимовского р-на).

Посещение святых источников и святых озер можно отнести к числу устойчивых народных традиций. Архивные материалы, публикации в «епархиальных ведомостях» и православных журналах свидетельствуют, что до революции посещение источников было очень широко распространено в народе: в праздничные дни у некоторых из них собиралось до нескольких десятков тысяч человек. К сожалению, в нашем распоряжении нет рязанских материалов за XVIII в. и более раннее время, но имеющиеся этнографические данные позволяют предположить, что эта традиция и на Рязанской земле уходит корнями в глубину веков.

Прославление источников

О прославлении родников и озер в досинодальный период** нет почти никаких документальных свидетельств. Такие материалы в архивах появились после создания Петром I Синода, когда отношение ко всякого рода чудесам от икон, источников, могил, так же как отношение к некоторым формам народного почитания святынь (например, привешивание к иконам серебряных и золотых украшений и изображений частей тела — *вотивов*) стало очень настороженным, а временами просто нетерпимым. Издавна почитаемые источники, хотя никто и не вел учета исцелений, полученных от них верующими, обычно не вызывали недоверия у Синода

* В народе взятые в сруб родники, иногда бьющие почти на поверхности, а иногда расчищенные и заглубленные, принято также называть «колодцами», поэтому далее в тексте встречается и это название.

** Досинодальный период — т. е. до создания в 1721 г. Святейшего Синода, когда единоличное управление патриарха православной церковью было заменено коллегиальным управлением.

и епархиальных властей, так как были освящены традицией, но в XVIII и XIX вв. объявление источников святыми и чудеса от них уже не принимались на веру.

Обычно о почитании родника в каком-нибудь сельском приходе епархиальному начальству становилось известно из донесения представителя местной власти. В этом случае консистория вместе со светскими властями создавала специальную комиссию для проверки обстоятельств появления родника и целебной силы воды. Довольно часто случалось, что такие комиссии приходили к заключению об отсутствии оснований объявлять источник святым, хотя почитание его уже приняло широкий размах.

Сельское духовенство, жившее в гуще народа, относилось к почитанию родников и озер более либерально. Батюшки обычно охотно откликались на просьбы отслужить на роднике или на берегу озера водосвятный молебен на праздник или молебен о дожде, тем более что это приносило церкви доход. Например, за молебен о дожде в церкви прихожане ничего не платили священнику, а за молебен у источника платили. Перед посещением родника в праздничный день прихожане и паломники покупали в церкви больше свечей, а обильные приношения к источнику (в основном полотном, полотенцами, реже деньгами) поступали в пользу церкви и причта.

Очень ценны те немногочисленные современные событиям документы, которые освещают историю появления святого источника и начало его почитания. Два таких дела, которые велись в Рязанской консистории, относятся к XIX в.

19 мая 1810 г. соцкий с. Мещерские Выселки Михайловской округи доносил в земский суд о появившемся в их селе роднике, который стал почитаться как святой: «Сего года минувшего апреля 27 дня нашего села крестьянин Епифан Макаров усмотрел вдове Татьяне Ивановой на гароде на сухом месте родник. А оной вдове приснилося во сне его вычистить, которая вычистила, а по вычищении приснилось ей же, что она бы посмотрела в нем образа, почему она там и смотрела. Но в то время случилось на том огороде из молодых ребят и начали говорить нехорошия оной старухи речи, от чего она в том колодце ничего не нашла. А другой, того ж села крестьянской женке Ирине Сергеевой, немоществующей от колотья, привиделась во сне девица в золотой ленте и велела идти ей к тому роднику, и взять из него воды, и умыться, которая, пошед туда, только подошед и умылась, тот час и выздоровила. А другая, Евдокея Осипова, была больна от ног, и та в тот час, как сходила на тот родник, исцелилась» [3].

Приехавшая из Михайлова комиссия в составе дворянского заседателя земского суда, уездного стряпчего и священника от духовного правления обнаружила, что образовавшийся из нескольких ключей колодец находится в низменном, сыром месте с близко подходящими к поверхности подземными водами, так что в факте его появления никакого чуда она не увидела.

Комиссия установила, что народ стекался к колодцу во множестве, а священно- и церковнослужители отправляли при нем молебствия с водосвятием, ходили к нему со святыми образами. Рязанская духовная консистория обвинила причт в пособничестве народным суевериям. Неосмотрительных служителей церкви вначале хотели перевести в другие приходы, но потом, пожалев их семьи, отправили в монастыри на сроки от пяти недель до трех месяцев, «дабы они впредь были благоразумнее» и исполняли свои обязанности «без упущения» [4]. Прекратилось ли в дальнейшем почитание этого родника в народе, нам неизвестно. В документе не говорится, чей же образ искала в роднике вдова Татьяна Иванова и кто велел ей расчистить его, но сообщается, что в день апостола и евангелиста Иоанна Богослова около источника горело много свечей. Это позволяет предположить, что почитание родника было связано с именем этого святого.

Иногда крестьяне обращались в консисторию с тем, чтобы она официально признала явленную в источнике икону чудотворной, а источник святым, узаконила крестный ход на место ее обретения, а также разрешила сооружение там часовни или придела в сельской церкви в честь обретенной иконы, или строительство самой церкви.

23 мая 1888 г. крестьянин с. Сопчаково (ныне Собчаково) Спасского у. Мартын Семенов копал канаву и нашел медную Казанскую икону Божьей Матери. Под иконой были

камни. Когда он снял их, то забил родник. Через неделю разнеслась молва, что полуторагодовалый больной мальчик, который не ходил, после купания в роднике и прикладывания к образу начал ходить. В надежде на исцеление к роднику потянулись больные.

Сообщалось, что прозрел крестьянин, бывший до этого 15 лет слепым, выздоровела «страдавшая ногами» дворянка. Говорили также, что одна крестьянка, не поверившая в чудо, слегла со страшной головной болью и выздоровела лишь после того, как испила воды из родника и отказалась от своих слов. Богомольцев на родник приходило так много, что через пять-шесть лет на их пожертвования был отстроен каменный храм [5].

Власти создали комиссию для изучения всех этих чудес, и с 1888 г. по 1905 г. между крестьянами прихода с. Сопчаково и Рязанской консисторией велась переписка на предмет официального признания явленной иконы чудотворной и разрешения на ее публичное чествование, т. е. служение перед ней молебнов и строительство часовни на месте ее обретения [6]. Никакого решения по этому делу принято не было, но в народе почитание иконы и родника продолжалось и в XX в. В начале 1990-х гг. источник был заново освящен.

Главным аргументом в пользу официального признания источника святым была длительность его почитания («исстари»), но иногда таким аргументом могло стать какое-нибудь происшествие, воспринятое как очевидное чудо от него, как это было с почитавшимся в народе родником, который был расположен недалеко от Кадома и назывался Паникой*. Он был освящен в честь Иоанна Предтечи. В 1841 г. во время двух сильнейших лесных пожаров огонь неожиданно останавливался около него, не затронув часовню. Это произвело сильнейшее впечатление на верующих, подтвердив в их глазах необыкновенную святость источника. Жители Кадома обратились к епархиальному начальству с просьбой построить вместо часовни молитвенный дом и перенести крестный ход, который совершался по городу в День Ильи Пророка, на День усекновения главы Иоанна Предтечи (29 августа ст. ст.) и совершать его на родник. В мае 1845 г. их просьба была удовлетворена [7].

Причины народного прославления источников и озер

Материалы о 101 святом источнике и восьми святых озерах, собранные в Рязанском крае, позволяют проанализировать причины, по которым тот или иной родник, колодец или озеро считались и ныне считаются в народе святыми. Внимание обращалось на легенды, посвящения (с именем какого святого жители связывают прославление источника), дни массового посещения. Несмотря на некоторые трудности — источники и озера иногда имеют по нескольку легенд и посвящений разного времени, а число дней массового посещения в XX в. увеличилось по сравнению с предыдущим периодом — все же представляется возможным выделить основные причины их почитания в народе.

Источник — место явления или чудотворения от иконы. Большинство легенд о почитаемых народом святых источниках, зафиксированных исследователями еще в XIX в. или сохранившихся до наших дней, связано с чудотворными иконами: либо они являлись в источниках и около них, либо вода вытекала из-под церкви, в которой находился чудотворный образ, либо рядом с ключом произошло чудотворение от иконы. К этой категории можно отнести 27 источников и одно озеро (оз. Радовицкое).

* В Рязанской обл. некоторые источники назывались паниками. По мнению Ю.П. Чумаковой, это название происходит от древнеславянского «поника», «пониква», т. е. ручей, исчезающий под землей [*Чумакова Ю.П.* К происхождению некоторых топонимических легенд Рязанского края // Этнография и фольклор Рязанского края. Материалы Российской науч. конф. к 100-летию со дня рождения Н.И. Лебедевой. Рязань, 1996. С. 90 (РЭВ)]. Стоит обратить внимание, что паниками называли только источники с посвящением вмц. Параскеве Пятнице и Ивану Травному или Купале (Иоанну Предтече).

Источники чаще всего становились местом обретения так называемых *явленных икон*. На Руси исстари было принято испорченные временем иконы не уничтожать, а сплавлять по реке. Однако их появление в роднике, часто отстоящем далеко от проточной воды, назвать иначе как чудом было нельзя, и народ объяснял это тем, что икона чудесным образом «выплыла».

В народном представлении вода может омывать и этот, и «тот свет», откуда периодически и выплывают иконы. Видимо, когда старые иконы сплавляли, тоже подразумевалось, что они уплывут туда*. Вода не знает преград и расстояний, и старшее поколение жителей с. Ерахтур Шиловского р-на, например, не сомневается в том, что вода пятницкого источника (посвященного вмц. Параскеве Пятнице), расположенного между их селом и с. Куземкино, течет из самого Иерусалима; а жители с. Исады Спасского р-на рассказывают, что вода их святого родника течет из Киево-Печерской лавры, куда она поступает прямо из Иордана.

Нельзя не согласиться с А.А. Панченко, обратившим внимание на то, что в народном восприятии «приплывание или явление иконы — это знак, посредством которого потусторонний (сакральный) мир отмечает обособленность, выделенность определенного места…» [8]. Явленные иконы, по мнению верующих людей, обязательно были чудотворными, так как они появлялись по благословению изображенных на них святых, и эти святые становились покровителями родников. День памяти святого или богородичной иконы, отмеченный в церковном календаре, или день явления образа становился местным деревенским праздником.

Обычно явленные иконы находили в самом источнике, иногда — в земле, и из-под них начинал бить родник, реже — на дереве около источника. Случалось, на местонахождение своего чудотворного образа указывал людям сам святой, явившись кому-нибудь во сне или наяву. В с. Строевское Сапожковского у. существовала легенда о том, что его жители хотели построить в селе на месте часовни храм во имя свт. Николая, но заготовленные бревна дважды сгорали. Однажды к пастуху, который пас стадо в роще в версте от села, вышел сам Николай Угодник и велел передать недогадливым жителям Строевского, чтобы они поставили храм не на месте часовни, а в этой роще. Когда пастух сообщил об этом односельчанам и народ пришел в рощу, то все увидели на дереве икону свт. Николая и вытекавший из-под дерева ручей. Образ святителя перенесли сначала в часовню, а спустя некоторое время — в построенный в роще храм, освященный в 1779 г. На месте дерева, на котором явилась икона и из-под которого текла вода, построили часовню с колодцем.

На этот источник, покровителем которого считался сам Николай Чудотворец, стекалось много богомольцев, в том числе страдавших разными заболеваниями [9]. Накануне 9 мая (ст. ст.) к нему совершался крестный ход, там же служили водосвятный молебен.

Ныне сельские жители иногда уже не знают, что икона в их церкви была явлена в источнике, но если в храме был престол в честь этого святого и в день престольного праздника прихожане ходили крестным ходом с его иконой к одноименному источнику, то можно с большой долей уверенности говорить, что именно в нем образ и был обретен. В роднике, который находился за околицей с. Затворное Скопинского у., во второй половине XIX в. явилась небольшая по величине Казанская икона Божьей Матери (список с известного чудотворного образа, обретенного в Казани), и ей же был посвящен главный престол в церкви. Раньше 8 июля (ст. ст.) в день ее празднования при большом стечении народа устраивали крестный ход из церкви на родник. У источника священник служил водосвятный молебен, после которого было принято обливаться водой. Когда церковь закрыли, верующие жители Затворного все равно собирались 21 июля (н. ст.) и уже без священника ходили на родник со своими иконами. В с. Собчаково Спасского р-на на святой источник верующие ходили не только на летнюю и осеннюю Казанскую (8/21 июля и 22 октября / 4 ноября), но и в день явления в нем иконы.

Безусловно, встречались и исключения из этого правила: иногда дата посещения источника не совпадала ни с днем обретения образа, ни с днем прославления святого, на нем изо-

* О том, что вода, в представлении народа, омывает этот и «тот свет», свидетельствуют некоторые поминальные обычаи. Например, в Шацком р-не в с. Купля до недавнего времени на помин души самоубийцы пускали зерно по ручью или речке. В селе рассказывали о том, что одной женщине приснился родственник-самоубийца, который сказал, что ему «там» живется хорошо, так как его хорошо поминают, и у него «целые плантации пшеницы». В с. Темгенево Сасовского р-на некрещеных, безымянных детей поминают цветами, брошенными в речку.

Источник во имя Казанской иконы Божьей Матери. Скопинский р-н, с. Затворное.
Фото С.А. Иниковой 1998 г.

браженного. В с. Нилово Данковского у. в колодце явилась икона «Всех скорбящих Радость» [10], а в с. Коровка Сапожковского у. в источнике была обретена Тихвинская икона Божьей Матери (илл. с. 239). В обоих случаях крестные ходы к источнику совершались на Духов день. Верующие Коровки поддерживали эту традицию еще в начале 2000-х гг. Явленную икону свт. Николая, находившуюся в церкви с. Дубовое Раненбургского у., до 1840 г. носили на место ее явления тоже на Духов день, пока крестный ход не был запрещен епархиальным начальством [11]. Толпы паломников собирались у святого колодца также на Николу вешнего. Местный священник сообщал в 1884 г. в Рязанский губернский статистический комитет о праздновании дня святителя 9 мая: «Все приходящие считают за непременный долг прежде побывать на колодце, где по преданию явилась икона, а потом уже в церкви отслужат молебен святителю» [12]. Возможно, посещение этих святых источников было приурочено к Духову дню с тем, чтобы усилить молитву о дожде и урожае, о которых в Рязанской губ. было принято молиться именно на второй день Троицы.

В советское время, когда привычный порядок жизни приходов был нарушен, складывались ситуации, шедшие вразрез с принятой традицией посещения источников, известных явленными иконами. Так, в церкви с. Архангельское Милославского р-на был придел во имя Боголюбской иконы Божьей Матери, которая когда-то приплыла в те места по реке. Уже после войны верующие стали носить спасенную из разгромленной церкви икону в день ее чествования (18 июня / 1 июля) на пробившийся за селом родник. Современники этих событий не смогли объяснить, какое отношение имеет явленная в стародавние времена в реке икона к источнику, образовавшемуся значительно позже (перед войной) и расположенному в стороне от реки. «Не знаем, почему мы стали брать ее, эту икону, служить. Все подходят [под икону]. Святим воду. Воду освящаем, с нее вот я прямо беру венчик и с нее водой вот так вот в бидончики [спускаю]. И брызжу всех веником своим, брызжу», — рассказывала одна из главных участниц водосвятного молебна. Возможно, перенесение места чествования явленной иконы с берега реки к этому источнику связано с тем, что власти разгоняли крестные ходы к реке, а скопление богомольцев в низине за селом не так бросалось в глаза. Хотя местные власти и здесь несколько раз попытались заваливать родник землей, но он пробивался вновь и вновь, и это обстоятельство только укрепило веру людей в его святость.

Верующие люди, приходя к источнику, особенно в дни празднования изображенных на явленных иконах святых, считают, что святые незримо присутствуют рядом. Им православные адресуют свои молитвы, полагая, что на этом месте они будут услышаны скорее, читают акафисты, но иногда верующие обнаруживают вполне зримые следы этого присутствия. В Милославском р-не недалеко от дер. Дивилки в источнике явилась Тихвинская икона Божьей Матери. Около этого места лежат огромные, синеватого цвета камни, по которым оно и получило свое название: «Синие камни». На поверхности большого валуна есть выемки, которые одним напоминают следы от рук и лба, другим — отпечаток стопы. Кто-то говорит, что их оставила вековуха-богомолка, кто-то — что неизвестная святая, а некоторые склонны верить, что это сама Богородица ходила около родника, где явилась ее икона: «Нас (детей. — *С.И.*) старушка специально водила на эти камни, и мы лазали, смотрели. Прямо пять пальцев и лобик. Она сказала, что Божья Матушка или что-то святое было».

Значительно реже иконы являлись в озерах. В Рязанском крае известен единственный такой случай: резной образ свт. Николая, положивший начало Николо-Радовицкому монастырю (Егорьевский у. Рязанской губ., ныне Московская обл.) (см. с. 402), по преданию приплыл по воде Радовицкого озера, которое доныне считается святым и воде которого приписываются целебные свойства.

Очень часто доводится слышать рассказы о том, что люди видят иконы на дне источников, иногда широко прославленных, а иногда почитавшихся только жителями ближайшего селения. Видение, только что представлявшееся взору одного, по словам информаторов, тут же бесследно исчезает, как только приходят другие, может быть, менее достойные люди или те, для кого это видение не было предназначено. Дается оно, по их мнению, не каждому, а сильно верующему человеку или тому, кому необходимо укрепиться в вере. Сакральный мир, в представлении верующих, подобными видениями подтверждает свое существование и вступает в контакт с людьми.

Дерево около Никольского источника. Сараевский р-н, близ с. Можары. Фото А.О. Никитина 1989 г.

Если источник уже имеет посвящение, то обычно в нем или рядом с ним видят лик этого святого, иногда еще кого-нибудь из почитаемых святых, иконография которого известна и который легко узнаваем. Некоторые верующие утверждают, что около Никольского источника, расположенного на горе в лесу недалеко от сел Большие и Меньшие Можары Сараевского р-на, видят образы свт. Николая и Богородицы, проступающие на коре рядом растущих деревьев, в расположении веток и листьев. Лик Богоматери, составленный из веточек, паломники видели в кроне деревьев, которые росли около святого Тихвинского источника, что недалеко от совхоза «Раненбургский» (ныне Чаплыгинский р-н Липецкой обл.).

Явленный в источнике образ, написанный на доске, вырезанный в камне или отлитый в меди, становился достоянием жителей всего прихода. Зачастую его слава распространялась на весь уезд, губернию, выходила за ее пределы, и к месту обретения тянулись вереницы паломников. Такая икона являлась для всех и требовала коллективного почитания, а видение нерукотворного образа воспринималось и воспринимается как установление контакта с определенным святым или таинственным сакральным миром на личностном уровне. Надеясь удостоиться этой чести, верующие стараются разглядеть нерукотворные лики в воде, на камнях, деревьях. О посещении в 1950-е гг. Никольского источника в с. Дубовое Чаплыгинского р-на наша собеседница из с. Демкино (того же района) вспоминала: «Когда мы были девчонками,

там был колодец круглый и весь почти что наравне с землей. Старушки каким-то полотном накрывались и [смотрели в него]: „Вот-вот, гляди, гляди…“»

Такое поведение и восприятие весьма типично для православных на святых источниках, и его доводилось неоднократно наблюдать не только в Рязанском крае. Возможно, подобные проявления религиозности имели место и в досоветский период, но, к сожалению, материалы такого рода за XIX в. отсутствуют. Можно только предположить, что именно в советское время, когда публичное почитание икон и святых источников стало невозможным, практика индивидуального (или малыми группами) посещения святых колодцев с целью увидеть в воде нерукотворные иконы или нечто «святое» (церковь, свечи и т. д.) приняла значительный размах. В Рязанском крае есть источники, известные исключительно подобными видениями, например, в лесу в Крыжах в Скопинском р-не. Отчасти эти видения связаны с приписываемыми святым родникам и колодцам прогностическими свойствами, о чем речь пойдет ниже.

В соответствии с церковным учением, святость иконы, создаваемой для удобства духовного общения со святым, заключается не в материале, из которого она сделана, и не в красках, а в самом образе, запечатленном на ней. Возможность явления по воле Божьей нематериального или нерукотворного лика святого или Богородицы не оспаривается церковью. Однако священники обычно отрицают возможность подобных видений в воде, а тем более на камнях, листьях и т. д.

Согласно народным представлениям, источник мог стать святым благодаря не только явлению в нем иконы, но и происшедшему рядом с ним чудотворению от иконы. Приме-

Вышенский источник. Шацкий р-н, пос. Выша. Фото С.А. Иниковой 2002 г.

чательна в этом отношении история Вышенского родника, расположенного недалеко от Вышенского монастыря в Шацком р-не Рязанской обл. По преданию, в 1812 г. монахиня Миропия (урожденная Мария Данкова) ехала из Москвы в Тамбовскую губ. с Казанской иконой Божьей Матери — реликвией ее семьи. Возница, позарившись на дорогой оклад, решил убить и ограбить Миропию. Монахиня взмолилась Божьей Матери, после чего возницу внезапно поразила слепота. Он раскаялся, попросил прощения у Богородицы и вновь прозрел [13]. Место, где это случилось, с тех пор в народе называется «Слепым бараком» (оврагом).

Предание умалчивает, был ли там источник или он появился в момент чудотворения. Однако издавна существовала и до сих пор сохраняется традиция посещения Вышенского родника в 9-ю пятницу после Пасхи. Возможно, он уже считался святым и был посвящен

св. Параскеве, а событие с иконой, случившееся около него, лишь приумножило его славу. В 1827 г. икона семьи Данковых была перенесена в Вышенскую обитель. После закрытия монастыря в годы советской власти она хранилась у монахини, а потом у бывшего священника, пока в 1947 г. не была передана в церковь с. Эммануиловка.

Оказавшись в сельском храме, Вышенская святыня уже после войны положила начало почитанию источника, вытекавшего из-под обрыва в пруд в трехстах метрах от церкви Сергия Радонежского. До закрытия церкви в 1927 г. на этот родник ходили с молебнами о дожде. Жители села святым его не считали. После открытия храма и передачи в него чудотворной иконы родник обрел славу святого. 21 июля на Казанскую прихожане и паломники стали совершать к нему крестный ход. Его слава выросла еще больше после того, как в 1988 г. в церкви справа от алтаря была установлена перенесенная из Троице-Сергиевой лавры рака с мощами свт. Феофана Затворника*. Паломники, приезжающие издалека, обязательно посещают источник, над которым по инициативе местного священника установлена деревянная часовенка (илл. с. 340). Они пьют воду, обливаются, а в теплое время купаются в пруду.

Святой источник иногда может быть расположен на расстоянии от места обретения чудотворной иконы, более того, его почитание может начаться уже после перенесения иконы в другое место. В Касимовском р-не недалеко от дер. Баженово есть очень известный в Рязанском крае Скорбященский родник, расположенный в некотором отдалении от ныне разрушенной Никольской церкви в с. Митино, где, по преданию, на колокольне была обретена чудотворная икона «Всех скорбящих Радость» [14]. В фонде ОИРК за 1920-е гг. среди множества сообщений из Касимовского у. известий о почитании Скорбященского источника не обнаружено. Видимо, в конце XIX — начале XX в. он или не почитался как святой, или не был столь популярен в народе, как в наши дни. Возможно, священники и паства Митинского храма посещали родник в случае засухи или на какие-то праздники, может быть даже с иконой «Всех скорбящих Радость», а в советское время после разрушения церкви люди стали воспринимать источник как святое место, некогда освященное чудотворной иконой. О связи Скорбященского родника с чудотворной иконой из Митина свидетельствует само его название. Для народной религиозности характерно представление о том, что чудотворная икона излучает святость, пронизывающую все окружающее пространство: воду источника, деревья и камни вокруг него. Эта святость не исчезает со временем, она сохраняется, даже если самой иконы в этом месте давно уже нет.

Святые — покровители источников. Из милосердия к страждущему человеку святые и Богородица, как принято считать, могут сами явиться ему во сне, реже — наяву и указать на свой целебный родник или появиться около источника и дать совет, как лучше использовать его воду.

Почитание 14 родников и колодцев на Рязанщине в XX в. поддерживалось именно благодаря таким рассказам, хотя, возможно, когда-то некоторые из них были прославлены явленными иконами. Иногда, согласно преданию, кто-то из святых или известных в народе старцев, почитаемых святыми, оказывался причастным к открытию и обустройству родника или колодца. И в случае явления иконы, и в случае появления самого святого источник обретал небесного покровителя, разница только в том, что сообщалось об этом верующим разными способами.

Святой не всегда являлся сам. Иногда чей-то голос сообщал больному о даровании источника для исцеления или с этой вестью к нему являлся небесный посланник — ангел в образе девушки или юноши. Среди обследованных источников мы обнаружили всего несколько таких, которые прославились своей целебной силой, не имея небесного покровителя.

Слава Ивановского источника, расположенного в Шатурском р-не Московской обл. (бывш. Егорьевский у.) около дер. Епихино, началась, по преданию, с того, что в стародавние времена человеку, страдавшему тяжелой болезнью головы, во сне явился ап. Иоанн Предтеча

* В 2002 г. состоялось перенесение мощей Феофана Затворника в Вышенский монастырь.

а)

б)

Скорбященский источник. Касимовский р-н, дер. Баженово: а) внешний вид часовни; б) внутреннее убранство часовни. Фото С.А. Иниковой 1997 г.

и велел ему идти к Епихину, найти там родник, от воды которого он исцелится. С тех пор туда ходят люди, страдающие головными болями. Жительница дер. Отрада Путятинского р-на рассказывала, что еще 1930-е гг. была жива женщина, вылечившаяся от тяжелой болезни водой родника, вытекавшего из-под кручи за селом. Во сне некто (кто именно, осталось неизвестным) велел ей сходить к этому источнику, так как он течет от самого прп. Серафима Саровского по его благословению*.

На святой источник, расположенный на горе над р. Пара за Можарами Сараевского р-на, указал во сне одному больному старику, согласно легенде, сам свт. Николай. Правда, существует и другая легенда — о явившейся в этом роднике или на дереве около него иконе святителя. В народе рассказывают также, что однажды, когда на этот источник пришли две женщины с больными глазами, святитель вполне явственно сам предстал перед ними и велел промыть глаза родниковой водой, в результате чего обе выздоровели. После этого, как утверждают, свт. Николай в образе старичка неоднократно являлся приходящим на его родник.

Глубоко верующим людям рассказы о подобных явлениях не кажутся фантастическими, поскольку они убеждены в том, что святой на то и святой, чтобы творить чудеса. Жительница с. Дегтяное Ряжского р-на рассказывала, что в 1930-е гг. она и другие женщины ночью под Ильин день ходили на посвященный этому пророку источник. Несколько лет подряд они заставали там старика в корсетке** и лаптях. Однажды в полночь в небе над ними остановилось облачко, а вода в колодце заплескалась. Старик сказал: «Это Илья Пророк заметил нас и пришел. Он в воде купается, и вы купайтесь». На другой год под праздник она, как всегда, собиралась идти к источнику, но тут пришел к ней в дом тот самый старик и попросился переночевать. Она ему отказала, сославшись на то, что дети побоятся остаться с ним. Он обиделся, сказал, что она только зря сходит, и удалился. Женщина все-таки пошла к источнику, только вода в святом колодце уже больше никогда не плескалась — Илья Пророк, по ее словам, не выказывал своего присутствия, и, видимо, этот старик и был сам Илья Пророк, а она его обидела, в дом не пустила.

В последнее время (конец XX — начало XXI в.), по наблюдениям пожилых женщин, чудесных явлений на святых источниках и исцелений почти не стало. Они объясняют это тем, что «время другое» и «люди стали маловерами». В этот период, как нам известно, «чудесным» образом открылся только один святой источник — около дер. Шемордино Касимовского р-на. В начале 2000-х гг. верующей женщине из этой деревни приснилось место, где она должна была найти святой родник. Она нашла и место, и источник, который был освящен в честь Казанской иконы Божьей Матери, так как ей был посвящен престол в разрушенной церкви с. Кольдюки, в приход которого входила дер. Шемордино. Пока за источником и поставленной над ним часовней ухаживают, но в деревне осталось всего 46 человек.

В народе считают, что святые, из милосердия посылающие людям свои иконы и дающие целебную воду, довольно ревниво следят за тем, чтобы те не пренебрегали их милостью и не нарушали установленный порядок посещения святых колодцев. Жители дер. Булгаково Касимовского р-на, например, праздновали 8-ю пятницу после Пасхи. В этот день они обязательно ходили к источнику в лесу, где в старину явилась икона вмц. Параскевы Пятницы. Одно время они перестали праздновать этот день и, как говорят, были за это наказаны слепотой. После этого празднование 8-й пятницы и посещение источника были возобновлены, и эта традиция поддерживается в начале нового столетия.

Считается, что покровителями святых источников могут быть не только признанные православной церковью святые, но и праведные старцы, вокруг которых сложился местный культ, даже если они официально не канонизированы. Кто-то из них расчистил и обустроил родник, кто-то просто когда-то брал из него воду. Эти источники носят имена своих основателей: Григорьев, Софрониев, Филиппов колодец и т.д.

* Видимо, имеется в виду Серафимо-Дивеевская обитель, основанная прп. Серафимом, где находились его мощи, т. е. вода источника течет из тех мест.

** Корсетка — обычно женская безрукавная укороченная одежда, спинка могла быть подрезной с присборенной нижней частью. Иногда так могли называть и мужскую безрукавную одежду.

В народе считается, что такие колодцы — это проявление Божьей воли, так как, прежде чем что-то делать, старец долго молился и просил у Господа благословение. Обустраивая для людей родники, такой человек, по мнению его последователей и почитателей, еще при жизни связывал мир святости, к которому был причастен, с земным миром людей, среди которых жил. Обычно почитание «именных» источников начиналось после смерти старца, реже в последние годы его жизни.

Выделение этой группы святых источников, с одной стороны, совершенно оправданно, а с другой — весьма условно. Прижизненное почитание старцев после их смерти превращается в культ: к ним ходят на могилы, ставят свечи, берут землю, берут воду из их колодцев и используют ее как святую, обращаются к ним с просьбами о заступничестве перед Богом (см. с. 271–273). Но с другой стороны, такие праведники все-таки не канонизированы, а значит, не имеют икон и им не написаны акафисты, которые обычно читают у святых источников, связанных с именами прославленных церковью святых. Святые колодцы, обустроенные праведниками, посещают в дни церковных праздников, в которые служатся водосвятные молебны, и в случае засухи, реже — в день смерти старца, но у них обычно нет особого дня почитания, так как в церковном календаре нет дня памяти их покровителя. Условность же заключается в том, что через какое-то время кто-то из почитаемых в народе старцев может быть прославлен церковью, как, например, Софроний Иберд-ский, канонизированный в 1999 г. как местночтимый святой.

Источник старца Софрония. Кораблинский р-н, пос. Ибердский. Фото С.А. Иниковой 1998 г.

Старец Софроний, основавший монастырь в Ряжском у., сделал там же в затоне маленькой речки купальню и выкопал в лесу несколько колодцев (видимо, углубил и обустроил родники). Особенно славился исцелениями колодец, расположенный недалеко от монастыря. Уже после смерти о. Софроний являлся во сне страждущим и советовал прийти к своему колодцу[15].

Недалеко от с. Ялтуново Польное Шацкого р-на растет старый дуб, возле которого находятся три неглубоких взятых в срубы колодца. Родники в этом месте существовали издавна, а вот срубы сделал известный в тех местах своим благочестием старец Григорий (умер перед войной). С тех пор колодцы называют Григорьевыми. Из одного колодца брали воду для лечения взрослых, из другого — только для детей, а из третьего — для лечения скота. Видимо, эти источники посещались и прежде, но почитание и память об о. Григории вытеснили предшествующую легенду, о которой сейчас уже никто не помнит. В последнее десятилетие XX в. туда стали ходить все реже и реже. В с. Ялтуново Польное есть еще один колодец, некогда обустроенный о. Григорием для «моленных» сестер Петриных (см. с. 261–262) рядом с их домом. Еще при их жизни приходившие к ним паломники набирали с собой эту воду. Эта традиция сохраняется и после смерти сестер.

Другой старец — Филипп (†1920) за свою жизнь обустроил, по преданию, 12 родниковых колодцев, два из которых до сих пор почитаются жителями сел Красное, Красный Угол и других окрестных селений Сапожковского, а также Сараевского районов.

Святые источники и культы святых. Мы попытались проанализировать легенды и дни посещения источников, прославленных явленными иконами и явлением самих святых, с тем чтобы выяснить их соотнесенность с культами святых, почитаемых в Рязанском крае, и выявить, насколько эти посвящения связаны с историей заселения края. Несмотря на то, что сплошного обследования Рязанского края не было, мы старались путем экспертных опросов, изучения архивных материалов максимально охватить всю территорию, поэтому имеющиеся материалы достаточно представительны и адекватно отражают ситуацию.

В начале XXI в. наибольшее число посвящений* связано с почитанием Богородицы и Параскевы Пятницы. Насколько можно судить по документам и преданиям, большинство богородичных источников было прославлено в XIX в., один — в начале XX в., а два (в с. Чернава Милославского р-на и дер. Шемордино Касимовского р-на) стали почитаться в начале 2000-х гг.

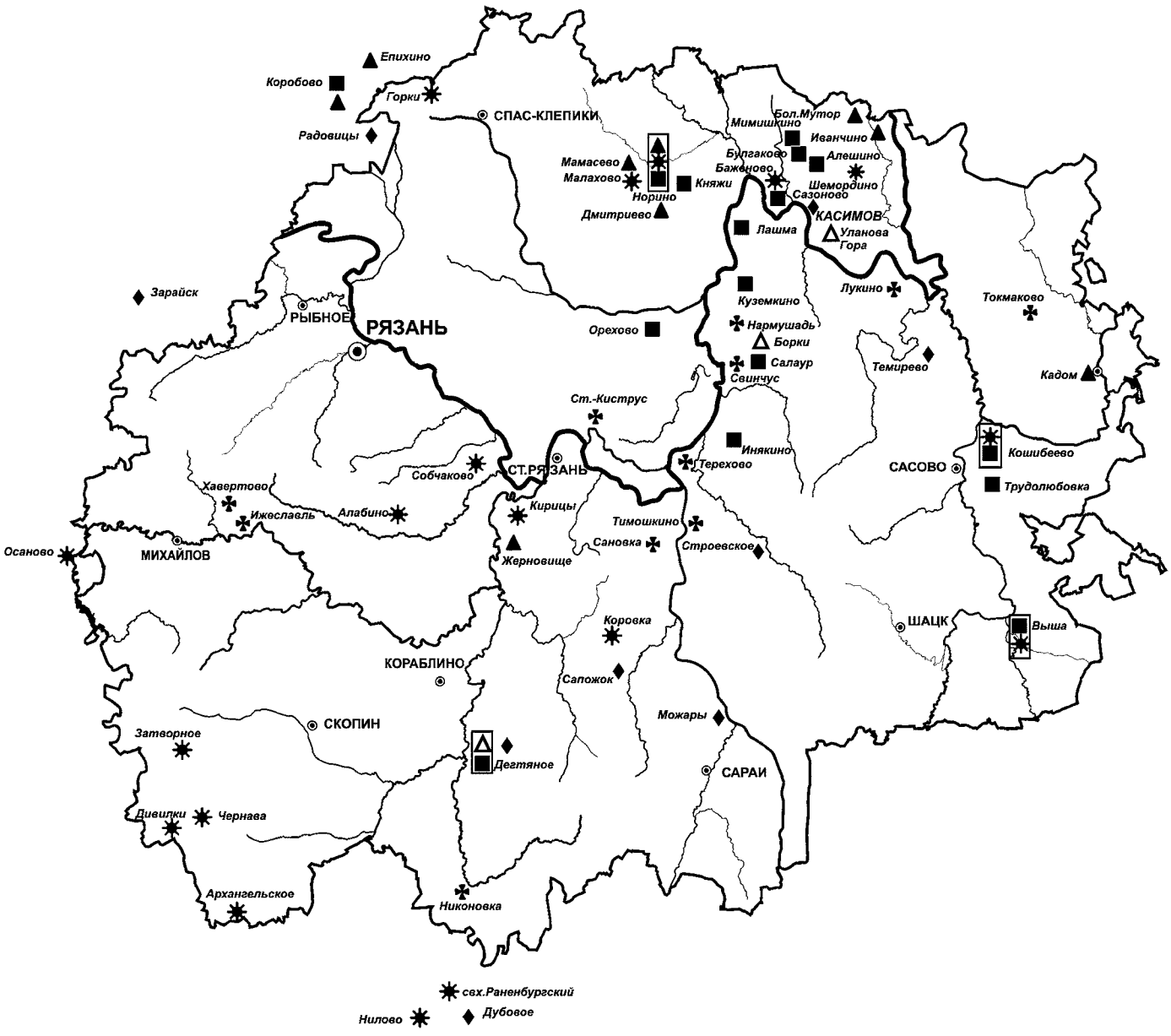
Источник старца Филиппа. Сапожковский р-н, с. Красное. Фото С.А. Иниковой 1998 г.

Культ Богородицы очень развит в Рязанском крае. Особое почитание Казанской иконы Божьей Матери (см. с. 370–372, 378–379) нашло отражение в православной топографии: этой иконе посвящены семь святых родников из 17**, в том числе два новых. Богородичные источники расположены на всей территории Рязанщины, но большинство их находится в центральной и южной частях края.

Три святых источника имеют посвящение одновременно Богородице и Параскеве Пятнице. Так, Вышенский источник (Шацкий р-н) еще в 1990-е гг. массово посещали на Казанскую и 9-ю пятницу после Пасхи; родник около с. Кошибеево (Сасовский р-н) прославился явлением Казанской иконы Божьей Матери, но настоящее паломничество к нему всегда было на 9-ю пятницу; источник рядом с с. Норино (Клепиковский р-н), по легенде, известен явившейся в нем Казанской иконой Божьей Матери, но массово его посещали еще на 10-ю пятницу и Ивана Травного. Святых родников с несколькими посвящениями немного.

* Речь идет о количестве посвящений, а не о количестве источников, так как один источник может иметь несколько разновременных посвящений разным святым. Кроме того, часть источников имеет конкретное посвящение, но нет никаких сведений о явленной иконе или о явлениях святого около него.

** К этому числу богородичных источников можно приплюсовать и источник во имя Казанской Божьей Матери в с. Осаново Тульской обл., который посещают жители Михайловского и других районов Рязанской обл.



церкви ушедшие под землю

источник во имя св.Параскевы

источник во имя Богородицы

источник во имя Иоанна Предтечи

источник во имя свт.Николая Чудотворца

источник во имя свт.Ильи

Можары населенные пункты

Карта-схема расположения на территории Рязанского края святых источников.
Составлена по материалам С.А. Иниковой. Картограф Л.В. Беркасова

Св. Параскева Пятница, в прошлом очень почитаемая у русских[16], в XX в. по размаху культовой практики ни в коей мере уже не могла сравниться с Богородицей. Некогда существовали чудотворные местночтимые иконы вмц. Параскевы, в честь нее устанавливали обетные крестные ходы и открывали приделы в церквах, в 8-ю, 9-ю, 10-ю пятницы после Пасхи по всей губернии устраивались ярмарки. Но чудотворные иконы давно утрачены, церкви уничтожены, и в конце века икону этой святой было уже почти невозможно найти в домах на божницах. Свидетельством ее почитания в Рязанском крае еще остаются 16 святых пятницких источников.

Если мы картографируем их (см. карту-схему с. 305), то станет очевидным, что они размещены на территории Мещёры. Это левобережье Оки (территория современных Клепиковского и Касимовского районов) и часть правобережья от с. Инякино Шиловского р-на до пгт. Лашма Касимовского р-на. Три источника расположены на правобережье Цны. В южной части края пятницких источников не обнаружено, кроме единственного, посвященного Ильинской пятнице* и одновременно Илье Пророку, около с. Дегтяное Ряжского р-на, хотя вмц. Параскеву почитали и на территории южнее Оки. Такая концентрация пятницких источников на территории Мещёры не случайна: она, безусловно, связана с особенностями заселения этого региона.

Ильинский источник. Ряжский р-н, с. Дегтяное.
Фото С.А. Иниковой 1998 г.

Также с заселением края связаны и святые родники, посвященные Иоанну Предтече. В Заочье в бывшем Егорьевском у., а ныне Шатурском р-не Московской обл., в Касимовском и Клепиковском районах — семь таких источников. Еще один Ивановский родник находится в Кадомском р-не. На территории к югу от Оки по материалам Губернского статистического комитета 1884 г. нам известен только один источник Иоанна Предтечи — около с. Жерновище Спасского у.[17].

На территории Мещёры автохтонное финно-угорское население, когда-то проживавшее здесь, было ассимилировано кривичами, которые мигрировали на левобережье Оки, по мнению В.П. Даркевича, двумя потоками: из северо-западных Смоленских земель и Ростово-Суздальских земель, к тому времени уже колонизованных ими[18]. Н.И. Лебедева и Г.С. Маслова отмечали общие черты в одежде населения северной части Рязанской губ. с населением Смоленщины и высказали предположение, что это сходство «восходит к кривичской культуре»[19]. Земли южнее Оки в древности являлись в основном ареалом вятичей. Однако семь пятницких святых колодцев расположены на территории заценской Мещёры, где проживали финно-угры, но следов пребывания там кривичей археологами не обнаружено.

* Среди женщин старшего поколения известен апокриф о 12 заповедных пятницах, в которые следует особенно строго соблюдать пост в пище и поведении. Применительно к источникам, из 12 пятниц обычно выделяют и почитают Ильинскую пятницу — перед Ильиным днем. В Рязанском крае ей посвящены два источника: около дер. Княжи Клепиковского р-на и с. Дегтяное Ряжского р-на.

Ученые высказывали весьма убедительно аргументированные предположения о том, что св. Параскева Пятница стала преемницей дохристианского женского божества Мокоши, которой женщины молились у источников и колодцев и которая почиталась как покровительница женского рукоделия, в особенности прядения [20]. Но на происхождение самой Мокоши нет единой точки зрения. Большинство ученых считают ее славянским божеством, но существуют и другие мнения: одни видят в названии «Мокошь» балтскую основу, другие связывают этимологию этого слова с названием финно-угорского племени «мокша» [21]. Пятницкие источники распространены на Северо-Западе России, где проживали племена финно-угров и новгородских словен.

Возможно, возникновение святых пятницких источников связано с финно-уграми, а ивановских — с кривичами, хотя нельзя исключать и того, что их почитание могло возникнуть в результате колонизации XVI–XVII вв., шедшей с территории Московского государства. Обращает на себя внимание и тот факт, что на территории заокской Мещёры (Клепиковский и Касимовский районы) и заценской части Мещёры (родник около Кадома) и пятницкие, и ивановские источники часто имеют одно название — паника, т. е. возникновение тех и других, возможно, связано с одним племенем или этнической группой. Без дополнительных исследований на других территориях невозможно сделать какие-то окончательные выводы.

Вне нашего поля зрения в правобережной части края могли остаться еще какие-то святые источники, посвященные Иоанну Предтече и Параскеве Пятнице, но вряд ли даже в этом случае общая картина сильно изменится.

После богородичных и пятницких источников по численности следуют никольские. Любимому в Рязанском крае святому посвящены восемь источников, встречающихся по всей территории, и с его именем связано почитание Радовицкого озера. Культ свт. Николая Чудотворца в прошлом был очень развит среди русских Рязанского края (см. гл. 29).

Привязка к определенной местности характерна для «богословских» источников. С именем ап. Иоанна Богослова связана территория, называемая Богословщиной (ныне Захаровский, часть Михайловского и Рязанского районов). Территория Богословщины являлась вотчиной Иоанно-Богословского монастыря, да и сам монастырь первоначально (с XIII и приблизительно до начала XVII в.) располагался недалеко от с. Высокое, а затем был перенесен в с. Окаёмово (ныне с. Пощупово Рыбновского р-на). В монастыре находилась очень почитаемая в народе икона ап. Иоанна, а церкви в селах Хавертово, Жокино, Катогоща, Высокое и Подлесное на территории Богословщины имели посвящение этому святому [22]. Поэтому не удивительно, что здесь, в селах Хавертово и Мещерские Выселки и около монастыря в с. Пощупово находятся святые источники, связанные с именем Иоанна Богослова — патрона монастыря и его вотчин.

Ильинские родники расположены около с. Борки Шиловского р-на и с. Дегтяное Ряжского р-на, а также посвящение пророку Илье имеет ключ, бьющий около дер. Уланова Гора, входившей в приход Ильинской церкви г. Касимова. Их массово посещают 2 августа, в день памяти святого.

На территории Касимовского р-на находятся два источника вмч. Никиты: около дер. Шульгино и с. Лом. В храме с. Курмон, к приходу которого относилась дер. Шульгино, и в храме с. Лом не было приделов, посвященных вмч. Никите. Почему культ этого святого сложился на этой территории, неизвестно. Скорее всего, в этих родниках были явлены его иконы, ныне утраченные и забытые.

В православной топографии мы бы выделили еще бывший Сапожковский у. (ныне Сапожковский и Путятинский районы) с прилегающей к нему восточной частью Ряжского у. (ныне Кораблинский р-н). На этой территории в настоящее время находятся два источника, связанные с именем прп. Серафима Саровского (с. Смыково Сапожковского р-на и дер. Отрада Путятинского р-на). Там же есть источник — а в прошлом их было несколько — св. Софрония Ибердского и два источника (было 12) старца Филиппа. Все эти пять ныне существующих источников стали почитаться уже в XX в. В юго-восточных районах Рязанской обл. довелось неоднократно слышать выражение, что «от Тамбова до Сарова — святая земля»,

так как по ней ходил сам о. Серафим. Ступала ли когда нога прп. Серафима Саровского в тех местах, где сейчас находятся его источники, неизвестно, но в этих местах жили и подвизались в духовном служении старцы Софроний и Филипп, оба подражавшие жизни прп. Серафима Саровского (Софроний вообще считал себя его духовным сыном). Даже если сам прп. Серафим не бывал в тех краях, эта территория через его последователей была связана с его именем. Культ прп. Серафима развит в Рязанском крае, и около дер. Шульгино Касимовского р-на есть еще один, третий, посвященный ему родник, в котором якобы явилась его икона.

Численность и топография источников вполне отражают степень почитания тех или иных святых в народе в разных частях Рязанского края, но мы не зафиксировали ни одного источника, посвященного Господу Богу. Впрочем, сведения о родниках с таким посвящением никогда не встречались нам ни в архивных материалах, ни во время экспедиций в другие регионы, заселенные русскими. Видимо, это связано с тем, что если со святыми — покровителями источников был возможен непосредственный контакт, то в народном сознании не допускалось даже мысли о подобном контакте с самим Всевышним.

«Провалившиеся» церкви. Продолжая рассматривать причины, по которым источники и озера могут получить статус святых, обратим внимание на десять легенд об ушедших под землю церквах или целых селениях, на месте которых образовались озера или забили родники. Это очень популярный не только в России (достаточно вспомнить об оз. Светлояре и граде Китеже), но и вообще среди славянских и других народов сюжет [23], в основе которого обычно лежит тема святотатства (оскорбления христианской святыни) или тема проклятия. К сожалению, в Рязанском крае большинство легенд об ушедших под землю церквах ныне забыты. Среди жителей с. Токмаково Ермишинского р-на хорошо известно предание о том, что их предкам пришлось бросить в провал, образовавшийся на месте ушедшей под землю церкви, жернов, чтобы мощный фонтан воды не затопил село. В конце 1990-х гг. нам удалось записать более развернутый вариант этой легенды. Оказалось, что церковь «перешла» в Токмаково из с. Азеево, в котором поселились татары, и, чтобы ее не вернули обратно, ушла под землю. Легенда о токмаковском источнике перекликается с легендой, записанной в те же годы в с. Ижеславль Михайловского р-на. Старейшие жители села рассказывали, что храм вместе с молящимися в нем людьми ушел под землю, чтобы его не осквернили монголо-татары. По одной из легенд, под землю ушла и церковь ап. Иоанна Богослова в с. Хавертово*, расположенном в нескольких километрах от Ижеславля.

Особенно богат преданиями об ушедших под землю церквах и разлившихся на их месте озерах Шиловский р-н. Там находятся пять святых озер: недалеко от с. Нармушадь (якобы провалилась церковь Петра и Павла), рядом с с. Тимошкино, недалеко от с. Сановка, около сел Терехово и Свинчус. Легенда (хотя, видимо, позднего происхождения) сохранилась только о святом озере около Терехова: священник был связан с разбойниками, которые ограбили купца. Последний проклял их всех, и церковь, в которой служил этот священник, провалилась [24]. В Спасском р-не недалеко от с. Старый Киструс расположено еще одно святое озеро, по преданию, образовавшееся на месте целого селения, вместе с церковью ушедшего под землю. В Пителинском р-не около дер. Лукино святое озеро, как рассказывают жители тех мест, образовалось на месте провалившейся церкви св. Варвары. В Новодеревенском р-не маленькое озеро с такой же легендой расположено около дер. Никоновка. Легенда о провалившейся церкви в южной части края известна среди жителей Меньших и Больших Можар Сараевского р-на, только касается она глубокой заводи реки Пара, расположенной у подножия Лысой горы.

Ученые обратили внимание на то, что сюжеты о провалившихся церквах обычно включают рассказы об их существовании вместе с людьми в ином, подземном мире [25]. Это наблюдение подтверждается и на рязанском материале. Некоторые жители Ижеславля утверждают, что если прислушаться, то на большие праздники можно услышать из-под земли колокольный

* Источник в Хавертове называют «Мужичий», так как, по одной легенде, около него являлся Иоанн Богослов на коне («мужик»), по другой — его вода дает мужчинам силу.

Святой источник. Ермишинский р-н, с. Токмаково. Фото С.А. Иниковой 1997 г.

звон. Перед страшными потрясениями, которыми так богата наша история, жители с. Терехово и окрестных деревень тоже слышали колокольный звон, доносящийся из глубины вод святого озера*. Под какой-то большой праздник (какой именно, теперь точно никто не помнит) ночью из воды святого озера около Старого Киструса появлялся сияющий в свете луны крест. Но не только что-то «святое» можно увидеть или услышать на месте провалившейся церкви. В водах озера около Старого Киструса якобы могут появляться «хвостатые», выплывающие из потустороннего мира. Эти рассказы вполне укладываются в рамки народных воззрений, в соответствии с которыми водная гладь является местом контакта между этим и тем мирами, хотя в представлении православных обычно в воде святого колодца или озера можно увидеть сакральный (божественный) мир.

Если посмотреть на карту, то становится очевидным, что святые источники и озера, образовавшиеся якобы на месте ушедших под землю церквей, сгруппированы на востоке и юго-востоке от столицы Рязанского княжества — Старой Рязани, стертой с лица земли в 1237 г. войсками Батыя, а также на западе — в районе древнего городища Ижеславца, сожженного монголо-татарами в том же году. «И град Пронеск, и град Бел, и Ижеславец разори до основания, и все люди побиша без милости» [26], — читаем в «Повести о разорении Рязани Батыем». Точный маршрут движения войск Батыя по Рязанской земле неизвестен, но с учетом их большой численности и того, что это происходило в декабре, можно предположить, что они должны были двигаться с юго-востока несколькими потоками и широким фронтом, чтобы прокормить людей и лошадей. В северо-восточной части края святые озера около дер. Лукино, с. Нармушадь и источник около с. Токмаково, кроме того, находятся в контактной зоне

* Эти передающиеся из поколения в поколение рассказы о том, что колокол провалившейся церкви предупреждает о грядущих потрясениях, являются, на наш взгляд, косвенным свидетельством того, что существовала и другая легенда об ее исчезновении под землей, и причиной его было какое-то историческое событие, а не вороватый священник.

с касимовскими татарами. Эта территория с середины XV в. до 1681 г. входила в Касимовское царство. Топография святых источников и озер с легендами об ушедших под землю церквах, по нашему мнению, отразила такое важнейшее событие в истории Рязанщины, как нашествие Батыя. Это не значит, что все подобные легенды об источниках и озерах на территории России связаны с нашествием врагов. Возможно, где-то в основе легенд лежат имевшие место карстовые провалы, возможно, подобные легенды — это результат заимствования, но применительно к Рязанскому краю почитание родников и озер с легендами об ушедших под землю церквах можно рассматривать как пример сакрализации исторической памяти.

Святые «прощеные колодцы». Несколько особняком в этой череде святых источников стоят так называемые «прощеные колодцы». Нам известны четыре святых источника с таким названием. Красивая легенда о Прощене — дочери атамана, бросившейся в глубокий овраг от мстительного отца [27] (вариант: убегавшей от разбойников и по ее просьбе поглощенной расступившейся землей), имеет явно позднее, литературное происхождение, но именно эта легенда укрепилась в памяти жителей Скопина.

Легенда о святом источнике, находящемся недалеко от Дмитриевского монастыря и с. Дмитриево Скопинского р-на, связана с выдающимся русским историческим деятелем, полководцем кн. Дмитрием Донским. Со слов старожилов Дмитриева, в самом монастыре рассказывают, что перед битвой с монголо-татарами в 1380 г. в этом месте останавливался кн. Дмитрий Донской с войском, и его воины, по русскому обычаю, просили друг у друга прощения перед

«Прощеный колодец». Скопинский р-н, с. Дмитриево. Фото С.А. Иниковой 1998 г.

битвой. Святые источники с названием «прощеный колодец» есть в Тульской обл. в районе Куликова поля, и они имеют похожие легенды о воинах, прощавшихся перед Куликовской битвой, или о кн. Дмитрии, прощавшемся с воинами. Около с. Кельцы Скопинского р-на когда-то был камень, на котором, по преданию, по пути на Куликово поле отдыхал Дмитрий Донской, а около с. Чернава Милославского р-на (бывш. Скопинский у.) есть местечко, называемое «Беседки», где, опять же по преданию, кн. Дмитрий совещался (беседовал) со своими советниками. История юго-западных земель Рязанского края и прилегающей части Тульских земель связана

с ратным подвигом Дмитрия Донского, освободившего страну от монголо-татарского ига и канонизированного православной церковью (19 мая / 1 июня). Легенды о «прощеных колодцах» на этой территории вполне соответствуют представлениям русских людей о святости героев, но такая трактовка названия источников, на наш взгляд, является более поздней по сравнению с тем, как объясняли аналогичное название жители с. Ухолово Ряжского у. в XIX в. и некоторые жители с. Исады Спасского р-на в начале XXI в.: колодцы называются «прощеными» потому что они дают исцеление [28], т. е. святые источники прощают больным их грехи, которые и являются причинами болезней. Ученые уже обращали внимание на то, что «проща» — это древнерусское название ключей и колодцев, означающее прощение грехов [29].

«Невинная кровь». Место, где невинно пролилась кровь, в народном сознании приобретало черты сакрального пространства. Понятие «невинной крови» весьма расплывчато: это мог быть праведник, ребенок или невинно убитый обыкновенный человек любого возраста. В Рязанской обл. известны два святых источника, легенды которых повествуют о насильственной смерти.

Недалеко от с. Новоселки Шацкого р-на находится источник под названием «Трехбратник». Существует легенда, что там коварно по очереди убили трех братьев. И в память о них на этом месте рядом забили три ключа. Жители Новоселок обычно ходили туда во время засухи и служили молебны о дожде*.

Другой источник и часовня находятся в Клепиковском р-не в лесу недалеко от деревень Мамасево и Часлово. С этим источником связаны две легенды. По одной, более ранней и более известной, в нем явилась икона Иоанна Предтечи, и массовое посещение источника было приурочено ко дню его памяти (Рождеству Иоанна Предтечи — 24 июня / 7 июля). Но в народе существует и другая легенда — об утоплении в этом источнике невинного младенца (или даже нескольких младенцев).

Младенческая душа считается безгрешной, и умершие крещеные дети — «ангельские душки» — сразу идут к Господу. Невинность младенца сродни святости: она отпугивает даже нечистую силу. Однако если ребенок не окрещен, а в данном случае речь идет, скорее всего, о некрещеных младенцах, то на нем лежит первородный грех. Такое соединение понятий о святости и грехе привело к тому, что источник, с одной стороны, считается святым, а с другой — посещение его ночью небезопасно: по рассказам, те, кто ночью видел около него свет горящей свечи, вскоре умирали.

Природные явления как демонстрация Божьей силы. Существует небольшая группа источников, возникновение которых, по преданию, стало результатом удара грома, или в которых извержение воды из недр земли сопровождается шумовым эффектом. Почитание их связано с восприятием необыкновенных природных явлений, как проявления высшей силы. И название они получили соответствующее: «Гремучий» около с. Кудиново и «Гремячий» около с. Радушино Зарайского р-на, «Громучий» около с. Вязовенка Скопинского р-на. Они не прославились излечением болезней, хотя их вода считалась святой, и чаще всего к ним ходили в засуху с молебнами о дожде.

Источники, получившие статус святых в связи с культовой потребностью. Самую многочисленную группу представляют родники, не имеющие легенды, святого покровителя и определенных посвящений, получившие статус святых в связи с тем, что после закрытия церквей в 1930-е гг. они стали центрами религиозной жизни неформальных общин, образовавшихся из верующих ликвидированных приходов. Родники зачастую становились единственным местом, где верующие могли взять святой воды. Около них совершались обряды, связанные с освящением воды по праздникам, например на Преполовение, Духов день, Спасы, их обычно посещали на Крещение, около них молились о дожде.

* В с. Большое Шереметьево Пичаевского р-на Тамбовской обл. на то место, где в драке ножом убили парня, в 1990-е гг. во время засух верующие женщины выливали по 40 ведер воды, чтобы пошел дождь. Моление о дожде на месте убийства является отголоском культа заложных покойников. Хотя, с другой стороны, около любых источников было принято молиться о дожде.

На такие источники верующие ходили под руководством монашествовавших мирянок — «монашек», но иногда, уже в 1980-е — начале 1990-х гг., если где-нибудь поблизости была действующая церковь, приглашали оттуда священника, чтобы он приехал и отслужил молебен на святом источнике. Популярность такого святого колодца обычно простиралась не дальше ближайшего к нему селения. Часто бывало и так, что каждое из двух практически слившихся селений имело свой святой родник, и жители одной деревни ни разу за всю жизнь не побывали на соседском. После того, как в 1990-е гг. начали открываться церкви, большин-

Редко посещаемый святой источник зарос травой. Клепиковский р-н, дер. Акулово.
Фото С.А. Иниковой 2006 г.

ство этих источников оказались заброшены. В начале 2000-х гг. местные жители уже не могли даже найти некоторые из них. Этому процессу способствует и то, что деревни пустеют, жители стареют, и часто просто некому сходить к роднику, почистить его и помолиться.

Вместе с тем, в самом конце 1990-х — начале 2000-х гг. появилось несколько новых почитаемых источников. Три известных нам, никогда дотоле не почитавшихся, были оборудованы и освящены по инициативе священников. Иером. Гурий, служивший в храме с. Покровское Ухоловского р-на, решил расчистить родник на берегу маленькой речки, протекавшей через село, и обустроить его. После того как там были построены часовня, купальня и родник был освящен, оказалось, что якобы на этом самом месте в 1930-е гг. женщина, спасшая икону Киприана и Иустины из разоренного храма, помыла ее в речке, и тут же рядом забил родник. Однако источник, по словам жителей, обнажился только в 1980-е гг., когда речка обмелела. Ежегодно в день памяти этих святых (2/15 октября) группа верующих во главе со священником стала ходить к источнику крестным ходом. Для многих жителей села известие об иконе и святом колодце оказалось полной неожиданностью. Несмотря на это, люди под руководством батюшки посещают родник, и не только в день Киприана и Иустины, но и на Крещение, Покров.

Источник в с. Чернава Милославского р-на был освящен приходским священником о. Василием во имя очень почитаемой в тех местах Казанской иконы Божьей Матери.

В весенне-летние церковные праздники верующие вместе с батюшкой посещают его. Им же был освящен родник на задах с. Озерки того же района.

Еще один родник оборудован по инициативе главы администрации с. Темгенево Сасовского р-на. Он находится на берегу речки между с. Темгенево и с. Фроловское. Раньше это была территория колонии для заключенных, которые брали из него воду для приготовления пищи. Его освятили во имя мчч. Фрола и Лавра, так как в разрушенной церкви Темгенева был престол этих святых. На протяжении десятилетия ежегодно 31 августа в день Флора и

Источник, освященный в начале 2000-х гг. во имя Казанской иконы Божьей Матери. Милославский р-н, с. Чернава. Фото С.А. Иниковой 2006 г.

Лавра глава администрации привозил к источнику старушек из Темгенева и священника из г. Сасова. Получат ли новые святые источники сколько-нибудь широкую известность, покажет время, хотя нам это кажется маловероятным. Пока что их посещение и почитание держалось на энтузиазме местных священников и главы администрации.

Небольшую группу составляют родники, получившие статус святых потому, что они расположены рядом с церковью и, как говорят в народе, «вытекают из-под престола», хотя в храме нет никаких особо почитаемых святынь. Церковный престол, который символизирует гроб Господень и на котором совершается главный христианский обряд — евхаристия (пресуществление хлеба и вина в тело и кровь Христовы), — это святая святых любого храма. На таких источниках обычно служат водосвятные молебны. Если храм действующий, то все это происходит при участии священника и часто — по его инициативе.

Все источники, служившие местом исполнения религиозных ритуалов, получили свой статус по желанию людей, объявивших их святыми без чудес и «участия» высших сил. Отсутствие преданий о таких родниках, рассказов о чудесах умаляли их святость и ставили их на несколько ступеней ниже источников, имевших покровителей и легенды. Объявление этих источников святыми носило, если можно так выразиться, окказиональный характер, поскольку в них была потребность, а когда она миновала (открываются церкви, произошла смена поколений), то естественно, что о них постепенно стали забывать.

Правила и цели посещения святых источников и озер

Правила поведения. Соблюдение определенных правил поведения при посещении источника так же необходимо, как и в храме. Жительницы рязанских селений считают, что подходить к святому месту надо с молитвой и, прежде чем брать воду, тоже почитать молитвы, иначе ничего не увидишь в колодце и никакая святая вода не поможет. У бабушек, посещающих родник в дер. Трудолюбовка Сасовского р-на, есть правило: если идешь за водой, ни с кем по пути не разговаривать, тем более не злословить, и назад нести столько воды, сколько зачерпнул с первого раза (не доливать и не отливать). Пожилая женщина из с. Хавертово Михайловского р-на, вспоминая свое детство (конец 1930-х гг.), рассказывала, как их, детей, старые посылали за святой водой и учили: «„Идитя в Мужичий [колодец] и не оглядывайтесь, а читайте молитвы". Рука с рукой схватимся, а тогда были большие травы. Идем — раздвигаем. „Вы не раздвигайте, а Господь вам сам дорожку даст"».

Особая сила родниковой воды может уменьшиться и даже иссякнуть, если относиться к источнику без должного почтения: нельзя черпать воду грязной посудой (около источника должна быть общая чистая кружка, ведерко); нельзя купаться в самом колодце, а только в купальне, куда из источника стекает вода; святой воды источника не должна касаться женщина с месячными очищениями. Ильинский источник около с. Дегтяное в старое время был, по словам одной из жительниц села, еще более «пользительный». На дне его лежал большой камень, и надо было облиться водой, встав на него. Но приходить стали все: «и чистые, и нечистые», становились на этот камень, и он ушел. Под словами «чистые» и «нечистые» надо понимать не только состояние тела (имеются в виду женщины с месячными очищениями), но и состояние духа (неверующие, колдуны). Жительница с. Осаново Тульской обл., куда на святой источник Казанской иконы Божьей Матери в теплое время ежедневно приходит и приезжает большое число жителей Тульской и Рязанской областей, сетовала: «Плохо тем, что дачники и неверующие которые осквернили, купаются прямо в колодце. Вот плохо. Прямо в часовне… Вот я беру отсюда воду, постоит немного: то ли она, верхние слои уже экологически грязные, то ли женщина, может быть, осквернила его. Она постоит три-пять дней, она зеленеет… Женщине купаться в колодце! Как вы думаете?!»

Очень часто рядом со святым родником открываются новые водяные жилы. Верующие считают обязательным взять понемногу воды из каждого ключа, ни одним не пренебрегая. Жители пгт. Лашма и дер. Шульгино, посещая на 10-ю пятницу святой источник вмц. Параскевы, потом идут к двум другим — Никиты мученика и прп. Серафима Саровского, — отстоящим от пятницкого на некотором расстоянии, служат около них и тоже берут воду. Вода, набранная в одну посуду из трех родников, считается «сильнее», чем из одного. Обычно во время службы у родника богомольные женщины читают все имеющиеся у них акафисты, но обязательно в числе первых надо прочитать акафист святому — покровителю родника.

За взятую воду принято благодарить: одни благодарят родник, другие его святого покровителя (см. ниже).

Использование воды. Вода святых источников исстари считалась и считается целебной. В конце XIX в. корреспондент Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева сообщал, что ежегодно в пяти верстах от с. Маклаково Скопинского у. на Преполовение около святого источника собиралось много народа, тем более что в этот день там по традиции устраивали ярмарку. После молебна с водосвятием многие купались. «В общей массе купающихся (все купаются вместе) увидишь и стариков, и старух, молодых мужиков и женщин, парней и девиц, подростков и детей. Крестьяне верят, что от купанья у колодца в святом источнике проходят многие болезни, да и так искупаться хорошо» [30]. Во второй половине XX в. в лечебных целях часто предпочитали использовать воду святых родников, а не воду, освященную в церкви (кроме, конечно, крещенской): «Если есть такой источник, то можно в церкви свящённую воду не брать» (дер. Мамасево Клепиковского р-на). Но если священник служил водосвятный молебен на святом роднике, то целебная сила воды увеличивалась. Поэтому посещение источника со священником приобретало в глазах крестьян особое значение.

Часто в целях усиления целебных свойств воды, которая, как считают информаторы, не портится от длительного хранения, в нее кладут еще и камушки, взятые из тех же родников. Родниковую воду и камушки широко использовали в своей практике знахарки.

В 1990-е гг. около некоторых особенно известных родников (с. Токмаково, с. Дубовое и др.) появились небольшие транспаранты с перечнем полезных химических элементов, обнаруженных в воде. Причем многие, даже очень верующие люди, когда речь заходит об исцелениях, говорят о серебре в святом источнике, а не о чудесных свойствах, данных свыше. «Там в воде много серебра. Даже ученые предсказывают…» — рассказывал о Скорбященском источнике около дер. Баженово Касимовского р-на верующий пожилой мужчина из дер. Урядино, но жена сердито перебила его: «Это только доказывают ученые — много серебра. Господь там! Скорбящая Божья Мать!»

Вода святых родников обычно считалась универсальной для лечения разных заболеваний, но некоторые имели специализацию. Большую известность в лечении душевных заболеваний, приписывавшихся в народе «порче», до сих пор имеет Кошибеевский источник (около с. Кошибеево Сасовского р-на). На 9-ю пятницу после Пасхи туда привозили и привозят порченых, которые, по словам информаторов, очень сильно кричат, когда их подводят к источнику, и особенно когда окатывают водой. Порченых также привозили к источнику в Ижеславле.

Вода святого колодца около дер. Языково (бывш. Егорьевский у., а ныне Шатурский р-н) особенно помогает от глазных болезней, так как, по легенде, на этот источник кто-то из святых указал матери слепой девочки, которая после умывания прозрела. От глазных заболеваний, как считалось, хорошо помогает вода Иоанно-Богословского источника в Пощупове и Никольского родника около Можар Сараевского р-на. Вода Мужичьего колодца в Хавертове, по мнению многих, особенно полезна для мужчин и т.д.

Были источники, вода которых, как считалось, хорошо лечит детские болезни. В Касимовском р-не в 7–8 км от дер. Большой Мутор (почти на границе с Владимирской обл.) и сейчас есть родник Встречный, который массово посещали на Ивана Травного (24 июня / 7 июля) и вода которого особенно помогала от детских болезней. Многие туда приносили больных детей, купали их там и оставляли у родника рубашки и кресты. Об особенном почитании этого родника свидетельствовало то, что около него в 1920-е гг. было построено пять часовен[31], видимо, по обету. «Детскую специализацию» имел Ивановский источник около деревень Мамасево и Часлово Касимовского у. (ныне Клепиковский р-н). В 1923 г. корреспондент ОИРК из Часлова сообщал, что в полуверсте от деревни есть родник, над ним часовня; 24 июня после утрени туда идет крестный ход: «Народу бывает видимо-невидимо. Съезжаются даже за 40 верст. Приезжают с больными детьми, которых и купают в воде, которая протекает из родника по желобу» [32].

На некоторые святые источники, чья вода, по мнению верующих, отличалась особенной силой (в основе почитания этих родников лежало какое-нибудь чудо), привозили больных детей, которые долго не выздоравливали и не умирали. Ребенка поили водой, купали, и после этого он, по общему мнению, либо выздоравливал, либо быстро умирал. Это же касалось и тяжело больных взрослых людей. Если же больной выздоравливал, то говорили: «Божья Матушка помогла», «Никола Угодничек исцелил» или «8-я пятница помогла» (в зависимости от того, кому посвящен источник).

Способы лечения святой водой особым разнообразием не отличаются. Эту воду пьют на месте и берут с собой, ее «пускают за пазуху», ею обливаются, а если есть купальня, то окунаются с головой. Жители Дегтяного Ряжского р-на считают, что обливаться надо из трех посудин, это придает воде особенную целительную силу. Чаще паломники окатывают друг друга водой из ведра. Все это следует делать с молитвой. Окунаться в купальне тоже надо три раза. Среди паломников к источнику около Иоанно-Богословского монастыря существует обычай три раза (или трижды по три) обходить водоем внутри купальни с молитвой и три раза (или трижды по три) окунаться [33]. Несмотря на холодную воду, по утверждению верующих,

никто никогда не простужался, хотя жительница с. Орехово Спасского р-на вспоминала, что у них ключевую воду для детей подогревали на костре.

«В старину», по воспоминаниям людей старшего поколения, в источниках обычно купались в нижнем белье. Сейчас предпочитают раздеваться донага. Вытираться после купания нельзя. Было принято белье, в котором больной купался, оставлять на кустах или пускать по течению воды. «Ой, там сколько всего было: и колпачки детские, и распашонки, ползунятки, и взрослые — гребенки, ночнушки висели на сосенке. Приходишь туда на родник — ты болеешь — приходишь туда на родник и ты говоришь: „Господи, помоги мне". И что на тебе надето, ты все оставляешь. Одеваешь другое белье, берешь из дома… Там тазики были. Они почерпнут, и мылись из тазика. Голенькие помылись, оделися и пошли», — вспоминала о посещениях в 1950–1960-е гг. святого источника около дер. Княжи Клепиковского р-на жительница дер. Дунино того же района. В дни массовых посещений источников все деревья и кусты были увешаны вещами больных. Считалось, что, омывшись святой водой, человек оставлял вместе с одеждой свою болезнь*. Многие информаторы уточняли, что оставить надо одежду с больной части тела: если болит нога, то чулок, голова — платок, тело или его части — рубаху, станушку (верхняя часть рубахи, которую носили как кофту) и т. д.

А.А. Панченко на материале Северо-Запада России проводит аналогию между оставлением одежды около «святынь» (на родниках, около почитаемых камней) и приношением к иконам по обету серебряных и золотых привесок в виде рук, ног и других частей тела (вотивов) в благодарность за излечение [34]. Все наши информаторы отмечали, что одежду надевали похуже, чтобы не жалко было ее бросить, и одинаково объясняли этот обычай желанием вместе с одеждой оставить болезнь. Никто из них не расценивал старое залатанное белье как приношение, жертву.

До революции и в 1920–1930-е гг. эту одежду собирали нищие и убогие. Люди старшего поколения отмечали, что нищим взять ее можно, и это даже хорошо для больного, но брать ее надо было с молитвой и перекрестив, чтобы не взять болезнь. Возможно, что брошенное белье, подобранное нищим (Божьим человеком), осмыслялось как милостыня, искупающая грехи, за которые люди и болеют.

Жительница дер. Урядино Касимовского р-на вспоминала, что когда в начале 1970-х гг. она приезжала на Скорбященский источник около дер. Баженово, там вешали «шаблы» (плохую одежду, лохмотья), но когда она попала туда спустя какое-то время, то вместо белья и платков на деревья уже стали привязывать лоскуты ткани. Она брала с собой миткальную ленточку и ею обтиралась. По ее словам, надо было «все мои болезни обтереть, всю себя, и привязать ее». Единого способа использования лоскутов при посещении источников нет, все зависит от индивидуальной фантазии. Кто-то обматывал полоской ткани больное место, обливался, а потом привязывал ее на дерево, кто-то обтирал больное место и тоже привязывал к дереву, а многие после купания просто наматывали приготовленную дома полосу ткани (оторванную от одежды или от куска ткани) на ветку или ствол, полагая, что таким образом они тоже оставляют болезнь. Жители Больших и Меньших Можар Сараевского р-на, само собой, оставляли одежду, но еще и брали из дома кусочки ткани и привязывали их на деревья и кусты около источника, объясняя, что «так положено». На многих источниках можно встретить и то, и другое. Иногда родные приносили к источнику разорванные на полосы простыни из-под лежачих больных. Ими многократно обматывали ствол дерева, поэтому деревья около некоторых источников, например Скорбященского, сами кажутся забинтованными больными. Взятую из родника воду брали домой, где обмывали больного.

В дохристианские времена лоскуты ткани, нитки или льняную кудель приносили и бросали в колодец как жертвоприношение Мокоши, а в христианские — Параскеве Пятнице [35]. О древних корнях культа Мокоши-Пятницы на территории Мещёры свидетельствуют сохранявшиеся еще в начале XX в. в с. Увяз Касимовского у. остатки древнего обряда *мокриды*,

* Так же как на перекрестках бросали какую-то вещь или платок, которым обтирали больное место или которым стирали слезы, чтобы избавиться от болезни или тоски.

Деревья вокруг Пятницкого источника. Касимовский р-н, дер. Алешино. Фото С.А. Иниковой 1997 г.

посвященного этому божеству: после молебна у колодца на Вознесение девушки бросали скатерть (видимо, льняную; куда бросали — не указано), чтобы хорошо родился лен [36].

Лоскуты ткани считались приношением, платой за воду, за исцеление, но сейчас об этом помнят немногие. Жительница с. Морозовы Борки Сапожковского р-на рассказывала, что она с женщинами раньше часто ходила на Филиппов источник около с. Красное. На вопрос, зачем привязывали на деревья и кусты ленточки и носовые платки, она ответила: «Чтоб не за так мы взяли воду. Мы пьем ее с легкой душой».

Из рассказов информаторов складывается впечатление, что ленточки стали оставлять вместо одежды уже в советское время: одни говорят — из-за экономических трудностей, другие — что одежду никто не убирал и источники превратились в свалку тряпья. Однако есть сообщение священника В. Окаемова в Трудах РУАК еще за 1900 г., что вокруг святого колодца около с. Ухолово «развешивались тряпочки» [37]. Видимо, первоначально оставление одежды и лоскутов были разными элементами ритуала снятия болезни: с бельем снимали болезнь, а за предполагаемое исцеление благодарили лоскутом ткани. В советское время по причинам, о которых говорили информаторы, обычай оставлять на святых источниках вещи был вытеснен обычаем привязывать на деревья и кусты лоскуты и тоже стал восприниматься как оставление болезни. Последнее время люди, обычно горожане, видя оставленные предшественниками полосы ткани, стали после купания привязывать на ветки деревьев атласные и капроновые ленты. На большом дереве над Белым колодцем в Зарайске колышутся на ветру белые полосы бязи и красные капроновые ленты. Из одежды на кустах и сейчас можно увидеть головные платки, реже рубашки и др. Около источников близ сел Можары и Исады, дер. Мамасево и др. довелось видеть развешанное на деревьях нижнее женское белье.

В Рязанском крае в 1990-е — начале 2000-х гг. понятие «жертвы» источнику и его патрону-святому распространялось почти исключительно на деньги и полотенца. Судя

по сообщению свящ. Окаемова, в конце XIX в. в святой «прощеный колодец» посетители бросали деньги[38]. Так что эта традиция существовала издавна. Раньше в дни памяти святых покровителей источников верующие приносили холсты, полотенца, купленные в церкви крестики и деньги, которые шли в пользу церкви*. После закрытия храмов верующие продолжали жертвовать деньги около источников. За неимением специальных кружек и адресата пожертвования жители дер. Ушмор Клепиковского р-на и окрестных селений опускали деньги в дупло сосны, которая до недавнего времени росла рядом с родником. В рп. Лашма Касимовского р-на верующие, посещая родник на 10-ю пятницу, кидали деньги в воду, «как за праздник», а часть отдавали богомольной женщине, которая всегда служила около источника. Она передавала их в церковь г. Касимова. Верующие с. Тимошкино Шиловского р-на, посещая в начале 2000-х гг. на Духов день святое озеро, бросали деньги в воду, как они говорят, «на церковь», ушедшую, по преданию, под воду. К колодцу около с. Орехово Спасского р-на ходили на 10-ю пятницу и тоже кидали в воду деньги. Одна из пожилых женщин родом из Орехова объяснила этот обычай так: «Деньги [бросала], наверное, что я взяла воду. Богу надо заплатить, что ли. Ну, копеечки». Наша собеседница из дер. Урядино Касимовского р-на на вопрос о деньгах ответила: «Это чтобы было Скорбящей Божьей Матери… Тогда, бывало, свечки зажигали, молилися. Деньги Божьей Матери [бросали]. Я тогда не бросала, я не знала. Надо было бросать». Плата полагалась Божьей Матери или святому за взятую воду, за исцеление. Сейчас деньги в святые колодцы часто кидают праздные посетители, так же как если бы это были фонтаны или Черное море.

Источник во имя Иоанна Предтечи. Клепиковский р-н, в лесу около дер. Мамасево. Фото С.А. Иниковой 1998 г.

* То же самое богомольцы приносили к чудотворным иконам, чаще по обету (см. с. 355–357).

Чтобы родниковая вода помогла, чтобы просьба, обращенная к Богу, Богородице и святым, была услышана, верующие очень часто дают обеты сделать какое-то приношение или обустроить родник. В годы войны тяжело заболевшей женщине из с. Кермись Шацкого р-на богомольные односельчанки посоветовали сходить на Вышенский источник и «пообещать чего-нибудь Богу», а потом искупаться. Больная пообещала ежегодно на Казанскую посещать этот родник и, как рассказывают, вылечилась за неделю. Жительница дер. Мамасево говорила, что у них было принято ходить к источнику и вешать на крест у часовни полотенце: «Это обрекаются и вешают полотенца и платки, приносят икону, кусок материи. Болеют и говорят, что сходят на родник, помолятся и что-то принесут. Оттуда ничего не берут с собой». Ее воспоминания подтверждают предположение, что раньше полоски ткани рассматривались как обетное приношение.

Кроме лечения водой святых источников, ее применяли и для других целей. Вот, например, что делали с ней жители близлежащих к Ивановскому источнику селений Часлово, Гаврино, Мамасево: этой водой не только поили и обливали больного, но и лечили животных, обмывали вымя корове после отела; вливали в колодцы после их чистки; вливали в воду, предназначенную для мытья полов после выноса покойника; освящали дом, а в наши дни, кроме этого, обливают легковые машины перед дальней дорогой.

Святой источник для дачников — просто курортное место. Тульская обл., с. Осаново. Фото С.А. Иниковой 2002 г.

Многие опрыскивают водой из источников свои огороды, чтобы не завелись вредители. Жительница с. Канино Сапожковского р-на рассказала, как в середине 1980-х гг. она с подругой чистила колодец прп. Серафима Саровского около с. Смыково: «Нам сказала одна бабушка тут, хорошо этим песочком и этой водичкой ходить по колхозному полю как крестообразно [кропить], а потом этой водичкой и этим песочком по своей усадьбе, по огороду тоже крестообразно [кропить]. И этой водичкой идтить плескать и следом за водичкой — песочком. И делать по углам по всем. Ну, мы так и делали… Ну, конечно, не по всем полям колхозным идтить, а хотя бы какой-то участочек». Тот год, по ее словам, был очень урожайным.

В 1990-е гг. наблюдался некоторый бум вокруг святых источников. После того как многие из них были обустроены, к ним хлынул поток людей, в основном горожан и дачников. В выходные дни около некоторых источников, как, например, в с. Осаново Тульской обл. или в Токмакове Ермишинского р-на Рязанской обл., люди устраивают зону отдыха. Многие набирают канистры воды и используют ее для приготовления пищи, для консервации овощей.

Прогностические функции источников. Выше мы писали, что верующие иногда видят в воде источников иконы, церковь, свечи, какие-то необыкновенно красочные, переливающиеся картинки. Некоторые специально ходят на святые источники, чтобы увидеть в затененной глубине колодца свою судьбу или получить хотя бы косвенный ответ на жизненно важный вопрос. Информатор из с. Вязовенка Скопинского р-на, вспоминая о частом посещении источника в Крыжах в годы молодости, сказала, что они «ходили смотреть свою жизнь». Жительница с. Архангельское Милославского р-на рассказывала: «У меня вот сестра видела Николая Угодника, а я вот видела прям букет цветов. Вот цвели!.. а вот позапрошлый год мы ходили к колодцу на Преполовение. Мы свечки зажгли и прям вот церковь, прям церковь и горят свечи». Некоторые считают, что видеть во сне или в святом колодце свечи — это плохое предзнаменование, но она уверена, что это был хороший знак. Очень плохо увидеть в воде святого колодца крест — к тяжелой жизни и страданиям. Пожилая женщина, чье детство и юность прошли в с. Хавертово Михайловского р-на, вспоминала, как они ходили смотреть, что покажется в Мужичьем колодце: «...сидишь, сидишь, и прям забьют, забьют булавочки, булавочки такие. Я лично видела. Один раз видела Мать Божию „Троеручицу“. Как икона. А один раз крест. Кому-то гроб показывался. И все сбывалось».

Предсказание судьбы можно получить и от деревьев, камней вокруг источника. 50-летней женщине из с. Демкино Чаплыгинского р-на (ныне Липецкая обл.) запомнилась на всю жизнь история, случившаяся с ней в детстве около Тихвинского источника. Рядом с родником росло дерево с узким дуплом, в котором собиралась вода. «Кулак не пролазил. „А вы веточкой, — старушки всегда учили, — а вы веточкой, да головки себе мажьте, да личико“... Вчера я ходила за водой, это дупло было, а я еще не доставала, ставила камешки, чтоб туда достать, совсем юная была. Сунулась за водичкой, веточкой туда хотела, а его нет, этого дупла, нету. А там женщины тоже были, Алтухова бабушка была тама. „Ой, гляди-ка, нету“. А она: „Ой, Любушка, милая, как тебе плохо-то“. От мене дупло закрылось. И после-то я его обратно видела. Бабушка меня этими словами прямо убила. А вот чо плохо, я не знаю. Все живы были, только плохо, если в моей жизни, — долго детей у мене не было. Если к этому...»

Моления у источников и озер о дожде. Святые источники играли важную роль в обрядах, направленных на прекращение «бездожия». В обычае русских было возносить молитвы о дожде около воды, причем если святого источника не было, то довольствовались обычным родником, колодцем, рекой или копали до первой воды.

Общеизвестны представления славян о связи воды земной и небесной, и возможно, изначально все обряды, совершаемые около источников, должны были восстановить нарушенное между ними равновесие [39]. В конце XIX — XX в. участники этих обрядов вряд ли вкладывали в них какой-то языческий смысл. В XX в. источник рассматривался прежде всего как святое место, такое же, как кладбище, разрушенная церковь, где тоже было принято молиться о ниспослании дождя. По мнению верующих, осквернение или забвение святого места, в том числе и родника, может быть причиной отсутствия дождей. «Нет дождя из-за того, что отступились от святого колодца», — говорила пожилая женщина в с. Собчаково Спасского р-на, жители которого перестали следить за затянутым илом колодцем, где когда-то явилась Казанская икона Божьей Матери.

Среди жителей селений, расположенных недалеко от Выши Шацкого р-на, было принято совершать моление о дожде у Вышенского родника. Традиция посещать именно этот источник, хотя вокруг были и другие святые колодцы, идет, видимо, с тех времен, когда в засушливые годы из Вышенского монастыря по селам и деревням уезда носили чудотворную Казанскую икону Божьей Матери, а источник, как говорилось выше, был связан с этой иконой.

Источник во имя Иоанна Предтечи. Касимовский р-н, с. Иванчино. Фото С.А. Иниковой 1997 г.

Жители сел Большое и Малое Ардабьево, дер. Иванчино в засушливые годы ходили молиться о дожде на р. Унжу и к Ивановскому источнику. Одна из пожилых участниц этих молений объяснила, что «чем место святее, а молитва горячее», тем скорее дождь пойдет. В Ермишинском р-не в случае продолжительного отсутствия дождей верующие из разных селений собирались у источника около с. Токмаково и сообща молились о дожде. В 1996 г. в начале лета долго не было дождей, и люди были очень обеспокоены. Прихожане и священники церквей сел Некрасовка, Савватьма и пгт. Ермишь договорились и совершили совместное моление у источника в Токмакове. Жители с. Нармушадь Шиловского р-на ходили молиться о дожде на берег святого озера и после моления обычно купались.

В засуху в некоторых местах (около Ильинского источника близ с. Дегтяное, у источника около дер. Мамасево, у колодца недалеко от с. Дмитриево) было принято обливать друг друга родниковой водой, пытаясь вызвать дождь путем магического обряда, который в XX в. носил уже игровой характер.

Оформление святых источников

Мы не встретили каких-либо упоминаний о часовнях на берегу святых озер (кроме Радовицкого озера, на острове которого до 1761 г. стояла Никольская часовня, а потом храм), поэтому речь пойдет только о родниках. Старинных часовен над ними практически не осталось. За все время поездок по Рязанскому краю мы обнаружили только одну кирпичную часовню в лесу около дер. Булгаково Касимовского р-на, видимо, построенную в начале XX в. Часовни были разрушены еще в 1930-е гг., а последующие попытки верующих восстановить их или хотя бы соорудить крест пресекались. Обычно на дереве около источника

Старая часовня над Пятницким источником. Касимовский р-н, дер. Булгаково.
Фото С.А. Иниковой 1997 г.

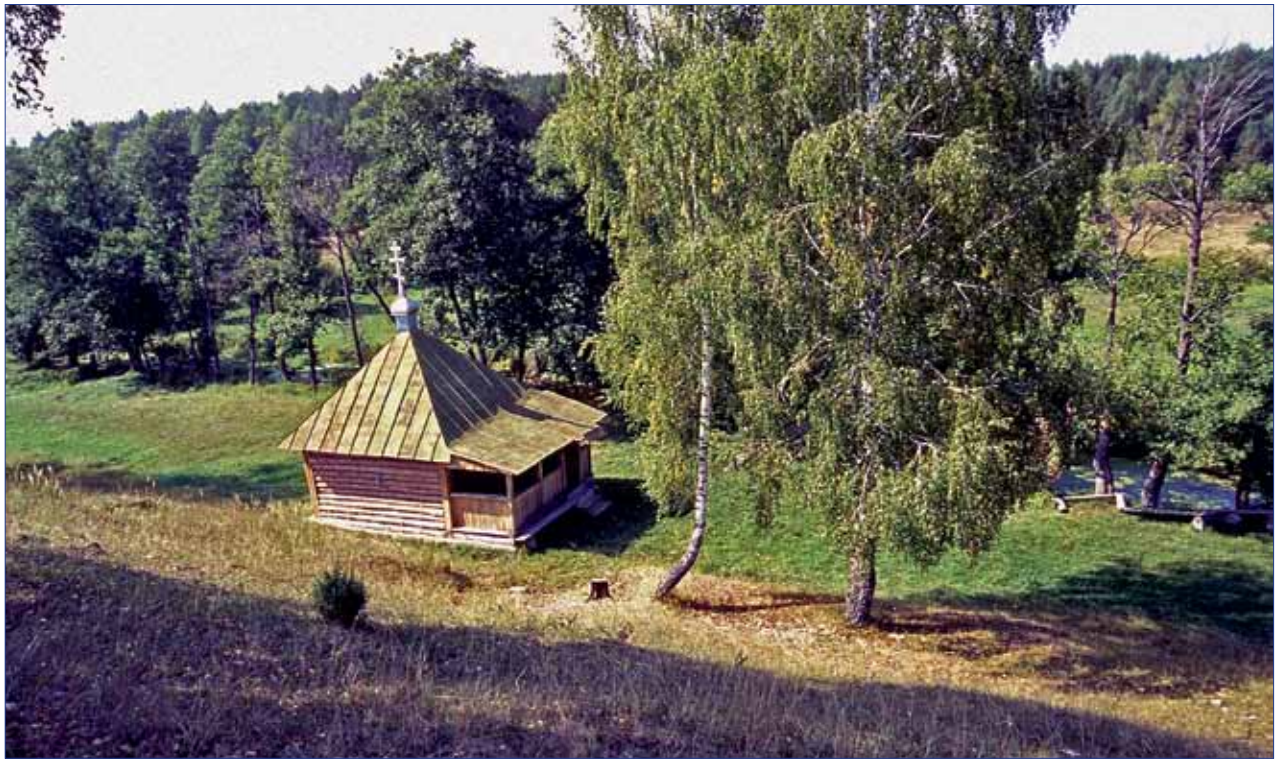
вешали маленький образок или прибивали к нему деревянный крест, втыкали его в землю, чтобы отметить святое место. Кто-то из верующих дер. Князево Клепиковского р-на на стволе огромной сосны, растущей около источника, вырубил крест, который со временем заполнила янтарная смола. Так как деревянные часовни было легко уничтожить, то в 1970–1980-е гг. появились маленькие часовенки, сваренные из железа, в которых стояли бумажные иконки и свечи (илл. с. 306).

Обследованные часовни в основном построены заново уже в 1990-е гг. Инициатива в большинстве случаев исходила от священников, зачастую вкладывавших в их строительство свои сбережения. Современные часовни обычно срублены из бревен, крыты тесом или железом. Иногда вместо часовни стоит недавно сделанный деревянный или железный крест с иконкой.

До революции было принято ставить на источниках часовни по обету. В 1990–2000-е гг. эта практика возобновилась, хотя чаще старушки *обрекаются* (дают обет) почистить родник, поставить рядом грубо сколоченный крест или повесить на ближайшем дереве икону. Житель Тамбовской обл., приезжая в церковь с. Зимарово Новодеревенского р-на, всегда брал воду для своей тяжело больной матери из ничем не прославленного источника. Он обрекся ухаживать за источником, если та поправится. Мать выздоровела, а этот мужчина поставил на роднике бетонное кольцо и выбил на нем надпись: «Берегите источник. Он исцеляет».

Иногда крест или часовенку на источнике ставят в память о ком-то из близких. Так, около дер. Большой Мутор Касимовского р-на крест рядом с маленькой часовенкой на роднике поставила бывшая жительница этой деревни, ныне живущая в Москве, у которой умерла дочь.

Неоднократно информаторы говорили, что иконы и полотенца в часовни и на кресты у источников люди приносят по обету, а обетное большой грех брать: это все равно, что воровать у Бога. Тем не менее далеко не все это понимают, поэтому женщины сами признаются, что хорошие образа в такие часовни они не жертвуют, так как их все равно украдут, а приносят обычные бумажные иконы, оправленные фольгой. Иногда встречаются иконы на дереве, но очень плохой сохранности.



Часовня над Пятницким источником. Касимовский р-н, дер. Мимишкино. Фото С.А. Иниковой 1997 г.

В дореволюционное время за состоянием часовен на источниках наблюдали монахини или так называемые «монашки» — мирянки, ведущие монашеский образ жизни, иногда несколько их проживало в келье около источника или даже в богадельне, как, например, около источника Иоанна Предтечи близ Кадома [40]. В годы советской власти монашки не имели возможности жить около источников, но они расчищали их, убирали мусор, оставляемый праздными людьми. Иногда заботу об источнике брал на себя верующий, получивший от него исцеление, как это было в Зимарове, или кто-нибудь из живущих поблизости.

В народе в большом количестве бытуют рассказы, ставшие своеобразными быличками, о святотатстве партийных работников, пытавшихся уничтожить часовни и сами святые источники, и об их последующем наказании. Чтобы прекратить паломничество, святые источники действительно бетонировали, заливали нефтью, засыпали навозом. Следовало ли за этим наказание тем, кто осмелился посягнуть на святыню, сказать трудно, но в народном предании все они погибли не своей смертью. Эти рассказы по сюжету идентичны тем, которые можно услышать о судьбе разрушителей храмов (см. с. 235).

Никольский источник. Ряжский р-н, с. Дегтяное. Фото С.А. Иниковой 1998 г.

Каждый святой источник, каждое святое озеро Рязанского края теснейшим образом связаны с историей окружающих селений, духовной культурой, традициями и представлениями их жителей. Почитание святых источников и озер было и остается неотъемлемой составной частью культовой практики православного населения. Представления об их святости основаны на вполне христианских взглядах, хотя в практике пользования водой этих источников сохраняются элементы дохристианских культов и верований.

Внутренний вид часовни над Пятницким источником. Касимовский р-н, дер. Алешино. Фото С.А. Иниковой 1997 г.

Топография источников, имеющих посвящения святым и Богородице, в целом отражает степень развития культов в Рязанском крае в прошлом и настоящем. Одни из них имеют общерегиональный характер (Богородица, особенно Казанская, Николай Чудотворец), а другие — локальный (Иоанн Предтеча в Мещере, ап. Иоанн Богослов в Богословщине) и даже узколокальный (Никита Мученик в двух кустах селений Касимовского р-на).

Почитание святых колодцев связано также с историей заселения края, и это совершенно очевидно следует из примера пятницких и ивановских источников, хотя связать их с каким-то определенным колонизационным потоком или автохтонным населением пока невозможно.

Топография святых родников и озер, легенды которых содержат сюжет об ушедшей под землю церкви, по нашему мнению, отразили такое драматическое событие, как нашествие монголо-татар на русские земли.

Почитаемые в народе источники и озера всегда занимали важное место в религиозной жизни русских, но создается впечатление, что в советский период почитание святых источников приняло необычно большой размах. Однако если число дней их посещения в течение года и увеличилось, то число участников постепенно, год от года сокращалось. Причина этого заключалась не только в административных запретах, но и в падении религиозности среди населения в целом в результате атеистической системы воспитания и образования, в результате смены поколений. Кроме того, рязанские деревни и села сильно обезлюдели. Но и в начале нового столетия в Рязанском крае есть источники, массово посещаемые в определенные дни. И хотя угасание этой религиозной практики продолжается, более половины опрошенных в 2002 г. рязанцев — жителей сельской и городской местности — хотя бы раз в жизни побывали на святом источнике.

ПРИМЕЧАНИЯ

1 *Гальковский Н.М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. М., 2000. С. 49.

2 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1463. Л. 15 (с. Маклаково Скопинского у.).

3 ГАРО. Ф. 963. Св. 2. Оп. 1. Д. 27. Л. 7–9.

4 Там же. Л. 19 об.

5 Верящим и неверящим // Благовест (Рязань). 1998. № 6. С.10.

6 *Поплавская Х.В.* Паломничество, странноприимство и почитание святынь в Рязанском крае. XIX–XX вв. Рязань, 1998. С. 61–64 (РЭВ).

7 *Кадомский М.* Источник «Паника» // ТЕВ. 1861. № 19. С. 450–454; НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. XVII. № 422.

8 *Панченко А.А.* Исследование в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998. С. 139.

9 ГАРО. Ф. 7. Оп. 1. Д. 97. Л. 44 об.–45.

10 Там же.

11 *Добролюбов И.* Историко-статистическое описание церквей и монастырей Рязанской епархии, ныне существующих и упраздненных. Зарайск, 1888. Т. 3. С. 170.

12 *Поплавская Х. В.* Указ. соч. С. 66.

13 *Хитров Г.* Историко-статистическое описание Тамбовской епархии. Тамбов, 1861. С. 263; *Тихон,* игум. Местоположение Вышенской пустыни // ТЕВ. 1881. № 7. С. 260.

14 Легенда об обретении иконы опубликована в кн.: *Добролюбов И.* Указ. соч. Рязань, 1891. Т. 4. С. 86.

15 Жизнеописание праведного старца Софрония. М., 1997. С. 16.

16 *Порфирьев И.О.* О почитании среды и пятницы в древнем русском народе // Православный собеседник. 1859. № 1. С. 181–198.

17 ГАРО. Ф. 7. Оп. 1. Д. 97. Л. 182 об.

18 *Даркевич В.П., Борисевич Г.В.* Древняя столица Рязанской земли. М., 1995. С. 25.

19 *Лебедева Н.И., Маслова Г.С.* Русская крестьянская одежда XIX — начала XX века // *Лебедева Н.И.* Научные труды. Рязань, 1996. Т. 2. С. 172 (РЭВ).

20 *Токарев С.А.* Религиозные верования восточнославянских народов XIX — начала XX века. М.; Л., 1957. С. 119; *Иванов В.В.* Мотивы восточно-славянского язычества и их трансформации в русских иконах // Народная гравюра и фольклор в России XVIII–XIX вв. М., 1976. С. 270–271; *Топоров В.Н.* Боги // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т. 1. С. 209.

21 Подробнее см.: *Токарев С.А.* Указ. соч. С. 120.

22 *Добролюбов И.* Указ. соч. 1885. Т. 1. См. Михайловский у.

23 *Комарович В.Л.* Китежская легенда. Опыт изучения местных легенд. М.; Л., 1936 (Труды ОДЛ); *Кербелите Б.К.* Литовские предания об исчезнувших городах // СЭ. 1963. № 5; *Толстой Н.И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 91–98.

24 Легенды и предания земли Шиловской. Шилово, 2002. Вып. 2. С. 4–5.

25 *Панченко А.А.* Указ. соч. С. 149–150.

26 *Лихачев. Д.С.* Повести о Николе Заразском. Тексты // Труды ОДРЛ. М.; Л., 1949. Т. 7. С. 291.

27 Скопин. Краткое историческое исследование. Рязань, 1921.

28 *Окаемов,* свящ. Из материалов для истории села Ухолова // Труды РУАК. Рязань, 1900. Т. XV. Вып. 1. С. 110.

29 *Токарев С.А.* Религиозные верования восточнославянских народов. XIX — начало XX века. М.; Л., 1957. С. 73.

30 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1463. Л. 10.

31 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. II. № 36. Л. 15.

32 Там же. Кн. III. № 73. Л. 40об.

33 *Поплавская Х. В.* Указ. соч. С. 44.

34 *Панченко А.А.* Указ. соч. С. 92–94.

35 *Иванов В.В.* Указ. соч. С. 270, 272.

36 *Мансуров А.А.* Описание рукописей этнологического архива Общества исследователей Рязанского края. Рязань, 1928. Вып. 1. С. 29 (Труды ОИРК. Вып. XV).

37 *Окаемов В.,* свящ. Указ. соч. С. 110.

38 Там же.

39 *Толстой Н.И.* Указ. соч. С. 80–84.

40 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. XVII. № 422. Л. 97.

ГЛАВА 26

Традиция православного паломничества в прошлом и настоящем

Паломничество в XIX — начале XX в.

Сборы на богомолье и поведение в пути. — Странноприимство. — Маршруты и цели паломничеств.

Паломничество в советский период

Паломничество — это специально предпринятое путешествие для более полного и глубокого, чем это возможно в повседневной жизни, соприкосновения со святыней и святостью. Традиция паломничества связана со стремлением к духовному общению с людьми праведной жизни (насельниками монастырей, известными старцами и т.п.) и получению от них наставлений и советов. Кроме того, она выражает индивидуальную потребность в активном духовном очищении и покаянии, внутреннем самоопределении, утверждении в вере.

Изначальный смысл слова *паломник* — это путешествующий в Святую землю на поклонение Гробу Господню и имеющий в руках, согласно обычаю, пальмовую ветвь — символ мира и свидетельство своего хождения. В литературе сложилось мнение, что к паломничеству относится только дальнее хождение к святыням. Однако в XIX — начале XX в. слово «паломник» было характерно для речи людей из образованного круга. В народе идущего даже в дальний монастырь называли *богомольцем, поклонником,* иногда — *странником,* имея в виду под последним словом не только оторвавшихся совсем от дома странников, но и тех, кто отправился по святым местам на некоторое время. И при этом в источниках «посторонние богомольцы» выделялись в особую категорию по отношению к местным прихожанам (жителям данного прихода), а их большое число являлось свидетельством особого почитания какой-либо местной святыни [1]. Исходя из этого мы полагаем, что паломничеством (хождением на богомолье) можно считать и ближние выходы к местночтимым святыням, хождение за советом к старцам в недалекие монастыри или соседние деревни, так как и такие выходы совершались с теми же религиозными целями, что и в отдаленные места.

Паломничества можно классифицировать по дальности расстояния, на которые они совершаются; по объектам посещения и по мотивам, которыми руководствуются богомольцы, т. е. по целям, которые они преследуют.

Паломничество как признак и показатель степени религиозности народа тесно связано со многими другими сторонами духовной культуры, общественного быта и нравственности. Оно возникает из потребности верующего решать жизненные вопросы и проблемы, обращая свой взор к святыне и ожидая помощи, опираясь на совет подвижника благочестия. Паломничество выражает общие христианские представления о необходимости трудов (тягот путешествия) ради Бога, о молитве в особо святом месте, где она скорее будет услышана, как способе общения с Всевышним, Его святыми и Богородицей.

Паломничество в XIX — начале XX в.

В России XIX — начала XX в. паломничество было весьма распространенным явлением. Рассказы о хождениях на богомолье печатались в различных специальных журналах для образованной публики: «Странник», «Душеполезное чтение», «Русский паломник», а также

выходили отдельными изданиями. Тема паломничества стала предметом художественного творчества для ряда русских писателей [2]. И даже некоторые иностранные авторы, характеризуя духовность русского народа, отзывались о нем как о «паломнике по святым местам» [3].

Сборы на богомолье и поведение в пути. В Рязанском крае издавна бытует традиция хождения на богомолье к святыням. Паломничали представители всех сословий, но, безусловно, в крестьянской стране подавляющее большинство богомольцев были из крестьян. О сборах кого-либо на богомолье знали в селе или в городе ближние и дальние соседи. Они имели возможность дать с собой собирающимся в путь деньги на поминовение. Подчас предполагавшие отправиться на богомолье сами ходили по селу, заходили в дворянскую усадьбу и собирали заказы на поминания, иногда и средства на дорогу; а о предстоящем путешествии кого-либо в Святую землю объявляли в церкви или даже в местной газете [4].

«Собираясь на богомолье, — сообщали из с. Белоомут Зарайского у., — партия посылает несколько человек участников за сбором пожертвований по селу, и всякий почти крестьянин считает своим долгом дать посильную лепту то на свечку к иконе святого, то на просфору, то на что-либо другое. Эти деньги поступают по определению, и богомольцы исполняют на них данные поручения. Недостаточные же из них собирают особо — для себя лично» [5]. В с. Маклаково Скопинского у. также обходили знакомых крестьян и дворян, получали деньги на свечи и просфоры. Для осуществления дальнего паломничества «...собирают своих денег немного, — писал корреспондент Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева, — берут с собой сухарей, кружку, необходимое белье и отправляются в путь по двое, по трое и более человек; во время пути нередко пропитываются подаянием» [6].

Получив часть средств и поручения от своих односельчан, богомольцы шли к святыне уже как представители своих селений. По возвращении виденное и слышанное, испытанное в пути, описания монастырской жизни, рассказы о святынях, чудесах и исцелениях становились достоянием гласности, передавались из уст в уста. Из паломничества, особенно дальнего, старались что-нибудь принести: медный крестик, камушек, ладанку, которые бережно хранились в семьях и передавались по наследству. Нам неоднократно встречались семьи, в которых хранится камушек с Афона или из Иерусалима, принесенный бабушкой или прабабушкой.

В народной среде был определенный тип богомольных людей, которые без пострига вели образ жизни, близкий к монашескому или монашеский. Чаще это были женщины, реже – мужчины. В Рязанском крае их называли «монашками» и «монахами», старицами и старцами (см. гл. 23). Многие из них посвящали свою жизнь хождению по святым местам. Сообщая об одном таком старичке-отшельнике, поселившемся около с. Пупки Скопинского у., корреспондент Этнографического бюро отметил, что он «много ходит по святым местам и был у Гроба Господня. Народ его любит и уважает» [7].

С паломничества почти всегда начинался путь какого-либо известного подвижника благочестия или святого. Достаточно просмотреть известное издание «Жизнеописания отечественных подвижников благочестия 18—19 веков», чтобы убедиться в этом. Причем многие из них впервые ходили на богомолье в детском возрасте, когда впечатления особенно сильны и часто определяют всю дальнейшую жизнь. Так, например, из жизнеописания троекуровского затворника Илариона, происходившего из семьи зажиточного крестьянина с. Зенкино Раненбургского у., известно, что в детстве, до 14 лет, он не раз отправлялся с дедом-келейником* на поклонение святым местам, бывали они в Киеве и в Троице-Сергиевой лавре [8]. Другой известный в Рязанской губ., в Москве и Коломне затворник Бобренева Коломенского монастыря и основатель женской Колычевской общины в Егорьевском у. старец иеросхим. Макарий (в миру Матфей) в детстве неоднократно вместе с односельчанами из дер. Васинская Егорьевского у. совершал паломничества в близлежащие Николо-Радовицкий монастырь и ко-

* Келейник, келейница — распространенное название людей, ведших без пострига, в миру, монашеский образ жизни и проживавших в отдельном доме — келье.

ломенские обители (Староголутвин, Ново-Голутвин и Бобренев Богородице-Рождественский монастыри). В полюбившийся ему особенно после таких походов Староголутвин монастырь и отправился вольноотпущенный 13–14-летний Матфей для монашеского жития[9].

О благочестивом крестьянине с. Никуличи Рязанского у. — Петре — нам рассказал настоятель Иоанно-Богословского монастыря архим. Авель (Македонов). Дедушка Петр, как называл его о. Авель, в начале XX в. ходил пешком в Киев, был также и в Иерусалиме: «Там тоже до Одессы пешком, а дальше пароходом. Он был на Афоне. Тоже так же — через Одессу. Он был на Соловках, он был на Валааме». Это был человек «трезвый, не курил и не ленивый был, трудолюбивый. У него хозяйство было исправное». Дедушка Петр воспитывал двух племянниц-сирот, своих детей у него не было. Заранее, еще зимой, готовил соху и «как только земля созрела, он вспахал, посеял и, ведь долго там, — он отправится в Киев. А потом осенью уберет, пока что там зима… он пойдет еще куда-то». В Киево-Печерской лавре он старался быть на Успение, потому что лавра — Успенская. Так сочетал этот человек свои крестьянские хозяйственные занятия с хождением на богомолье.

Информатор из дер. Аргамаково Спасского р-на, передавая воспоминания своей матери о ее жизни в семье мужа, рассказывала, что у нее была очень богомольная свекровь, которая, невзирая ни на какие хозяйственные дела, с наступлением тепла уходила на дальнее богомолье. Не останавливало ее даже рождение детей, которых она вначале оставляла на попечение золовок, а последнего младенца — на попечение тоже недавно родившей невестки. Семейные относились к этому с большим пониманием, и никаких скандалов в доме не возникало. Большинство паломников были обычными крестьянами и крестьянками, очень верующими, старающимися жить по-православному и время от времени откладывавшими свои земные заботы, чтобы потрудиться для Бога и позаботиться о своей душе.

Женщины, в силу большей религиозности, паломничали чаще, чем мужчины. Корреспондент Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева сообщал из Маклакова: «Святые места исключительно посещаются женщинами по данным обетам; но есть у них и такие, которые каждый год уходят по святым местам» [10].

До революции и позже, приблизительно до 1930-х гг., паломничество преимущественно совершалось пешком. Это было связано не только и не столько со слабым развитием транспортной системы или меньшими материальными затратами, которых требовало такое паломничество, но и с определенной идеей, составляющей его суть: надо было потрудиться для Бога, поэтому и путешествие должно было быть трудным. «Крестьяне, отправляясь на богомолье, имеют в виду, кроме поклонения святыням, еще потрудиться и пострaнствовать в дороге», — сообщал корреспондент Этнографического бюро из Новгородской губ.[11]. «Эти русские паломники, молчаливые и терпеливые, не решающиеся просить или принять помощи, питающиеся черными сухарями и чаем, явясь в Палестину, ходят от пристанища к пристанищу, от святыни к святыне всегда пешком, ибо таков их обет, такова их бедность», — писала итальянка Матильда Серао, наблюдавшая русских паломников в Святой земле [12].

Архим. Авель со слов своей двоюродной бабушки из Никуличей рассказывал, как шли богомольцы по святым местам: «И в Николо-Радовицкий монастырь, и к прп. Сергию все ходили пешком. Да, только пешком. Это считали даже грешно, если ехать. Вот едет какая-нибудь подвода, и вот видят — идет странник: уж у него это какая-нибудь одежка такая, уж сумочка холщовая. — „Садись!“ — „Нет, касатик!“ Некоторые и соблазнялись, а некоторые и отказывались: „Нет, касатик, спасибо, я хочу, чтобы к преподобному прийти не гостьей, а родной“. Они так говорили, если придешь в монастырь какой, если пешком, они, угодники Божии, принимают как родненьких. А если приедешь, то как гостя».

В описаниях исцелений, полученных богомольцами от чудотворных икон, указывается, с каким заболеванием пришел человек. Очень часто это тяжелые болезни опорно-двигательной системы и слепота, т.е. заболевания, при которых пешее паломничество крайне затруднительно. Верующие, превозмогая боль и трудности, все равно приходили пешком. В июне 1887 г. пешее паломничество к образу свт. Николая в сопровождении сестры совершила рязанская мещанка девица А.К. Пенькова, страдавшая хроническим ревматизмом

суставов ног, причинявшим ей очень сильную боль. «Идя дорогой моими больными ногами и имея в них нестерпимую боль, можно сказать, что не дошла, а доползла. Пришедши в монастырь… при совершении молебна пред иконою Николая Чудотворца, я усердно молила, дабы исцелил мою болезнь» [13], — свидетельствовала она позже. Вернулась А.К. Пенькова домой пешком совершенно, как она сообщала, свободно и больше не болела. Решение идти пешком при серьезном заболевании не только говорит о личном рвении паломников, но отражает народное представление, что для стяжания милости Божьей необходимо «понудить себя».

Усилия, предпринимаемые паломниками, рассматривались как жертва Богу, и потому в пути они должны были соблюдать себя в чистоте, молитве, посте и во внутреннем сосредоточении, т. е. паломничество требовало особого поведения в дороге. Выйдя из дома на рассвете, паломник отрешался от своих крестьянских хозяйственных забот, он становился над повседневностью, бытом, приближаясь по своему положению к людям Божьим: странникам, нищим и юродивым. «В дороге стараются не вести пустых разговоров, не думать о домашних делах, не злословить, а держать себя в религиозном настроении. По дороге хлеба на пропитание не просят, более состоятельные делятся с неимущими…» [14], — сообщали корреспонденты Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева о нормах поведения в партиях крестьян-богомольцев. Часто в пути пели известные молитвы и духовные стихи.

Вот описание поведения паломников, идущих на торжество прославления прп. Серафима Саровского в 1903 г: «С катомками на спине, обутые в лапти, опираясь на длинные палки, медленною поступью шествуют эти добрые люди, проникнутые благоговейным чувством к святыне, которой они шли поклониться; лица их серьезны; пустых разговоров нет; в группах, как бы ни были они многочисленны, господствует полная тишина. Когда мы проезжали мимо них, они вежливо кланялись» [15].

Если паломничество было в ближайший монастырь, то «большинство, сберегая праздничную обувь, идет босиком или в лаптях, неся в узелке, надетом на палочку, праздничное платье и обувь» [16].

Странноприимство. Традиция паломничества шла рука об руку с народной традицией *странноприимства*, которое считалось одной из христианских добродетелей. Не только в крестьянской среде, но и среди купечества, части дворянства отношение к богомольцам, особенно совершавшим дальние паломничества, обычно было очень доброжелательным. Оказывая им посильную помощь в пути, те, кто сам не мог или не решался совершить такое путешествие, как бы приобщались к христианскому подвигу богомольца. В материалах корреспондента Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева из с. Белоомут Зарайского у. сообщалось, что даже такое дальнее путешествие, как в Киев, совершалось пешком и часто без копейки денег. «Есть у нас один крестьянин Иван Тимофеев. Зиму он обыкновенно служит сторожем при волостном правлении, а как настанет весна — отправляется странствовать. Я спрашивал его, не терпит ли он во время своих странствований нужды в деньгах. „Зачем странному деньги, — ответил он, — ему и так все дают, и на ночлег даром пустят, и покормят даром. Под Москвой тут вот действительно народ тугонек, а как перевалил поближе к „Хохлатчине“ (Малороссия) — как сыр в масле катаешься“» [17].

О том, как принимали рязанцы странников, идущих в Саровскую обитель через с. Никуличи, рассказывал о. Авель. В доме у его двоюродной бабушки было много картин — литографий Сарова, Дивеева, Иерусалима и др. «Она была очень религиозна. У нее каждый день лампадочка горела. Она любила нищих. Вот она и говорит: „Эти картинки мне странники приносили. Вот они идут туда, заходят, я их накормлю, с собой им дам и на свечки еще пошлю, они туда идут, а обратно они тут же идут, этим же маршрутом. И вот, некоторые мне приносили картиночки, какую-нибудь святыню, какой-нибудь камушек“. Не то чтобы она ездила, а приносили странники, которые ходили… Вот уж при мне не ходили, не было уж этого. Но все-таки ходили нищие, ходили странники, их пускали ночевать. И вот некоторые даже считали за честь, и старались их угостить, покормить чем-нибудь получше, лучше, чем себе, как вроде

Божьих людей. И каждый этому рад. Тогда не было коммерсантов, как сейчас. Ну, как же это, идет странник, богомолец… наоборот, ему же еще и дадут».

Помимо крестьян или лиц других сословий, отправившихся на богомолье, но имевших постоянное место жительства, в народе выделялся разряд людей, постоянно странствующих и называвшихся *странниками*. Это были люди «внешностью походящие на монахов и монашек, которые ходят по святым местам, ведут строгую жизнь и спасают свою душу. Таких странников любят, радушно принимают, кормят и помогают, кто чем может… странник или странница в селении всегда приятные и желательные гости» [18].

Такое отношение к странникам-богомольцам тесно смыкалось с нищелюбием. Один из корреспондентов Этнографического бюро из Скопинского у. отмечает, что крестьяне «к нищим относятся сочувственно и жалеют их, не разбирая того, истинно ли он нуждающийся или профессиональный нищий». От нищих народ отличал бродяг — людей, «не желающих работать, шатающихся бездельно с места на место, пьянствующих и ворующих». Таких людей называли лодырями. Крестьяне их не любили и опасались [19].

Проблема приема богомольцев-странников и паломников решалась не только на народном уровне, но и на уровне государственных чиновников и общественных деятелей, церковного и монастырского начальства. При монастырях и в более-менее крупных городах России специально для богомольцев были гостиницы и *странноприимные* дома.

Бесплатное пребывание крестьян-богомольцев в монастыре ограничивалось двумятремя днями. Монастырь давал им на этот срок пищу и ночлег в своей гостинице. Однако фактически плата существовала: обычай требовал, чтобы каждый оставлял что-то в монастырской кружке — «кто сколько пожелает». В мужских монастырях мужчины-богомольцы ходили на общую трапезу с монахами, в женских — женщины трапезничали с монахинями. При большом скоплении народа в праздничные дни в монастырских гостиницах мест обычно не хватало. Паломники, пришедшие в Николо-Радовицкий монастырь, останавливались «кто побогаче, в монастырской гостинице, где плата за все предоставляется „усердию“ посетителей, а кто посерее — в чайных и постоялых дворах села Радовиц, а то так прямо на воздухе, под открытым небом. Сутки постоя на постоялом дворе, считая и неизбежный чай, обходятся на человека не дороже 20–25 копеек» [20].

В 1860–1880-е гг. гостиный двор для паломников был устроен в Иоанно-Богословском монастыре. Он включал в себя каменный двухэтажный корпус, разделенный посередине въездом во двор, летнюю деревянную гостиницу и лавочку для продажи разных продуктов. Кроме того, за Успенским храмом монастыря была еще одна гостиница — для простого люда. В гостином дворе в каждом номере был самоварчик. Известно также, что неимущим из монастырской пекарни выдавали хлеб.

Устройством и улучшением быта русских паломников в Палестине и в Западной Европе (Италии) занималось руководство Русской духовной миссии в Иерусалиме и Императорское православное палестинское общество (с 1882 г.). В Иерусалиме во время наплыва богомольцев на Рождество и, особенно, к Пасхе находившиеся там русские подворья еле вмещали паломников. Сначала на Русском подворье было две гостиницы для простых паломников. Они были тесны, сыры, на одних нарах помещалось по два-три человека, не было ни кухни, ни бани. В 1886–1890 гг. построили новые подворья. Все они были рассчитаны примерно на 2200 человек и были достаточно благоустроены [21]. Зажиточные и знатные паломники размещались в благоустроенных и не дешевых номерах.

Маршруты и цели паломничеств. Паломничества, в зависимости от удаленности места, куда идет богомолец, подразделяются, как мы уже говорили, на ближние и дальние. К ближним мы относим посещение почитаемых мест в пределах Рязанской епархии. Такое паломничество обычно длится один-три дня, если богомолец не ставит перед собой цель побыть подольше около святыни. К дальним паломничествам относится посещение общерусских святынь в других епархиях, а также вне России. Такие паломничества могли длиться месяц и больше. Отправившись по святым местам, богомольцы обычно посещали на своем пути все монастыри, старцев-отшельников, известные святые источники.

Маршруты богомольцев до некоторой степени зависели от географического положения их селений, удаленности от центров паломничества. Такие общерусские святыни, как Троице-Сергиева или Киево-Печерская лавры, редко кто мог посещать пешком чаще чем раз в несколько лет, зато близлежащие обители многие посещали ежегодно. И естественно, что во втором случае богомольцы ориентировались на те центры паломничества, которые территориально были ближе. Важное значение в выборе маршрутов имела и сложившаяся в том или другом селе традиция посещения каких-то определенных святынь. Так, в сообщении корреспондента Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева из юго-западного Скопинского у. (с. Маклаково) указывалось, что крестьяне, кроме Николо-Радовицкого монастыря в Егорьевском у., Троице-Сергиевой лавры и Киево-Печерской лавры, ходят к свт. Тихону в Задонск и к свт. Митрофанию в Воронеж [22]. А крестьяне северного Егорьевского у. (дер. Бармино), кроме местных Николо-Радовицкого и Евлечского монастырей, посещают московские церкви, Троице-Сергиеву и Киево-Печерскую лавры, а также расположенный в Лебедянском у. Тамбовской губ. Сезеновский монастырь* [23]. Из Зарайского у. (с. Белоомут) ходили в Николо-Радовицкий монастырь, а также в Троице-Сергиеву лавру, которая находится от Белоомута в 150 верстах (167 км), а иногда в Воронеж и Киев [24].

В Рязанском крае с древности существовали свои православные святыни, большая часть которых находилась в монастырях (чудотворные иконы, мощи святых, старцы). Каждый из монастырей, вплоть до их закрытия в начале 1930-х гг., в той или иной мере посещался богомольцами из ближних селений и паломниками из более отдаленных мест края, а иногда и из других губерний России. Монастыри привлекали верующих своим особым укладом жизни, намоленностью: здесь никогда не прекращалась молитва (см. гл. 39). Многие шли туда поговеть, по обету. Среди обителей Рязанского края как паломнические центры были наиболее известны монастыри Николо-Радовицкий, Иоанно-Богословский и Успенский Вышенский (Тамбовская губ.). В каждом из трех монастырей находились чудотворные иконы: в первом резной образ свт. Николая Мирликийского, во втором — древний образ ап. Иоанна Богослова, в третьем — Казанская икона Божьей Матери. Чудотворные иконы, привлекавшие богомольцев, были и в других монастырях епархии. Значительное число сведений о паломниках и об исцелениях от Казанской и Феодоровской икон Божьей Матери в консисторию поступало из Казанского девичьего монастыря и мужского Троицкого монастыря г. Рязани [25].

В описании Николо-Радовицкого монастыря в 1870 г. сообщалось: «Не только в Рязанской, но и в Тамбовской, Владимирской, Тульской, Московской и других губерниях есть много семейств, которые считают своею священною обязанностью ежегодно бывать в этой обители и совершать молитву пред чудотворною иконою святителя и чудотворца Николая, архиепископа Мирликийского. Не раз случалось встречать в этом монастыре богомольцев, по особенному обещанию, из Тверской, Пензенской и Самарской губерний» [26].

Корреспондент Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева Н.М. Мендельсон так описал богомолье в Радовицах в 9-ю пятницу по Пасхе, когда у стен монастыря еще была и ярмарка. Он побывал там как раз в тот момент, «когда наплыв богомольцев был громадный. Богомольцы были все серые, с преобладанием „лапотников“. Битком набитая церковь представляла зрелище оригинальное только невозможностью разбить молящихся на сословные или иные группы. От почетных мест у правого и левого клиросов и до паперти — все была серая однообразная крестьянская толпа…» Толпы богомольцев были и на улице у храма. «Старики и старухи сидят по отдали на ступеньках монастырского странноприимного дома и под навесами деревянных хлебных складов. Здесь разговоры больше благочестивые. Бывалые люди делятся с собеседниками впечатлениями, вынесенными из других монастырей, рассказывают о поводах, заставивших их совершить путешествие в монастырь» [27].

С монастырскими чудотворными иконами по давней традиции совершались крестные ходы в уездные и губернские города или по сельской местности для освящения полей. Носили по

* Александро-Мариинский монастырь в дер. Евлево Егорьевского у. основан в конце XIX в.; Сезеновский Иоанно-Казанский женский монастырь в Лебедянском у. Тамбовской губ. основан Иоанном Затворником Сезеновским (†1839) и первоначальницей Дарьей Кутуковой (†1858) родом из с. Пиково Раненбургского у.

Вид Николо-Радовицкого монастыря с юго-западной стороны. Литография 1875 г. (ГИМ. Фототека)

городам и селам чудотворные иконы не только из монастырей, но и из приходских храмов. Известно, что в перенесении икон более или менее длительными крестными ходами участвовало множество паломников-богомольцев — и тех, кто с самого начала шел с иконой, и тех, кто, узнав о ее переносе, прибыл специально для поклонения ей во время пути. С 1862 г. по ходатайству жителей г. Моршанска Тамбовской губ. в благодарность за двукратное избавление от холеры был установлен крестный ход в этот город с Казанской иконой Божьей Матери из Вышенского монастыря. На расстояние 70 верст (75 км) от пустыни до Моршанска икона в сопровождении одного иеромонаха с братией переносилась «богомольцами-гражданами на своих раменах в устроенном для сего приличном балдахине». С 1877 г. был установлен крестный ход по тому же поводу из монастыря в Тамбов. Эту икону носили также в другие города Тамбовской губ. [28], и каждый раз она собирала толпы богомольцев, в том числе из прилегающих уездов Рязанской губ.

О массовом почитании образов свт. Николая Чудотворца из Зарайска, с. Строевское Сапожковского у. и с. Дубовое Раненбургского у., с. Ижеславль Михайловского у., Феодотьевской иконы Божьей Матери из с. Федотьево, икон Божьей Матери из сел Собчаково, Кирицы Спасского у. и с. Красное Пронского у. и др. свидетельствуют документы Рязанской консистории и губернских учреждений, пресса тех лет, сообщения корреспондентов Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева. Например, о чудотворной Боголюбской иконе сообщалось в 1884 г., что с появлением ее в поместье В.А. Лопухина в с. Зимарово после 1771 г. «не замедлили в Зимарово являться поклонники, число которых с году на год постепенно возрастало и возрастает. Значительное стечение народа бывает 18 июня (иногда более 10 000) в день совершающегося празднества в честь сей иконы. Кроме молебствий, совершаемых пред сею иконою в зимаровском храме, многие из жителей Рязанской губернии приняли от отцов своих святой обычай принимать святую икону сию в свои селения, особенно же во время эпидемических болезней. Такие религиозные движения особенно проявились в 1831, 1848, 1855, 1860 и 1871 годах, когда кара Божия (холера) посещала жителей Рязанской губернии» [29]. По полгода носили эту икону по селениям южных уездов Рязанской губ.

Объектом паломничества становились не только чудотворные иконы, но и другие атрибуты православной религиозной практики. В с. Малинки Михайловского у. находилось резное деревянное распятие, которое очень почиталось богомольцами. «Крест считается чудотворным, — сообщал корреспондент ОИРК, — и к нему ежегодно стекаются богомольцы служить молебны, преимущественно из Тульской губернии, на две ярмарки — Вознесенскую и Петровскую (29 июня)». Отмечалось также, что из селений, расположенных к западу от Малинок, к кресту приходят служить молебны за 150 верст, в то время как с других сторон не далее как за 30 верст. Однако автор сообщения констатировал уменьшение потока верующих в последнее 30-летие [30].

Почитанием верующих пользовались святые источники и озера. Источники славу святых часто получали после явления в них или около них икон, называемых *явленными* и считавшихся чудотворными (см. с. 295–300). В день явления иконы или день памяти изображенного на ней святого или Божьей Матери, на Преполовение, в Духов день к источнику обычно собиралось много верующих, иногда из отдаленных селений и уездов. Такие источники были в с. Дубовое Раненбургского у., с. Собчаково Спасского у., около с. Большие Можары Сапожковского у. и т.д. Славилось как святое и озеро, находящееся недалеко от с. Нармушадь Касимовского у. (ныне Шиловский р-н). В этом селе, где, по сообщению в 1884 г. приходского священника, не было ни престола, ни чтимой иконы апп. Петра и Павла, с давних времен был установлен крестный ход на озеро в день их почитания (29 июня / 12 июля). По народному преданию, «в незапамятные времена» на месте озера была церковь, которая ушла под воду. Озеро «в окружности у жителей пользуется известностью, на что указывает прибытие из разных деревень лиц к дню крестного хода. Как местные жители, так и приходящие лица считают обязанностью купаться в этом озере после водоосвящения» [31], — писал священник.

Много народа собиралось на освящение новой церкви. Это было большое торжество для верующих людей. Так, например, автор статьи об освящении нового деревянного храма в с. Ерандучи Рязанского у. в 1866 г. подробно описывает поведение пришедшего люда, придававшего, судя по всему, большое значение всему происходившему. По его словам, народа «из окрестных деревень было такое множество, что не только во время богослужения никому не возможно было пройти в храм, но даже и к стенам самого храма: он окружен был густою массою народа, теснившего, или проще сказать, давившего друг друга». Когда же из храма крестным ходом был вынесен антиминс со святыми мощами, как это полагается при освящении, для обнесения его вокруг церкви, то «множество привезенных больных, поддерживаемые другими, простирались ниц, взывая о небесной помощи; их утирали полотенцами и платками, смоченными во время освящения святой водою и благовонными мастями; поили сею освященною водою…» [32].

Большое число паломников посещало известных старцев из черного и белого духовенства, старцев и стариц, живших в миру. Такие посещения могли быть как эпизодическими, так и регулярными, в последнем случае общение со старцем имело характер постоянного духовного руководства.

После кончины подвижника традиционно развивалось почитание места его погребения (см. с. 273–274). Так, после смерти еп. Феофана (Говорова), пребывавшего 22 года в затворе в Вышенской пустыни, в монастырь хлынул поток богомольцев. «Тысячи паломников стекались ко гробу святителя в день его погребения и доныне могила его привлекает многих его почитателей… Мы попали в Вышенскую пустынь в глухую рабочую пору (в конце июня) и тем не менее застали там более сотни богомольцев, — сообщал один из почитателей Феофана Затворника. — Вереница богомольцев окружила дорогую могилу. Крестьяне и крестьянки в каких-то особенно красивых домотканых сарафанах и расшитых рубахах, с парчовыми, старинного покроя, повязками на головах, девушки и дети теснились у гробницы святителя, — одни прикладывались к иконе прп. Феофана Сигрианского (тезоименитого святителю Феофану), прекрасного письма, стоящей в возглавии у святителя, другие припадали к решетке дорогой могилы» [33]. При вере в мир загробный, в тесную духовную связь его с земной жизнью, доверие к живым подвижникам благочестия органичным образом преобразовывалось в обращение за помощью к ним — усопшим.

Паломники из Рязанского края ходили к святыням и за пределы своей епархии, преимущественно в центральной и южной России. Это были Москва и ее святыни, Троице-

Сергиева лавра, Коломна и ее монастыри, Киев и Киево-Печерская лавра, Саровский монастырь, Воронеж и Задонск, Калуга и Оптина пустынь, а также Кронштадт [34]. В архиве Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева сохранились сведения о поездках жителей Рязанской губ. к о. Иоанну Кронштадтскому. Например, один из корреспондентов сообщает: «За последнее время большого размера в приокских селах принимает паломничество в Кронштадт к отцу Иоанну Кронштадтскому, портреты которого, иногда в нескольких экземплярах, обязательно находятся в каждой избе» [35].

И конечно, заветным желанием каждого глубоко верующего христианина было посещение Святой земли — Палестины, Афона и других мест, связанных с земной жизнью Спасителя, Божьей Матери, апостолов, пророков и святых [36]. Известно, что на протяжении XIX в. поток русских богомольцев в Святую землю неуклонно возрастал. С 200 человек в год в первую четверть XIX столетия он возрос к 1914 г. до 10–12 тыс. [37].

Проводивший статистические исследования член Православного палестинского общества В.Н. Хитрово сообщает количественные данные о паломниках из 80 губерний России, посещавших Палестину. Из общего числа губерний он выделяет три категории. Первые в списке 22 губернии давали 80% всех паломников из России, следующие 29 губерний — 19% паломников и последние 29 губерний, из которых было менее 5 человек в год, давали всего лишь 1% паломников. Из приведенных В.Н. Хитрово данных явствует, что Рязанская губ. по количеству шедших из нее паломников относилась к первой группе. Все 22 губернии, дававшие наибольшую часть паломников в Святую землю, относятся к средней и южной полосам России [38]. Статистические данные В.Н. Хитрово и некоторые другие материалы свидетельствуют, что среди паломников по святым местам Востока и Запада больше было женщин (около 65%); по социальному составу подавляющее большинство — это представители простонародья (крестьяне, казаки, нижние воинские чины, мещане и часть людей из духовного сословия). Большинство паломников были вдовами или вдовцами в возрасте более 50 лет [39].

Паломники верили в бóльшую силу молитвы в Святой земле, старались тяжким и долгим паломническим трудом очиститься от душевных страстей и грехов. Настрой паломников, идущих в Святую землю, носил, условно выражаясь, более идеальный характер, чем во время паломничества в пределах губернии или России.

Цели, которые преследовали паломники, принимая решение отправиться в путь, могли быть самые разные: поговеть в монастыре перед причастием, особенно во время Великого поста, испросить благословение или совет старца перед началом какого-то важного дела или жизненного события, принести благодарность перед известной или индивидуально почитаемой иконой за исполнение просимого, помолиться и попросить перед иконой, у старца, на святом источнике исцеления, благоговейно поклониться святыне или трудностями пути и молитвой искупить грехи и покаяться, но независимо от преследуемой цели всеми ими двигала глубокая вера.

Часто паломников в монастырь влекло не только желание поклониться святыне или получить наставление от старца, но и само общение с духовными лицами — братией монастыря, особая молитвенная атмосфера, которой отличались такие монастыри, как, например, Иоанно-Богословский. С начала 1860-х гг. в этом монастыре было введено особое молитвенное правило по образцу Коневского общежительного монастыря. «Кому из приезжающих приходилось бывать у правила, — писал современник, — тот всегда простаивал его с удовольствием и уходил с особенным настроением духа; мало того, оно навсегда оставалось в памяти, и воспоминание о нем всегда производит какое-то приятно-религиозное чувство» [40].

Знаменита была своим строгим образом монашеского жития и своими старцами Раненбургская Петропавловская пустынь. Здесь в течение XIX в. народ мог посещать нескольких старцев: иером. Мельхиседека, иеросхим. Нафанаила, иеросхим. Пиора, архим. Иринея и других [41]. Об иеросхим. Нафанаиле сообщают, что он «был для многих и питателем, и безмездным врачом, и молитвенником, и опытным духовным советником… Когда приходили к нему с разного рода болезнями, часто даже весьма серьезными — каковы: рак, чахотка, водянка и другие, или сообщали ему о таковых болезнях, прося исцеления и облегчения от них, то он обыкновенно выслушает внимательно, вздохнет со скорбящим о болезни и пожалеет его, помолится

и, утешая его своими словами, скажет своему келейнику, чтобы тот сходил на чердак келии его и достал из мешка № такой-то травы, и даст болящему, приказывая оттапливать воду и пить ее или прикладывать к больным местам, примачивать их и т. д. И если не полное исцеление, то облегчение бывало последствием такого употребления лекарства старца» [42].

Странствовали и те, кто хотел загладить, замолить какие-то свои грехи. Это своеобразная форма покаяния: претерпеть неудобства и тяготы путешествия пешком, обратиться с раскаянием в своих грехах к Богу и с мольбой об их прощении, взять оттуда маслица, крестик или иконку. Так, будущий святой, основатель Никоновского Казанского девичьего монастыря Никон Сушкинский, а тогда фабричный мастеровой Никон Андреевич Щербаков, любивший повеселиться, поплясать, выпить хмельного, вдруг «живо осознал и восчувствовал опасность своего нравственного состояния» и решил встать на новый путь [43]. Первым делом, не сообщив никому, даже домашним, он отправился странствовать по святым местам и вернулся лишь через год. По возвращении он постоянно ходил в храм, стал прислуживать в алтаре, был избран церковным старостой, прослужив три года. После этого Никон Андреевич снова отправился в паломничество по святым местам. «Он побывал почти во всех русских монастырях, а в некоторых бывал и по нескольку раз; особенно часто — в Киеве. Был он даже два раза в старом Иерусалиме… Во время паломничества Никон Андреевич много проводил времени в беседах с особо уважаемыми старцами и подвижниками, отчего имел большую опытность в духовной жизни» [44].

Именно из отношения к паломничеству как к духовной жертве, угодной Богу, вытекает такая его особенность, как широкое распространение паломничества по обету. Обеты давались о совершении как дальнего, так и ближнего хождения на богомолья. При этом обеты были как просительного свойства, так и благодарственного. Их давали в связи с исцелением от тяжелых заболеваний или спасением жизни от смертельной опасности (см. гл. 27).

Излечившаяся от слепоты перед Казанской иконой Божьей Матери, находившейся в Казанском Явленском девичьем монастыре (г. Рязань), крестьянка с. Казарь Рязанского у. Е. Иванова, свидетельствовала в 1845 г.: «…я обещалась идти для моления в Киев и в Воронеж к святителю Митрофану, между тем и в Рязанский Явленский девичий монастырь. О сем моем намерении никому из домашних я не объявляла, а только в уме своем утвердилась непременно исполнить свое обещание, вспоминая о своей многогрешной жизни…» Придя в монастырь и помолившись перед этой иконой, после троекратного помазания глаз маслом от лампады перед образом Е. Иванова чудесно прозрела, что и было засвидетельствовано врачом [45].

Обет давали чаще всего о совершении паломничества к определенной святыне, в определенный монастырь, например, к мощам прп. Сергия Радонежского, свт. Митрофания Воронежского. Это отражает народные представления: чтобы быть услышанным Богом в своем прошении, следует не только самому потрудиться, приложить дополнительные усилия, но и прибегнуть к помощи какого-либо святого — скорого ходатая за людей перед Господом, или к Божьей Матери — Заступнице усердной.

Паломничества в Святую землю и на Афон часто предпринимались во исполнение данного ранее обета в благодарность за исцеление или разрешение какой-то жизненно важной проблемы, за спасение в какой-то опасной ситуации. Одно из дел Рязанского областного архива содержит прошение об увольнении за границу в старый Иерусалим и на Афон иеромонаха Николо-Радовицкого монастыря Мемнона.

Отцу Мемнону, происходившему из крестьян, на момент подачи прошения в 1882 г. было уже 67 лет. В его прошении о паломничестве на Афонскую гору содержится подробная история возникновения у него мысли о таком обете и намерения исполнить его. «За 27 лет перед сим, когда я был в военной Его Императорского Величества службе и читал духовные книги, случилось читать мне и о святой Афонской горе, о жребии Божией Матери, и после этого не в долгом времени Божиим провидением случилось мне быть в Севастопольской войне, и, видев крайнюю опасность моей жизни, и в то время обещался я, грешный, Царице Небесной, если Господь оставит меня живым, то непременно побывать в Ее жребии, на святой Афонской горе; и верую, что Она, Небесная Владычица, молитвами своими ко Господу избавила меня от смерти. Но до сих пор я этого обещания не исполнил, и за неисполнение моего обещания мучит меня всегда совесть, я

бы давно желал исполнить это обещание, но не имел денег пройтить туда, ныне трудами моими собрал на этот предмет необходимое число денег и желаю обещание мое исполнить» [46].

Паломничество в советский период

В советский период общая политическая ситуация в стране, взятый правительством курс на насаждение новой социалистической, атеистической по своей сути, идеологии создали обстановку, в которой любые внешние проявления религиозности расценивались как подрывные антисоветские действия. Правда, на начальном этапе становления нового государства — в начале 1920-х гг., несмотря на кампанию по изъятию церковных ценностей, вскрытию и ликвидации святых мощей, в условиях гражданской войны и разрухи властям было не до паломников. Кроме того, почти до конца 1920-х гг. Русская Православная Церковь (РПЦ) еще сохранялась как организация. Многие церковные обряды совершались открыто, особенно в сельской местности: ходили крестными ходами по полям, венчались, крестили детей, отпевали покойных, соблюдали посты, не работали в церковные праздники и т.п., хотя среди молодежи уже был заметен отход от христианской веры и православных традиций [47]. Паломничество в эти годы также пока сохраняло все традиционные черты, хотя, наверное, оно все же не было так открыто, как раньше.

По свидетельствам современников, в Иоанно-Богословском монастыре в 1920-е гг. количество богомольцев не уменьшилось. С паломничества в Иоанно-Богословскую обитель зимой 1920 г. начался тяжелый подвижнический путь ныне почитаемого в Рязанской епархии блаженного старца Александра Николаевича Белкина (1898–1956). Во время этого паломничества он отморозил ступни обеих ног и, оставшись в 22 года калекой, встал на путь юродства [48].

Продолжались паломничества в дальние монастыри, прекращавшиеся лишь с закрытием той или иной обители. Наши информаторы неоднократно рассказывали, что в 1920-е гг. их матери ходили в Троице-Сергиеву лавру, Саров, Дивеево. В эти же годы туда же пешком совершали паломничество и известные в Рязанском крае своей праведной жизнью сестры Петрины из с. Ялтуново Польное Шацкого у. [49] (см. с. 261–262).

По-прежнему верующие массово посещали святые источники. К роднику, находившемуся в полуверсте от дер. Часлово Касимовского у., в день Рождества Иоанна Предтечи (Ивана Травного) в 1920-е гг. народу собиралось «видимо-невидимо». Приезжали богомольцы «даже за 40 верст» [50]. Существуют сведения о всплеске почитания в начале 1920-х гг. источника свт. Николая в с. Дубовое Раненбургского у. На Николу вешнего (9/22 мая) 1924 г. он стал местом массового паломничества верующих из Рязанской, Орловской, Воронежской и Тамбовской губерний. «Среди паломников носились слухи об исцелении больных, приближении конца света, пришествии на землю Христа, скорой гибели советской власти…» [51]. Видимо, неспадающий поток паломников в монастыри и к святым источникам в начале 1920-х гг., несмотря на все тяготы этого тяжелого времени, был вызван как раз ожиданием конца света.

Тяжелые времена наступили для верующих в конце 1920-х — 1930-е гг. В отношении бытования традиции дальнего паломничества в 1930-е гг. существуют очень скудные сведения по некоторым другим регионам России. Иногда они совершались к закрытым уже монастырям [52]. Ликвидация легальной монастырской жизни на территории РСФСР, уничтожение святынь и религиозных памятных мест, преследования верующих привели к резкому сокращению традиции паломничества. Хотя, несомненно, продолжалось тайное посещение ранее известных святых мест, существовало и тайное старческое окормление паломников [53]. Совершенно очевидно, что численность паломников в это время была минимальна, но религиозная жизнь в те годы не прекращалась. Материалы переписи населения 1937 г. свидетельствуют, что 2/3 сельского и 1/3 городского населения называли себя верующими. В общей сложности это составляло половину всего населения страны [54].

Некоторое возрождение религиозной жизни произошло во время и после Великой Отечественной войны. Этому способствовала не только экстремальная ситуация, но также и определенные шаги, сделанные правительством навстречу пожеланиям верующих [55].

В годы Отечественной войны оставшимся женам и матерям воинов как никогда были необходимы вера, утешение и надежда. И многие, раньше далекие от религиозной жизни, находили утешение в церкви, у людей духовных, известных своей праведной жизнью. Налаженная к этому времени система тайных домашних церквей, проживание во многих селах и городах бывших насельников разрушенных монастырей и священников закрытых храмов помогали людям найти путь к православной вере и поддерживали традиции религиозной жизни.

В то время особенно возросла роль и влияние подвижников благочестия, считавшихся прозорливцами и живших в миру. К ним ходили за советом и утешением жители относительно недалекой округи (примерно в пределах одного района или ближних районов), главным образом, чтобы узнать участь своих братьев, мужей, отцов, ушедших на фронт. Во время войны много народа принимала блж. Полюшка Рязанская (Пелагея Александровна Орлова, 1890–1966), жившая в с. Захарово.

Как-то в военные годы пришла к Полюшке за советом жительница с. Новопанское Михайловского р-на. Было у нее двое детей, когда мужа убили на войне. Не хотелось в это верить. «Мне тяжело было. Я слышала, что к ней ходят за советом. Мы вдвоем или втроем ходили. Она их приняла, а меня последнюю. Она сидела на печке. Я — к ней на приступочку и говорю: „У меня мужа убили“. Она и говорит: „Ты не плачь, может напрасные присылают, ты разгуливайся, ходи к маме, от скуки отойдешь“. А потом отвратилась и тихо говорит: „Убит, убит“, — а я-то все слышу. Она говорит: „Знаешь, Санечка, ты ходи в церковь и молись Николаю Угоднику, он тебя от блуда будет спасать, а Илья Пророк — твой кормилец, ты их забудешь, и они тебя забудут“».

Жители Шацкого р-на, знавшие юродствовавшую Наталью из Новоселок, сообщают, что в войну и после войны к ней приезжали со всей округи и из других городов. Характерно, что и в последний день своей жизни (1975 г.) она приняла более тридцати человек верующих[56].

Некоторое ослабление гонений на церковь в военные и послевоенные годы в конце 1940-х гг. снова сменилось притеснениями, закрытием еще недавно открытых храмов. Однако в постановлении ЦК КПСС «О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах по ее улучшению», датированном 7 июля 1954 г., говорилось, что в результате примиренческой политики последних лет «наблюдается увеличение количества граждан, соблюдающих религиозные праздники и отправляющих религиозные обряды, оживляется паломничество к так называемым „святым местам“» [57]. Таким образом, после войны паломничество на фоне общего возрождения религиозной жизни также набирает силу и свидетельство об этом попадает даже в официальный партийный документ.

На 1 января 1956 г. РПЦ принадлежало 57 действующих монастырей. В основном это были обители, сохранившиеся на территориях, отошедших от России после Первой мировой и гражданской войн, и отчасти открытые во время немецкой оккупации[58]. Местами паломничества после войны оставались Киево-Печерская (г. Киев), Троице-Сергиева (г. Загорск) и Почаевская (г. Почаев) лавры, Псково-Печерский (г. Печоры) и Жировицкий (г. Жировицы) монастыри[59]. Во второй половине 1950-х — 1980-е гг. верующие из Рязанской обл. также стали ездить в Пюхтицкий монастырь в Эстонии, Свято-Духов в Литве (г. Вильнюс), на Украину в Успенский монастырь в Одессе. Очень многие верующие считали своим долгом хотя бы раз побывать в Троице-Сергиевой лавре, которая превратилась в центр паломничества.

Паломничество этого времени практически перестало совершаться пешком и происходило тайно, в строгой конспирации. Женщины старшего поколения рассказывают, как ночью по двое, трое, они пробирались к святому источнику, обходя засады, устраиваемые милицией и комсомольцами. Хотя по-прежнему собирались для поездки в монастыри и дальние храмы небольшими группами, но это были группы, состоявшие из «своих», т. е. в них не могло быть случайных людей, все знали друг друга, были людьми верующими, церковными. Круг паломников, таким образом, сузился.

Среди паломников выделялись так называемые «монашки» — девицы и вдовы, ведущие монашеский образ жизни. Некоторые из них прислуживали при храмах псаломщицами (уставщицами, алтарницами), просвирнями. Жительница Шацка вспоминала, что в 1950–1960-е гг., если кто-то собирался идти на дальнее богомолье, было принято тайно оповещать

«своих», и желающие опускали в специальный ящик, стоявший в церкви, записки о здравии или упокоении и деньги, чтобы паломник отдал их в том монастыре или храме, куда он ехал.

В 1950-е гг. неоднократно паломничали в монастыри и лавры ялтуновские сестры Анисья, Матрена и Агафья. Особенно часто ездила по святым местам мать Агафья, «оставляя дом и близких иногда на целые недели. Это было одной из характерных черт ее характера». Целью путешествий было не только посещение святых мест, но и встреча с духовными, близкими к матушке и ее сестрам людьми. Сестры бывали у о. Иоанна (Крестьянкина), когда он служил на приходах в Рязанской обл. — в селах Некрасовка и Летово. Встречались сестры с архим. Николаем, настоятелем Троице-Сергиевой лавры, о. Кириллом (Павловым), когда ездили в г. Загорск (ныне Сергиев Посад), посещали Рижскую пустынь, Печоры, Пюхтицы, Почаев [60].

Тяга к духовному общению является особенно характерной для этого периода религиозной жизни. Паломники прибывали в монастыри не только ради того, чтобы поклониться их святыням и участвовать в торжественных богослужениях, заказать поминовения усопших предков и помолиться о здравии живых, но для того, чтобы встретиться с людьми высокой духовной жизни.

Беседа наместника Иоанно-Богословского монастыря архим. Авеля с паломниками. Фото Т.С. Колесникова 1995 г.

Материалы Совета по делам религий за 1970-е гг. свидетельствуют, что в эти годы «монастыри посещает довольно большое количество верующих, так, в Троице-Сергиевой лавре в дни больших религиозных праздников собирается до 15 000 богомольцев, многие из которых приезжают за сотни километров. От 2 до 5 тыс. молящихся собирается в Почаевской лавре Тернопольской обл., Киевском Покровском женском монастыре, Псково-Печерском монастыре и др. Сюда поступают значительные денежные приношения верующих» [61].

Серьезные перемены в отношениях РПЦ и советского государства начали происходить в 1980-е гг. в период подготовки 1000-летия Крещения Руси. Это был результат, прежде всего, новых политических веяний в стране. Патриархии были переданы ряд монастырей (Свято-Данилов монастырь в Москве, Оптина пустынь в Калужской обл., Толгский монастырь под Ярославлем). Особой вехой стало празднование тысячелетия Крещения Руси в 1988 г. Само по себе это событие подтолкнуло многих наших соотечественников, частью некрещеных, иногда далеких от церковной жизни, задуматься о своих корнях и истоках, разобраться в некоторых вопросах истории своего народа.

С восстановлением церквей и монастырей расширяется и православное паломничество. При сохранившемся интересе к монастырям, действовавшим в годы советской власти, паломники направляются и в открывающиеся обители в разных областях России, в том числе появляется возможность посещать возрожденные монастыри своей, Рязанской епархии.

Паломники из г. Касимова около святого источника. Шацкий р-н, с. Эммануиловка.
Фото С.А. Иниковой 1995 г.

Источником получения информации о святых местах для паломников и ныне остается общение с другими верующими, а также сведения, поступающие из православной прессы, средств массовой информации, духовной литературы. В Рязанской обл. с 1994 г. издается православная газета «Благовест», где регулярно публикуются не только рассказы о местных монастырских обителях и святынях Рязанского края, но также письма людей, совершивших паломничество, как ближнее, так и дальнее.

В одном из сел Шацкого р-на проживает семья, члены которой неоднократно в 1990-е гг. по очереди посещали Афон. Из года в год они откармливали и продавали бычков, чтобы набрать средства на поездки. Из паломничеств привозили бумажные иконы, камушки, крестики для родных и знакомых. Эти привезенные предметы мы неоднократно встречали в домах их односельчан.

Появление в сельской местности у жителей легкового транспорта дало многим верующим возможность чаще посещать святые места. В Кадомском р-не, например, мы встретили семью, которая с конца 1990-х гг. ежегодно на Успение ездит на своем автомобиле в Дивеево, расположенное в 110 км от их села. Девочка-старшеклассница рассказывала: «Прошлый год даже купались там на Успение. Папа говорит, что хорошо причаститься Успенским постом перед школой». Эта семья часто ездит на родник в Токмаково в соседнем Ермишинском р-не.

Начиная с осени 1993 г. каждый месяц из Рязани ходит автобус с паломниками в Серафимо-Дивеевский монастырь [62]. В письмах паломников в «Благовест» сообщается о путешествиях в Троице-Сергиеву лавру, Радонеж, в Москву к могиле блж. Матроны и к мощам вмч. Пантелеимона (когда их привозили туда с Афона), в Санаксарский монастырь; в монастыри Рязанского края: Иоанно-Богословский, Солотчинский, Свято-Успенский Вышенский и др. В начале 2000-х гг. маршруты стали еще более разнообразны и путешествия по святым местам многодневны.

Паломничество на специальных автобусах, создание фирм, занимающихся их организацией, вовлечение в эти мероприятия значительного числа людей — все это дает основание некоторым священникам говорить о развитии «духовного туризма», в который вырождается традици-

Угощение паломников — участников крестного хода из с. Красный Холм Шиловского р-на в Крестовоздвиженский храм бывшей Полунинской женской обители (в 2-х км от села). Фото А.Н. Заякина 2006 г.

онное русское хождение на богомолье. В таких организованных и не очень дешевых поездках отсутствует главное, что было присуще паломничеству: понуждение себя, преодоление трудностей, труд для Бога. Но, видимо, невозможно переносить в новые условия старые формы паломничества.

Поведение в пути современных паломников вполне традиционно: молитва в дороге, разговоры почти исключительно на духовные темы, пост, смиренное отношение к неудобствам и препятствиям, упование на волю Божию. Участница поездки рязанских паломников в Дивеевский монастырь в 1994 г. писала в «Благовест»: «Всю дорогу в автобусе не кончалась молитва — „Богородице Дево, радуйся“... Двенадцать часов трудной дороги позади. Мы в Дивееве. Невольно наворачиваются слезы: „Батюшка Серафим, неужели я у тебя? Благодарю!“ И в голове одна мысль: „Не достойна, Господи, за что такая милость!“» [63].

Та открытость, которая была присуща дореволюционной религиозной жизни, в наше время уже тоже недостижима, хотя бы по причине сильной разобщенности людей, особенно в городах. Лишь в рамках тесного круга друзей и единомышленников, прихожан одного прихода возможен, например, сбор записок на поминовение и денег, чтобы дать их отправляющимся в монастырь паломникам. И сегодня некоторые верующие паломничают по обету.

Об обыденности, обычности этого явления религиозной жизни также нельзя говорить, так как не обыденным в современном обществе является соблюдение самых основных требований церковной жизни: еженедельное посещение воскресного богослужения, соблюдение праздничных и постных дней, регулярные исповедь и причастие и другие нормы, определявшие ранее обычный образ жизни добропорядочного и благочестивого человека.

Те, кто паломничал сам в 1950–1970-е гг., особенно жители сельской местности и малых городов, до сих пор сохранили понимание важности внимания к паломнику, не утратили ощущения угодности Богу такого служения. В близких к некоторым наиболее известным монастырям населенных пунктах существуют дома, чьи хозяева по особой договоренности с руководством обителей и по благословению принимают паломников иногда за очень низкую плату, а чаще и вовсе бесплатно. В основном же монастыри сами справляются с проблемой

приема богомольцев, поселяя их в своих гостиницах на тех же условиях, что и раньше, т.е. бесплатно (при добровольных пожертвованиях самих паломников) в течение трех дней, а после того паломники направляются на какую-либо работу в помощь монастырю. Трапеза два-три раза в день предоставляется безвозмездно.

Анкетный опрос 2002 г. жителей сельской и городской местности Рязанской обл., в основном женщин от 25 до 55 лет, показал, что традиция паломничества, хотя и утратившая некоторые свои исконные характеристики, достаточно широко распространена среди рязанцев. Так, наибольшее число людей посещает святые источники (об этом свидетельствуют 53% ответов сельчан и жителей городской местности), некоторые посещали также монастыри (23% ответов) и могилу святого или праведника (18% ответов), причем именно с религиозными целями: взять святой воды, земли с могилы, лампадного масла, поклониться святыне, помолиться или принять участие в торжестве.

Важным, на наш взгляд, является то, что причиной своего посещения старцев или монастырей никто из опрошенных не назвал желание «узнать судьбу», что говорит о вполне православном, церковном сознании верующих.

Паломничество относится к тем проявлениям религиозности, которые могут быть показателями причастности конкретных носителей религиозной традиции к жизни Церкви. К ним же относятся частота посещения храма для участия в богослужении, соблюдение постов, ориентация в частной жизни на советы духовных лиц, чтение Св. Писания и религиозной литературы и многое другое. Важно рассматривать эту традицию не только саму по себе, но в связи со всем комплексом религиозной жизни и быта русского православного человека.

ПРИМЕЧАНИЯ

1 ГАРО. Ф. 7. Оп. 1. Д. 97.

2 Сказание о странствии и путешествии по России, Молдавии, Турции и Святой Земле постриженника Святыя Горы Афонския инока Парфения. М., 1856. Ч. 1–4; *Норов А.С.* Путешествие по Святой Земле в 1835 г. СПб., 1838. Ч. 1–2; *Муравьев А.Н.* Путешествие ко святым местам в 1830 году. СПб., 1840. Ч. 1–2; *Шмелев И.* Богомолье. М., 1994; *он же.* Старый Валаам // Свет разума. М., 1996. С. 75–189; *Немирович-Данченко В.И.* Соловки. Воспоминания и рассказы из поездок с богомольцами. СПб., 1899 и мн. др.

3 *Иустин (Попович),* еп. Православная церковь и экуменизм. Отрывки из книги // Глаголы жизни (Москва). 1991. № 1. С. 48.

4 Девица Анисья-убиенная // ЖОПБ. Октябрь. 1994. С. 553, 554–557; *Миненко Н.А.* Русское население Урала и Западной Сибири и Православная церковь (XVIII–XIX века) // Религия и церковь в Сибири. Сб. научных статей и документальных материалов. Тюмень, 1995. С. 47–48.

5 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1453. Л. 32.

6 Там же. Д. 1467. Л. 8.

7 Там же. Д. 1466. Л. 1–2.

8 Иларион, Троекуровский затворник // ЖОПБ. Ноябрь. 1994. С. 71–72.

9 *Нарциссов П.,* прот. Исторические записки по устроению Колычевского Казанского женского монастыря Егорьевского уезда Рязанской губернии. М., 1910. С. 9.

10 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1467. Л. 8.

11 *Громыко М.М.* Мир русской деревни. М., 1991. С. 118.

12 *Дмитриевский А.А.* Типы современных русских паломников в Святую Землю. Чтения о Святой земле. СПб., 1912. Вып. 72. С. 20.

13 ГАРО. Ф. 627. Оп. 148. Св. 2103. Д. 48. Л. 2 об.–3.

14 *Громыко М.М.* Указ. соч. С. 118.

15 Путевые заметки. От Санкт-Петербурга до Сарова // Русский паломник. М., 1903. № 45. С. 774–775.

16 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1446. Л. 19.

17 Там же. Д. 1453. Л. 33.

18 Там же. Д. 1466. Л. 8–9.

19 Там же. Л. 7.

20 Там же. Д. 1446. Л. 19–20.

21 *Хитрово В.Н.* Русские паломники Святой земли. Чтения о Святой земле. СПб., 1896. Вып. 38. С. 32; *Малиновский И.В.* Императорское Православное Палестинское общество. Чтения о Святой земле. СПб., 1896. Вып. 35. С. 18–19.

22 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1467. Л. 8.

23 Там же. Д. 1436. Л. 29.

24 Там же. Д. 1453. Л. 32.

25 Более подробно о паломничестве в монастыри Рязанского края см.: *Поплавская Х.В.* Паломничество, странноприимство и почитание святынь в Рязанском крае. XIX–XX вв. Рязань, 1998. С. 15–56 (РЭВ); *она же.* Народная традиция православного паломничества в России в XIX–XX веках. (По материалам Рязанского края). Дис. ... канд. ист. наук. М., 2000. С. 115–155.

26 *Владимир,* архим. Николае-Радовицкий монастырь. Рязань, 1870. С. 3.

27 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1446. Л. 20–21.

28 Историко-статистическое описание Тамбовской епархии. Тамбов, 1911. С. 820–822.

29 ГАРО. Ф. 7. Оп. 1. Д. 97. Л. 62 об.

30 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. XI. №. 271. 1900 г.

31 ГАРО. Ф. 7. Оп. 1. Д. 97. Л. 125–125 об.

32 Освящение храма в селе Ерандучах // РЕВ. 1866. № 5. С. 174–175.

33 *Георгиевский В.Т.* В Вышенской пустыни. СПб., 1910. С. 13–15, 21.

34 ГАРО. Ф. 627. Оп. 59. Св. 869. Д. 238. Л. 1, 22; д. 238а. Л. 27–28, 30–31, 39–40; оп. 60. Св. 897. Д. 245. Л. 7–8; д. 246. Л. 10, 15–17, 19–21; д. 247. Л. 2, 9, 11–12, 15, 17; д. 248. Л. 1, 5, 8–12; д. 249. Л. 13; оп. 61. Св. 925. Д. 243. Л. 6, 8, 22–26; АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1436, 1453, 1467.

35 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1446. Л. 21.

36 Более подробно о русском паломничестве в Святую землю и на Запад см.: *Поплавская Х.В.* Русское паломничество к христианским святыням Востока и Запада в XIX–XX веках // Исторический вестник. М.; Воронеж, 2001. № 13/14. С. 209–219; *она же.* Традиция православного паломничества в России: Церковь — народ — государство // Трибуна русской мысли. Москва, 2002. № 3. С. 165–179.

37 *Хитрово В.Н.* Откуда идут в Святую землю русские паломники (Очерк статистического исследования). Сообщения Императорского Православного Палестинского общества. СПб., 1900. Т. 11. С. 130–131; *Пересылкин О.Г.* Палестина, близкая нам // Православный Палестинский сборник. М., 1992. Вып. 31 (94). С. 151.

38 *Хитрово В.Н.* Откуда идут в Святую землю... С. 139–143.

39 Там же; ГАРО. Ф. 5. Оп. 2. Д. 1345.

40 *Смирнов И.П.* Описание Богословского общежительного монастыря, находящегося в Рязанской епархии. Репр. изд. Рязань, 1992. С. 49–57.

41 См. о них: Старцы Раненбургской Петропавловской пустыни: Мельхиседек, Нафанаил, Пиор, Ириней, Авраамий и Герман // ЖОПБ. Август. 1994. С. 41–71.

42 ЖОПБ. Август. С. 53–54.

43 Никон Сушкинский // Благовест (Рязань). 1998. № 6. С. 5; см. также о нем: Старец Никон Сушкинский. Подвиги и чудеса. Рязань, 2001.

44 Старец Никон Сушкинский... С. 6–10.

45 ГАРО. Ф. 627. Оп. 239. Св. 4. Д. 22.

46 Там же. Оп. 234. Св. 45. Д. 626.

47 См. на эту тему: *Тульцева Л.А.* Религиозно-бытовые пережитки у русского сельского населения (на материалах Рязанской области). Дис. ... канд. ист. наук. М., 1970. С. 127; *Воронина Т.А.* Пост как показатель религиозности российского общества XX века // Исторический вестник. М.; Воронеж, 1999. № 1. С. 43–54; *Мелехова Г.Н.* Православные традиции в Каргополье в XIX — первой трети XX в. Дис. ... канд. ист. наук. М., 1997. С. 73–74, 76, 81–82, 161, 165, 168, 170.

48 Святые и праведники земли Рязанской. X–XX вв. Рязань, 2000. С. 241–242.

49 Сестры. Очерк жизни сестер Анисии, Матроны, Агафии, подвизавшихся и почивших в селе Ялтуново Шацкого района Рязанской епархии. М., 2001. С. 55.

50 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. III. № 73. Л. 4 об.

51 *Тульцева Л.А.* Указ. соч. С. 119.

52 См., например: *Апушкина Е.* Три паломничества // В гости к батюшке Серафиму / Сост. С. М. Фомин, 1997. С. 171–174.

53 *Дамаскин (Орловский),* иером. Мученики, исповедники и подвижники благочестия Русской Православной Церкви XX столетия. Жизнеописания и материалы к ним. Тверь, 1996. Кн. 2. С. 226–228, 271, 277, 317, 447 и др.; Старец иеросхимонах Серафим Вырицкий (Василий Николаевич Муравьев) (1865–1949). М., 1997. С. 25–31 и др.

54 *Цыпин В.,* прот. История Русской Церкви. М., 1997. Кн. 9. 1917–1997. С. 247.

55 См.: *Цыпин В.,* прот. Указ соч. С. 263, 296; *Якунин В.* За веру и отечество. Самара, 1995.

56 Сестры. Очерк жизни сестер... 147–149.

57 Там же. С. 356–364.

58 См. *Якунин В.* За веру и отечество. С. 55–56.

59 *Цыпин В.,* прот. Указ соч. С. 373.

60 Сестры. Очерк жизни сестер... С. 135–136, 159, 176–178.

61 *Цыпин В.,* прот. Указ. соч. С. 418–419. См. здесь же распределение монастырей по стране, состав и количество насельников.

62 *Максимова Т.* Невидимые нити // Благовест. 1994. № 4. С. 7.

63 Там же.

ГЛАВА 27

Обет в религиозной жизни

Коллективные обеты

Обетные праздники и крестные ходы. — Приглашение икон в селение. — Групповые обеты.

Индивидуальные обеты

Обетные храмы и часовни. — Почитание икон и святых в обетной практике. — Паломничество по обету. — Дополнительные посты. — Обетные пожертвования.

Невыполнение обетов

Современные особенности обетной практики

Обет — универсальное явление в истории культуры, которое с древних времен занимало важное место в религиозной жизни разных народов. В «Полном православном богословском энциклопедическом словаре» обету дается такое определение: «Обет — обещание какого-либо доброго дела, данное Богу свободным в распоряжении своей волей христианином» [1]. В Библии содержится много изречений по поводу обетов. Так, говорится: «Когда даешь обет Богу, то не медли исполнить его, потому что Он не благоволит к глупым: что обещал, исполни. Лучше тебе не обещать, нежели обещать и не исполнить» (Екк. 5: 3–4). В ветхозаветные времена обеты выполнялись внесением известной суммы в скинию (место общественного богослужения иудеев). Христианство наполнило древний обычай новым содержанием, соответствующим духу веры, которому свойственна готовность к пожертвованию, вплоть до самоотречения.

Обычно различают обеты в широком и узком смысле слова. К первым относят обет, даваемый при крещении быть верным Иисусу Христу и его учению, обет защищать Отечество не жалея живота своего, который позже превратился в воинскую присягу, и т. п. К обету в узком смысле относится обдуманное обещание Господу исполнить особое богоугодное дело. Такое обязательство верующий или группа верующих берут добровольно из религиозных побуждений. Обет дают Богу в благодарность за избавление от несчастий, болезней или за иное благодеяние и ради предотвращения различных бед, угрожающих людям.

Протестанты не признают обетов, говоря, что Богу не нужна плата за милости и благодеяния. Православная церковь не согласна с такой позицией, считая, что «обет имеет громадное дисциплинирующее значение, полезен для приобретения навыка в добрых делах…» [2], кроме того, обеты полезны, так как «они питают и укрепляют веру в Бога, надежду на Его помощь и предстательство святых» [3]. Необходимо только, чтобы даваемый обет был по физическим и нравственным силам человека.

Придавая особую важность не только внешней, материальной, но и духовной стороне обета, русский народ видел и видит в нем проявление благочестия. В отличие от традиции Ветхого Завета, широко допускавшей возможность откупиться от обета, народная православная традиция большое значение придавала личному участию в его выполнении. Наряду с другими, разнообразными проявлениями религиозного чувства православные обеты исходят из нравственных идеалов народа.

Этнограф Л.А. Тульцева отмечает, что «в русской православной традиции обет воспринимается как религиозно-нравственное проявление чувств, идеалов, ожиданий, как форма покаянного выражения и реакция на конкретные бытовые условия и обстоятельства жизни отдельного человека или всей общины, мира, деревни» [4]. Н.В. Алексеева обратила внимание на то, что обетная практика является наиболее распространенной формой покаяния, кроме таинства исповеди [5].

Для верующего ежедневные молитвы, хождение в церковь являлись частью повседневной жизни, но часто нарушаемой по каким-то причинам: удаленность храма, болезни свои или детей, недостаток времени, а то и просто недостаток усердия. Все это не давало возможности крестьянам выполнять свои обязанности по отношению к Богу и церкви так, как они считали необходимым. Верующие жили в постоянном ощущении своей греховности, а потому делание чего-то сверх повседневных возможностей являлось способом выражения своего отношение к Богу, способом потрудиться для него.

Обет для верующего означал внутреннее общение с Богом и его святыми. Безусловно, нельзя не согласиться с мнением А.А. Панченко, который считает, что обет — это вполне нормативная и общедоступная (как для индивидуума, так и коллектива) форма коммуникации с сакральным миром. Поэтому и прибегают к ней достаточно часто [6].

Наряду со словом «обет» в разных местных говорах употреблялись и другие слова (*овет, завет, зарок, оброк*), но для Рязанщины, в основном, характерно название *оброк,* а дать его значит — *обречься*. Мы будем рассматривать только обеты мирян. Формы их очень многообразны, но в зависимости от характера исполнения различаются *обеты коллективные*, принятые всей общиной, и *обеты индивидуальные*, принятые одним человеком.

Коллективные обеты

Обетные праздники и крестные ходы. Обеты общественного характера давались в память о некогда случившемся избавлении жителей от страшной беды: холеры; опустошающих пожаров, принимавших масштабный характер; градобития и засухи, т. е. таких несчастий, которые приносили страдания многим людям и которые воспринимались ими как неотвратимая кара за грехи. Общие представления о грехе в среде крестьян в целом не расходились с церковным православным учением, хотя могли отклоняться как в сторону усиления, так и в сторону послабления осуждения греха [7]. Верующим людям вообще свойственно осознание собственной греховности и желание искупить эти вольные и невольные грехи. Единственным спасением от бед, в народном представлении, было всеобщее покаяние в неправедной жизни, которое выражалось в огромном разнообразии обетной практики.

В благодарность за избавление от таких бед и с целью недопущения подобного несчастья в дальнейшем, верующие по своей инициативе устанавливали *обетный праздник*, часто с крестным ходом, иногда только *обетный крестный ход,* которые естественно вписывались в сложившийся цикл православных календарных дат. Крестный ход представлял собой торжественное шествие из храма священнослужителей и сопровождавшего их народа. Впереди несли святые кресты, иконы, хоругви и Евангелие. Если в деревне храма не было, то крестный ход двигался от приходской церкви, расположенной в ближайшем селе. Процессия шла к часовням, на поля, к реке, к колодцам и родникам для водоосвящения. Обетный праздник предполагал еще и семейное застолье или гостевание родных, гуляние по селению. Его отмечали всем городом, селом, деревней, группой деревень ежегодно в один и тот же день.

О том, насколько вообще большим грехом крестьяне считали работу в обетные праздники, свидетельствует практика принятия на сельском или волостном сходе постановлений об обязательном для всех членов общины прекращении всякой работы в эти дни [8]. Нарушение такого приговора крестьяне рассматривали как преступление, так как из-за одного человека могло пострадать все общество.

Обетные праздники и крестные ходы устанавливались в честь святого или Богородицы, у которых просили избавления от случившейся беды, и эти святые становились, по мнению крестьян, покровителями их селения. Праздник, как и крестный ход, являлся особым временным отрезком, открывавшим общине возможности для контакта с сакральным миром, для обращения к тому или иному святому [9].

Общественно-религиозная часть обетных праздников и крестных ходов была их сильной стороной. Стержнем обрядового действа являлось раскаяние каждого члена общины и соборное моление, которое рассматривалось как залог неповторения однажды случившейся или угрожавшей беды. Чем больше в них участвовало народа, тем убедительнее, по мнению крестьян, выражалось всеобщее раскаяние.

Обычно обетные праздники и крестные ходы приходились на вторую половину весны — лето, т. е. на то время года, когда наиболее часто свирепствовали эпидемии и случались грозы, засухи, ураганы.

Оценивая влияние бедствий на духовно-нравственное состояние крестьян, священник из Егорьевского у. Яков Светлов писал, что «общественные бедствия — пожары, градобитие, эпидемии вызывают в прихожанах глубокое религиозно-нравственное настроение с полною преданностью воле Божией. Память грозных посещений Божьих увековечивается из рода в род ежегодными крестными ходами с общественными молебствиями» [10]. И далее он писал, что в Преображенском погосте «таких крестных ходов ежегодно бывало пять. Из них три в память пожаров, от которых сгорело в разное время 200 дворов. Один — в воспоминание о градобитии и один ежегодный — общий для всего прихода, крестный ход с двухдневным празднованием и общественным молебствием по домам, совершаемый 19–20 августа в память о прекращении холеры в 1871 г.» [11].

Эпидемии холеры были особенно частым поводом для установления обетных праздников и крестных ходов. В с. Ижеславль Михайловского у., кроме общепринятых, установленных церковью дней памяти свт. Николая Чудотворца (9/22 мая, 6/19 декабря), чей резной образ находился в церкви села, отмечали еще одну дату — 28 июня. «Жители села установили это празднование в память о некогда случившемся избавлении этих мест от холеры, когда после молебна и крестного хода с образом угодника Божия Николая мор прекратился» [12].

Страшная болезнь неоднократно посещала г. Зарайск и его уезд. В память избавления от нее в 1848 г. был учрежден обетный крестный ход кругом города в день Рождества Иоанна Предтечи (24 июня ст. ст.) с заупокойною литургией и панихидою об усопших в кладбищенском храме [13]. Сохранилось предание о праздновании и крестном ходе в с. Кончаково Зарайского у. специально установленного обетного праздника памяти вмц. Параскевы в 10-ю пятницу по Пасхе, когда «всем миром устроили молебен и обратились за помощью к вмц. Параскеве, и болезнь прекратилась» [14]. В с. Щурово того же уезда также в память избавления от холеры 1870–1871 гг. был установлен по обету ежегодный крестный ход вокруг села [15].

Священнику Я. Светлову, бывшему свидетелем эпидемии холеры в Егорьевском у. в 1871 г., удалось показать всю гамму чувств, переполнявших людей в те дни: вначале болезнь никто не принимал за холеру, но когда количество покойников стало увеличиваться так, что иные дома стали пустеть, народ пришел в ужас: «Начались ежедневные богослужения в церкви, крестные ходы с Иверскою иконою Божьей Матери по приходским деревням и молебствиями в домах. Церковь, несмотря на будни, ежедневно была переполнена богомольцами; исповедников и причастников каждодневно было как в Великий пост. Так продолжалось до 19 августа, когда крестный ход при громадном стечении прихожан прибыл в дер. Левашево, чтобы отслужить там последний общественный молебен» [16]. По окончании молебна пошел дождь, и, как отмечал священник, после этого не только не было в приходе новых заболевших холерою, но и все больные скоро выздоровели. В память об избавлении от страшной болезни и был установлен обетный крестный ход.

Обетный крестный ход в с. Дединово Зарайского у., проходивший ежегодно до конца 1920-х гг. в день чествования Смоленской иконы Божьей Матери (28 июля / 10 августа) и установленный еще в 1871 г., в благодарность за спасение села от холеры, на всю жизнь запомнился жительнице этого села, которая много лет спустя так описывала его: «У паперти уже стояли приготовленные двое носилок: одни для Смоленской, а другие, такие же большие, для другой иконы — Спаса. Кто носил — мужчины — были одного роста,

высокие, в одинаковых белых ситцевых рубашках-косоворотках в мелкий горошек, навыпуск, подпоясаны шнурковыми поясочками с кистями и в хороших сапогах… Через плечо у всех были полотенца. Каждую икону поднимали шесть человек, с каждой стороны носилок по трое. Кто-нибудь передний выбранный давал тихо команду, и все разом поднимали носилки… И вот момент, когда носилки подняты, и Богородица, плавно качаясь, как бы плывет за ограду… Приезжие москвичи все разряжены, с кружевными зонтиками, селяне все в праздничном…

Самое торжественное — это завершение крестного хода… Под колокольный звон с множеством людей встречают ход. При встрече священники целуются, хор поет „Радуйся Невеста Неневестная“, „Пресвятая Богородица, спаси нас“. Молебствие с акафистом, чтением Евангелия. Священники читают молитву Богородице, стоя на коленях на коврике. Заканчивается молебствие, и все возвращаются в храм. Иконы устанавливают на свои места, а певчие поют, поют и заканчивают пением „Многая лета, многая-многая лета“. Резонанс в храме прекрасный, хор гремит, слышно на улице. Время примерно восьмой час. Все расходятся умиротворенные, с верой и надеждой на Матерь Божью» [17].

Крестные ходы учреждали по случаю избавления от стихийных бедствий, таких как засуха, град, ураган и т. д. В с. Красное Пронского у. после сильного градобития в 1860 г. был дан обет праздновать день иконы Цареградской (Цареградская икона Божьей Матери) с крестным ходом вокруг полей, почитая работу 11 мая грехом [18].

В «Рязанских епархиальных ведомостях» за 1892 г. сообщалось, что в день Смоленской иконы Божьей Матери совершался крестный ход «по случаю истребления хлеба градом». В какие годы он введен, неизвестно, но был установлен «миром по обету, в память градобития, из-за которого погиб урожай» [19].

Обетные праздники и крестные ходы, передаваемые из поколения в поколение, становились традицией. Коллективная народная память часто в течение веков сохраняла информацию о давно минувших событиях. Даже когда причины, по которым они были когда-то установлены, давно забылись, обетные праздники и крестные ходы сохранялись как заветы предков. В словаре русского языка «заветный» определяется как «унаследованный от прошлого, передаваемый из поколения в поколение; связанный с обетом, тайным обещанием» [20]. Забвение обетов, по народному представлению, грозило бедствием для ныне живущих, т. е. в народе существовал страх наказания за невыполнение принятого предками обязательства.

До конца 1920-х гг. приходская жизнь в деревне сохраняла свои традиционные формы. После принятия постановления ВЦИК и СНК РСФСР в апреле 1929 г. «О религиозных объединениях» [21] и изменений в Конституции, принятых состоявшимся в том же году очередным Всероссийским съездом Советов, были запрещены любые формы религиозной пропаганды, в том числе богослужения вне храма и кладбищ. Этот запрет в первую очередь коснулся коллективных форм обетных обрядов — праздников и крестных ходов, так как их главный смысл заключался именно в массовых молениях вне храма. Праздники продолжали проводиться, но не с таким размахом, иногда тайно, а самое главное, без участия духовенства.

В последнее десятилетие XX в. была сделана попытка возобновить практику обетных праздников и крестных ходов. Примером может служить с. Ижеславль Михайловского р-на. В начале 1990-х гг. там возобновился обетный праздник в честь свт. Николая Чудотворца с крестным ходом, но теперь уже не по селу, а только вокруг церкви, и проходит торжество в стенах храма, а не в домах и на улице, как раньше (см. с. 405).

Приглашение икон в селение. Близко к обетным праздникам и крестным ходам примыкает обычай приглашать из монастырей и храмов в селение по обету особо почитаемые в данной местности иконы. Их носили по селению крестным ходом, а пребывание их воспринималось жителями как праздник. Решение о приглашении в селение иконы принималось на сходе, и после вынесения приговора священники начинали ходатайствовать перед

консисторией. Село Борки Рязанского у. пострадало в 1902 г. от сильной засухи. Жители села обратились с мольбами к Феодоровской иконе Божьей Матери, принесенной в то время в их село из Троицкого монастыря в Рязани. Ее носили по селу, заносили в каждый дом и совершали молебствие, и, как считали, «по милости Божией получили обильный урожай сена по случаю обильных дождей, которых до того времени совсем не было» [22]. Спустя два года крестьяне этого села, «движимые чувством глубокой веры… положили обетом ежегодно приглашать святую икону» и совершать с ней крестный ход вокруг села и молебны в домах в течение всего мая [23]. Этот приговор, подписанный всеми присутствовавшими на сходе, был подан священнику села для препровождения в консисторию.

В Рязанском областном архиве сохранилось дело за 1852 г. об обращении священнослужителей церкви Рождества Богородицы в с. Красное Пронского у. от имени всех жителей к архиепископу Рязанскому и Зарайскому с просьбой разрешить выносить им из церкви явленную Туровскую икону Божьей Матери, так как они «желают по обещаниям иметь оную по временам в домах своих» [24]. Разрешение было получено.

Групповые обеты. Обеты иногда брала небольшая группа людей, которые в силу ограниченных материальных возможностей или других обстоятельств не могли выполнить обещанное в одиночку. Такие обеты могут приближаться к коллективным или индивидуальным, в зависимости от того, общую ли цель преследуют оброчники, выполняя обет, или каждый из них ставит перед собой какую-то свою собственную цель. К сожалению, причины, по которым брались такого рода обеты, крайне редко раскрываются в документах.

В 1722 г. для Богородицко-Рождественской церкви с. Дединово Зарайского у. был отлит будний колокол в 200 т «по обещанию прихожан-вкладчиков П. Маринина, С. Максимова, Я. Петрова, Ф. Иванова и других того же села крестьян вкладчиков же» [25], о чем свидетельствовала надпись на нем. Причина обещания не указана.

Несколько рязанских приказчиков взяли на себя обет соорудить в Рождественском кафедральном соборе Казанскую икону Божьей Матери в память мученической кончины царя Александра II и взошедшего на престол Николая II и постановили «служить перед ней ежегодно 1-го марта панихиду по Бозе почившему императору Александру II, а в дни праздников в честь Казанской Божией Матери — литургию с благодарственным молебном о здравии ныне царствующего Дома». В заметке подчеркивалось, что уже «в течение 8-ми лет они не уменьшают рвения к исполнению своего обета» [26].

Феодотьевская икона Божьей Матери являлась святыней, известной не только в Рязанском крае, но и по всей России. Она находилась в Успенском соборе Рязанского кремля. Известный рязанский купец Иван Васильевич Осминин по обету «с другими такими же благочестивыми деятелями (их фамилии не указаны. — *И. К.*) устроили богатую ризу к иконе Феодотьевской Божией Матери в 1839 г. с надписью: „Жертва благодарного сердца в память чудесного избавления и заступничества Божией Матери от засухи и голода, бывших в 1838 и 1839 годах в Рязанской губернии“» [27].

В XX в. в Троицкой обетной церкви Дединова была написана огромная икона, изображавшая Страшный суд. Выполнена она, судя по надписи, «по обещанию трех лиц: Цыбина и др.» [28]. К сожалению, причина обета не указана.

Индивидуальные обеты

Большим разнообразием отличаются индивидуальные обеты, дававшиеся отдельными людьми и ими же исполняемые. Побудительными мотивами для индивидуальных обетов могли быть очень серьезные обстоятельства, когда речь шла о жизни и смерти, была ли это опасность на поле битвы или тяжкая болезнь; могли быть менее страшные, но не менее важные обстоятельства, например бесплодие, которое в народе воспринималось как огромное

несчастье, или судебная тяжба, или болезни скота, что также являлось существенной причиной для дачи обета. Верующие считали, что этими несчастьями Господь напоминает им об их нерадивости и нарушении христианских обязанностей, которые они выполняют от случая к случаю. Крестьяне верили и надеялись, что после искреннего раскаяния они получат Божью милость. Обет давали во время случившейся болезни или несчастья, иногда после того, как по молитве святым беда уже миновала. Существовали и такие обеты, которые давались в предвидении какой-то неприятности или несчастья, заранее, чтобы эта беда обошла стороной человека и его дом.

Величина или тяжесть обета зависела от тяжести несчастья и силы раскаяния дающего оброк и его возможностей, хотя, конечно же, никто никогда не устанавливал, за какую милость Божью что обещать. Обет мог заключаться в обещании построить церковь или часовню, сходить в ближнее или дальнее богомолье и поклониться чудотворным иконам, мощам, сделать посильные вклады в церковь; но чаще всего это были обещания отслужить молебен в своей приходской церкви, поставить свечку какому-то святому.

После закрытия церквей и монастырей в 1930-е гг. у населения сохранялась потребность в обетах, но выполнение их стало затруднено. Некоторые верующие тайно ходили или ездили в отдаленные церкви, продолжали ставить свечи и служить молебны за свое выздоровление и благополучие в хозяйстве, паломничать, но в основном это были люди старшего возраста. Эта традиция, конечно, не в таком масштабе, как раньше, но сохранялась и в советский период.

Обетные храмы и часовни. Православные храмы играли огромную роль в духовной жизни русского крестьянина. Любовь к храму проявлялась в широко распространенной в народе практике пожертвований на его строительство и украшение (см. с. 222, 228). Как известно, в религиозном сознании православных людей возведение храмов и часовен считалось особо благочестивым делом, имевшим большое общественное значение и очень способствующим спасению души. Среди русских, в основном в Новгородской и Московской Руси, известны случаи возведения церкви или часовни всем селом или городом по обету. Если их строили в один день и в течение тех же суток освящали, то они назывались *обыденными*[29]. Одной из распространенных причин построения обыденных храмов и часовен служили эпидемии чумы, холеры. Известный этнограф Д.К. Зеленин приводит достаточно данных, подтверждающих эти факты[30]. Материалов о строительстве обыденных церквей в Рязанском крае нами не обнаружено. Возможно, что там не было такой традиции, но не редкими были случаи построения храмов и часовен по индивидуальному обету.

Для их строительства поводы могли быть самые разные: чудесное спасение от неминуемой гибели во время военных действий; разного рода исцеления от неизлечимых или тяжких болезней; в память своих родителей и близких членов семьи или просто по духовной потребности. Строили по обету храмы как правило богатые люди: князья, помещики, купцы, духовенство.

До наших дней сохранились легенды, предания и немногочисленные письменные источники о строительстве обетных храмов в Рязанском крае. Возведение таких церквей князьями, участвовавшими в военных действиях, часто было связано с избавлением от смертельной опасности. Существует предание о том, что великий князь Рязанский Ингвар Ингваревич основал по обету в первой четверти XIII в. Ольгов мужской монастырь, расположенный недалеко от Рязани (с. Льгово), «в знак благодарения Господу Богу и его Пречистой Матери за свое спасение от угрожавшей ему смертельной опасности»[31].

В повествовании о построении обетной церкви в с. Темирево Елатомского у. Тамбовской губ. (ныне Пителинский р-н Рязанской обл.) говорится, что во времена Василия Темного (1415–1462) из ослабевшей и распадавшейся Золотой Орды переходили в русское подданство татарские князья. Один из них, Темир, поселился на том месте, где впоследствии образовалось с. Темирево. Однажды после какой-то ссоры рязанский князь во главе небольшого отряда отправился воевать с Темиром, но попал в беду и обратился к свт. Николаю

с просьбой помочь, дав обет в случае благополучного исхода построить на том месте церковь в честь святителя. Князь выполнил свой обет, и построенная им церковь существовала до 1850-х гг. XIX в, а потом была перестроена [32].

Свидетельством благодарственного обета служила построенная помещиком Князевым в XVIII в. церковь в с. Астромино Рязанского у. «за благополучное возвращение из военного похода» [33].

Возведение церкви во имя свт. Николая в г. Зарайске имело другой повод. Там находилась чтимая икона свт. Николая, прибывшая, по преданию, в Рязанскую землю из Корсуни в 1224 г. (см. с. 398–399). Эта икона пользовалась большим почитанием среди жителей Зарайска и прославилась многочисленными исцелениями. Так сложились обстоятельства, что образ Николы долго оставался в Коломне, куда его перенесли ввиду угрозы нашествия крымских татар на Рязань (начало XVI в.). Василий III по настоятельным просьбам зарайцев вернул образ и дал обещание построить для него в Зарайске каменную церковь и ограду, что и исполнил [34].

По обещанию в 1700 г. была построена Троицкая церковь в Дединове, о чем свидетельствует надпись, помещенная при входе: «...тщанием по обещанию Никиты Федорова сына Шустова с 3-мя детьми в вечное поминовение себе, моление и поминовение рода своему...» [35].

Иногда просто по духовной потребности давали обещание вместо ветхой церкви построить новую. Так сделал в 1770 г. помещик Иван Петрович Карамышев. Он построил по обету на месте ветхой новую деревянную церковь с двумя приделами и колокольней в с. Пущино Рязанского у. Об этом свидетельствовала надпись на камне в стене церкви [36]. Ольгов монастырь к концу XIX в. начал угасать, и его возобновил по обету щедрый благотворитель, помещик с. Песочня Сапожковского у. Николай Захарьевич Апухтин. Для этой цели он пожертвовал громадную сумму около 3 тыс. руб. «и даже свою серебряную посуду и другие ценности...» [37].

Довольно часто не указывалась причина, по которой строился обетный храм или придел: например, в записной книге Рязанской духовной консистории просто зафиксировано, что дворянин А.П. Вердеревский изъявил желание по обещанию выстроить при Предтеченской церкви мужского Троицкого монастыря придел в честь прп. Сергия Радонежского, который был выстроен и освящен в 1752 г. [38].

Бывали редкие случаи, когда церкви строили крестьяне. В конце XVII в. около с. Шилово был построен монастырь, получивший название Николо-Лапотная пустынь. Народное предание рассказывало о богомольном старике, который дал обет построить церковь «за минование ожидаемого им несчастья». Какого именно несчастья, предание умолчало. Взятый обет был явно не по плечу бедному человеку, добывавшему пропитание плетением лаптей. Старик приготовил их на продажу, но «некому было покупать товар, и бедняк со страхом ожидал гнева Божьего за неисполнение данного обета». В это время (в 1695 г.) по Оке проплывал царь Петр I. Он узнал о намерении старика и «приказал боярам, его окружавшим, раскупить все лапти. На приобретенные деньги по преданию был устроен храм во имя свт. Николая, а пустынь, при нем образовавшаяся, получила название Николо-Лапотной» [39].

За строительство храма по обету брались некоторые разбогатевшие (иногда на стороне) крестьяне. В 1752 г. крестьянин с. Лакаш Спасского у. дал обещание построить в родном селе каменную церковь с приделом вмц. Екатерины, что и сделал [40]. Но чаще, не имея материальной возможности соорудить новую церковь, крестьяне обещали отремонтировать старую или принять участие в переносе ее на новое место, как это было в с. Малое Ардабьево Касимовского у. В середине XIX в. «господами» в с. Большое Ардабьево была построена каменная церковь вместо деревянной. Тогда крестьяне, кто «по обещанию», а кто «для души», перенесли на себе по бревнышку деревянную церковь из с. Большое Ардабьево в свое Малое Ардабьево [41].

Значительно чаще в Рязанском крае строили обетные часовни, так как их строительство не требовало таких больших средств, как возведение храмов. Часовни имели

различное предназначение и, соответственно, по-разному выглядели. Это могли быть довольно вместительные кирпичные или деревянные сооружения, которые ставили в воспоминание о важных событиях церковной и государственной жизни на кладбищах или в центре селений. Но большинство рязанских деревенских часовен выглядели как деревянный или кирпичный столбик под кровелькой, к которому прибивали образок. Их называли *крестами, часовенками.* Такие небольшие часовенки часто обозначали места престолов разрушенных церквей, служили надгробными памятниками, стояли при дорогах, на перекрестках, на поскотине, на межах, среди полей, в лесу, на святых источниках. О таких постройках в с. Мелехово Касимовского у. корреспонденты ОИРК писали, что они поставлены местными жителями «на местах убийств или по обету» [42]. Часовни служили для защиты урожая, скота, самих путников от каких-либо несчастий, например, на перекрестках, считавшихся «нечистым» местом.

Обетные часовни ставились также в благодарность за избавление от какого-нибудь несчастья. Купец Г.Ф. Лебедев из г. Данкова по обету за избавление своего семейства от холеры в 1837 г. на собственные средства построил круглую деревянную часовню над могилой основателя Данковского мужского монастыря схим. Романа. Купец объяснял свой поступок тем, что однажды увидел, как на месте захоронения схимонаха бродил скот; «и чтобы святое место не было осквернено, воздвиг на нем часовню» [43].

Часовни и часовенки воздвигали, главным образом, для общественных молений. В 1930-е и последующие годы подавляющее большинство их было разрушено. Однако традиция возведения крестов и часовен по обету не исчезла, а в 1990-е гг. стала возрождаться. Жительница с. Архангельское Милославского р-на рассказала, что в 2000 г. ее свояк, до этого сильно болевший, по обету обустроил очень почитаемый в тех местах родник за их селом. Он сам из Подмосковья и приезжал в Архангельское в гости. Наслушавшись рассказов от старых людей о чудодейственной силе воды этого источника, он обрекся поставить новый сруб и часовню, если святая вода ему поможет. По обету была возведена часовня над источником около дер. Горки Клепиковского р-на.

Почитание икон и святых в обетной практике. В традиции русского народа было давать обеты перед святыми образами, но некоторые виды обетов были самым непосредственным образом связаны с почитанием святых и их икон. Самым распространенным обетом было обещание поставить свечку перед иконой в своем приходском храме или отслужить молебен тому или иному святому. Но часто с этой же целью люди разных сословий шли в ближний или дальний монастырь, чтобы поставить свечку или отслужить молебен перед какой-то определенной, известной чудотворениями иконой или мощами святого. Поводы могли быть самые разные, но чаще всего это были проблемы со здоровьем.

Чудотворная Феодоровская икона Божьей Матери, находившаяся в Троицком монастыре, пользовалась необыкновенным почитанием жителей Рязанского края. В монастырской книге к началу XX в. было зафиксировано более 60 рассказов, повествующих о чудодейственных исцелениях, полученных от этой иконы, из них 20 случаев — по обету [44]. Так, жительница г. Сапожка, вдова губернского секретаря А.И. Сесаревская дала обещание, что если она вылечится, то посетит Троицкий монастырь и отслужит благодарственный молебен перед чудотворной иконой. Сразу после этого ей стало лучше, и вскоре она выздоровела [45]. Когда дочь крестьянина Я.Д. Фомина, жившая при Троицкой пригородной слободе г. Рязани, вследствие тяжелой болезни оказалась на грани жизни и смерти, отчаявшийся отец обещал отслужить молебен пред Феодоровской иконой Божьей Матери. Он успел только помыслить, как его дочь «вдруг стала проявлять заметное облегчение и встала на ноги» [46]. В Николо-Радовицком монастыре также имелась книга, в которой записано 266 случаев исцелений от иконы свт. Николая Чудотворца, в том числе и по обетам [47].

Приходившие в церковь обычно знали, какому святому в каких конкретных случаях следовало молиться. Очень часто люди отдавали предпочтение какой-то определенной иконе Богородицы или тому святому, который, по их мнению, покровительствовал им,

откликался на мольбы. В настоящее время эта традиция по-прежнему жива. Так, жительница дер. Аргамаково Спасского р-на, очень почитающая свт. Николая и считающая его защитником вдов, давала обет отслужить ему молебен, если он поможет ее сыну получить квартиру. Этому же святому предпочитают заказывать в Николо-Чернеевском монастыре обетные молебны женщины из с. Старочернеево Шацкого р-на. Информатор из с. Темгенево Сасовского р-на, уверенная, что однажды ей являлся прп. Серафим Саровский, обратилась к нему во время серьезной болезни и обещала регулярно ходить в церковь и делать ему три земных поклона, если поправится. «Вот сейчас до Троицы на коленки не становятся (с Пасхи до Троицы положено молиться, не становясь на колени. — *И.К.*), а после Троицы я всегда ему делаю три поклона», — рассказывала она.

Повсеместно жительницы Рязанского края в случае болезни коров или их отела обрекаются поставить свечки и заказывают благодарственные молебны св. Власию или вмч. Георгию. Можно, конечно, по обету помолиться и поставить свечку дома, благо сейчас в храмах продаются любые иконы, но жительницы с. Желанное Шацкого р-на говорят, что они предпочитают по обету заказывать молебны в церкви, потому что «молебен заказываешь сам, а стоит весь народ в церкви. Все вместе молимся — такой оброк самый лучший».

В Рязанской губ. во многих сельских и городских приходах были и есть свои особо почитаемые прихожанами иконы. К ним верующие обращались и обращаются с самыми различными просьбами, им дают обеты. В с. Новопанское Михайловского р-на в церкви стоит икона Богородицы, именуемая «Отрада», или «Утешение», которую все называют просто «Царица Небесная». Пожилые женщины очень часто заказывают ей молебны. Одна из них призналась, что сама неоднократно обрекалась: то просит избавить от скорбей, то сын в городе болел, и она по обещанию отслужила молебен и ему водички отвезла.

В прошлом принято было обрекаться носить иконы или сопровождать их во время пасхальных обходов селений. На Рязанщине тех, кто давал обещание ходить за иконой всю Светлую (Пасхальную) неделю, называли *богоносцами*.

Богоносцы бывали разных сословий и возрастов. Известный бытописатель В.В. Селиванов, который сам был свидетелем тех событий, писал: «…идут к заутрене из деревни богоносы, мужики и бабы, парни и девки, по большей части по обещанию, данному за исцеление болезни или минование другого какого горя, для исполнения святого дела, ношения образов» [48].

Эта традиция существовала еще в начале 1930-х гг. Старейшая жительница с. Высокие Поляны Пителинского р-на вспоминала, что на Пасху в их селе «брали икону Смоленской Божьей Матери и носили ее в очередь, кто давал обещание по болезни. Великим постом приходили к батюшке, заранее записывались. Обычно эти иконы были тяжелыми, но тот, кто обрекался носить, с первого дня Пасхи и до пятницы уже никому не уступал».

Паломничество по обету. Паломничество по обещанию к святым местам, отмеченным пребыванием там чудотворных икон, мощей, к святым источникам являлось распространенной традицией (см. гл. 26). Суть обета заключалась не только в поклонении иконе и мощам, но и в преодолении трудностей пути. Надо было потрудиться для Господа и его святых, поэтому даже на дальние расстояния ходили пешком, брали с собой минимум денег и продуктов, а то и вовсе не брали. Так, для обетников из Зарайского у. «ехать в монастырь считалось не то что грехом, а некоторым умалением цены религиозного подвига». Вот почему, как далее писал корреспондент Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева, «обрекшиеся — ни под каким видом не ездят» [49]. Обет сходить в святые места давали в критических обстоятельствах: при бесплодии, затянувшихся болезнях (своих, детей, близких) или просто из усердия.

Крестьяне Рязанской губ. паломничали в особо почитаемые Троице-Сергиеву, Киево-Печерскую и Почаевскую лавры, в Задонский Богородицкий и Воронежский Благовещенский Митрофанов монастыри, ходили на Афон и даже в Иерусалим. Безусловно, чаще всего посещали обители Рязанской епархии, особенно Николо-Радовицкий монастырь. О нем писали, что «из всех монастырей, мужских и женских, находящихся в Рязанской епархии, ни

один не пользуется такою обширною известностью…» [50]. Причиною тому была икона — известный и почитаемый резной образ свт. Николая Чудотворца.

Нередко в паломничество отправлялись и те, кто уже получил помощь от Бога и его святых и желал отблагодарить их. Так, рязанская мещанка Александра Пенькова, несмотря на сильные боли в ногах, сходив пешком в монастырь и получив исцеление, обреклась пойти туда снова, для того чтобы «возблагодарить Бога и святителя Николая с обещанием приобщиться святых тайн» [51].

На территории Шацкого у. часто давали обеты чудотворной Казанской иконе Божьей Матери, находившейся в Успенской Вышенской пустыни. Так, шацкий помещик ротмистр Михаил Губин, приехав в Петербург и тяжело заболев, начал молиться Казанской Божьей Матери и при этом дал обет, что в случае выздоровления, по приезде в свое имение, сходит в Вышенскую пустынь и поклонится этому образу. Вскоре он почувствовал себя выздоровевшим настолько, что возвратился в имение и исполнил свой обет [52].

В советское время по обетам стали не только ходить, но и ездить (по большей части к ближним святыням), но и это зачастую было не легким делом. Одна из старейших жительниц с. Пушкари Михайловского р-на по обету часто ездила в г. Михайлов в церковь в Прудской слободе, куда в 1962 г. передали из закрытой Пушкарской церкви икону Божьей Матери «Отрада», или «Утешение». Она считала, что только благодаря заступничеству Божьей Матери смогла одна вырастить детей, и дала обет ходить туда, где будет «Царица Небесная». Это продолжалось 36 лет, пока в 1998 г. икона не была возвращена в Пушкари.

Паломничество по обету пешком сейчас явление крайне редкое, поэтому оно заслуживает особого внимания, тем более что совершили его две только что закончившие школу девушки из пгт. Ухолово. Они поступали в институт и обреклись, что если поступят, то пойдут за семь километров в церковь пешком. Одна из девушек рассказывала о своих впечатлениях: «Мы пошли пешком, отстояли службу. На обратном пути был дождь и гроза, а у меня на душе было ощущение чистоты и радости. Это не слова, это действительно. Я так себя чувствовала».

Действующих монастырей во второй половине XX в. в России оставалось очень мало, поэтому центром паломничества для рязанцев стала Троице-Сергиева лавра. Две глубоко верующие сестры из с. Чернава Милославского р-на в 1950-е гг. ежегодно по обету паломничали в лавру.

И в наши дни многие верующие рязанцы совершают паломничества к святыням — в Троице-Сергиеву лавру, вновь открытые рязанские монастыри и в Дивеево, Задонск, но трудно сказать, как много среди них ходят по обетам.

Широко распространенной традицией было посещение святых источников, иногда очень удаленных от места жительства. Крестьяне верили в целебное воздействие их воды на душу и тело человека. Было принято делать на источнике пожертвования в виде полотенец, крестиков, холстов.

Несмотря на большие изменения в религиозной жизни в течение XX в., паломничества на источники продолжались. В дни памяти святых, которым были посвящены святые родники (колодцы), к ним стекалось, часто по ночам, большое число паломников. На Казанскую летнюю 21–22 июня 1967 г. к святому источнику около с. Осаново, расположенному в Тульской обл. на границе с Михайловским р-ном, пришло около 600–800 паломников, преимущественно лица старшего возраста [53]. Несомненно, что часть их пришла по обету. И в начале XXI в. жительница с. Осаново, с гордостью рассказывая о целебной силе источника, говорила: «Те, кто приходит на родник, они обреклись. Они хотят натощак хоть глоточек этой воды. Обет надо исполнять».

Богомольцы также часто посещают источник недалеко от Иоанно-Богословского монастыря в с. Пощупово Рыбновского р-на, Скорбященский родник недалеко от г. Касимова, Кошибеевский родник в Сасовском р-не, родник около с. Токмаково Ермишинского р-на и т. д.

Паломников, путешествующих к святыням, как и посещающих источники, никто точно не подсчитывал, никто не может назвать хотя бы приблизительное количество людей, приходящих в эти места по обетам, но можно с уверенностью сказать, что таких немало.

Дополнительные посты. Принятие дополнительных постов рассматривалось крестьянами как покаяние и попытка искупить грехи, особенно на старости лет. Люди преклонного возраста брали на себя дополнительные обетные посты, надеясь тем самым успеть заслужить прощение у Бога (см. с. 287–289). На посты (однодневные и многодневные) в церковном календаре приходится более половины года, но крестьяне устанавливали сроки воздержания от пищи или ограничения в еде по обету. Так, некоторые обрекались *понедельничать*, т. е. не есть скоромного по понедельникам в течение всей оставшейся жизни. Некоторые особо строго постились по понедельникам в течение и без того строгого Великого поста. В эти дни они обычно вообще ничего не ели, а только пили воду. В основном, обрекались пожилые женщины, но бывало, что понедельничали и молодые, те, у кого часто умирали или болели дети. Они надеялись, что за такой «подвиг» Господь смилостивится и у них прекратятся их несчастья. Так, 93-летняя жительница с. Стрелецкие Выселки Михайловского р-на вспоминала, что дала в молодости обет поститься по понедельникам, так как у нее дети умирали в младенчестве (она похоронила пятерых) [54]. Свой обет она держала всю оставшуюся жизнь.

Находились и сейчас есть такие, кто обрекается ради спасения души никогда не есть мяса или не есть мясной пищи в течение какого-либо срока. В с. Желанное Шацкого р-на старые люди вспоминали, что их деды наряду с пищевыми ограничениями редко, но брали обеты никогда не пить спиртное. Но, как правило, пьющие мужчины обрекались не пить вина только на определенный срок или в посты, особенно в Великий. Также среди таких мужчин (особенно тех, кто не рассчитывал только на свои силы) был распространен обычай давать обет не пить и идти поработать на время всего Великого поста в Николо-Радовицкий монастырь.

В настоящее время среди женщин разного возраста, в том числе и молодых, встречаются такие, кто обрекается на пост, желая искупить грех детоубийства (абортов) (с. Желанное Шацкого р-на, с. Морозовы Борки Сапожковского р-на и пгт. Сапожок). Взяв на себя обет, искренне раскаявшись в грехах, они надеются заслужить прощение у Бога.

Обетные пожертвования. Люди, обращаясь за помощью к Богу, часто обрекались сделать различные пожертвования в храм или монастырь, украсить икону и т. д. В Рязанском крае был распространен обычай привешивать к иконам разнообразные подношения в виде цепочек, бус, монеток, сережек из золота и серебра. Такие дары носили название *привесы* или *подвески*, и жертвовали их нередко по обетам. Раньше в церковных летописях часто даже не указывалось, какие именно и из чего сделаны эти подвески, просто фиксировалось: «обетные привесы». И хотя в свое время Петр I пытался бороться с этим обычаем, искоренить его не удалось, и сейчас на почитаемых иконах можно видеть все те же золотые и серебряные украшения в виде колец, серег, кулонов, цепочек, крестиков и пр. Так, например, в наши дни золотые и серебряные привесы украшают образ Тихвинской иконы Божьей Матери в Иоанно-Богословском монастыре, образ свт. Николая Чудотворца в Николо-Ямской церкви в Рязани, образ «Отрада», или «Утешение» в с. Пушкари и в других храмах. Некоторые из привесов — это подарок любимой иконе к празднику, а некоторые — это приношение в знак благодарности по обету.

Другие вещественные обетные пожертвования выражались в обещании подарить иконе парчовую ризу, заказать богатое оформление киота (вышить жемчугом, оформить оклад украшениями из драгоценных камней). В основном, богатые дарили в церкви дорогие предметы из серебра, золота, жемчуга, часто вклады давали по духовным завещаниям.

В описи вещей Рязанского Борисоглебского собора имелся напрестольный деревянный крест «в 5 вершков, обложенный серебром позолоченным». На нем была надпись: «лета 7161 (1653 г.) апреля в 27 день приложил сей животворный крест по обещанию своему страстотерпцу Христову Борису и Глебу Кондратий Дорошкин, на память души своей и родителей» [55]. На дорогом, вызолоченном кресте к образу Николая Чудотворца в Николо-Радовицком монастыре была надпись, которая свидетельствовала, что «лета 1698 сей благословенный крест по

а)

б)

Обетные приношения к чудотворным иконам: а) к иконе Божьей Матери «Царица Небесная». Михайловский р-н, с. Пушкари. Фото С.А. Иниковой 2002 г.; б) к Феодоровской иконе Божьей Матери в Троицком монастыре. Рязань. Фото В.В. Кованова 2006 г.

обещанию своему приложил боярин Алексей Семенович Шеин» [56]. Причина не указана. Для нас важно, что эти кресты подарены по обетам, а тот факт, что не указана причина, служит лишний раз подтверждением, что, может быть, дарители не хотели, чтобы повод был узнан.

Простые крестьяне приносили дары попроще, часто сделанные своими руками: полотенца, куски холста, вышитые платки и купленные простые крестики. Вот, например, какие предметы крестьяне жертвовали свт. Николаю в Николо-Радовицкий монастырь в конце XIX в. Икона святителя была огорожена решеткой, и «домотканые полотна, принесенные богомолками, крестики и образки, купленные в монастыре, массами привязывались к этой решетке. Когда привязывать уже было некуда, приношения начали складывать на полу у решетки» [57]. Не приходится сомневаться, что многие из этих даров были обетными.

Обетные приношения в часовню над святым источником во имя Иоанна Предтечи. Клепиковский р-н, в лесу около дер. Мамасево. Фото С.А. Иниковой 1998 г.

Среди жителей с. Новопанское Михайловского р-на еще в 1960-е гг. бытовала традиция приносить по обету к иконе Божьей Матери «Троеручицы» 11 июля в день ее празднования новые платки, полотенца, отрезы ткани. Так, в 1967 г. верующие принесли в этот день в храм более 12 штук платков, полотенец, кусков материи. Правда, сами жители отмечали, что с каждым годом количество подобных приношений уменьшается [58].

Пожилые женщины из деревень Мамасево, Часлово, Гаврино Клепиковского р-на в настоящее время, как и прежде, имеют обыкновение, как они говорят, «обрекаться на крест у колодца», т. е. они идут на родник и оставляют там полотенца или еще что-нибудь (илл. с. 318). Одна женщина, посетившая Дмитриевский монастырь (Скопинский р-н), рассказывала, что она оказалась свидетельницей приношения по обету: при ней передали деньги с запиской, на которой была надпись: «Прими Господи от моей семьи». В настоящее время по обетам приносят полотенца, небольшие куски ткани, но чаще жертвуют деньги.

В прошлом среди рязанских крестьян очень редко, но встречался следующий вид обетного пожертвования, весьма распространенный как в северных, так и южных губерниях: если у хозяина не велся скот, то он давал оброк зарезать какое-то одно животное и устроить обед для всего селения. В с. Можары Сапожковского у. богатые люди «обрекали» свою скотину, а в положенный срок устраивали обед, варили брагу, пекли пироги и блины и кормили, согласно обету, все село [59].

Иногда, если нет материальных возможностей, люди по обещанию жертвуют свой труд. Некоторые считают, что такое пожертвование даже лучше, чем что-то материальное: оно бескорыстнее. Информатор из с. Путятино Путятинского р-на, медсестра по

специальности, рассказывала, что когда ей было около тридцати лет, она серьезно заболела и дала обет, если Господь исцелит ее, оставит в живых, то она будет оказывать медицинскую помощь всем нуждающимся безвозмездно. Прошло более тридцати лет и она ни разу не нарушила своего обещания. Пожилая жительница Рязани периодически дает обет убрать самые грязные места в одном из рязанских монастырей и считает, что это лучше всего способствует ее духовному очищению.

Невыполнение обетов

Мы уже отмечали, что к принятию обета население относилось очень ответственно, считая, что невыполнение его может навлечь еще бóльшие скорби и болезни. В с. Ухолово Ряжского у. в Ильинской церкви исстари почитался праздник вмч. Димитрия Солунского, хотя в честь него в храме не было придела. Существовало народное предание, что в отдаленные времена в Ухолове свирепствовал мор. Жители избрали своим защитником и покровителем вмч. Димитрия. Почему именно его — осталось неизвестным [60]. С того времени и постановлено было праздновать Дмитриев день. Но с течением времени воспоминания о страшном моровом поветрии стали изглаживаться, и жители перестали соблюдать обет. В страшном пожаре, опустошившем все село, люди увидели прямое наказание Божие за нарушение обета. Было принято решение: праздник «крепко накрепко почитать на все времена». С тех пор день вмч. Димитрия Солунского снова праздновался всем селом [61].

В приход с. Ухолово входила дер. Глинки, в которой в качестве обетного праздника жители отмечали день мчч. Флора (Фрола) и Лавра. Поводом к его установлению послужил конский падеж. Но и здесь через какое-то время крестьяне забыли о своем обещании. Падеж лошадей повторился, и тогда снова договорились о почитании Фролова дня, что свято соблюдалось.

В с. Старочернеево Шацкого р-на еще в конце XX в. сохранялось предание о постигшем его жителей несчастье за неисполнение своего обетного праздника, который совпадал с престольным праздником в честь иконы Божьей Матери «Одигитрии». По церковному календарю празднование этой иконы бывает 28 июля по ст. ст. Жители объясняли, что перестали его отмечать, потому что он, мол, приходился на голодное время. И 28 июля, когда все работали на сенокосе вместо того чтобы праздновать этот день, поднялся ураган, и все скошенное сено разбросало ветром по полю. Народ понял, что это несчастье послано за нарушение обета. Крестьяне снова обреклись праздновать свой обетный праздник каждый год.

Обычно понимание всей глубины проступка перед Богом наступало только после того, как опять случалось что-то страшное, людей постигало какое-то новое несчастье, причем оно воспринималось как прямое следствие нарушения обета даже спустя несколько лет. Мы писали выше о построении по обету Никольского храма в с. Темирево (ныне Пителинский р-н). Но в этой истории есть важные детали: рязанский князь, пойдя войной на татарского князя Темира и оказавшись в тяжелых обстоятельствах, дал обет построить храм, если свт. Николай поможет ему, но, выбравшись из болота, о своем обещании забыл. Через год все повторилось: опять рязанский князь пошел на Темира и опять увяз в болоте. Теперь ему явился сам святитель и объяснил, что это ему наказание за невыполнение обета. Раскаяние и вторичное обещание вновь спасли князя, и храм был построен [62].

Потомственный гражданин г. Рязани Д.Е. Юкин в 1896 г. во время тяжелой болезни обратился за помощью к чудотворной Феодоровской иконе Божьей Матери и дал обет соорудить придел в ее честь. Вскоре он поправился, но не смог исполнить своего обещания в силу объективных причин. Прошло пять лет, и он снова очень тяжело заболел. Его супруга напомнила ему о невыполненном обете. Тогда Д.Е. Юкин «снова подтвердил молитвенно и со слезами свой обет соорудить придел… и благоустроить Сергиевский храм; на следующее же утро он почувствовал совершенное облегчение…» [63].

И в настоящее время верующие достаточно серьезно относятся к выполнению взятого обета. Одна женщина из с. Чернава Милославского р-на рассуждала о том, что раньше она не задумывалась: грех это или не грех не выполнить обет, а сейчас уверена, что грех и что надо его обязательно выполнять. У нее сильно болел сын, и она дала обет на все церковные праздники посещать храм, а сама ходит очень редко. Как наказание за это она считает усилившиеся у нее боли в ногах. Другая жительница Чернавы рассказывала: «Перед Богом попрошу что-то важное, нужное, мол, дай мне Господи! И обещаюсь сходить в церковь. И что-то помешало, не выполнила. Так вот меня кто-то прямо мучает. Тогда быстро собираюсь, иду в церковь, деньги дам, свечку поставлю, записочки напишу. Сразу легче становится». Информатор из пгт. Сапожок связывает свои болезни с тем, что не выполнила обет: «Я обещалась в церковь отдать одну вещь и не отдала. Теперь болею. Дал обещание, надо выполнять». Очень верующая женщина из с. Покровское Ухоловского р-на никогда в своей жизни обетов не давала. Она объяснила свою позицию ссылкой на авторитет жившей в тех местах праведницы Агриппины Петровны, которая когда-то сказала ей: «Если даешь обет, то надо выполнять. А если не выполнять, лучше не давай. Это очень опасно, строго. Господь наказать может за это, если я дала Господу обет, а сама не выполнила».

Нашей собеседнице из с. Желанное Шацкого р-на пришлось быть в церкви подмосковного г. Раменское. Она поставила свечки, подала записочки, а потом пожалела, подумала, что, мол, «что-то я уж слишком потратилась». Приехала домой к себе, стала опускать купленный мешок сахара в подпол, споткнулась и уронила его на все свои заготовки (банки с огурцами, помидорами и пр.). Все разбилось, она поняла — Господь наказал ее за жадность. Вот тогда она и дала оброк: с каждой своей пенсии давать деньги в свою церковь, а если придется снова быть в Раменском в том же храме, то не жалеть денег на свечки. Но получалось так, что все было некогда сходить в храм: были уважительные причины. Наконец собралась в церковь, но что-то отвлекло, и она занялась прополкой огорода и сломала руку. Она расценила свое несчастье как наказание, по ее словам, «за нерадение к церкви» и невыполнение обета.

По мнению верующих, нельзя не только не выполнить, но и нарушить условия обета. Информатор из Желанного рассказала, что ее сын обрекся бесплатно неделю-две отработать на строительстве церкви. После окончания работ ему дали расчет, и он соблазнился, взял деньги, а утром его разбил паралич. Она думает, что Господь покарал ее сына за нарушение своего обещания.

Иногда напоминанием о невыполненном обете служит сон. Информатор из с. Новопанское Михайловского р-на вспоминала, что во время тяжелой болезни она обратилась за помощью к Богу, молилась и обещала в случае выздоровления отдать в церковь красивое вышитое полотенце. Выздоровела, замешкалась, забыла об обете и долго не ходила в церковь. Вдруг ей снится сон, никого не видит, только слышит строгий голос: «Принеси, что обещала». На следующий же день эта женщина повезла свой дар в церковь. Некоторые жительницы Чернавы вспоминали, что им в случае невыполнения обетов снились быки и коровы. Корреспондент ОИРК еще в начале 1930-х гг. отмечал, что среди жителей Ряжского р-на бытует мнение, что если «ты в чем-то раскаялся, в неисполненном обещании», то во сне увидишь корову[64]. В Новопанском информатор рассказывала, что «если обрекались отслужить молебен и не отслужили, то может икона упасть или присниться». Объяснить, почему снятся именно коровы или иконы, информаторы затруднились, но восприняли эти сны как напоминание о невыполненном обете.

Разные мнения существуют по вопросу, можно ли выполнять обет, взятый другим человеком, который выполнить его не может. Информаторы из с. Темгенева Сасовского р-на считают, что можно: «За обрекшегося человека можно любому близкому (из родни)», но за родителей лучше, чтобы их дети выполняли оброк. Пожилая жительница из с. Шаморга Шацкого р-на по этому поводу так размышляла: «Вдруг я умру, дак никто и не узнает и за тебя ничего не сделает, а если кто из близких знает, то можно и выполнить за меня, конечно, детям». Но существует и противоположное мнение: «Нельзя ни за кого выполнять обет. Человек сам

дал обет — должен и сам выполнять, это его договоренность с Богом» (с. Чернава Милославского р-на); «Обязательно нужно выполнить обет самому, иначе грех останется на тебе» (с. Белоомут, ныне Луховицкий р-н Московской обл.). Те, кто считает, что человек только сам должен выполнить свое обещание, обетов не дают, боясь, что не смогут этого сделать из-за своей немощи или внезапной смерти.

Современные особенности обетной практики

Более 70 лет, прожитые людьми в стране, где господствовала атеистическая идеология, безусловно, не могли пройти бесследно. Если раньше пойти в церковь на праздник, почитать Псалтырь, выучить молитву было для людей обыденным, заведенным правилом, то в наше время это рассматривается как нечто, выходящее за рамки обычного поведения. Даже среди людей, признающих себя православными, мало тех, кто регулярно посещает храм, соблюдает все предписания церкви, знает молитвы, поэтому в 1990–2000-е гг. появились обеты, в характере которых очень хорошо прослеживается не только их покаянная суть, но и дисциплинирующее начало.

Верующим в XIX — начале XX в. в голову бы не пришло давать обет соблюдать пост в среды и пятницы, но в начале XXI в. некоторые, не надеясь на себя, дают его. Жительница с. Царево Ермишинского р-на объяснила, что дала такое обещание Богу, так как иначе ей бывает очень трудно удержаться и не оскоромиться. Жительница с. Путятино Путятинского р-на рассказала, что когда у нее встал вопрос об операции на неправильно сросшейся ноге, она дала обет выучить наизусть молитву «Верую», которая показалась ей очень большой и тяжелой для запоминания, «лишь бы операция прошла благополучно, быть бы мне не хромой». Днем, находясь в состоянии забытья, она почувствовала, что кто-то как будто водит по больной ноге: «Было такое чувство, словами не передать, как будто я находилась в невесомости, открыла глаза — никого не было». Повторные снимки показали, что операция не нужна. Рассказчица считает, что с ней произошло чудо, она исцелилась.

В настоящее время некоторые женщины возлагают на себя обет читать Псалтырь и становятся *читалками*, а причины, подтолкнувшие их к этому, бывают разные. Женщина средних лет из Путятина выросла с бабушкой и дедушкой, которые были верующими людьми. Однажды, уже будучи взрослой, ей в руки попалась старинная Псалтырь: «Посмотрела я на нее, и что-то меня такое подтолкнуло, что стали мне поддаваться некоторые славянские буквы, но не все. И тут я обреклась: „Господи, если бы я выучила старославянский язык, то стала бы ходить читать по умершим и не брала бы деньги за это“. С того момента я быстро выучила язык, как будто кто-то помог мне». Став читалкой, она денег за свой труд не берет. Читалка из с. Темгенево обреклась ходить читать Псалтырь по покойникам после смерти двух сыновей. Она говорит, что и ей легче, и им там легче. В с. Меньшие Можары Сараевского р-на уважаемая всеми читалка давала обет ходить читать Псалтырь бесплатно, так как почувствовала, что у нее начали болеть глаза и падать зрение. Она надеялась, что после такого обета Господь не лишит ее зрения и возможности читать Псалтырь.

Воспитанным в атеистических традициях людям, с возрастом ставшим верующими, зачастую было очень трудно изменить свою психологию. В начале 1990-х гг., когда уже можно было без боязни за свою карьеру посещать церковь, таким верующим, особенно из интеллигенции, было психологически трудно принародно молиться в храме. Врач из Сапожка вспоминала: «Я помню, с каким трудом я первый раз помолилась, положила крест прилюдно в церкви. Это было что-то такое! Преодоление себя… Я и молилась дома про себя, а чтобы вот так прилюдно. Все казалось, что все меня осуждают: врач и вот молится». Это было не просто первое моление в храме. Это было выполнение обета, который она дала в надежде на выздоровление сильно заболевшей внучки. Жительница с. Высокие Поляны Пителинского р-на с 50-ти лет стала по обету регулярно посещать церковь после сильного сердечного

приступа, когда врачи и родные уже не надеялись на ее выздоровление. Она лежала и мысленно обращалась к Богу: «Господи, подыми меня, буду на все службы ходить в церковь». Свое выздоровление она считает чудом.

Рассказы наших информаторов убеждают, что принятие обета может в корне изменить жизнь человека: одних страх наказания за нарушение обета вынуждает отказаться от дурных привычек, другие, до того не верующие, неожиданно для себя и окружающих становятся самыми активными прихожанами. Женщина средних лет из с. Желанное Шацкого р-на рассказывала, как, по ее словам, с большим трудом она «вырвалась из греховной жизни». Она очень пила и, понимая, что это большой грех, не могла остановиться. Через несколько лет такой жизни она осознала, что стоит на краю: жизнь близких людей перестала ее интересовать, сама стала сильно болеть. В этой местности сохранялось поверье, что за обмывание покойников с человека снимаются грехи, и чем больше сможешь обмыть усопших, тем лучше. Наша рассказчица очень боялась покойников, но все-таки, как она выразилась, «решилась обречься на такой подвиг» в надежде, что Господь поможет ей изменить свою жизнь. Прошло некоторое время, и она перестала пить, жизнь ее наладилась.

Бывает и так, что однажды данный под впечатлением каких-то обстоятельств обет делает из атеиста верующего человека. Наш информатор из с. Шарик Шацкого р-на в юности попал в аварию, и из-за него погиб человек. Он получил большой срок и, сидя в тюрьме, дал зарок в случае освобождения из заключения пойти «по церковной линии». Его выпустили досрочно, и он свой обет выполнил, став монахом.

Житель дер. Фомино Клепиковского р-на еще молодым в конце 1970-х гг. тоже попал в тюрьму, а затем его отправили работать на химическое производство в Рязани. В то время, как он сам о себе говорит, он «Бога не знал». Вдруг становится известным, что его должны послать отбывать срок в Нижний Тагил. Он испугался и дал обет: в случае, если его оставят в Рязани, он окрестится и будет ходить в церковь на все праздники. В Нижний Тагил его не послали, и когда через два года он освободился, то принял крещение и каждое воскресенье и все праздники посещает церковь, которая находится в другом селе; а если по какой-либо очень уважительной причине не может пойти в храм, то молится дома.

Из приведенного материала видно, какие разнообразные формы имел обет: это и построение обетных храмов и часовен, водружение обетных крестов; паломничество к святыням, пожертвования в храмы и монастыри; участие в крестных ходах и праздниках; заказ молебнов в храмах и частных домах; принятие на себя разного рода ограничений и пр.

В годы гонений на религию обет в значительной мере способствовал поддержанию религиозности и православных традиций в народной культуре, но вместе с тем одни виды обетной практики исчезли (например, строительство церквей, крестные ходы), а другие утратили свою полнокровную жизнь (например, обетные праздники). Особенно пострадали коллективные формы обетов.

Традиция индивидуальных обетов продолжает существовать, хотя, конечно, не в таких масштабах, как раньше. По анкетным опросам, в которых большинство составляли женщины от 25 до 55 лет (мужчины обычно вообще не хотят отвечать на подобные вопросы), 40% хотя бы раз в жизни давали обет. Большинство ограничивалось обещанием поставить свечку, другие обещали отслужить молебен, гораздо реже обрекались сходить к мощам или чудотворной иконе, пожертвовать что-нибудь в храм, и уж буквально единицы давали обещание посещать службы в храме. В ситуации, когда даже люди, без колебаний называющие себя верующими, не соблюдают основных установлений церкви (регулярное посещение храма, соблюдение постов и т. д.), обет из формы покаяния часто превращается в форму расплаты с Богом и его святыми за выполнение ими каких-то просьб. Для небольшого числа верующих в обетной практике по-прежнему отражаются покаяние в своей греховности и надежда заслужить прощение особыми усилиями, представление о важности пожертвования и идея духовной пользы самоограничения.

ПРИМЕЧАНИЯ

1 Полный православный богословский энциклопедический словарь. Изд. П.П. Сойкина. М., 1992. Т. 2. С. 1688.

2 Там же. С. 1689.

3 Руководство для сельских пастырей. Киев, 1861. Т. 1. № 6. С. 155.

4 *Тульцева Л.А.* Престольный праздник в картине мира (мироколице) православного крестьянина // Православная жизнь русских крестьян XIX–XX веков. Итоги этнографических исследований. М., 2001. С. 133.

5 *Алексеева Н.В.* Покаяние в православной традиции русских крестьян XVIII–XIX вв. (по материалам Европейского Севера России). Дис. … канд. ист. наук. Вологда, 1998. С. 162.

6 *Панченко А.А.* Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998. С. 239.

7 *Громыко М.М., Буганов А. В.* О воззрениях русского нарда. М., 2002. С. 99.

8 Там же. С. 98.

9 *Панченко А.А.* Указ. соч. С. 239.

10 *Светлов И.* свящ. Религиозно-нравственное и бытовое состояние прихожан погоста Преображенского Егорьевского уезда. (Корреспонденция) // РЕВ. 1889. № 5. С. 176.

11 Там же.

12 *Цеханская К.В.* Икона в жизни русского народа. М., 1998. С. 93.

13 *Бочарников С.* Зарайск. М., 1865. С. 32.

14 Материалы для историко-статистического описания церквей и святынь Рязанской епархии. С. Кончаково, церковь Богородице-рождественская (Зарайский у.) // РЕВ. 1889. № 18. С. 817.

15 Материалы для историко-статистического описания… С. Щурово, церковь Троицкая (Зарайский у.) // Там же. 1890. № 19. С. 971.

16 *Светлов И.* свящ. Указ. соч. С. 177.

17 *Немова М.П.* Село Дединово Луховицкого района Московской области (бывшей Рязанской губернии Зарайского уезда) // Краеведческие исследования. Рязань, 2001. С. 167–169.

18 *Тульцева Л.А.* Рязанский месяцеслов. Круглый год праздников, обрядов и обычаев рязанских крестьян. Рязань, 2001. С. 140 (РЭВ. Вып. 30).

19 Там же. С. 230.

20 Словарь русского языка. В 4-х т. М., 1981. Т. 1. С. 502.

21 Собрание узаконений и распоряжений рабоче-крестьянского правительства РСФСР. 1929. № 35. Отд. 1. Ст. 353.

22 [*Денисов Л. И.*] Рязанский Троицкий третьеклассный необщежительный мужской монастырь. Историко-статистический очерк. М., 1907. С. 86.

23 Там же.

24 ГАРО. Ф. 627. Оп. 238. Св. 4. Д. 59. Л. 1.

25 Материалы для историко-статистического описания… С. Дединово (Зарайский у.) // РЕВ. 1891. № 18. С. 840.

26 Церковная молитва купеческих приказчиков г. Рязани за царя // Там же. 1889. № 15. С. 661–662.

27 *Макарий,* архим. Сборник церковно-исторических и статистических сведений о Рязанской епархии. М., 1863. С. 165.

28 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. XII. № 296. Л. 5.

29 *Кремлева И.А.* Мирской обет // Православная жизнь русских крестьян XIX–XX веков. Итоги этнографических исследований. М., 2001. С. 229–232.

30 *Зеленин Д.К.* «Обыденные» полотенца и «обыденные» храмы. (Русские народные обычаи) // *Зеленин Д.К.* Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1901–1913. М., 1994. С. 208–213.

31 Ольгов Монастырь. По поводу обращения его из мужского заштатного в женский общежительный // РЕВ. 1896. №. 14. С. 427.

32 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. IX. №. 202. Л. 6.

33 Материалы для историко-статистического описания… С. Остромино, церковь Скорбященская (Рязанский у.) // РЕВ. 1891. № 20. С. 937–938.

34 *Лихачев Д.С.* Повести о Николе Заразском. Тексты // Труды ОДРЛ. М.; Л., 1949. Т. 7. С. 283.

35 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. XII. № 296. Л. 5.

36 Материалы для историко-статистического описания… С. Пущино, церковь Ильинская (Рязанский у.) // РЕВ. 1891. №. 22. С. 1032.

37 Ольгов Монастырь. По поводу обращения его… С. 430.

38 Материалы для историко-статистического описания… Историко-статистическое описание Рязанского третьеклассного мужского Свято-Троицкого монастыря // Там же. 1890. № 6. С. 315.

39 [*Баранович М.*] Рязанская губерния. Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами генерального штаба. СПб., 1860. Т. 19. С. 535.

40 ГАРО. Ф. 627. Оп.10. Св. 59. Д. 63. Л. 1.

41 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. II. № 36. Л. 2.

42 *Мансуров А.А.* Описание рукописей этнологического архива Общества исследователей Рязанского края. Рязань, 1928. Вып. 1. С. 5 (Труды ОИРК. Вып. XV).

43 [*Ермаков В.И.*] Описание Данковского мужского монастыря. Рязань, 1863. С. 10–11.

44 [*Денисов Л. И.*] Указ. соч. С. 64–94.

45 Там же. С. 80–81.

46 Там же. С. 67.

47 Список опубликован в кн.: Николае-Радовицкий монастырь. Рязань, 1870. С. 59–93.

48 *Селиванов В.В.* Год русского земледельца. Зарайский уезд Рязанской губернии. Рязань, 1887. С. 6.

49 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1446. Л. 19.

50 *Владимир,* архим. Николае-Радовицкий монастырь. Рязань, 1870. С. 3.

51 *Поплавская Х.В.* Паломничество, странноприимство и почитание святынь в Рязанском крае. XIX–XX вв. Рязань, 1998. С. 30 (РЭВ).

52 Рязанские чудотворные иконы. Икона Божией Матери Казанская Вышенская. Повествование. Акафист Свято-Успенский Вышенский женский монастырь. Рязань, 2003. С. 13.

53 *Тульцева. Л.А.* Религиозно-бытовые пережитки у русского сельского населения (на материалах Рязанской области). Дис. ... канд. ист. наук. М., 1970. С. 230.

54 *Воронина Т. А.* Соблюдение постов в Рязанском крае: прошлое и настоящее // Православная жизнь русских крестьян XIX–XX веков. С. 102.

55 *Макарий,* архим. Указ. соч. С. 214.

56 Там же. С. 272.

57 *Поплавская Х.В.* Указ. соч. С. 26.

58 *Тульцева Л.А.* Религиозно-бытовые пережитки... С. 167.

59 АРГО. Ф. 12 (Пономарев). Оп. 1. Д. 14. Л. 7.

60 *Окаемов В.* свящ. Из материалов для истории села Ухолова // Труды РУАК. Рязань, 1900. Т. XV. Вып. 1. С. 114.

61 Там же.

62 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. IX. № 202. Л. 6.

63 [*Денисов Л.И.*] Указ. соч. С. 65–66.

64 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. XXI. № 26. 048/014. Л. 120. Известно, что в старину жителям Вятской губ. за невыполнение обета также снились коровы.

ГЛАВА 28

Почитание Богородицы

Почитание Богородицы через иконы

Иконы общерусского значения. — Местночтимые чудотворные иконы. — От обретения до признания чудотворности. — Местночтимые патрональные иконы. — Иконографические типы в современном почитании. — Социально-нормативные и прогностические функции икон.

Явления Божьей Матери

Богородица — Небесная Мать

По каноническому учению православной церкви почитание Христа неотделимо от почитания Богородицы. Церковь не отделяет «Сына от Матери и, поклоняясь человечеству Христову», поклоняется Богородице, от которой Спаситель воспринял человеческую сущность. Эта связь, как символ единства божественного и земного, продолжалась и после земной жизни Девы Марии: она стала Небесной заступницей за грешное человечество. И именно так, как неутомимую помощницу, всепрощающую мать и просительницу перед Богом, воспринимали ее во все времена на Руси.

В России ее почитание велось на всех уровнях: от личностного, основанного на ощущении постоянного соучастия Богородицы в жизни каждого отдельного верующего, до государственного, в основе которого лежало признание ее покровительства царской фамилии и Русскому государству. Это почитание выражалось в разных формах: либо как празднование особых дней, посвященных событиям ее земной жизни, либо как почитание икон — ее зримых образов, возможность обращения к которым удовлетворяла потребность верующих в постоянном ощущении близости Небесной покровительницы.

Для России, основной народ которой — русские проживают на огромной территории, всегда было актуально наличие таких факторов, на которых зиждется осознание народом своей общности. К таковым относилась религиозная общность с присущими ей приоритетами отдельных культов и духовно-религиозных явлений, вошедших в число этноопределяющих факторов.

В настоящее время высказываются мнения[1] о возможности и желательности возведения почитания Богородицы в ранг национальной идеи, которая будет способствовать объединению русского народа (а равно и всех православных, живущих на территории государства), а также поставит национальное самосознание на качественно иной уровень. В связи с этим возникает вопрос: а есть ли реальная основа для жизнеспособности подобных идей, есть ли основания считать, что почитание Богородицы может выполнить ту высокую духовную и государственную миссию, которую оно сыграло в истории становления государства? Для ответа на эти вопросы нужно дать максимально полную характеристику данного аспекта религиозности русских, учитывая указанные выше уровни почитания, а также региональные, половозрастные и другие особенности религиозного мироощущения. Естественно, мы не можем претендовать на полноту освещения данной проблемы. Дальнейшее изучение этой темы потребует расширения территориальных границ исследования.

Мы ставим перед собой задачу рассмотреть почитание Богородицы не только среди истинно верующих (во всяком случае, считающих себя таковыми и соблюдающих предписания церкви в отношении поведения в храме и в повседневной жизни), но и среди более многочисленной категории жителей Рязанского края, считающих себя православными, чье обращение к небесному миру носит, однако, сугубо окказиональный характер.

Почитание Богородицы через иконы

Иконы общерусского значения. Спецификой почитания икон на Руси, в том числе и на Рязанщине, можно считать тот факт, что иконы никогда не воспринимались и не воспринимаются верующими просто как чудотворные изображения Богородицы. В русских представлениях обретение икон — это форма возвращения ушедшей из земного мира Богородицы к людям. Это она сама посылает людям свой лик как свидетельство своего присутствия и соучастия в их делах. Получаемые от нее самой или от ее икон знамения играли важную роль на протяжении всего существования Русского государства. Не обошла своим вниманием Богородица и Рязанскую землю.

К числу икон, имевших общепризнанный в Русской Православной Церкви статус *чудотворных*, т. е. внесенных в общерусский церковный месяцеслов, относится икона, получившая название Муромская-Рязанская (12/25 апреля). Ее история позволяет говорить о том, что создание Рязанской епархии произошло при вмешательстве Божьей Матери. Икона была принесена в Муром князем Константином в начале XII в., и здесь же она впервые показала свое могущество, помогая князю в христианизации местного населения.

Эта же икона в конце XII в. сопровождала изгнанного из Мурома еп. Василия в чудесном плавании на мантии вверх по течению Оки, результатом которого стало возвышение Новой Рязани и перенесение туда из Мурома епископской кафедры.

Дата празднования этой иконы далеко не сразу была определена в церковном месяцеслове. В делах Рязанской консистории хранится прошение от граждан города за 1814 г., в котором подчеркивается спасительная роль иконы во время нашествия Наполеона. Рязанский городской голова, купец 2-й гильдии Иван Рюмин сообщал, «что рязанское купеческое и мещанское общество, будучи в собрании, из усердия своего изъявили, что всем известна из Жития муромских чудотворцев история свт. Василия епископа Муромского… и принесенной им чудотворной иконе предание издревле от рода в род переходящее в свежей памяти у всех рязанских жителей сохраняется…» Любовь и благодарность горожан к иконе усилились после того, как в 1812 г. для защиты Рязани от Наполеона был совершен крестный ход с Феодоровской и Муромской иконами Божьей Матери вокруг города. Помощь Богородицы была несомненной: вскоре «от врага было освобождение не только пределам рязанским, но и всей России». Желанием горожан было установление твердой даты празднования иконы с внесением таковой в церковные святцы — «чтобы вечно ежегодно праздновать с церковью» этот день. Дело в том, что до того празднование совершалось сначала на второй неделе Петрова поста, затем было перенесено на Фомину седмицу. В месяцеслове 1802 г. 12 апреля было отмечено как день явления Муромской иконы, однако с 1806 г. данные сведения уже исчезают из месяцеслова. В самой Рязани регулярного празднования не было, лишь «совершалась по временам полиелейная (т. е. праздничная. — *Т.Л.*) служба». По словам просителей, для них установление определенной даты празднования — это «долг, давно лежащий на совести» [2]. С 1814 г. день 12 апреля был окончательно обозначен в святцах как день празднования иконы. Муромский образ стоял в иконостасе на левой стороне от царских врат в кафедральном соборе Рязанского кремля.

С историей Рязани связана и история чудотворений, происходивших от не менее почитаемой иконы — Феодотьевской. Правда, на сей раз скупые источники говорят лишь о том, что в 1618 г. празднование ее было приурочено ко 2 июля (по ст.ст.) в память избавления Рязани от «запорожских черкасов» (казаков)*. Однако сама история этой иконы началась гораздо раньше. Она была обретена в 1483 г. в с. Федотьево**, и скоро же чудесные исцеления показали, что обретенная икона — чудотворная. После чего она была перенесена в Рязань,

* По другим данным, первоначально празднество в честь указанного события было установлено 30 июля (по ст. ст.) и затем было перенесено на 2 июля — день перенесения иконы с места явления в Рязань.

** Существует иная точка зрения, согласно которой икона была принесена на Рязанскую землю Ефросином Святогорцем. В 1237 г. во время разорения Старой Рязани Батыем она исчезла и была вновь обретена в 1483 г., а в 1487 г. перенесена из Федотьева в Рязань. (Святые и праведники земли Рязанской. X–XX вв. Рязань, 2002. С. 138).

для сельского же храма была сделана копия, которая продолжала оказывать благодатную помощь верующим. Чудотворная икона как бы постоянно соучаствовала в жизни жителей Рязани: «При болезни, перед свадьбой, перед поездкой, перед началом важного дела и в других случаях обращались с усердной молитвой к Божьей Матери Феодотьевской» [3]. Почитали свою икону (список с явленной) и жители с. Федотьево Спасского у., где также 2 июля совершалось празднество с крестным ходом в ее честь. До революции Феодотьевская икона находилась в Успенском соборе в Рязани, но после закрытия собора в 1930-х гг. следы ее затерялись. Один из ее списков находится ныне в кафедральном Борисоглебском соборе. Существует и список с нее, сохраненный верующими с. Федотьево. Его передавали из дома в дом, пока в 1997 г. не была выстроена часовня.

Часовня во имя Феодотьевской иконы Божьей Матери. Спасский р-н., с. Федотьево. Фото С.А. Иниковой 2004 г.

К числу икон, наиболее почитаемых в юго-восточных землях Рязанского края, прилегавших к Тамбовской губ., относится Казанская Вышенская икона Божьей Матери (8/21 июля), хранившаяся с 1827 г. в Успенской Вышенской пустыни. История этого чудотворного образа хорошо известна. В 1812 г. она спасла монахиню Миропию, ехавшую из Москвы в Вознесенский монастырь в Тамбовской губ., от разбойного нападения и верной гибели. Уже в монастыре Миропия трижды слышала голос, приказывающий ей перевезти икону в Вышенскую пустынь Шацкого у., что она и сделала перед смертью. Здесь икона прославилась необыкновенными исцелениями.

Вышенская икона, как и мощи свт. Феофана Затворника, хранившиеся в обители, привлекали сюда множество паломников. Чудотворную икону по просьбе жителей разных мест часто выносили за пределы пустыни в ближние и дальние селения, даже в Тамбов, Кирсанов, Борисоглебск [4].

Трагична (как и участь большинства христианских святынь) и одновременно чудесна ее история в послереволюционное время. В изданной недавно трудами вышенских монахинь книге [5], посвященной этой иконе, приведены воспоминания о последних богослужениях в Вышенской обители. Несмотря на преследования, продолжались крестные ходы, но в конце концов, вопреки желанию прихожан, местным ГПУ были арестованы священнослужители. Икону выбросили, сорвав с нее предварительно драгоценную ризу. Затем икона была передана священнику о. Василию Яковлеву, проживавшему в с. Шаморга Шацкого р-на, а от него она попала в открытый для богослужения храм прп. Сергия в с. Эммануиловка, где пребывает и сейчас. Память местного населения хранит и некоторые легендарные

Верующие перед чудотворной Вышенской Казанской иконой Божьей Матери в храме прп. Сергия. Шацкий р-н, с. Эммануиловка. Фото С.А. Иниковой 1995 г.

эпизоды спасения иконы. Так, старожилы утверждают, что после выхода Декрета об изъятии церковных ценностей (22 февраля 1922 г.) монахини Вышенского монастыря, чтобы сохранить икону и ее богатый оклад, закопали святыню в землю. Большевики «под дулом велели отвечать, где закопана. И никак не могли найти». Одна из монахинь выдала это место. С иконы был снят оклад, а сама она за ненадобностью была выброшена, и след ее потерялся. Оказалось, что икона долгие годы тайно хранилась у одной из монахинь, которая завещала ее бывшему священнику — о. Василию, работавшему в то время санитаром в психбольнице, находившейся в стенах обители. Пребывание иконы в его доме сопровождалось чудесными знамениями: «Повесили ее в общий ряд на иконостасе, и как войдут молиться, все иконы падают, кроме этой. И так каждый раз. И поняли тогда, что эту икону нужно отдать в церковь». В настоящее время в Свято-Успенском Вышенском монастыре находится список чудотворной иконы, причем история появления его в обители тоже далеко не случайна, о чем будет сказано ниже (см. с. 387).

Не менее почитаемой, известной и за пределами Рязанской губ. была Боголюбская икона Божьей Матери, находившаяся в с. Зимарово Раненбургского у. (25 марта и 18 июня по ст. ст.). По устному преданию, сохранившемуся в Рязанской губ., эта икона стояла над воротами г. Пронска и во время татарского нашествия была расколота и брошена в кусты, но срослась сама собою и с тех пор стала известна как чудотворная [6]. С XVIII в. она была домашнею иконою жившего в Москве зимаровского помещика Василия Абрамовича Лопухина. Позже он передал икону в церковь Зимарова. Чудотворная помощь этой иконы особенно явственно чувствовалась во время эпидемий холеры. В связи с этим жители не только окрестных селений, но и более удаленных уездов выражали желание принять ее с крестным ходом [7].

С 1890 г. по случаю чудесного избавления от смерти императорской семьи 17 октября 1888 г. икону ежегодно отправляли для совершения перед ней молебствий в Рязань, где она находилась с 21 июля по 4 августа. Эмоциональный подъем, сопутствующий приему иконы в

Рязани, очевидцы сравнивали с предпасхальным въездом Христа в Иерусалим, когда «весь град потрясеся»: «То же можно сказать и о церковном возбуждении и движении жителей Рязани при встрече иконы. Из 30 000 жителей нашего города две трети населения принимало участие во встрече» [8].

Благодатное действие от иконы начинало проявляться сразу после ее принесения на новое место. Так, жители Рязани примечали, что «когда приходит в Рязань Боголюбская Божья Матерь, то всегда идут дожди» [9].

Старейшая жительница с. Зимарово Новодеревенского р-на вспоминала, каким торжественным и трогательным был момент возвращения иконы «домой». Икона прибывала поездом, и собиравшаяся к станции «тьма» народа бросалась навстречу, все старались подойти под икону.

По местной легенде в годы гонений икона попала к одному плотнику в соседнюю деревню. Он взял ее, вроде бы, для того, чтобы сделать из нее рамы, а сам положил на кровать и закрыл сверху постелью. В 1946 г., когда была вновь открыта церковь в Зимарове, плотника уже не было в живых, а наследник его не захотел отдавать икону, точнее, просил за нее много денег. В то время при церкви в сторожке жили две старушки — Параша и Люба. И вдруг как-то ночью икона явилась Параше, засветилась и упала на глиняный горшок. «И как упала, так на том месте, где ударилась о горлышко горшка, остался сколок», который со временем стал затягиваться и в настоящее время еле виден. После этого старушки отнесли икону в церковь. Трудно сказать, действительно ли церковная икона — это та самая чудотворная икона, которую когда-то В.А. Лопухин передал в зимаровскую церковь. В конце 1990-х гг., по словам жителей села и местного священника, от иконы уже происходили исцеления.

Чудотворная Боголюбская икона Божьей Матери в одноименном храме. Новодеревенский р-н, с. Зимарово. Фото В.В. Кованова 2007 г.

Вышеперечисленные иконы входят в свод чудотворных икон, имеющих общерусское значение. Однако таких икон на рязанской земле немного. Нет, как таковой, во всяком случае, в религиозном мироощущении современных жителей, и *патрональной* иконы Рязанской земли (аналогичной, например, Новгородской иконе «Знаменье» или Курской-Коренной), особый статус которой прослеживался бы в ее почитании жителями всего региона, в изобилии списков с нее в домах или церквах. Однако рязанская земля богата чудотворными иконами локального значения, имевшими для местных жителей статус патрональных.

Под патрональной иконой мы имеем в виду не просто икону *местночтимую* и даже официально признанную чудотворною, но ту, чье появление и дальнейшая история неразрывно связаны с определенной территорией, жители которой признают особое

покровительство данной иконы. Такие иконы могли впоследствии стать новым иконографическим типом и в таком варианте получить распространение во всем православном мире. Таковы самые известные на Руси иконы — Владимирская, Казанская, Смоленская, Тихвинская, Курская-Коренная. Но там, где дело касалось сравнительно недавних времен и небольшой территории, местными чудотворными становились иконы уже известного иконографического типа. Их чудесное появление было для верующих свидетельством того, что Богородица сама выбрала данное место для оказания милости ее жителям. Вследствие этого они и воспринимались как иконы патрональные.

Местночтимые чудотворные иконы. Описание истории местночтимых икон, сделанное на основании письменных источников и устной памяти народа, представляется интересным как с точки зрения понимания своеобразия почитания Богородицы на Рязанской земле, так и в плане изучения истории и духовной культуры местного населения в целом. При этом понятно, что ни имеющиеся у нас сведения, ни объем главы не позволяют претендовать на составление свода всех почитаемых в Рязанском крае богородичных икон.

Само появление таких икон происходило, как правило, чудесным образом. К сожалению, какие-либо конкретные сведения о чудесных явлениях часто отсутствуют, но подтверждением «реальности» чудесного события становилось включение нового праздника в церковный календарь данной местности: «У нас по реке плыла икона. Это мать говорила. Плыла, ее поймали. И вот у нас стал праздник» (с. Темгенево Сасовского р-на).

Чудесное путешествие иконы заканчивалось лишь тогда, когда сама икона выбирала достойное место для своего обитания. Такова история иконы Боголюбской из с. Архангельское Милославского р-на. По воспоминаниям 80-летней жительницы села, «она приплыла, так мама говорила. Мама была маленькая. Плыла по речке, ее ловили, а она никому не давалась. А к нам приплыла и сама на берег выплыла. Ее сразу взяли в церковь и с тех пор 1 июля у нас Боголюбская, у нас престол. Приплыла давно, мама помнит, как рассказывали». Интересное объяснение дает рассказчица самому факту выбора иконой места остановки: «Значит, кто-то достойный тогда был, что она сама приплыла, легла на берег». После разрушения церкви икона бережно сберегалась верующими. В настоящее время в доме у одной из жительниц села находится Боголюбская икона Божьей Матери, которую жители считают той самой *явленной*. Дом, где находилась икона, стал религиозным центром для местных верующих. Они носили икону крестным ходом на чудотворный источник, по возможности это делают и сейчас. Трудно сказать, та ли эта самая «приплывшая» икона. Но в любом случае интересно, что в качестве местночтимой по-прежнему фигурирует Боголюбская икона.

«Водный» путь появления иконы (явления в реке или источнике) можно считать наиболее характерным для Рязанщины. Явление иконы в источнике наделяло и его чудотворной силой, и в дальнейшем источник мог продолжать свое существование как самостоятельный сакральный элемент местного ландшафта (см. с. 295–300). Но бывало и так, что появившаяся когда-то икона становилась навсегда знаком присутствия в данном месте самой Богородицы, дающей через воду исцеление. Так воспринимают, например, верующие помощь от известного Осановского источника (с. Осаново Тульской обл. на границе с Михайловским р-ном), где явилась когда-то Казанская икона Божьей Матери. Полученное от воды исцеление они комментируют словами: «Матушка исцелила».

Рассмотрение всех местночтимых икон с точки зрения их иконографии делает очевидным тот факт, что наиболее часто в роли чудотворной фигурирует Казанская икона Божьей Матери.

С указанием самой Божьей Матери, желающей видеть прославление своего образа в г. Касимове, связана история Касимовского Казанского женского монастыря. В первой половине XVII в. старица Устинья, семь лет болевшая ногами, удостоилась видеть во сне Божью Мать, которая приказала ей идти в Казань за образом, списанным с чудотворной Казанской иконы. Этот образ она должна была найти в лавке у купца, торговавшего мукой. Отыскав лавку, она выяснила, что и ему во сне было дано приказание отдать ей сей образ.

После его обретения женщине сразу стало легче. По дороге она заехала в Желтоводский монастырь, где получила в благословение икону прп. Макария Желтоводского. Дома обе чудотворные иконы она поставила в местной церкви, посвященной вмц. Параскеве, и стала строить новую церковь [10].

С 1888 г. в Спасском у. стала почитаться чудотворной Казанская икона, названная по месту ее обретения в с. Сопчакове (ныне с. Собчаково) «Сопчаковской». 22 июня того года крестьянином Мартином Хрисанфовым Семеновым «при копании им по найму канавы, около усадьбы односельного с ним крестьянина… найдена икона медная во имя Богоматери, в длину и ширину в один вершок и… к этой иконе стали приходить жители села Сопчаково и из других селений для поклонения». После этого между крестьянами Сопчаковского прихода и Рязанской консисторией завязалась многолетняя переписка (1888–1905), свидетельствующая об увеличивавшемся почитании иконы. Крестьяне добивались разрешения на публичное почитание иконы как чудотворной, «чтобы она хранилась не в ризнице местной церкви, а на видном месте и перед ней дозволялось бы совершать молебны, а на месте ее обретения построить часовню». В доказательство чудотворности иконы они приводили перечень происходивших от нее чудес и исцелений. К иконе началось массовое паломничество [11].

История обретения этой иконы в интерпретации современных местных жителей выглядит несколько иначе: «Нашли маленькую икону, давно, я не видела. Старая женщина рассказывала. Ее дед копал канаву на огороде. И вот, когда выкопал, был камушек. А когда камушек вынул, была маленькая икона. А когда ее взяли, забил родничок. Был сруб и часовня, и там хранилась иконка». Впоследствии с маленькой иконы был сделан большой список, который сейчас находится в соборе с. Троица недалеко от с. Собчакова.

В описании происходивших по милости Богородицы исцелений очень хорошо чувствуется патрональное значение иконы, как бы освящавшей определенную территорию: «Считают ее чудотворной. Люди ходили из разных сел. Одна женщина шла со слепым ребенком. И вот — наша местность, она вся святая. Он вот только границу пересек, шли пешком, на нашу землю стал, и говорит: „Мам, а вон оно стадо овец“». В 1960-е гг. явленная икона исчезла, храм был разрушен. Однако еще какое-то время жители собирались 5 июня — на день обретения иконы — и ходили к разрушенной церкви. Как знак настоящих и будущих бед можно расценивать чудесное и трогательное явление, происходившее на месте обретения иконы: «Старые люди говорят, что там, на источнике с деревьев слезинки текли на 5 июня. Ну, капли. Это еще была часовня. Слезинками глаза промывали, болячки». Эти слезы видели и после разрушения часовни и родника: «Когда часовню снесли, когда и пруд запрудили, все поплыло (источник затопило водой. — *Т.Л.*), все равно с ветел слезы [капали]. Казанская плакала, что разорили».

Прославилась исцелениями и чудотворная Казанская икона Божьей Матери, находившаяся в г. Ряжске. Причина особого почитания этой иконы такова. В г. Скопине жил молодой парень, которого болезнь согнула едва ли не до земли. Мечтая об исцелении, парень отправился к Иоанну Кронштадтскому. Однако о. Иоанн направил его в Ряжск, сказав, что там на колокольне находится старинная икона Божьей Матери, которую нужно отыскать, установить в соборе и отслужить перед ней молебен. Все это было исполнено, и случилось чудо: молодой человек выпрямился и стал нормально ходить [12].

Согласно местному преданию, со славной историей освобождения Московского государства от поляков связана история Казанской иконы Божьей Матери, хранившейся в Преображенской церкви в Кадомском крае [13]. Как повествует предание, эта икона первоначально была в войске кн. Дмитрия Пожарского, затем ее передали в один стрелецкий полк, и будто бы Петр I пожертвовал эту икону в местную церковь после стрелецкого бунта [14]. Даже если предание не соответствует подлинной истории иконы, характерным остается факт связи Дм. Пожарского и Казанской иконы, которая, как известно, помогла возглавляемым князем русским войскам освободить русскую землю от поляков.

С Казанской иконой связана история г. Зарайска. Икона была «устроена» в 1673 г. зарайским воеводою М.Ф. Карандеевым в память об избавлении города от нашествия крым-

ских татар и первоначально была поставлена на городских воротах, а потом в XVIII в. перенесена в местный собор [15]. Надо сказать, что и во всем Зарайском у. ощущалось явное предпочтение Казанской иконы Божьей Матери. Престолы, посвященные этой иконе, занимали первое место в числе богородичных церковных престолов уезда. Эта икона охраняла и дворы зарайских жителей. Корреспондент Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева из Зарайского у. отмечал, что «на воротах каждого дома всех приокских сел обязательно прибит деревянный образ, преобладают св. Николай Чудотворец и Казанская Божья Мать. В с. Дединово в домах в приходе Казанской церкви на воротах иконы исключительно Казанской Божьей Матери» [16].

К местночтимым относятся и иконы Казанской Божьей Матери, находившиеся в Николо-Чернеевском монастыре в с. Старочернеево Шацкого у., в Рязанском Явленском девичьем монастыре в г. Рязани, а также в с. Савватьма Ермишинского р-на. Относительно последней в народе сохранилось воспоминание, что икона была явленной и в то время, когда в их селе вместо часовни строили новую церковь, икону «то ли продали, то ли передали» в с. Богоявление, откуда она по собственному желанию ушла.

Большой любовью жителей Рязанской земли пользовалась и упоминавшаяся выше чудотворная Казанская икона Божьей Матери, находившаяся в с. Осаново соседней Тульской губ., а затем области. В 1937 г. местную церковь разрушили, икона переходила с места на место, бережно хранимая местными жителями. Последнее место обитания ее — церковь в с. Маково Михайловского р-на Рязанской обл., откуда, к сожалению, она была украдена. Ни разрушение церкви, ни гонение на саму икону, ни борьба с паломничеством на источник не могли остановить почитание святыни. По словам местной жительницы, «в советское время на 21 июля все равно приходили. С работы убегаем, за нами начальник, а мы куда-нибудь через окно и все равно в часовню. Вот и решили ее разбомбить, что она мешает, что народ не работает в этот день». В настоящее время на летнюю Казанскую (21 июля н. ст.) к источнику собираются толпы паломников.

Пожалуй, второе место по значимости и распространению занимают Тихвинские иконы Божьей Матери. Наиболее известна икона в г. Данкове, явившаяся в начале XIX в. с тем, чтобы помочь жителям поймать поджигателя, едва не спалившего весь город. С этого времени ежегодно 26 июня (по ст. ст.) с этой иконой, почитавшейся за явленную, происходил крестный ход. В 1863 г. была открыта часовня в честь этой иконы [17].

Известна была Тихвинская икона и посвященный ей чудотворный источник в с. Кирицы Спасского у. По сообщению местного благочинного, в Кирицах 26 июня, когда празднуют Тихвинскую икону, бывает молебен Царице Небесной и крестный ход к святому колодцу, на который «в многолюдстве» собираются богомольцы, почитающие «сию икону чудотворною. Сами же жители села Кирицы проводят день 26 июня светло и празднично. Хотя этот день не храмового праздника, но они из глубокого своего почитания к иконе — заступнице рода христианского — все принимают сию икону в свои дома и служат ей молебен» [18]. Эта икона и сейчас находится в местном храме. Однако беседы с местными жителями показывают несомненный упадок почитания чудотворной иконы.

Совсем иного рода чудесная помощь была оказана верующим от иконы, получившей название «Знамение Корчемная». История этой иконы рассказывает и о наказании за пренебрежение к святому образу, и о прощении кающихся, и о спасении от пьянства. Согласно преданию, в г. Рязани жила вдова, одержимая этим недугом в такой степени, что один раз за неимением денег она принесла в корчемницу (трактир) последнее свое достояние — икону «Знамение» Божьей Матери, причем икона была, по-видимому, благословенной. Такие иконы, по словам укорявшего ее корчемника, «благодарные дети» хранят «как видимый памятник родительского благословения» и передают их из рода в род. Протрезвев, вдова раскаялась в своем поступке и выкупила икону обратно. Но оскорбление не прошло даром: утром икона таинственным образом перенеслась опять в корчемницу. Вдова поняла причину ухода иконы, осознала свой грех и просила лишь Богородицу: «Все же в оставшиеся дни жизни моей не лишай меня окончательно своего покровительства и милости». С этого момента вдова больше

не прикасалась к спиртному, а корчемник начал совершать перед иконой молебны. Постепенно поклониться иконе стали собираться многочисленные жители Рязани, а затем и из других мест. В 1850 г. корчемница была закрыта, а икона перенесена крестным ходом в церковь Симеона Столпника [19]. Сейчас икона находится в Иоанно-Богословском монастыре и пользуется большой любовью у жителей Рязанского края.

Чудесна и история иконы Божьей Матери «Скоропослушницы» из с. Ясенок Ухоловского р-на. Она связана с подвижнической деятельностью почитаемого в тех местах старца Софрония Ибердского (в 1999 г. был причислен к лику местночтимых святых). В 1892 г. перед открытием храма в Александро-Невской женской богадельне в Ряжском у. старец Софроний был послан собирать среди населения иконы для новой церкви. Среди нескольких собранных им икон была и икона Божьей Матери «Скоропослушницы». На обратном пути он уже представлял то место, куда ее повесит, однако вдруг заметил, что икона исчезла из саней. Старец вернулся, думая, что она выпала, долго искал ее, но безуспешно. Приехав в богадельню и зайдя в новый храм, о. Софроний обнаружил ее висящей на том самом месте, куда он и собирался ее поместить. Сейчас эта икона находится в Покровской церкви с. Ясенок.

Церковь эта сама по себе знаменита тем, что, по преданию, в основание ее был положен кусочек ризы Пресвятой Богородицы. Вследствие этого она удостоилась особого покровительства Божьей Матери и не была разрушена в годы гонений.

Заступничеству Богородицы приписывает местное предание сохранение церкви в с. Казачий Дюк Шацкого р-на: «Жила прозорливая старица Екатерина из с. Караулова (ныне Путятинский р-н. — *Т.Л.*). Про церковь в с. Тюрине (Шацкого р-на. — *Т.Л.*) сказала, что церковь сгорит, а село опустеет. Так и стало. А в отношении с. Казачий Дюк сказала, что церковь будет стоять вечно, так как Божья Мать через икону свою Ахтырскую — цела и доныне, очень почитаема — не оставит его своим покровительством» [20]. Рассказы о сохранении церквей самой Богородицей, особенно тех храмов, где хранились связанные с ней святые атрибуты, характерны для русской религиозной истории разных периодов. Тем более как чудо могло восприниматься сохранение церкви в годы послереволюционных гонений.

Перечисление местночтимых икон можно бы и продолжить. Иногда источники лишь скупо информируют нас о том, что местные жители особо празднуют день той или иной иконы. Например, из Егорьевского благочиния в 1884 г. сообщали, что в приходе с. Воронцово особо почитают Рязанскую и Тихвинскую, а в с. Горки Иверскую и Тихвинскую иконы Божьей Матери. Их берут при всех крестных ходах, чаще, чем другим иконам, служат молебны [21].

В храме Успения с. Городковичи Спасского у. была богородичная икона, история которой — характерная для русской церкви история преемственности подвижничества, закрепленного в передаче благословенных образов. Образом Божьей Матери «Милостивой» будущего преосвященного Гавриила, а тогда Георгия Городкова [22], благословил при постриге в иночество Рязанский преосвященный Феофилакт. Преосвященный Гавриил считал икону чудотворной. Однажды в Великий пост, служа в одном из храмов в Калуге, еп. Гавриил заболел изнурительной лихорадкой. Больше всего его удручала невозможность совершить положенную службу в Великий четверг. Но в сонном видении к нему пришел старичок и приказал отслужить молебен с акафистом пред благословенной иконой. После молебна Гавриил быстро пошел на поправку. После его смерти икона по завещанию была передана в Успенскую церковь с. Городковичи и почиталась жителями [23].

От обретения до признания чудотворности. Рассмотрение архивных дел дореволюционной эпохи показывает, сколь сложным бывал подчас путь от обретения иконы до признания церковными властями ее статуса как чудотворной. В отличие от народа, свято верившего в чудодейственность каждой появившейся неведомым образом иконы, консисторские чиновники не склонны были принимать все на веру.

Одной из местночтимых икон, вызывавших благоговейное чувство у верующих и некоторую настороженность со стороны церковных властей, была Туровская икона Божьей Матери из с. Красное Пронского у. Один из корреспондентов РГО из Красного прислал

достаточно подробную историю, связанную с этой иконой: «После отделения селения Чулкова от нашего прихода, была взята и икона, тогда, оставляя ту церковь, три раза являлась она из старой церкви на древе и уже последний раз взята в наше селение по срублении дерева. Из дерева этого сделан для нее стан, на котором она стоит даже доныне. И когда воздвигалась на месте явления своего, видели ее предки наши, чудесным образом несущуюся по воздуху, и слышали при ней неземных певцов. В 1848 г. во время смертного поветрия, просили ее по домам и были сохранены, а в окрестных селениях — смерть. Таких опытов по рассказам много. Излечила помещицу Хрущеву несколько лет назад. Икона по легенде принесена некоторым Мурзою, обращенным в христианство. Место, где являлась иконка и погребен Мурза, до сих пор называется Мурзинкою» [24]. В 1852 г. прихожане соседних селений «по особенному усердию к Туровской иконе Божьей Матери», которую они «почитают исстари за явленную», выразили желание «по обещанию иметь оную по временам в домах своих». В результате Рязанская духовная консистория определила: «Предложить местному благочинному указом дознать при двух соседних и благонадежных священниках, действительно ли находящаяся в церкви с. Красного икона Туровской Божьей Матери почитается исстари за явленную и многие ли из прихожан соседних сел желают икону иметь». Дальнейшие события развивались следующим образом: священнослужители с. Красное объяснили, что они «желали входить в дома жителей других приходов без всякого дознания о той иконе… но как сего (т. е. обходов. — *Т.Л.*) без следствия не можно было исполнить, то мы из уважения к священному чувству усердствующих к Туровской иконе, дабы следствием не оскорбить в них сего чувства, желаем, чтобы прошение было прекращено и оставлено без всякого внимания» [25].

Можно считать, что эта история закончилась относительно благополучно: местные священники отозвали свое прошение, а епархиальные власти не забрали икону у местных жителей, т. е. не стали чинить препятствий местному почитанию. Однако чаще консистория, опасаясь «ложных чудес», более решительно боролась с произвольным приданием иконам статуса чудотворных. В 1889 г., например, рассматривалось дело о появлении образа Божьей Матери у дер. Ширяевская Егорьевского у. Поскольку на место явления стал стекаться народ, то для выяснения обстоятельств туда же были отправлены благочинный и местный урядник. При осмотре оказалось следующее: «на Владимирской большой дороге близ дер. Ширяевской Нечаевской волости, в так называемой Куркиной пустыши несколько дней назад оказался неизвестно кем прибитый на дереве, на шпалерной, в четверо сложенной бумаге небольшой новый медный образок Казанской Божьей Матери. Перед ним висела лампадка с горящим маслом, а над ним сделан был небольшой из листового железа зонтик, чтобы, как объяснили при сем бывшие, не погасал огонь в лампадке от дождя и ветра. Образок этот мерою в длину 1 и ½ вершка, а в ширину в 1 и ¼ вершка. Подле дерева, на котором прибит был образок, вырыта яма глубиною в 3 арш., длиною в 2 арш., шириною в 1 ½ арш. некоторыми мужчинами и женщинами означенной деревни, желавшими открыть воду для приходящих на поклонение этой иконе. Впрочем, воды в этой яме не было, а только из боку оной к иконе сочились капли воды, так как здесь место сырое и болотистое. При иконе оказалось несколько ситцевых платков и миткаля, а в жестяной коробке — денег разною монетою 88 коп. Первыми прибитую на дереве иконку увидели крестьянские небольшие дети (12–13 лет)». По-видимому, у благочинного уже заблаговременно была определена скептическая точка зрения на данное чудесное происшествие, поскольку без лишних разбирательств он, «не увидевши здесь ничего особенного и тем более чудесного» и не считая данную икону за явленную, забрал ее в хранилище Егорьевского Успенского собора [26].

Истории с обретением икон иногда имели несколько курьезный характер. В 1820 г. было начато дело об обретении иконы крестьянином с. Столпово Зарайского округа. Местному протоиерею было доложено, что «крестьянин данного села Петр Ефимов нашел образ Божьей Матери Корсунской в колодце, называемом Филином, находящимся близ рощи за селом Столпово». В доме у крестьянина священник увидел образ Божьей Матери «в длину не более 6 и в ширину 5 вершков, письма нового в медной полуженой или серебряной ризе». Крестьянин же объяснил, что «нашел его по сонному видению, и что через него освободился от падучей болезни, одержавшей его лет пять». Священник забрал образ и «препроводил»

его к вышестоящему начальству. Но в 1821 г. тот же крестьянин опять обрел образ Божьей Матери. По просьбе священника, пожелавшего взглянуть на образ, крестьянин привел его в холодную горницу, где образ стоял на подстеленной холстинке, и перед ним горела лампадка. Дальше события развивались, по словам пришедшего протоиерея, следующим образом: «Сделавши оному образу должное поклонение, я взял оный с полки и, завернув в оную холстинку, сказал ему, крестьянину, что я оный образ беру к себе, а он мне ответил, что он мне не даст, а я ему на то, что я и с исправником возьму, а он меня ухватил за грудки». В результате образ все-таки был изъят. У местного дьячка были основания подозревать, что образ этот Ефимов купил в Коломне. Кроме того, пошли слухи о том, что вся история с болезнью и с обретением образа выдумана Ефимовым, чтобы избежать очереди в армию. Далее дело рассматривалось совместно духовным правлением и Зарайским земским судом. На дознании Ефимов сообщил, что к колодцу за иконой он отправился по указанию являвшейся ему во сне девять раз девицы «в красном платке». И 5 декабря «по девятом сонном видении», он пришел ночью к колодцу «и нашел стоящий образ Божьей Матери Корсунской». На следующий же раз девица являлась ему во сне 71 раз и указывала идти к колодцу и вынуть оттуда Ахтырскую икону Божьей Матери, что он и сделал. Однако история с чудесами у колодца на этом не закончилась. В нем чудесным образом появлялись то горящая свеча, то деревянный крест. В результате духовное правление пришло к выводу, что все эти явления — инсценировка того же Ефимова, и с целью прекратить распространение ложных чудес предложило отдать крестьянина для наказания в светский суд [27].

Если появление чудотворных икон смущало подчас консисторские власти, то у простых мирян оно вызывало чувство благоговения и полного доверия к факту чудотворения. Приведем историю об одном чудесном явлении богородичной иконы, заставившую консисторские власти завести дело, «поскольку бывает великое богомолье, а о явлении-то сказывают безумные бабы». Дело происходило в с. Покровское-Шишкино Скопинского у. в 1779 г. Проводивший дознание протоиерей Иван Григорьев опросил местных женщин — свидетельниц явления иконы — и выяснил, что во время богомолья на всенощном бдении в церкви Пелагея Петрова, «бывшая в безумии около 10 лет», потеряла сознание. А придя в себя, обнаружила за пазухой небольшой медный образ Пресвятой Богородицы, и «как называется тот образ, оно про то неизвестно». Обретенный образ Пелагея отдала другой женщине, однако от нее икона таинственным образом исчезла и опять появилась за пазухой у Пелагеи. Женщина принесла образ домой и на следующий день объявила о нем священнику Петру Феодорову, «который и велел ей молиться слезно, и от того моления она от своего безумия и обморока освободилась и блюла оный образ». Слух о чудотворном образе вызвал большой приток богомольцев к ней в дом, вследствие чего священник перенес его в церковь и повесил к храмовому образу Покрова. Но ночью в престольный праздник случилось чудо: часа в два ночи вдруг погас свет, а когда зажгли заново свечи, то обнаружили, что образ исчез. До выяснения дела заперли всех богомольцев в церкви. Стали искать икону и нашли ее на жертвеннике в алтаре [28].

Сравнение материалов духовных ведомств разных губерний свидетельствует о том, что в подходе к возможности и закономерности чудотворений, в том числе и явлении икон, обнаруживавших незамедлительно свое нерукотворное происхождение, ощущались разночтения в позиции мирян и церковных властей, призванных бороться за чистоту канонического православия. Опасение «проглядеть» ложные чудеса и допустить их распространение приводило подчас к тому, что церковь склонна была брать под подозрение все чудесные явления, сведения о которых поступали, в основном, из сельской местности. В разбирательства дел были вовлечены и светские власти, причем последние иногда чувствовали парадоксальность ситуации: ведь именно церковь, утверждающая возможность чудотворений, отвергала притязания верующей паствы на демонстрацию им явлений божественного мира.

Между тем, случаи явлений или обретения икон, которые верующие воспринимали как своих, особых покровительниц, можно считать не только актом божественного вмешательства, но и встречным желанием паствы иметь именно свою патрональную покровительницу и

свой особый праздник в церковном календаре. Некоторые из этих икон исчезли, оставив лишь смутные воспоминания у местных жителей, другие продолжают существовать если не в подлинниках, то в списках, сохраняя свой высокий сакральный статус.

Местночтимые патрональные иконы. В тех случаях, когда разногласий между церковью и мирянами в отношении почитания обретенной тем или иным способом иконы не возникало или оно счастливо разрешалось, такие иконы становились главными святынями и покровителями данной местности. История советского периода показывает, что прихожане старались заботиться об этих иконах в годы их изгнания из родного храма и при первой же возможности хлопотали о возвращении икон «домой». В качестве примера приведем историю иконы из с. Пушкари Михайловского р-на. Икона эта — копия известной иконы «Отрада», или «Утешение», однако и в самом селе и в его округе, а икона эта известна как чудотворная весьма широко, ее называют просто «Царица Небесная». В настоящее время трудами церкви и местных подвижниц благочестия вышла маленькая книжечка, содержащая историю иконы [29]. Рассказы местных жителей в основном соответствуют содержанию изложенной в книге версии, хотя и расцвечены некоторыми легендарными подробностями. По их словам, икона была написана на Афоне (неизвестно, по какой причине) специально для их села. «Она плыла по реке в Афоне, ее монахи там поймали, поставили в свой храм, она опять ушла по реке. И они потом прочитали, что в Пушкари. Они, наверное, знали, что это в Рязанской губ., и где этот уезд. Они ехали по дороге, во все церкви заходили, она нигде не останавливалась. Потом, когда доехали до Пушкарей, лошади остановились и больше не пошли. Это лет 300 назад». В 1962 г. местный храм закрыли и разрушили. Начался вывоз на машине икон для дальнейшего уничтожения. Как вспоминает старейшая жительница села, «мы шли с фермы как раз. Говорим: „Пойдем, возьмем себе иконку на память, все равно увезут“. Нас сюда не подпускала милиция. Матушка была учетчица (служила учетчицей. — *Т.Л.*), она села на машину, говорит: „Я не отдам икону“. — „Мы стрелять будем“. — „Стреляйте“. Там много наших икон было». Спасенную икону поместили в одном из храмов г. Михайлова. В дальнейшем местные женщины регулярно навещали свою икону на девятое воскресенье после Пасхи, заказывали в этот день ей молебны. Возвращение иконы домой было сложным, и началось оно по желанию самой иконы. Она приснилась одной монахине и сказала: «Постройте мне домик, я хочу домой». В 1998 г. была построена небольшая деревянная церковь, и икона была возвращена в село.

Икона Божьей Матери «Царица Небесная» («Отрада», или «Утешение»). Михайловский р-н, с. Пушкари. Фото С.А. Иниковой 2002 г.

Местные жители очень высоко ценят чудотворную силу этой иконы: «И бывало, нет дождичка. А подходит „Царица Небесная“, отовсюду люди приезжают праздновать. Она очень исцелительница, во всех бедах помогает. Подлазят под нее, чтобы исцелиться. На моих глазах одна женщина, у нее девочка лысая была, она все подкладывала ее под „Царицу Небесную“, молебен служила, водички взяла, и после волосики выросли».

По словам пожилых жительниц села, их жизнь была постоянно связана с иконой. Они чувствовали ее материнскую заботу и стремились отплатить таким же вниманием: «Я всю жизнь к ней ходила молилась. Она мне жизнь спасала. Она мне детей выходила, и я ей — ходила туда (т. е. в Прудскую слободу г. Михайлова. — *Т.Л.*). И сейчас благодарю. Я осталась одна, дети маленькие, муж пришел ранетый и умер. Жить было очень тяжело. И вот, когда ее несли, и я взяла ее в дом, у меня было два метра ситца, белого в горошек, и я повесила и просила: “Матерь Божия, помоги мне, я погибаю со своими дитями”. И вот Матерь Божия мне все послала, и исцелила, и всех моих детей выходила, и посейчас помогает мне и меня бережет». В благодарность за оказанную помощь люди считали своим духовным долгом почитать икону: «Почему ходила в Прудское? Я как оброк дала: куда бы Матерь Божию ни увезли, я туда. Как она помогала мне, так я и обреклась».

В рассказах верующих жителей села чувствуется ощущение ими сакрального соединения с патрональной иконой и — через нее — с самой Божьей Матерью. Доказательством ее близости для них становится видимая реакция иконописного лика на жизненные перипетии каждого обращающегося к ней прихожанина и даже шире — всей «ее» территории: «Как у нас неприятность какая, Матерь Божия темнеет, как весело, то как взойдешь, Матерь Божия веселая, значит все у нас будет хорошо». Близость иконы давала ощущение какой-то почти родственной связи и взаимопонимание: «К ней как придешь, она смеется. Я вот сама себе представляю, что Матерь Божия довольна, что я пришла, и ухожу, поблагодарю ее». В этом селе многие молодые жители знают и почитают эту икону и, уходя из дома в дорогу или на новое место жительства, берут ее с собой.

Безусловно, даже в пределах одной области невозможно зафиксировать все местночтимые иконы, каждая из которых имеет свое чудесное происхождение и свое особое «житие» на, так сказать, подведомственной ей территории. Имеющиеся у нас материалы позволяют говорить о том, что чудотворные явления икон с их последующим статусом местных патрональных менее характерны для северной части Рязанской обл.

Однако век чудотворных явлений икон остался, по-видимому, в прошлом. Как правило, в памяти жителей эти явления связываются с отдаленными временами: «Это когда наши матери были маленькими», «это только бабушки помнили, что им рассказывали» и т.д. Несмотря на явное оживление религиозной жизни в ее различных проявлениях, начавшееся с конца прошлого века, нам не встретилось каких-либо упоминаний о новых явлениях икон. Наверное, причину этому, как и причину ослабления в целом сакральности бытия, проявлявшейся в постоянных эпизодах соприкосновения земного и божественного мира, каждый даст в зависимости от степени и специфики своей веры. От одних можно услышать обычный комментарий по поводу чудесных явлений: «мы не достойны видеть», другие еще не готовы к восприятию столь явного чуда — чуда в материальном воплощении. Мы можем лишь констатировать ситуацию и, забегая вперед, добавить, что отсутствие в религиозной жизни рязанских жителей новых явленных икон не означает отсутствия явлений самой Богородицы или отсутствия ее чудотворной помощи.

И сейчас встречаются случаи необычного приобретения, скорее обретения богородичных икон, которые расцениваются как чудесное ниспослание Богородицей людям, причем именно жителям Рязанской земли, своего иконописного лика. Так, во время пребывания иеромонаха Кадомского Богородице-Милостивого монастыря о. Афанасия в магазине церковных вещей в Софрине, к нему подошла женщина в черном и сказала, что в антикварной лавке в Измайлово есть икона Богородицы, которую он должен купить, но она дорогая. Присутствовавший при разговоре с женщиной спонсор дал денег. Отец Афанасий поехал и купил икону. Он уверен, что к нему подходила сама Богородица. Сейчас икона находится в Богородице-Милостивом монастыре и очень почитаема, хотя чудес нет.

Иконографические типы в современном почитании. Все вышесказанное относится к конкретным, находившимся и находящимся на территории Рязанской земли богородичным иконам. Но в почитании Богородицы и ее икон есть еще одна немаловажная сторона, а именно: предпочтение определенных иконографических типов икон, представление о присущих им особенностях, определяющих специфику обращения к ним верующих в разных случаях жизни, а также почитания соответствующих праздников. Соотношение почитания икон патрональных (на разных уровнях — покровительниц всего края, отдельного региона или локальной территории) и икон, не соотносящихся с определенной территорией, но обладающих функциями, наиболее востребованными в наши дни, — один из наиболее интересных аспектов изучения иконопочитания. Проще говоря, мы постараемся выяснить, через какие иконографические типы современное население считает наиболее результативным обращение к Богородице.

Спецификой современной религиозной жизни можно считать тот факт, что на первое место по количеству обращающихся, по почитанию среди масс верующих выходят иконы, чьи функции отвечают чаяниям времени.

Как показывают данные из разных областей России, несмотря на сохраняющееся кое-где устойчивое почитание местночтимых икон разных иконографических типов, Казанская икона по ряду признаков — приобретение икон, участие иконы в обрядах, обращение за помощью — стоит на первом месте. И хотя эта икона относится к числу древних и особенно почитаемых на Руси, столь явный приоритет ее в пантеоне известных богородичных икон — это своего рода феномен, который еще ждет научного анализа. Но даже при первом приближении ясно, что едва ли не главная причина популярности Казанской иконы — это безграничность диапазона ее соучастия и помощи верующим: от спасения Отечества до покровительства семье и браку.

В глазах верующих эта икона «многофункциональна». Как часто говорят: «она ото всего». Возможно, в усилении ее почитания и особом доверии верующих играет роль и наименование ее в церковных служебных текстах. В народе часто «Казанскую Божью Матушку» просто называют «Заступницей». Сам термин обязан своим происхождением началу акафиста, посвященного данной иконе: «Заступнице усердная, Мати Господа Вышняго, за всех молиши Сына твоего Христа Бога нашего». И хотя в народе, безусловно, верят в то, что и сама Богородица и все ее иконы помогают и охраняют верующих, слова молитвы позволяют думать, что именно этой иконе принадлежит особая функция быть святой заступницей: «Мать меня иконой благословила — „Заступницей“. (Это Казанскую называете «Заступницей»?) А как же, она и есть заступница. Казанская Вышенская “Заступница” пишется» (с. Старочернеево Шацкого р-на).

Некоторая антропоморфизация икон, свойственная русской религиозности, особенно сказывается в отношении к данному образу. Прежде всего, это очень «сильная» икона. В известной степени она олицетворяет ту сильную власть, в которой верующие чувствуют потребность перед лицом несправедливостей и бед окружающего мира. Но в отличие от большинства других почитаемых икон в данном образе соединяются как бы две ипостаси: обычная для Богородицы — милостивая к людям и одновременно грозная. Необыкновенно мощный заряд божественной силы, заключенный в данной иконе, делает ее способной оказать любую помощь верующим, но с такой же силой наказание обрушивается на людей, осмеливающихся оскорбить ее своим непочитанием.

Один из наиболее распространенных сюжетов, имеющих отношение к данной иконе, это рассказы о наказании тех, кто работает в «ее праздник». Характеристику своего восприятия этой иконы и правил поведения в дни ее празднования, которую дала информатор среднего поколения из с. Тюково Клепиковского р-на, можно считать типичной для современного населения Рязанского края: «Казанская — вообще очень строгая. Работать нельзя ни на летнюю, ни на зимнюю. Она очень строгая и сердитая. Будешь что-то делать, обязательно накажет. Может быть, убыток какой-то в семье, может, скотина упадет, может, ребенок заболеет, может, еще с кем-то что-то случится. Хоть все неверующие, а все равно стараются на праздник не делать ничего. Я говорю, что до обеда нельзя, после обеда — можно. Бог труды любит».

Часто в народе различают по характеру Казанскую летнюю (8/21 июля) и осеннюю (22 октября/4 ноября). Летняя Казанская безусловно строга к тем, кто вздумает работать в этот

день, особенно производить какие-либо работы, связанные с землей. По ряду признаков можно сказать, что именно в «обличии» Казанской иконы Божья Мать более всего связана с землей: «Не работать, ничего нельзя делать с землей. Ковырять — это вообще большой грех. Или даже сено косить. Это большой грех сено косить, она все равно накажет» (с. Тюково). По характеру наказаний (все сжигает, убивает молнией) летняя Казанская сближается с образом Ильи Пророка: «На Казанскую нельзя работать. У Нади (из клуба) мать убило молнией на Казанскую. С тех пор перестали косить. Все выезжали из лугов, как и на Илью Пророка» (с. Ардабьево Касимовского р-на); «На Казанскую грозы были. Как поработаешь, так и убьет громом» (там же).

Тем более вероятным и суровым было наказание, если нежелание прекратить работу на полях было одновременно явным пренебрежением к конкретной особо почитаемой Казанской иконе. Примером тому может служить эпизод из истории г. Сасова: «Говорила монахиня из Сасова. Казанская — это самая жнитва, уборка была. Церковные (из Вышенской обители) хотели к ним идти, они отказались: много очень в поле, уборка, некогда. И не приняли. И вся Сасова выгорела, не знали куда бежать. Это может быть до революции, давно. Это Вышенскую. Наверное, после революции» (г. Шацк).

Иным характером наделялась осенняя Казанская. В 1920-е гг. корреспондент ОИРК из с. Дубровичи Рязанского у. сообщал: «8 июля — Казанская Божья Мать. Она ныне сердитая. Кто в этот день работает, тому стога разметает или копны. А осенью 22 октября — ласковая, работать можно» [30].

Можно сказать, что этой иконе особенно присуща функция поддержания на земле норм благочестия, что отвечает внутренней потребности мирян в чьем-то божественном контроле. Психологически подобное стремление к регулированию (но не земными властями) соблюдения норм благочестия близко к таким популярным средствам религиозного самоконтроля, как, например, обеты.

В то же время Казанская икона считалась покровительницей браков. Ей молились девушки о женихах, ею многие предпочитали благословлять невесту на свадьбе. Особенно это характерно для тех мест, где эта икона была местной чудотворной. Так, по словам жительницы Шацкого р-на, где находилась чудотворная Вышенская Казанская икона, ею «всегда благословляли, это из поколения в поколение. И мне мама давала» (с. Сново-Здорово). Можно сказать, что в настоящее время эта икона приобретает общепризнанный статус венчальной иконы или же, при отсутствии венчания, просто благословенной. В церковных лавках рязанских церквей она наиболее часто входит в комплект так называемых *парных икон* (Богородица и Спаситель), предназначенных для бракосочетания. Причем в церквах это объясняют тем, что данная икона хороша «для семьи, для брака». Правда, в народе можно встретить мнение, что Казанская икона не годится для благословения, так как «больно уж строгая» (с. Некрасовка Ермишинского р-на).

Выделение Казанской иконы как особо значимой поддерживается и самой церковью. Например, на так называемых *тройничках*, которые продают в церквах и которые особенно популярны у водителей машин, Спасителю предстоят Николай Чудотворец и Казанская Божья Мать. Может быть, это до некоторой степени объясняет тот факт, что из всех типов богородичных икон наши информаторы наиболее часто могли определить лишь Казанскую.

Казанской иконе Божьей Матери, возможно, в связи с ее «грозной» ипостасью, а также и исторической ролью защитницы воинства, приписывают, более чем другим иконам, охранные функции. Упомянутый выше тройничок часто берут с собой новобранцы в армию. Среди населения можно услышать и рассказы об особой помощи этой иконы в опасных ситуациях: «Казанская — очень помогает. Отец был на Первой мировой войне, носил с собой икону Казанской Божьей Матери. Попал в плен, хотели его расстрелять, сидел в какой-то башне. Ночью подходит женщина, подводит к стене, а там камни шатаются. Он своего приятеля разбудил, камни вывалились, и они уползли» (с. Савватьма Ермишинского р-на).

Эту же икону в наше время все чаще старые жительницы включают в число предметов, приготовленных на погребение.

Очевидно, что в основе все возрастающей популярности этой иконы лежат разные обстоятельства, в том числе и информация, идущая из церкви. Такую информацию

прихожане получают не только из каких-либо печатных материалов, но, что, может быть, более действенно, от местных священников. Так, рассматривая все проявления чудотворной помощи иконы, один из священников Путятинского р-на особое внимание обратил на ее роль в защите России: «В Москве, Ленинграде, Сталинграде — это ведь все была Казанская икона Божьей Матери. С ней ведь облетели Ленинград. Ведь она, Богородица, практически нам войну выиграла. Героизм солдат — да, но без помощи Бога — нет».

Как общую особенность можно отметить тот факт, что дни празднования наиболее популярных местных (Тихвинская, «Одигитрия», «Троеручица» и др.) икон, канонически установленное или связанное с днем обретение, приходятся на летние месяцы. С точки зрения сакральной специфики это время характеризуется двумя факторами. С одной стороны, летом особенно требуется помощь свыше для обеспечения успешности полевых работ, но наряду с этим каждый летний день для земледельца — на вес золота. И заставить себя не работать, освободить этот день для почитания данной иконы требовало определенных усилий. В такой ситуации грозный характер празднуемых летом икон должен был корректировать соответствующим образом поведение мирян.

Выше уже шла речь об иконе «Царица Небесная» из с. Пушкари Михайловского р-на, празднование которой приходилось на девятое воскресенье после Пасхи. В этот день устраивали специальный молебен, потом икону выносили на поля. И когда местные жители стали игнорировать установленное празднество, икона отреагировала положенным образом. Как вспоминают, «три года подряд горели поля. Ну, стали говорить, что, наверное, это мы Царицу Небесную прогневали. И вынесли ее на поля. И поля перестали гореть. И вот в этот день ее празднуют».

Еще более эмоционально вспоминает о событиях, произошедших в этот день, одна из жительниц с. Новопанское Михайловского р-на: «У нас было 142 дома, две бригады. Теперь, приехали представители, собрание проводить. А завтра — „Царица Небесная“. А дождя не было, засуха, так и говорили: неурожай, неурожай. Теперь, у нас первая бригада. Ну, завтра, говорят, уж очень грозный праздник, так бабы старые говорили. Так тогда мы не пойдем на работу, а до обеда пойдем в храм. А та бригада не пошла (в храм. — *Т.Л.*). Там одна баба делегаткой была во время революции, организовывала ходить по селу — долой все! И что думаете? Та бригада, они не пошли в церковь, пошли с песнями в поле. А в поле озимые пшеницы. Теперь вот, в полдень поднялся ураган, поднялась буря, белая туча вот отсюда заходила. И вот что хотите, а в памяти: у них все с грязью смешано в огороде, а нас крылышком не задело. Теперь он приезжает, представитель, собрание проводить и говорит: „Ну, действительно, есть Бог“. А бабы-то пожилые, говорят: „Он есть, был и будет“».

Не менее грозной, по воспоминаниям жительницы с. Старочернеево Шацкого р-на, предстает и почитаемая в их местности икона Божьей Матери «Одигитрия»: «Грозная — это „Одигитрия“. Частенько на нее гроза бывает. 15 июля — это здесь, у нас. А в Смоленске она бывает 28 июля. Вот она тут явилась 15-го. Где — не знаю. А это ведь самый сенокос. Старочернеевские говорили, что они хотели бросить этот праздник, потому что сенокос. Ну и пошли на сенокос. Кто стога метал, кто копны клал. Поднялась такая буря, и какие копны в реку, какие стога разметал. Этой „Одигитрии“ нет в календаре. Считалось, что она престольный праздник».

Подобные случаи, заставляющие лишний раз подумать о чудодейственной силе иконы, или, точнее, самого первообраза, нельзя отнести к религиозным явлениям прошлого. И сейчас можно услышать об аналогичных событиях. Так, в большом с. Чернава Милославского р-на издавна чтится своя, местночтимая Тихвинская икона Божьей Матери. Лишним доказательством необходимости почитать местную икону служит для сельчан печальная история, произошедшая в начале 2000-х гг. с рабочими из Владимира, ремонтировавшими местную церковь. По словам приходского священника о. Василия, он просил рабочих в большие праздники хотя бы до обеда не работать. Те не послушали его, и закончилось тем, что один из рабочих упал с крыши церкви. Причем «упал не очень высоко, но на следующий день умер».

Однако возвратимся к рассмотрению почитания икон с точки зрения их функциональных возможностей. Как и повсюду, в рязанских селах икону «Неопалимая Купина» считали и считают охранительницей от пожаров. Поэтому иногда именно ее предпочитали прибивать к воротам домов (с. Китово Касимовского р-на). Повсеместно с ней обходили горящий дом.

Иконографический тип Божьей Матери «Семистрельная»

Знамением времени можно назвать все растущую популярность иконы, называемой в народе, а часто теперь и в церкви «Семистрельная»*. В рязанских селах ее можно увидеть едва ли не в каждом доме с внутренней стороны входной двери. Назначение иконы — преграждать дорогу всему злому и нечистому. Популярность этой иконы можно объяснить, в основном, двумя факторами: ее атрибутикой — на иконе изображены стрелы или мечи, вонзающиеся в тело Богородицы, а также и выделением ее церковью как иконы, отгоняющей нечистую силу. С такой аннотацией она продается в церковных лавках. Потребность людей, даже не слишком верующих, в данной иконе вызвана не только упорно сохраняющейся до сих пор верой в порчу, сглаз. Современная психологическая обстановка отмечена повышенной раздражительностью, недоверием, ожиданием неприятностей, взаимной подозрительностью, что характерно и для сельской местности. Предполагается, что зло может исходить не только от лиц, подозреваемых в колдовстве или явно «глазливых». Такую же трудно определимую форму зла как мистической категории приобретает и обычное недоброжелательство пришедшего в дом человека.

Изучению страстных икон, к которым относятся и две вышеупомянутые иконы, их роли в заговорах посвящена весьма интересная статья Л.В. Фадеевой. По ее мнению, оружие, которое направлено против Богородицы, превращается «в непосредственный атрибут, которым она сама поражает злую, бесовскую силу». И в этом автору видится допустимая в заговорах «свободная трактовка традиционных религиозных мотивов, вплоть до полного их переосмысления» [31]. Что касается заговоров, то, возможно, это и так. Однако в реальности народ любил и любит давать логическое обоснование действиям. Из объяснений людей, доверяющих иконе «Умягчение злых сердец» («Семистрельной») охранять их жилище, становится понятным, почему именно она стала воплощением действенной борьбы с врагами. На иконе (одном из вариантов этого иконографического типа) шесть стрел вонзаются в тело Богородицы с двух сторон, а седьмая — в центр груди снизу. Зрительно кажется, что эту последнюю Богородица как бы придерживает руками. И именно эта стрела, по мнению наших собеседниц, и предназначена для того, чтобы разить врагов: «„Семистрельная“ — при входе. Если кто нечистый, злой, кто чего „знает“ человек, то эти стрелы не пропускают человека. Вот соседка (которая могла портить. — *Т.Л.*), как повесила я эту икону, постучит, откроешь, а она стоит,

* В дореволюционных указателях чудотворных икон данный иконографический тип обозначен как икона «Умягчение злых сердец». В современной богослужебной практике обе эти иконы принято рассматривать как два варианта одного иконографического типа (отличия состоят в расположении мечей) и соответственно объединять дни празднования, т. е. они празднуются не отдельно, а обе сразу в каждый из обозначенных в календаре дней: 13 августа ст. ст. и в Неделю Всех Святых.

не заходит. Седьмая стрела не пропускает. Это в Пощупово сказали (в Иоанно-Богословском монастыре. — *Т.Л.*)» (дер. Шакино Клепиковского р-на).

Иногда верующие приписывают разным типам икон Богородицы не свойственные им ранее функции. Так, по словам священника с. Ардабьево Касимовского р-на, сейчас родные самоубийц жертвуют в церковь иконы «Взыскание погибших». По словам прихожан, такой совет дал один московский священник. Местный пастырь не препятствует новой традиции, хотя и говорит своим прихожанам о невозможности молиться за самоубийцу даже перед этой иконой. К сожалению, случаи самоубийства, особенно среди молодежи, сейчас не такая уж редкость, а потому количество названных икон в церкви растет. Как говорит священник: «Они (родные. — *Т.Л.*) обязательно перед своими иконами свечку ставят и на крестном ходу несут обязательно свои»*.

Среди наиболее популярных икон, к которым особенно охотно ставят свечи, можно отметить икону «Неупиваемая чаша», что не требует дополнительных комментариев, и получившую в последнее время большую известность, главным образом своей помощью при тяжких болезнях, икону «Всецарица».

Большой любовью пользуется и икона «Всех скорбящих Радость». Эту икону, как «печальную», обычно исключают из числа икон, которыми можно благословлять невесту. Но одновременно можно услышать и нравоучительные рассказы, суть которых показать, что все иконы в равной мере лишь образ Божьей Матери: «„Скорбящей“ обычно не благословляли. Одна купила, а ей сказали: „Куда ты? Скорбь ей (дочери. — *Т.Л.*)“. Она забрезговала, отнесла обратно, взяла другую. А дочь-то плохо живет. Разве можно брезговать. „Скорбящая“ — она, может, скорбь отводит» (с. Вязовенка Скопинского р-на).

Коль скоро речь пошла о благословенных иконах, то можно добавить следующее. Обряд благословения практически не уходил из жизни рязанских жителей и в советское время. Но крайне ограниченные возможности выбора и приобретения икон приводили к тому, что благословляли той иконой Богородицы, которая была дома или которую смогли достать. И все же некоторые иконы считали неуместными в данном случае. Причем если в случае с иконой «Всех скорбящих Радость» руководством к действию была забота о будущем молодой пары, то в других случаях исключение иконы из числа возможных диктовалось боязнью оскорбить Богородицу. И так же, как на разгульное празднование свадьбы или крестин, связанных с сексуальной жизнью и деторождением, не допускались девушки, так и благословлять на брак не следовало иконой, олицетворявшей чистоту Богородицы. По словам пожилой женщины из с. Борки Шацкого р-на, таковой была икона «Невеста неневестная» — «поскольку она еще до младенца была». Трудно сказать, о какой именно иконе идет речь, но очевидно, что имеется в виду один из иконографических типов, где Богородица предстает одна, без ребенка.

Иногда особым функциональным звучанием и чудодейственной силой икона наделяется не только в силу ее церковного прославления, но и развитием канонического сюжета в народной религиозности, основанием для чего служит обычно сама иконография иконы. Так, одной из наиболее почитаемых икон была и остается икона Божьей Матери «Троеручица», или, как чаще говорят в народе, «Трехручница». В соответствии с церковной легендой третья рука на иконе — это дар Иоанна Дамаскина за чудесное возвращение ему отрубленной руки. В народе сейчас мало кто знает церковную легенду, навряд ли широко известна она была и раньше. Зато популярна легенда о том, как Богородица с младенцем Христом, спасаясь от преследователей, переплывала реку и начала тонуть. В отчаянии она взмолилась к Богу, чтобы помог ей удержать

* Приписываемые данной иконе функции спасения или, во всяком случае, активного соучастия в случаях насильственной или неестественной смерти человека можно встретить и в других местах России. Так, по словам жительницы г. Ельца Липецкой обл., несколько лет назад ее сын утонул. Несмотря на все старания, тело не могли найти. Тогда одна верующая посоветовала ей заказать в церкви молебен иконе «Взыскание погибших». При отсутствии нужного результата был дан совет действовать следующим образом: идти на то место, где утонул сын, и пустить деревянную иконочку на воду. «И куда она приплывет, там и искать». Молебен был отслужен, и не прошло и получаса, как пришло сообщение о том, что тело найдено.

сына. И тогда Бог дал ей третью руку*. Интересно, что, зная о распространении в народе этой легенды, церковные власти считали, что свою лепту в поддержание неканонической версии вносят иконописцы: «Русские живописцы ошибочно изображают на сей иконе третью руку внизу, как бы принадлежащую самой Богоматери, от чего при взгляде на нее могут возникнуть недоразумения» [32]. И сейчас эту икону наделяют особой силой исцеления при болезни рук.

Иконографический тип Божьей Матери «Троеручица»

Восприятие Богородицы как заступницы и помощницы, не оставляющей без материнского внимания людские скорби, делает понятной интерпретацию некоторых особенностей ее иконографии. Так, в Шацком р-не в с. Сново-Здорово записана следующая легенда о Казанской иконе Божьей Матери: «Была девушка в положении. И отец отсек ей руку. Она сидит в кустах и плачет. Идет Божья Мать Казанская и спрашивает: „Чего плачешь?“ — „Да, руку мне отсекли. Как ребенка качать?“ — „Да не плачь, я тебе руку отдам“. Казанская Божья Мать резала себе руку и ей дала. Только у одной Казанской Божьей Матери так ребеночек стоит. Потому что у всех Богородиц две руки, все держат на руках. А она — руку отдала. Это мы читали или батюшка сказал, через кого-то из Рязани» **.

Предпочтение той или иной иконы может быть основано и на специфике ее наименования. Так, одна из наших собеседниц больше всего доверяет иконе «Скоропослушнице» — «она очень помогает людям» (пгт. Милославское), а молодая девушка из с. Стублё Михайловского р-на захотела, чтобы на свадьбе ее благословили иконой Божьей Матери «Одигитрия», что значит «Путеводительница», поскольку для нее вступление в брак — это своего рода начало длинного пути. Эмоциональной ассоциацией начала семейной жизни с чем-то безусловно радостным объясняется и приобретение девушкой из с. Новопанское Михайловского р-на иконы «Нечаянная Радость» для своего дома: «Мы венчались после свадьбы. „Нечаянную Радость“ я сама покупала, так как радость вроде жду от брака. И она как благоприятна для дома, для семьи».

* Можно услышать и несколько измененные варианты данной легенды: «У кого руки болят, ее просят, у нее даже третья рука. Когда она шла с сыном своим по мосту… Вот она идет по мосту, а у нее был маленький Спаситель. И вот эти нечистые хотели ухватить Спасителя, а у нее третья рука прямо выросла. Вот она Троеручица» (г. Елец Липецкой обл.).

** Сходные сюжеты мы записывали и в соседней Тамбовской обл.: «Казанская икона — она без рук. Это, вроде, о ней говорят: она шла, а навстречу маленький мальчик без рук. Она его пожалела и отдала руки. А еще одна есть с непокрытой головой. Так это как-то раз пришла девушка в церковь и была без платка, а очень хотелось, и Божья Мать отдала ей платок» (г. Кирсанов).

Сохраняется, хотя и не в такой степени как прежде, обращение к специальным иконам за помощью при родах. К числу таких икон, кроме известной Феодоровской, относят, возможно, в силу ее иконографии — младенец Христос в чреве матери — икону «Знамение». Интересно, что популяризация этой иконы в таком качестве идет не только от церкви, но и от светских учреждений. Так, в женской консультации г. Сапожка женщинам предлагают купить эту икону. С данной иконой они отправляются в роддом и стараются потом сохранить ее.

Впрочем, наделение определенной функцией в соответствии со спецификой названия и содержания касалось не только икон, но и богородичных праздников. Так, праздник Введения Божьей Матери в храм ассоциировался, совершенно справедливо, с идеей начала и в народной гадательной практике связывался с определением судьбы: «Когда идут в храм под Введение, то останавливаются на паперти, молятся и говорят: „Введение Пресвятой Богородицы, введи меня в храм, укажи мне судьбу“. И во сне потом должна присниться судьба» [33].

Чудотворная Феодоровская икона Божьей Матери в Троицком монастыре. Рязань. Фото В.В. Кованова 2008 г.

На основании имеющихся у нас материалов о почитании местночтимых икон и икон, популярность которых основана на их функциональном значении, можно говорить о том, что значение местночтимых икон отступает сейчас на второй план. Особенно это очевидно в тех случаях, когда иконография местночтимых икон относится к числу не самых популярных в наше время. Такова, например, ситуация с иконой Божьей Матери Владимирской, прежде находившейся в с. Путятино и почитавшейся за чудотворную. Сейчас икона находится в близлежащем с. Ворошево Путятинского р-на. Разговоры с местным населением и приходским священником показали, что восприятие ее как чудотворной и соответствующее отношение характерно лишь для лиц старшего возраста: «Старушки почтительно относятся к такой чудотворной иконе, а молодежь — нет». Возможно, указанное изменение приоритетов в почитании — это одно из проявлений разрушения (полного или частичного) всей общественной организации функционирования православной церкви в России.

Почитание Богородицы прежде всего через ее образы вызывало иногда до революции и у светских ученых, и у богословов подозрение, что народ по безграмотности воспринимал единую Богородицу как множество отдельных. Однако это не соответствовало действительности в прошлом и не свойственно и современным религиозным представлениям. Надо сказать, что сейчас о существовании множества богородичных икон знают многие, хотя с отличиями в их иконографии почти не разбираются даже воцерковленные люди. Многие же на вопрос о том, какая икона находится у них в доме, какой иконой благословляли,

отвечают просто: «Там Божья Мать с ребенком». Однако никто из опрошенных, принадлежавших к разным поколениям и владевших хотя бы минимумом религиозных знаний, т. е. информацией о том, кем была Богородица, не считает, что наличие многочисленных икон соответствует разным персонажам. Местный лексикон часто отражает характерную для данного региона специфику явления икон — явления в источниках: «Божья Мать одна, только в разных местах выходила» (дер. Аверкиево Клепиковского р-на). Иногда наши собеседницы пытаются объяснить свое понимание множественности икон Богородицы, используя при этом известные им христианские понятия: «Вообще-то Божья Мать одна во всех ликах: она и „Царица Небесная“, она и „Трехрушная“ (почитаемые в данной местности иконы. — *Т.Л.*). Вот как Спаситель: Бог Отец, Сын и Бог Дух, а он один» (с. Новопанское Михайловского р-на).

Некоторая антропоморфизация икон часто связана с их «житием», запечатленным в памяти народа и церковных преданиях. Каждая из икон олицетворяла особую милость, а потому, например, перечисление в заговорах наиболее любимых из них или всех, находящихся в доме, как бы давало надежду на усиление помощи. Например, жительницы с. Старочернеево Шацкого р-на на ночь читали следующую молитву: «Казанская Божья Мать, Пятница Божья Мать, Одигитрия Божья Мать, Все святые Божья Мать, Трехручная Божья Мать». Одна из женщин по поводу чтения данной молитвы дала следующий комментарий: «...т. е. все иконы, которые у меня есть, скажу и другие. Трехручная — через море переходила с Христом и боялась утонуть, и Бог дал ей еще руку. Все святые — такой у меня нет, эта икона всех святых. Пятница — у меня тоже нет, но очень почитается».

Молитвы такого типа часто обнаруживают слабое знание наименований различных образов Богородицы. Перечисление их с привлечением имени Господа и всех святых сил показывает трогательное желание привлечь максимум небесной силы себе в помощь: «Заступница усердная, Скорбящая Божья Матушка, Утолимая Божья Матушка, Вышняя Божья Матушка, Прасковья мученица, пресвятая Мария, пресвятая Владычица, Появление Божьей Матушки и Казанская Божья Матушка. Соисцели мою душу грешную» (с. Темгенево Сасовского р-на).

Вид на Боголюбскую церковь. Новодеревенский р-н, с. Зимарово. Фото С.А. Иниковой 1998 г.

Иногда в таких молитвах иконы объединяли по географическому признаку, т. е. называли иконы Богородицы, наиболее почитаемые в соседних селах и городах в основном своего региона, в данном случае — Касимовского у.: «Матушка Пресвятая Богородица Гырацкая (городская — Касимовская), Пятцкая (с. Пёт), Лымовская (с. Лом), Тамбовская, Казанская, Рязанская, Перьинская (с. Перво), Шосниская (с. Шостье), Битьинская (с. Бетино) соединитесь, соберитесь, утишитя все скорби и болезни. Аминь» [34]. Текст этой молитвы наводит на мысль, что едва ли не в каждом приходе была одна особо выделяемая икона, игравшая роль патрональной. Каждая из этих икон представляла собой список с одной из канонических, но в данном случае для определения их статуса на первый план выходили административно-географические характеристики.

В заговорах-молитвах просительница иногда ставит на первое место свою благословенную икону, поскольку таким иконам всегда придавались особые охранительные свойства: «Владимирская Божья Мать — у меня Владимирская Божья Мать — меня благословляли замуж, Феодоровская Божья Мать, Тихвинская Божья Мать, Казанская Божья Мать, Троеручница. Троеручница обязательно» (дер. Шакино Клепиковского р-на).

В некоторых молитвах появляются образы Божьей Матери, представляющие собой явную контаминацию народных мифологических персонажей с образом великой христианской святой. В с. Старочернеево местная знахарка читала при лечении детей от родимца следующий заговор: «Утренняя зарница Божья Матушка Мария, вечерняя зарница Божья Матушка Мария, Сафонская (видимо, с Афона. — *Т.Л.*) Божья Мать, Савельская Божья Мать, заря утренняя Божья Мать, заря вечерняя Божья Мать, Прасковия Божья Мать, Скорбящая Божья Мать, Неопалимая Божья Мать, Одигитрия Божья Мать, Навишняя Божья Мать, из Иерусалима Божья Мать, Трехручная Божья Мать, Двухручная Божья Мать, отец Серафим, Николай Угодник, Егорий Храбрый, Спаситель, спасите и помилуйте».

Социально-нормативные и прогностические функции икон. Говоря об отношении народа к почитаемым иконам, нельзя не отметить, что кроме исцелений и помощи, иконы в своем поведении демонстрируют и элемент социальной справедливости. Это и понятно, ведь Богородица покровительствует всем страждущим. Так, по воспоминаниям одной из пожилых жительниц с. Кремлево Скопинского р-на, во время обхода икону Богородицы, к сожалению, она не помнила точно какую, занесли к ним в дом и поставили на лавку. Но у ее бабушки не было денег. Она сказала, что заплатит потом, а священник не согласился. Однако икона «не сошла с места», пока не был отслужен молебен.

В послереволюционное время во многих селах продолжались традиционные обходы домов с патрональной иконой в день ее празднования. Но если раньше посещение каждого дома было нормой, то в советское время находились хозяева, не желавшие принимать икону, однако не осмеливающиеся демонстрировать неуважение к ней явно. И в этом случае икона как бы откликалась на настроения прихожан. Так, в с. Новопанское патрональной почитаемой иконой была икона «Троеручица». И вот что вспоминает местная жительница: «Трехручицу праздновали где-то около 12 июля, то ли 11-го. Ее носили по дворам. Во дворе ставили стол, накрывали, ставили соль, ставили хлеб на стол, и табуретки или скамейки. Ее носили, а вот кто не желал, есть мужики, ругались на жен: „А! Что придумал поп!“ Как несут ее тяжело к этому дому! А старые идут, мы-то были молодые „ну смотри, смотри, сейчас вот пойдем к Жильцовым, гляди мужики в упор несут“. А кто с радостью встречал, и она — как вот она живая! Последний раз икону носили в 1930 г., а потом началась коллективизация, батюшков арестовывали, сажали».

Неоднозначное отношение среди священников вызывает встречающееся и сейчас «гадание» перед богородичной иконой, точнее сказать, предоставление ей права выбрать нужное решение. В с. Ардабьево Касимовского р-на одна из служительниц церкви делала это так: написанные с различными вариантами записки «смахивала с иконы, трясла в мантии, доставала и объявляла результат». Местный священник склонен считать это «прелестью». Священник с. Некрасовка Ермишинского р-на думает по-другому: «Бывает так, что просят

совета и благословения. Если я сам не решаюсь, да и как я могу решить сам, то я прошу благословения у Божьей Матери. Свертываю две бумажки “Благословляю” и “Не благословляю” и молюсь, и оставляю их на ночь. Утром опять молюсь и беру бумажку. Тогда уж говорю, что Божья Мать благословила или нет. А там, как решат. Это меня научила моя матушка». Напомним, что в средневековой Руси аналогичным образом предоставляли право Владимирской Божьей Матери указать имя того, кто будет выбран главой Церкви.

Результатом этой религиозной практики стало появление в Вышенском монастыре копии с чудотворной иконы Вышенской Казанской Божьей Матери, о которой уже шла речь. Эту икону хранили монахи из тайной православной общины, существовавшей в 1930-е гг. в моршанских лесах. Хранительницей иконы была схимонахиня Херувима. Впоследствии икона переходила от монахини к монахине. Наконец, гонения кончились, стали открываться новые храмы и обители. Матушки решили передать икону в один из действующих храмов, но не могли решить, в какой именно. Тогда они «молились перед иконой так, как их учила схим. Херувима: икона сама укажет, где ей должно находиться. Были положены записочки за икону: „в Тамбов“, „в Моршанск“, „на Вышу“, и после чтения акафиста брали одну. Трижды выходило одно — „на Вышу“. Очевидно, есть на это воля Заступницы» [35].

И сейчас наиболее религиозные люди часто обращаются к иконам Божьей Матери, доверяя ей решение важных вопросов, не сомневаясь при этом, что почувствуют совет Небесной покровительницы. Рассказывая об одном из драматических эпизодов своей жизни, наша собеседница из Новопанского вспомнила, как при внезапном приезде за ней сына в разгар летних работ не могла решиться, ехать ей с ним или нет. И поступила так, как поступала не раз: «Я теперь говорю: “Ну, Шурка, сейчас”. Я зашла в избу, перекрестилась и говорю: “Заступница милосердная, Божья Матушка! Что ты мне в мысль дашь, то я и выполню. Ехать мне или нет?” Сердце подсказало: надо ехать».

Явления Божьей Матери

Помощь Богородицы, ее соучастие в жизни земных людей происходило и происходит не только через иконы. Она может разными способами откликнуться на обращение к ней верующих. В народе существует множество рассказов о явлениях Божьей Матери мирянам в облике женщины — в сонном видении или, по словам рассказчиков, «наяву».

Нужно сказать, что, если явления ее святым подвижникам предварялись трудами всей их жизни и выглядели как подлинное чудо, то простые миряне, уверенные в повседневной заботе Божьей Матери, принимали ее явления как события сверхъестественные, но не сверхординарные. В народных рассказах Богородица является обычно в «красноватой» одежде (что неоднократно встречается в истории чудотворных икон) или же в черном, реже в белом одеянии. Простой вид, как бы приравнивающий Богородицу к обычной женщине деревни, не мешает восприятию ее народом как Царицы Небесной. Рассматривая большое число рассказов о явлении Богородицы, становится очевидным, что в царственном облике, подобающем статусу Царицы Небесной, она видится только в небесном мире. Так, попавшую в Горний мир Веру из рукописного «Писания за Веру» (или «Сновидение Веры») у «небесных врат» встречает сама Царица Небесная «в ярком свете солнечного сияния» [36]. Но на земле очень редко ей присущи атрибуты царственности. Как говорят, «они (святые. — *Т.Л.*) так не снятся; они приходят и снятся и являются какими-нибудь стариками, старушкой» (с. Новопанское Михайловского р-на). Видимо, сказываются два основные момента: во-первых, на иконах Божья Мать часто изображается в темных одеждах, и во-вторых, черный — в народной традиции знак печали, соответствующий вечной скорби Богородицы и о своем сыне, и о грешном человечестве.

Наиболее часто речь идет о явлениях во сне, во время которых Богородица и наставляет, и советует, и даже исцеляет спящего. Подчеркнем, что в народных рассказах о подобных сновидениях явно чувствуется их основное отличие от обычных снов: это не мы видим сон,

а божественный персонаж приходит к нам из Горнего мира. И посещение, точнее, вхождение божественного чина в сон земного жителя воспринимается последним как один из вариантов возможности соприкосновения двух миров, оставляя у человека одновременно ощущение достоверности, реальности увиденного и в то же время признание его некоторой иллюзорности, иррациональности.

Явление Богородицы часто связано с различными ситуациями, когда людям требуется помощь и наставление в религиозных делах. Вот, например, рассказ сельской жительницы о том, как Богородица учила ее, тогда еще девочку, правильно подавать тайную милость: «Меня мама послала вечером перед пасхальной службой отнести яичко по бабушке, недавно на Сретенье умерла. Я побежала скорее, без всякой молитвы скорее положила, а на следующий день мне сон: женщина в черном, прямо как на иконе, головка на бочок, говорит: „Неправильно подала милость. Нужно три раза помолиться, три раза перекреститься, положить, три раза поклониться и сказать „Достойно“ три раза“. Я думаю, это, конечно, Богородица была» (с. Ардабьево Касимовского р-на).

Нам неоднократно встречались истинно верующие женщины, обязанные своим полным воцерковлением Божьей Матери. Так, жительница с. Путятино Путятинского р-на рассказала следующее: «Недавно пришла в храм, лет восемь назад. Меня призвала Матерь Божия. Мне она явилась во сне, Матерь Божия, и сказала: „Люби моего сына“. И я на второй день пошла в храм. До этого ничего не было. Потом посмотрела на иконы, это была Владимирская (местная чудотворная икона)». Схожую историю поведала и другая наша собеседница из пгт. Милославское. Вечером, «под Николу зимнего» она заболела и с опасением, что не сможет пойти в храм в соседнее село, легла спать. Но во сне к ней явилась Божья Мать и «положила руку на голову. И у меня что куда девалось, перестало болеть. Встала я в три часа ночи. Пошла потихоньку, и ничего у меня абсолютно не болит. И страшно было по полю идти. Встала около домов. Люди идут, и я с ними. И с тех пор меня как тянет [в церковь]».

В этом рассказе интересно одно далеко не случайное совпадение: сон снится под Николин день. Для русского почитания святых и святынь очень характерна «совместность» явлений и действий двух главных защитников русского народа — Богородицы и Николая Чудотворца. Такие рассказы — не редкость в среде воцерковленных людей, их можно услышать в разных регионах России.

Много рассказов можно услышать и о явлении Богородицы солдатам во время войны, и о чудесном спасении их. Богородица предстает перед воинами либо в характерном облике — женщина в черном, либо как огненный столб, что характерно для явлений Богородицы и ее икон (например, явление Толгской Божьей Матери). «На войне (Великой Отечественной. — *Т.Л.*) Пимен был. Солдат приходил, говорит, тебя женщина зовет, в черном. Он не пошел. Так три раза. Пригрозила бедой. Он пошел. Она ему говорит: „Весь свой полк выведи отсюда, а то плохо будет”. Вывели, а тут бомбить начали. Это Божья Мать“» (дер. Кочемары Касимовского р-на). Аналогичные рассказы, относящиеся к Первой мировой войне, есть в архивных материалах: «Рассказывают следующую легенду. Наши солдаты сидели в окопах. Появился огненный столб перед ними, и в нем Царица Небесная, и показалась она в ту сторону, где были немцы. Там действительно были немцы» [37].

Обычно считается, что увидеть во сне Богородицу — это, как чаще говорят в народе, «к терпению», т. е. к каким-либо несчастьям: «Родственник видел: он спит с женой, а рядом женщина в черном, молится. Он жену толкает, она не видит. И так несколько раз. И через два года жена умерла. Богородица — знак к терпению» (пос. Ибердский Кораблинского р-на); «Девочка, дочка видела, стояла и видела: Казанская Божья Мать в небе над парком, не икона, а как она на иконе. А через полгода в Рязани попала в аварию. Я сон рассказывала, мне сказали — это вам всем к терпению» (там же).

По мнению некоторых, Богородица приходит во сне, чтобы рассказать о будущем: «Богоматерь во сне в черном, многие видели, кому что расскажет. Дуся видела, как Сашу (сына. — *Т.Л.*) в Афган брали. Подошла вся в черном, говорит: „Жив будет“. Это Божья Мать, кто же еще?» (с. Дегтяное Ряжского р-на).

Но иногда Богородица является во сне не только как помощница и наставница. Длительный бесцерковный период привел к тому, что многие совершенно не знакомы с правилами поведения в церкви, в том числе и при соприкосновении с иконами. У людей воцерковленных это вызывает страх обидеть икону, что может явиться причиной соответствующих сонных видений. «Во сне Трехручную (местная патрональная икона. — *Т.Л.*) недавно видела. Я вроде у пруда, и она вроде стоит, вот такая, как стоит в храме, но темная. И стоит, лика не показывает, а как монашка, вся в темном. А я подхожу, говорю: „А почему Божья Матушка Трехрушная так потемнела?“ А она говорит: „Матушка, прикладаются-то всякие“, т. е. и грязные прикладаются. Не постятся, идут в храм, поедят — идут причащаться. Я стою напереди (в местной церкви. — *Т.Л.*), меня прямо в сердце хватает. Некоторые целуют прямо в лик, а не положено. Нужно только в ручки и в ножки целовать ее, а не в лик. Я оговариваю. Говорю: „Вы меня простите, но икону святую в лик не целуют“. — „А я не знаю, не знаю“».

Черный цвет одежды Богородицы иногда воспринимается как символ монашеского одеяния. Он как бы дает понять, что на земле ее «доверенные люди» — монашки, через которых она может подать тот или иной знак, например, показать, что ни одна молитва к ней не остается без внимания. Вот что рассказывала по этому поводу жительница г. Зарайска: «Я была в Москве, в Богоявленском соборе. Молилась Казанской Божьей Матери. Шла за водой попить, а вдруг монашка, рядом стояла, вдруг меня поцеловала. Я говорю: „Почему?“ — „Мне Божья Мать сказала поцеловать“. Я, видно, стояла перед ней молилась, и она вроде как знак дала, что услышала».

Народная религиозность всегда наделяла отдельные сакральные объекты функцией соединения двух миров. К таковым относились иконы и святые колодцы, водная поверхность которых — это одновременно и окно в иной мир. Поэтому здесь становится возможным увидеть святые лики и картины небесного мира. Среди персонажей, которых, по рассказам, видели смотревшие в колодец, едва ли не первое место занимает Богородица. А поскольку сквозь гладь воды виден небесный мир, то и Богородица там предстает не в привычном скорбном виде, какой она принимает на нашей грешной земле: «Мы смотрели в колодец, молонья его сделала. Туда все ходили смотреть, кто что в Крыжах увидит в любой день. Я заглянула, и увидела цветы, а потом цветы ушли, и там глубоко икона Спасителя, горит лампадка, а девочка на веточке в капюшончике, чья не знаю, а у меня до того умерла старшая девочка — семи месяцев. А дочка моя увидела: сверху яички, руки протянула, там вода, и тогда увидела: женщина с цветами сидит, это, видимо, Божья Мать» (с. Пупки Скопинского р-на).

Рассказы о явлениях Богородицы наяву не столь многочисленны, и их чаще услышишь в тех местах, где есть чудотворные иконы. Вот один из таких рассказов, записанный в с. Эммануиловка Шацкого р-на, где находится знаменитая Вышенская икона. «Один раз мы телят погнали, еще серо было. И вдруг кто-то идет. И одежда на ней развивается красноватого цвета. Она из леса навстречу, а на нас не смотрит. Должны были столкнуться, а вышли за огород — никого нет. Мы с напарницей Шурой везде ее искали, а ее нет. А я хотела спросить, куда в такую рань идешь, а она исчезла. Она же нам, грешным, лица не покажет. Но я сначала подумала, что женщина, только очень уж необычная. Вот такие чудеса были».

Иногда Богородица оказывает помощь в чисто хозяйственных вопросах, имеющих, однако, для сельских жителей первостепенное значение. По воспоминаниям жительницы с. Ялтуново Польное Шацкого р-на, «у тетки корова зад распорола, черви были. А из-под горы странница идет, как монашка. Заговорила и научила. И как исчезла. А тетка говорит: „Неужто это сама Божья Мать помогла?!“ Тетка теперь и от червей и другие заговоры знает». Рассказы, в которых сама Богородица во сне или наяву учит лечить (см. с. 583–584), свидетельствуют о том, что в народе заговорную практику, в основном молитвенного характера, относили к числу благочестивых дел.

Ощущение постоянного присутствия Богородицы проявлялось и в определенных народных поверьях. Одно из наиболее распространенных — о необходимости соблюдать чистоту в доме, так как по ночам приходит Богородица. Вот что сообщал по этому поводу корреспондент РГО из Зарайского у.: «После ужина все уберут со стола, ничего нет, стол

прикрывают скатертью, пол подметут. Наговаривают; иные говорят: „Ну, что делаешь?“ — „Как же, — говорят, — Божья Мать ходит, каждому в дом приходит“. Утром, как встают, скатерть снимут. Это делается у немногих хороших людей» [38].

Судя по сообщениям из разных мест, это поверье существовало широко. Оно сохранилось и до наших дней, и, как прежде, в основном в семьях благочестивых людей. Вот как представляет себе ночные посещения дома Богородицей одна из старейших жительниц с. Новопанское Михайловского р-на. По ее мнению, Небесная Мать приходит в дом, который также представляется некой святой обителью: «Под святыми — стол, а это престол Божий. Мы ложимся спать, а Божья Матушка сюда приходит к нам. Чтобы ничего не было на столе. Потому что ночью придет Божья Мать. Мы ее не видим, не должны видеть. А раз ты кстишь окна и двери, то тут и Божья Матушка, престол Божий». Рассказывая о воспитании детей, жительница с. Старочернеево Шацкого р-на отметила, что аналогичным образом объясняет своим девочкам необходимость наведения чистоты в доме в конце прошедшего дня: «Посуду грех оставлять грязную, Божья Мать приходит, говорит: „Как же я немытой ложкой есть буду?“ И детей своих также научила. Девочки никогда не оставят посуду немытой».

Иногда приход Богородицы приурочивают к определенному времени: «В три часа ночи ходит, всех проверяет» (с. Пушкари Михайловского р-на).

Представление о том, что ночь — это время, когда невидимый и неслышимый для спящих людей мистический мир посещает их дома, заставляло верующих соответствующим образом готовиться к возможным контактам. На ночь особенно тщательно творили молитвы и осеняли крестом все пути возможного проникновения нечистых: окна, двери, а также и все пространство вокруг себя. Материальная чистота мыслилась как элемент, усиливающий чистоту сакральную и располагающий к приходу небесных покровителей*.

Грязь, напротив, ассоциировалась с миром нечистых сил и потому облегчала их проникновение в дом. Об этом свидетельствует и следующее поверье: «Если не подметешь на ночь, то сатана будет ходить» [39]. Ожидая прихода в дом Богородицы, не только наводили чистоту, но и иногда ставили предметы, подносимые традиционно при встрече дорогих гостей. Так, в Спас-Клепиках каждый раз, «выпекая хлеб, ставили целый хлеб с солонкой и стакан воды в передний угол для Богородицы, которая может прийти ночью» [40].

Богородица — Небесная Мать

Анализируя почитание Богородицы в народе, ее статус в иерархии небесных сил и характер соучастия в жизни людей, убеждаешься в том, что, с точки зрения уповающих на нее, она, прежде всего, — Небесная Мать, сохраняющая все лучшие черты, присущие материнству: любовь и стремление защитить своих чад. К сожалению, в данном случае, как и при описании любого религиозного феномена, мы можем оперировать лишь фактами из обрядовой практики или описаниями религиозных представлений. Гораздо сложнее передать сопутствующий эмоциональный фон. А между тем значение его очень велико, потому что именно он часто определяет поведение людей, заставляет их обращаться к миру ирреальному, т. е., в конечном итоге, определяет сохранение и развитие религиозных явлений и культов. Это тем более очевидно при рассмотрении почитания Богородицы, поскольку весь спектр чувств, которые потрясали души русских женщин в период бесконечных лишений, присутствует в их восприятии Божьей Матери. Она помогает, успокаивает, дает надежду. И поскольку для русских всегда было очень характерно ощущение собственной греховности, а следовательно, и ожидания расплаты за нее, которая могла перейти на детей и близких, то к Богородице возносятся постоянные просьбы о прощении.

* Наведение чистоты связывали не только с приходом Богородицы. Так, жители Рязани верили, что «на ночь надо подметать, так как на Святках святые угодники ночью ходят, чтобы все чисто было, а сор выкидывать не нужно, а собрать в уголок, а то все из дома выбросишь» (НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. XX. 014/010).

Крестный ход со списком иконы Божьей Матери «Споручница грешных» из с. Срезнево Шиловского р-на в Троицкий монастырь. Рязань. Фото Е.Н. Каширина 1996 г.

Образ Христа в современной религиозности несколько расплывчат, в то время как Богородица реальна. Сейчас редко можно услышать рассказы о явлениях Христа для непосредственного соучастия в земной жизни людей, в то же время сюжеты с явлениями и конкретной помощью Богородицы встречаются довольно часто. И в наши дни у пожилых людей сохраняется известное представление о постоянном пребывании Богородицы на земле: «Говорят — ее даже на небе сейчас нет, она на земле помогает» (с. Воршево Путятинского р-на). В этом отношении по популярности с ней может сравниться только свт. Николай Чудотворец (см. гл. 29).

Христос всемогущ, он может миловать, но еще скорее наказывать. И только Богородица, как любящая мать земных людей, спешит смирить его гнев. В рукописных текстах и молитвах постоянно звучит обращение к ней как «молитвеннице за людей». И сам Христос признает ее роль заступницы. Его напоминание о нормах благочестия звучит явной угрозой. Он запрещает работу вечером в субботу «для моей святой Богородицы. Если бы мать моя не молилась бы за вас, давно бы я вас погубил голодною смертью» [41].

Православная церковь, как и все христианство, почитала девство Марии, но в церковной культуре, а вслед за ней и в народной религиозности Богородица редко фигурирует как «Дева Мария». Для верующих основным является ее статус матери. И этот статус делает ее главным персонажем православного пантеона, покровительницей всего живого на земле и защитницей умерших в небесном мире. Почитание Богородицы никогда не уйдет из религиозного восприятия мира русским человеком, поскольку мир этот воспринимается как мир материнства, окружающий и питающий живущих на земле. Хорошо известно определение трех матерей, которые должен почитать православный человек: мать родную, мать-сыру землю и Мать Пресвятую Богородицу, в ином варианте включается крестная мать. Функции и возможности этих матерей как бы переплетаются, каждая из них обладает возможностью сакрального вмешательства в земную жизнь. О соотношении Богородицы и матери-земли в русской религиозности, о роли этих двух матерей в установлении и сохранении нравственных норм жизни прекрасно написал Г. Федотов [42], его выводы не имеют региональных ограничений. Мы можем лишь сделать небольшое добавление к характеристике соотношения образов Богородицы и матери-земли.

В народных представлениях образ Богородицы не только смыкается с образом земли как подательницы благ, кормилицы людей. Одновременно с этим в народной религиозности статус Богородицы получает расширенное космическое звучание, смыкаясь с образами верховных богинь древних земледельческих религий. В религиозных стихах и молитвенных заговорах она предстает не только как Царица Небесная, но и как «Мати неба и земли», что подразумевает и подвластность ей всех природных сил мироздания, и почти неограниченные возможности соучастия в земной жизни людей, и столь же высокое положение в божественном небесном мире. В духовных стихах и рассказах на темы загробных мучений, которые и сейчас в большом ходу на Рязанщине, Богородица выполняет роль путеводительницы в загробном мире (часто вместе с Николаем Чудотворцем).

Образ Богородицы, показывающей муки грешников, пришел в фольклорные религиозные сюжеты об обмираниях и хождениях по «тому свету» из апокрифического «Хождения Богородицы по мукам», разные варианты которого в отрывках и сейчас присутствуют в рукописных тетрадях пожилых жительниц региона.

После смерти человек разделяется на две ипостаси, телесная переходит к матери-земле, а духовная явно нуждается в защите Небесной Матери. И народное сознание как бы соединяет двух матерей, отдавая явный приоритет Богородице. Рассматривая связанные с похоронами действия и представления в изложении жительницы с. Темгенево Сасовского р-на (она «читает» на похоронах), приходишь к выводу, что в конечном итоге путеводительницей в иной мир (в земном и небесном вариантах) становится Богородица через свою икону «Вратарница» (Иверская): «Вот у нас на кладбище нет, а в Сасове на кладбище висит икона Вратарница на воротах. Вот многих хоронили в Сасово. Доходим до ворот, ставим гроб на стул. Но в последнюю очередь поем „Радуйся, святая Вратарница“». На вопрос, какие же врата отворяет святая икона, собеседница пояснила: «Над сырой землей». Понятно, что представление об этой иконе, точнее, о Богородице в данной ипостаси, как

путеводительнице умерших, объясняется не только ее именованием, но и словами посвященного ей акафиста: «Радуйся, благая Вратарнице, двери райские верным отверзающая». Из дальнейшего изложения стало ясно, что Вратарница открывает двери и впускает умершего не только в соответствии с акафистом — в небесный мир, но и в лоно матери-земли. «И как опускаем покойника в землю, пою „Прими, мать сырая земля, свою чаду, прикрой своим покровом, чтоб земля была пухом". Вот так приговариваю».

Пожалуй, специфика соотношения образа Богородицы и матери-земли наиболее очевидна в характеристиках греховности и последствиях произнесения матерных слов. Высказывания на этот счет наших собеседниц при некоторой вариативности показывают, что мат воспринимается одновременно как оскорбление Божьей Матери и матери-земли. Соответственно видится и реакция на него. «Мат — Бога обижаешь, Мать ведь Божию ругаешь. Мать ведь всем одна, разная только» (с. Высокие Поляны Пителинского р-на); «Женщина матом — земля 40 раз перевернется» (дер. Шакино Клепиковского р-на)»; «Мат — грех. Когда женщина ругается, Царица Небесная падает с престола. Раньше не ругались, а сейчас женщины ругаются» (с. Ардабьево Касимовского р-на).

Восприятие Богородицы как матери, которая, пережив материнство и ужас потери сына, понимает и защищает каждую земную мать, и сейчас существует у русских людей, в том числе и на Рязанщине. Вспоминая свою беременность, одна из женщин так охарактеризовала уверенность в помощи Богородицы: «Я ношу ребенка и Божья Мать, которая тоже носит ребенка на руках, она покрывает всех матерей, которые носят ребенка, в себе ли или на руках» (с. Морозовы Борки Сапожковского р-на).

Явления Богородицы часто связаны именно с ее желанием помочь земным матерям, удержать от беды измученных работой и постоянными заботами женщин. «Я как-то видела. Я чуть не уснула, а мне идти надо. И тут вдруг Божия Мать в дверях. Улыбнулась мне в своем одеянии в темно-бордовом. Я много раз видела» (с. Пупки Скопинского р-на). В других случаях Богородица давала этим женщинам надежду на возвращение мужей домой с фронта: «Богородица являлась. Это я мальчишку семи лет кормила, лежала с ним в коридоре, забылась. Сзади вроде стоит в черной юбке, коричневой кофте, коричневое платье. Я говорю: „Скажи, Царица Небесная, жив ли мой хозяин?" — „Жив". Это во время войны» (с. Ардабьево).

Характерным отношением к Богородице, соединившей в себе земное и небесное материнство, можно считать ответ одной из женщин с. Тюково Клепиковского р-на на вопрос, как она воспринимает Богородицу: «Как мать. Как свою мать принимаю ее к себе. Ее вспоминаю, и маму вспоминаю».

По мнению женщин, их вступление под материнский покров Богородицы еще при появлении на свет фиксируется мистическим актом: при крещении мальчика вносят в алтарь к Спасителю, а девочку подносят к Богородице. И в дальнейшем эта принадлежность к миру Богородицы проявляется в различных обрядовых действиях. Например, по словам лекарки из с. Старочернеево Шацкого р-на, лечение детей обязательно предваряется чтением молитв: «Сначала читаю Богородицу, потом заговариваю. Как девочку лечишь — Божью Мать [призываешь], мальчика — Власия».

Как Небесная Мать Богородица особенно строго следит за соблюдением женщинами родового закона материнства — деторождения и заботы о детях: «О Богородице бабушка рассказывала, как Богородица женщин оберегает, которые себя хорошо ведут, много детей. Вот поехала, разбойники напали, а Богородица заступилась, потому что детей много. Она и тружеников защищает, вот, например, во время сева, праздных-то как-то там наказывала» (г. Зарайск). К Богородице обращаются и для снятия «родовых грехов» — т. е. грехов, передающихся из поколения в поколение: «Слышала, что грехи до четвертого колена. Есть даже такая молитва. Просим Божью Мать, чтобы за четвертое колено грехи не передавались никому» (дер. Аверкиево Клепиковского р-на).

Подытоживая все сказанное, можно утверждать, что почитание Богородицы настолько глубоко вошло в кровь и плоть народа, что ни гонения на верующих, ни закрытие церквей

не смогли изгнать образ Небесной Матери из религиозной практики. Конечно, сохранению почитания Богородицы, как и в целом, сохранению религиозных чувств в народе, способствовали бесконечные катаклизмы XX в., заставлявшие людей искать помощи у святых, возведенных многовековой традицией христианства на Руси в высокий ранг «скорых помощников» и защитников всех православных.

Однако длительные годы воинствующего атеизма, насаждение нового, бесцерковного и безрелигиозного стереотипа бытия и мышления затронули и такие устойчивые формы народной православной культуры, как почитание святынь и святых, в том числе и традицию богородичного культа.

Прежде всего, изменились внешние, видимые формы его проявления. В силу объективных причин ушло государственное почитание. Тем не менее, на основании многочисленных косвенных свидетельств можно утверждать, что сохранялось до некоторой степени представление о Богородице как покровительнице России и ее православных обитателей, которые по-прежнему могли надеяться на защиту ее спасительного покрова.

Общественное почитание потеряло свой традиционный упорядоченный характер и сохранялось, в основном, благодаря усилиям верующих. В годы гонений люди спасали церковные иконы, тем более иконы местночтимые, прятали их у себя по домам, и, как и прежде, эти святыни были своего рода центром притяжения общественной религиозной жизни данной местности. Однако мы не можем говорить о повсеместности таких явлений.

К проявлениям почитания, носившим семейно-общественный характер, можно отнести и сохранившееся почитание богородичных праздников, особенно таких как Благовещенье, Казанская, Покров. Правда, праздничный характер проведения этих дней в тот период, о котором могут рассказать наши собеседники, означал, как правило, лишь воздержание от работы, посещение церкви (если была такая возможность) и иногда — посещение кладбища. Этот минимум религиозного поведения, особенно запрет на работу, стал нормой и для наших современников. В сельской местности и небольших провинциальных городках его придерживаются и многие молодые.

Но главное, что позволяет говорить о сохранении почитания и в годы гонений, что дает надежду на возрождение почитания на разных уровнях, это сохранение самой основы любого религиозного феномена. Мы имеем в виду глубину и постоянство индивидуальной веры, тот огонек, который иногда разгорался, иногда еле тлел, но никогда не затухал в душе русского человека. Да, формы выражения религиозных чувств (чтение молитв, посты, богомолья и т. д.) даже на личном уровне уже не те, что в традиционной культуре. Даже женщины старшего возраста признают, что для них не было нормой начинать и заканчивать день молитвой, как это делали их бабушки, да и знание молитв характерно лишь для отдельных особенно верующих людей. Но зато глубоко в душе присутствовала постоянная уверенность в том, что в горе и несчастье, во всех женских страданиях и страхах за близких, в тяжкие годы войны и разрухи можно надеяться на материнскую любовь и всепрощение знающей о всех бедах и грехах человечества Небесной Заступницы.

ПРИМЕЧАНИЯ

1 Более подробно о значении почитания Богородицы для самоидентификации русских, а также о высказываниях по поводу придания формуле «Россия — Дом пресвятой Богородицы», являвшейся одной из основ религиозно-государственной концепции средневековой Руси, статуса общенациональной идеи см.: *Рябов О.В.* Матушка-Русь. Опыт гендерного анализа поисков национальной идентичности России в отечественной и западной историософии. М., 2001. С. 40, 119–120. Авторы данной идеи предполагают, что ее реализация окажет положительное воздействие на все стороны государственной жизни, а также привлечет внимание к проблемам «женщин и материнства».

2 ГАРО. Ф. 627. Оп. 73. Д. 309 а. 1814 г.

3 Рязань православная. Рязань, 1993. С. 65.

4 *Поплавская Х. В.* Паломничество, странноприимство и почитание святынь в Рязанском крае. XIX–XX вв. Рязань, 1998. С. 148–149 (РЭВ).

5 Икона Божьей Матери Казанская Вышенская. Повествование. Акафист. Рязань, 2003.
В книге ошибочно указано, что изъятием церковных ценностей занималась ВЧК. Вместо ВЧК 6 февраля 1922 г. было создано Государственное политическое управление.

6 Сказание о чудотворных иконах Матери Божьей. Коломна, 1993. Т. I. С. 352.

7 См. подробнее: *Поплавская Х. В.* Указ. соч. С. 59.

8 Рязань, 15 августа 1892 // РГВ. 1892. 26 августа.

9 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. XX. № 491. 0178.

10 Историко-статистическое описание Касимовского женского монастыря // РГВ. 1892. 26 августа.

11 *Поплавская Х.В.* Указ. соч. С. 61–63.

12 *Цеханская К.В.* Икона в жизни русского народа. М., 1995. С. 29.

13 По-видимому, имеется в виду Преображенская церковь г. Кадома, один из приделов которой был посвящен иконе Казанской Божьей Матери.

14 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. XVII. № 422.

15 Сказание о чудотворных иконах… Т. II. С. 445.

16 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1446. Л. 19.

17 Сказание о чудотворных иконах… Т. I. С. 379.

18 ГАРО. Ф. 7. Оп. 1. Д. 97. Л. 182 об.

19 Благовест (Рязань). 1993. № 1.

20 Из сочинений учащихся сельскохозяйственного техникума г. Шацка. Конец 1990-х гг. Сочинения были написаны в рамках курса религиоведения. Ученикам было предложено описать какие-либо культовые достопримечательности и интересные эпизоды из истории религиозной жизни их родных мест. Приведенные в сочинениях данные — это, в основном, информация, полученная от лиц старшего поколения.

21 ГАРО. Ф. 7. Оп. 1. Д. 97. Л. 18 об.–19.

22 Георгий Иванович Городков (1785–1862), в 1815 г. принял постриг под именем Гавриила. В 1837–1858 — архиепископ Рязанский и Зарайский. В 1999 г. причислен к лику местночтимых святых.

23 ГАРО. Ф. 7. Оп. 1. Д. 97. Л. 10 об.–11. Также см.: Святые и праведники земли Рязанской. X–XX вв. Рязань, 2000. С. 63.

24 АРГО. Р. 33. Оп. 1. Д. 23. Л. 12 об.

25 ГАРО. Ф. 627. Оп. 238. Д. 59. Л. 3–5. 1852 г.

26 Там же. Оп. 148. Д. 47. Л. 1. 1889 г.

27 Там же. Оп. 80. Д. 240. Л. 1–65 об. 1821 г.

28 Там же. Оп. 37. Д. 178. Л. 15–16 об. 1779 г.

29 Сказание об иконе. Акафист Божьей Матери, ради ее иконы, именуемой Отрада или Утешение. Б/м. Б/г.

30 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. XX. № 491. 0189.

31 *Фадеева Л.В.* Символика страстных икон Богородицы в заговорах // Традиционная культура. М., 2000. № 2.

32 Сказание об иконе Божией Матери-Троеручице // РЕВ. 1900. № 13. С. 376–379.

33 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. XX. № 493. 0104/3. Л. 19.

34 *Мансуров А.А.* Описание рукописей этнологического архива Общества исследователей Рязанского края. Рязань. 1928. Вып. 1. С. 24 (Труды ОИРК. Вып. XV).

35 Икона Божией Матери Казанская Вышенская. С. 35–36.

36 «Писание за Веру». Из тетради А.И. Перовой (с. Чернава Милославского р-на).

37 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. XXI. № 30. Л.195.

38 АРГО. Р. 33. Оп. 1. Д. 37. Л. 20.

39 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. XX. № 491. 0153. (Рязанский у.).

40 Там же. Кн. XXI. № 31. Л. 196.

41 «Сон Пресвятой Богородицы». Из тетради Т.С. Родиной (с. Сново-Здорово Шацкого р-на).

42 *Федотов Г.* Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991.

ГЛАВА 29

Почитание святителя Николая Чудотворца в народной традиции

Чудотворные иконы свт. Николая

Чудотворные иконы свт. Николая общерусского значения. — Местночтимые иконы. — Никольские иконы в быту и обрядах.

Грозный воитель и «скорый помощник»

История почитания архиепископа Мирликийского Николая в России насчитывает уже одиннадцать веков*. Его начало, положенное киевскими и новгородскими, а затем и рязанскими князьями, нашло продолжение в среде простого народа. Православная церковь всегда поддерживала это почитание, и только в одной Рязанской епархии в 1878–1880 гг. 102 храма имели посвящение святителю, а еще в 196 храмах были никольские приделы, т. е. 298 церквей из 802 были связаны с именем любимого в народе святого [1].

Восприятие образа святителя из далекой Малой Азии и отношение к нему складывались на основании его житий и сказаний о посмертных чудесах, духовного опыта русского народа, а также в результате индивидуальных религиозных переживаний каждого верующего и тех представлений о сакральном мире, которые были присущи традиционной культуре.

Канонический образ свт. Николая в России приобрел новые черты, созвучные духовно-нравственному облику и представлениям русского народа, и по размаху почитания греческий епископ занял следующее после Спасителя и Богородицы место, став первым среди святых. Этот феномен достоин самого тщательного изучения, поскольку с именем свт. Николая связан целый пласт в народной культуре, и представления о нем как об идеальном святом в большей мере характеризуют сам народ.

Чудотворные иконы свт. Николая

Религиозная культовая практика очень многообразна, она включает церковные службы святому, почитание его икон, празднование дней его памяти, домашние молитвы и обеты и т. д. В Рязанском крае в праздновании дат, связанных с именем этого святого, не было каких-то характерных особенностей, ярких деталей, отличавших их от празднования дней памяти других святых. Почитание свт. Николая в наиболее полной мере выразилось в отношении к его иконам. Кроме того, иконография оказала существенное влияние на складывание его образа. Судя по сохранившимся описаниям и воспоминаниям информаторов, большинство особо почитаемых икон святителя повторяли известные поясные изображения Николая Чудотворца, над головой которого с одной стороны — Богородица, держащая омофор, а с другой — Спаситель с Евангелием. Широко известный образ Николы Зарайского принадлежал к иконографическому типу так называемых корсунских икон, на которых святитель изображен в полный рост с Евангелием в руке. Наряду с иконописными образами, в северо-западной и западной частях Рязанского края (ныне это территории Егорьевского, Шатурского, Зарайского,

* Первая церковь во имя свт. Николая была построена на могиле кн. Аскольда в Киеве в 882 г. (*Вознесенский А.* и *Гусев Ф.* Житие и чудеса св. Николая Чудотворца, архиепископа Мирликийского и слава его в России. СПб., 1999. С. 230).

Вид на Николо-Чернеевский монастырь. Шацкий р-н, с. Старочернеево. Фото С.А. Иниковой 2004 г.

Луховицкого районов Московской обл. и Михайловский р-н Рязанской обл.) были очень распространены резные деревянные иконы, известные под именем Николы Можайского, изображающие святого с мечом в одной руке и храмом в другой*. Такое локальное распространение резных образов объясняется тем, что эти территории примыкали к Московским землям, где иконы этого типа получили большую известность.

Чудотворные иконы свт. Николая общерусского значения. Из числа никольских икон, признанных церковью *чудотворными* и имевших общерусское значение, на территории Рязанской епархии можно выделить два образа: иконописный — Никола Зарайский и резной — Никола Радовицкий [2].

На территории, входившей до начала 1920-х гг. в Тамбовскую епархию (ныне это Рязанская епархия — Пителинский р-н Рязанской обл.), в храме с. Темирево находился образ свт. Николая, упомянутый А. Вознесенским и Ф. Гусевым среди самых известных в России чудотворных икон святителя [3]. Однако почитание этой иконы все же не выходило за рамки локальной традиции, поэтому мы относим ее к *местночтимым* образам.

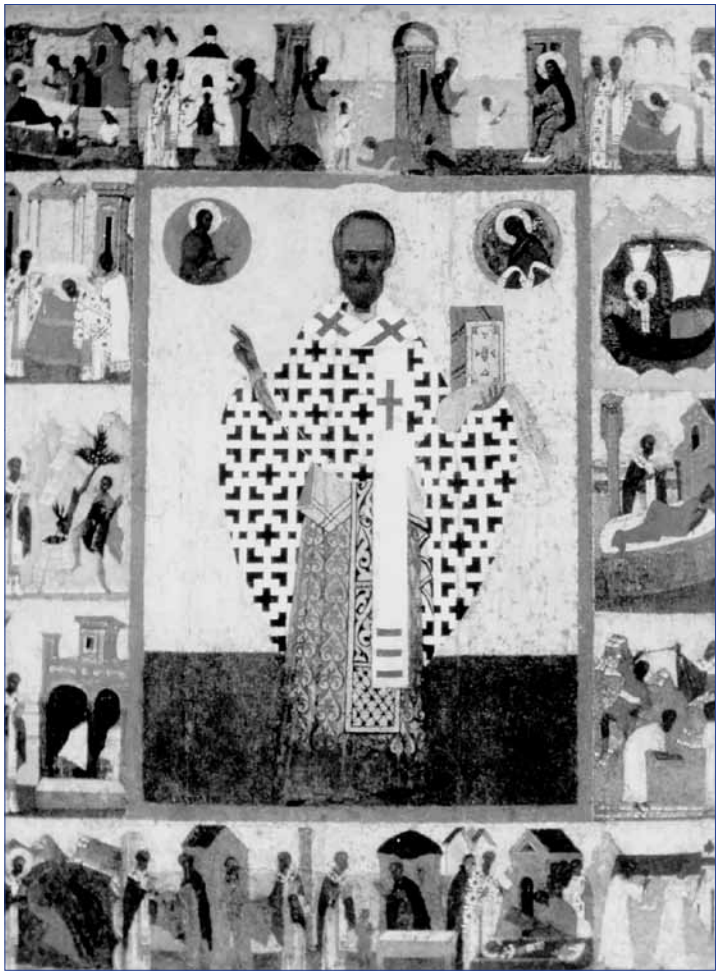
Николай Чудотворец издавна считается покровителем Рязанской земли. Город Рязань, или, как он прежде назывался, Переяславль Рязанский, был заложен в 1095 г. около уже существовавшей к тому времени церкви Николы Старого [4]. Как подтверждение этого покровительства рязанцы восприняли принесение в 1225 г. чудотворного образа свт. Николая из Корсуни** в удел сына рязанского князя Юрия Ингваревича — Федора.

История обретения образа и творимых от него чудес описана в ряде повестей, дошедших до нас во множестве списков. Они публиковались в разное время и поэтому хорошо

* Образ Николы Можайского получил распространение с XV в. По преданию, святитель с мечом и храмом явился над церковью, в которой жители осажденного Можайска молились ему о спасении. Воодушевленные видением, они победили врага и создали изображение своего покровителя в том виде, в каком он явился им (см.: *Вознесенский А.* и *Гусев Ф.* Житие и чудеса св. Николая Чудотворца, архиепископа Мирликийского и слава его в России. СПб., 1999. С. 199–202).

** Правда, проф. Н.И. Петров высказывал мнение, что образ был принесен не из Корсуни, а из Киева, на том основании, что в Киеве в домонгольскую эпоху был подобный образ свт. Николая (см.: Известия X археологического съезда в Риге. Рига, 1896. С. 41).

известны. Мы не будем излагать их полностью, напомним лишь сюжет. В греческом городе Херсонесе, или Корсуни, как его еще называли, пресвитеру храма апостола Иакова, в котором стояла икона Николая Чудотворца, Евстафию (Астафию) во сне явился сам святитель и велел отнести свой образ в землю Рязанскую, сказав: «Тамо хощу быти и чюдеса творити, и место прославити» [5]. После длительного странствия образ был доставлен в Рязанские земли, и тем местом, которое хотел прославить свт. Николай, оказался удел кн. Федора Юрьевича — городок Красный на р. Осетре, позже получивший название Заразска, а с XVII в. — Зарайска. Николай Чудотворец явился во сне кн. Федору и велел идти встречать свой образ и обещал вымолить для князя, его жены и сына у Бога венец Царствия Небесного. Через 12 лет кн. Федор был убит в ставке хана Батыя, а его красавица-жена Евпраксия с сыном Иваном, узнав о смерти мужа, бросилась с верха своего дворца и убилась насмерть, или, как говорили, «сама себе зарази» [6]. Образ Николы Корсунского позже получил название Николы Заразского или Зарайского.



Образ свт. Николая Зарайского (Музей древнерусской культуры и искусства им. А. Рублева)

Рязанская земля первой из русских княжеств приняла на себя страшный удар монголо-татарского нашествия. Образ Николая Чудотворца в Зарайске стал для многих опорой в тяжелые времена. С. Бочарников, посвятивший свои труды истории Зарайска, обнаружил в архиве Рязанской консистории документ, в котором говорилось, что была великая сеча, «такова не бывала в Русской земле, и прощи бывали великие, изцелены от святого Николы Чудотворца, а принесен честный его образ от Корсуни на Рязань в лето 6733». Перед этим образом народ, по предположению Бочарникова, «приносил покаяние в грехах и получал прощение — прощи» [7].

В 1513 г. ввиду нашествия крымских татар на Рязанские земли зарайские священники перенесли чудотворный образ в Коломну, где он прославился многочисленными исцелениями и чудесами. В Коломне специально для этой иконы «в едино лето» по повелению великого князя Московского Василия III был построен храм. По его же распоряжению с образа был сделан список и отправлен в Зарайск [8]. Московский князь Василий Иванович велел три раза в год приносить ему в Москву святую воду от образа [9]. Некоторое время (1513–1531) подлинный образ Николая Чудотворца находился в Коломне, а потом чудесным образом, как говорится в одной из повестей, он оказался перенесенным в Зарайск, а список был найден в коломенском храме [10].

В условиях продолжавшегося упрочения единого государства перенесение *патрональной* святыни рязанских князей в Коломну, которая являлась в то время великокняжеским доменом, несомненно, было продиктовано политическими целями. Точно так же «чудесное» возвращение рязанской святыни на прежнее место имело политическую подоплеку. Василий III не стал обострять отношения и настаивать на возврате чудотворного образа, более того,

он обещал построить в Зарайске вместо деревянной каменную церковь и каменную ограду [11]. Слава о чудотворном образе распространилась далеко за пределы Рязанской земли. В 1533 г. Зарайск, с целью поклониться образу святителя, посетил великий князь Василий Иванович. Этот факт можно расценивать как признание чудотворного образа общерусской святыней. В 1566 г. в Зарайск со своим старшим сыном приезжал Иван Грозный.

В XIX в. существовало предание, что при царе Василии Шуйском образ Николы Зарайского возили в Москву. С. Бочарников считает, что это предание основано на реальных фактах и что оклад из чистого золота с драгоценными камнями и жемчугом был изготовлен для образа именно в 1608 г., во время пребывания его в Москве [12]. В 1681 г. по грамоте царя Федора Ивановича был построен третий, ныне существующий Никольский собор.

Пребывание в Зарайске чудотворной иконы свт. Николая прославило город и Зарайские земли и связало жизнь горожан и окрестных крестьян с культом этого святого. В память принесения образа накануне 29 июля / 11 августа в Никольском соборе служили вечерню с молебным пением святителю и панихидою по усопшему князю Федору, его жене Евпраксии, их сыну Иоанну и иерею Евстафию, принесшему корсунский образ. На всенощном бдении ежегодно читали повесть о принесении образа свт. Николая. Это была специальная, так называемая церковная редакция, составленная из нескольких повестей и приспособленная к чтению во время церковной службы [13], поэтому верующие хорошо знали историю и чудеса, которыми прославился чудотворный образ.

29 июля с первым ударом колокола, как описывал современник, в Зарайске закрывались все купеческие лавки и увеселительные заведения. В Никольском соборе начиналась литургия, а после нее — крестный ход вокруг города [14], проходивший при большом стечении народа из близлежащих селений и даже из соседних губерний.

В Зарайске было еще одно место, связанное с почитанием чудотворного образа, — это «Белый колодец» на берегу р. Осетра. Существовало предание, что в этом источнике явилась икона святителя [15]. В исторических известиях об образе Николы Зарайского нет эпизода, позволяющего предположить его явление в источнике. Возможно, эта легенда о явлении иконы отражает представление народа о чудотворных иконах вообще, которые, как правило, были явленными, или, вероятнее всего, около «Белого колодца» состоялась передача корсунского образа князю Федору, а дата передачи и крестного хода (29 июля / 11 августа) — это рождество свт. Николая, которое до второй половины XVIII в. праздновали на Руси наряду с 6/19 декабря (день погребения святителя) и 9/22 мая (перенесение его мощей из Мир Ликийских в г. Бар).

На Николу вешнего (9 мая) в Зарайске ежегодно устраивалась ярмарка, и это увеличивало число богомольцев, которые после храма спешили на базар. Почитание Николая Чудотворца не ограничивалось праздничными днями. Современник отмечал, что много людей с именем Николай приходили к чудотворному образу в день ангела, многие посещали Никольский собор по обещанию, при отправлении в путь, перед началом важного семейного дела, некоторые брали икону в дом с молебствием, акафистом и водосвятием. Икону брали целые приходы и кварталы Зарайска, а соседние деревни приглашали ее для молебнов на полях [16].

О почитании свт. Николая в Зарайском у. свидетельствует тот факт, что в 27 селениях дни его почитания были престольными праздниками [17]. В приокских селениях (Дединово, Любичи, Ловцы, Нижний и Верхний Белоомут) уезда, по сообщению корреспондента Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева, в конце XIX в. среди икон, которые было принято прибивать на ворота домов, преобладали деревянные образа свт. Николая и Казанской Божьей Матери [18].

В 1930-х гг., когда были закрыты храмы, икона Николы Зарайского была передана в местный краеведческий музей, а затем в 1966 г. — в Музей древнерусского искусства им. Андрея Рублева в Москве. Его сотрудники, исследовав икону, пришли к выводу, что это копия начала XVI в., т. е. это коломенский список. Почему и когда он оказался в Зарайске и куда исчез оригинал, остается неизвестным*.

* Кроме оригинала XIII в. существовали еще два списка: коломенская копия начала XVI в. и копия, появившаяся предположительно в 1608 г. См.: *Бочарников С.* Зарайск. М., 1865. С. 15. Однако считают, что в Рязанском историко-архитектурном музее-заповеднике хранится самый ранний список с этого образа, датируемый XIV в. См.: Святые и праведники земли Рязанской. X–XX вв. Рязань, 2000. С. 159.

Жители Зарайска рассказывают, что, когда до войны икона Николая Чудотворца стояла в музее, люди ходили туда и тайно прикладывались к ней, а в войну, по преданию, когда немцы подходили к городу, образ тайно взяли из музея и обнесли им город, поэтому-то немцы и не вошли в Зарайск. Командующий немецкой танковой армией Г. Гудериан писал в своих воспоминаниях, что перед ним стояла задача выйти на линию Михайлов–Зарайск. 27 ноября немцы взяли Михайлов. Гудериан не упоминает, почему он не выполнил боевую задачу и не взял Зарайск, однако пишет, что немецкие войска к этому времени были не способны вести боевые действия в полную силу из-за жестоких морозов и упорного сопротивления советских войск в районе Тулы [19]. По признанию отечественных специалистов по военной истории, немецкие войска были сильно измотаны, кроме того, командование, не имея достаточных сведений о том, с какими силами им придется столкнуться под Зарайском, решило не рисковать, тем более что в этом не было особой необходимости [20]. Однако тот факт, что немецкие части, стоявшие в 2 км от города в с. Карманово, даже не попытались войти в Зарайск, и ныне воспринимается верующими как чудо от иконы, и никто не вспоминает, что в 1608 г., когда 30-тысячный отряд литовского полковника Лисовского захватил и разграбил город, а потом разбил ополчение рязанцев и арзамасцев, сформированное воеводами И.А. Хованским и З.П. Ляпуновым, свт. Николай не оказал помощи своему городу.

Верующие около «Белого колодца» в день рождества свт. Николая Чудотворца 11 августа. Зарайск. Фото Е.Т. Нилова 1991 г.

В современном Зарайске свт. Николай по-прежнему остается одним из самых почитаемых святых. В 1996 г., в преддверии празднования 850-летия города, по ходатайству его администрации и общины храма свт. Николая икону из Музея древнерусского искусства им. Андрея Рублева привозили на три дня в Зарайск, где она находилась с 19 по 21 июля в соборе Иоанна Предтечи.

Иконы святителя есть чуть ли не в каждом доме Зарайска. Люди ходят за святой водой на «Белый колодец», особенно в ночь на Крещение. В 1990 г. была возобновлена традиция крестного хода к нему и водосвятного молебна 11 августа. 22 мая 1997 г., в день памяти святого, был установлен крестный ход по улицам Зарайска. В начале 2000-х гг. оба крестных хода по-прежнему совершаются в эти дни.

Другим чудотворным образом свт. Николая, прославившим Рязанскую землю, был резной явленный образ, хранившийся в Николо-Радовицком монастыре в Егорьевском у. Это резное изображение Николы Можайского*

* В отличие от классического иконографического типа свт. Николая Можайского, образ свт. Николая Радовицкого был исполнен более искусно, лицо его менее вытянуто. Первоначально Никола Радовицкий был без митры, которая была сделана позже.

После освящения воды в «Белом колодце». Зарайск. Фото Е.Т. Нилова 1991 г.

высотой 142 см. Образ был обретен приблизительно в середине XVI в. монахом обители Ионой по прозванию Рогожа [21]. «И потом оный образ тем пустынником был прославлен повсюду, и построен от него монастырь деревянный, и к оному образу приезживали и прихаживали для моления всякие люди с болящими и получали от разных болезней исцеление» [22]. Существует предание, что образ приплыл по воде Радовицкого озера. Некоторые жители с. Радовицы говорят, что в ветреную погоду, когда вся вода озера покрыта рябью, можно видеть совершенно гладкую дорожку, обозначающую путь, по которому приплыла икона. Радовицкое озеро и поныне считается святым.

Благодаря обретенному образу святителя цари и члены их семей в XVI–XVII вв. щедро жаловали монастырь волостями и деньгами [23]. В 1720-е гг. образ свт. Николая, наряду с другими резными изображениями взятый по указу Петра I в Синод на исследование, простоял там пять лет, пока в 1728 г. не был возвращен в монастырь стараниями государыни Евдокии Федоровны. Его торжественно несли на руках от Москвы до Радовиц «в сопровождении духовенства и народа, с зажженными свечами», и он был «внесен в обитель со многими прикладами как от московских жителей, так и от других богомольцев» [24]. Чудотворный образ стоял в храме Рождества Богородицы в Никольском приделе, а в 1839 г. специально для него был сооружен каменный Никольский собор (илл. с. 333).

В топографическом описании Рязанской губ. за конец XVIII в. сообщалось о монастыре, что «во оной для богомоления приезжают из Московской, Володимирской и Тульской губерний, а особливо после Пасхи на девятой и десятой неделях в великом количестве, а из рязанских обывателей нет почти ни одной старухи, ни старика, которой бы по крайней мере однажды в год во оном монастыре не побывал…» [25]. Богомольцы разносили славу о чудотворном образе по всему Рязанскому краю и соседним землям. Запись чудес и исцелений велась с 1619 г. [26].

В монастыре неоднократно случались пожары, уничтожавшие его частично или полностью, но дважды угроза пожара была отведена по молитве свт. Николаю Чудотворцу монахов и жителей расположенной рядом с монастырем Служной слободы [27]. Благодаря щедрым пожертвованиям монастырь каждый раз быстро восстанавливался.

О почитании чудотворного образа свидетельствуют пожертвованные ему богатые украшения. В 1785 г. помещик А.А. Беклемишев пожертвовал серебряную с позолотой ризу, затем крестьянин с. Дединово П.С. Сорокин подарил серебряный меч с драгоценными камнями,

кн. Одоевский — венец из жемчуга и драгоценных камней, а купец из Венева И.Д. Глухов — серебряные башмаки. Московская купчиха Х.И. Мучникова на протяжении нескольких лет ежегодно по обету дарила дорогие бархатные занавесы к образу [28].

И так же, как образ Николы Зарайского пользовался большим уважением среди зарайского купечества, образ Николы Радовицкого был глубоко почитаем среди торгового люда соседних с Радовицким монастырем уездов. Почитание этого образа, обращение к нему за помощью становилось семейной традицией, и святитель воспринимался как покровитель всей семьи. Так, сыновья купца А.И. Ашукина при вступлении в самостоятельное распоряжение торговыми делами дали обещание пожертвовать для образа бархатный занавес, а в следующий раз они приехали со своими женами и родителями благодарить свт. Николая Чудотворца «за устроение их семейного благополучия в очень важном вопросе, о чем они все угодника Божия молили и просили» [29].

Крестьяне соседнего Зарайского у., особенно близлежащих к монастырю селений — Белоомут, Ловцы, Любичи, Дединово и других, — ходили в Николо-Радовицкий монастырь говеть и причащаться во время Успенского поста [30]. Очень много причастников — до тысячи человек — бывали в обители на первой и второй неделях Великого поста [31]. Веря в доброту и человеколюбие почитаемого святого, паломники считали Николая Чудотворца лучшим ходатаем перед Богом о прощении их грехов.

В дни почитания святителя в XIX в. все пять гостиниц монастыря были заполнены до отказа. В конце XIX в. корреспондент Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева писал, что во время службы на 9-ю пятницу после Пасхи, когда около монастыря разворачивалась

Резной (предположительно Радовицкий) образ свт. Николая. Фото конца XIX в. (Архив Е.Н. Каширина)

ярмарка, церковь бывала битком набита серой однообразной крестьянской толпой: «Впечатление однообразия и сплоченности всей этой массы поддерживалось тяжелыми вздохами, шепотом молитв, „истовыми“ крестами, частыми земными поклонами и то тут, то там раздававшимися воплями и рыданиями „кликуш“-истеричек… После обедни и общего молебна начались бесконечные молебствия по частным заказам. Народ толпился у чудотворного резного изображения св. Николая Чудотворца, огражденного решеткой». Богомолки привязывали к решетке свои приношения образу: домотканые полотна, крестики, образки [32].

В случае эпидемий и эпизоотий крестьяне Егорьевского и Зарайского уездов просили принести из монастыря чудотворный образ в свои селения. Его носили по дворам, в каждом служили молебен с водосвятием и акафистом, а крестьяне жертвовали монастырю холсты и продукты [33]. Так было в 1894 г. во время холеры, охватившей Зарайский у., и во время падежа скота в 1896 г., когда икона свт. Николая Радовицкого пробыла в Белоомуте около месяца.

В такие критические моменты особенно проявлялась безграничная вера людей в заступничество и помощь Николая Чудотворца. Корреспонденту Этнографического бюро удалось передать эмоциональное состояние жителей Радовиц, на время расставшихся с чудотворным образом, и жителей Белоомута, взявших его в свое село и возложивших на помощь святителя все свои надежды: «Энтузиазм толпы буквально превосходил всякие описания. Жители Радовиц плакали, падали на колени, прощаясь с временно покидавшей их святыней; у иконы происходила настоящая борьба: все теснились, всем хотелось нести „милостивца Угодника“ и носилки были облеплены руками, как сахар муравьями; те, кому не удалось взяться за носилки как следует, старались хоть пальцем прикоснуться к ним, горя желанием „потрудиться“ по мере сил и возможности. На полдороге икона была встречена крестным ходом из Белоомута…» Все старались принять икону в дом, и хотя было покосное время, «за иконой все время ходили толпы народа и одни добровольцы-носильщики сменяли других. Часто торжественность молитвы нарушалась рыданием или молитвенными возгласами: “Батюшка, святитель Никола Угодник, спаси и сохрани нас от черной внезапной смерти! Помоги нам грешным, батюшка!.. — но, по замечанию автора, — болезнь между тем делала свое дело…» [34].

После революции монастырь продолжал существовать до середины 1930-х гг. Местные жители рассказывают, что официально он не был закрыт. После социализации земли, изъятия ценностей и ликвидации монастырского хозяйства, а потом и смерти игумена монахи постепенно разошлись по селам. Однако несколько человек еще оставались в монастыре и охраняли его от разграбления. Образ стоял на своем месте, и перед ним всегда теплилась лампада [35]. В 1940 г. было разрешено возобновить церковные службы в Никольском соборе монастыря. Однако в том же году из-за эпидемии ящура был объявлен карантин, паломничество запрещено, в результате чего сборы храма резко сократились. Ввиду неуплаты налогов его закрыли, но чудотворный образ оставался в монастыре.

В 1960 г., по ходатайству настоятеля Пятницкой церкви с. Туголес Шатурского р-на Московской обл. о. Михаила Сырчина, решением исполкома Шатурского горсовета образ был передан в Пятницкую церковь [36]. Некоторые прихожане Пятницкой церкви утверждали, что образ Николая Чудотворца был привезен к ним не прямо из Радовицкого монастыря, а из закрывшейся церкви в Кузнецах, где он до этого находился.

До открытия в Радовицах церкви жители села, прежде всего женщины, ездили в Туголес «к своему Николе», заказывали молебны с водосвятием и увозили святую воду домой. Однако при сравнении описания известной резной радовицкой иконы с иконой, находящейся в церкви с. Туголес, возникает сомнение, что последняя является именно тем самым чудотворным образом, к которому некогда шли вереницы богомольцев.

Местночтимые иконы. Судя по воспоминаниям людей старшего поколения, чуть ли не все резные иконы святителя еще в первой четверти XX в. считались в народе чудотворными. Резной образ Николы Чудотворца из с. Ижеславль Михайловского р-на прославился тем, что по молитве ему и после обнесения им села прекратилась свирепствовавшая в старину в тех местах холера [37]. В память об избавлении от эпидемии ижеславльцы установили празднование этого события

15/28 июня. В 1859 г. деревянная церковь, в которой стояла икона, сгорела, а образ, по преданию, остался на пепелище цел и невредим, что было воспринято как подтверждение его чудотворности. Тогда было решено на время, пока не будет построена новая церковь, перенести образ в пригород уездного г. Михайлова в храм, что в Прудской слободе [38]. По легенде, как только церковь в Ижеславле была заново построена, икона самостоятельно вернулась на свое место. Жители Ижеславля рассказывают, что образ неоднократно отправляли в Михайлов, а он каждый раз возвращался. Одни говорят, что незримо приходил, другие — приплывал по реке.

В начале 1990-х гг. жители села возобновили празднование обетного праздника, установленного предками. Скульптурное изображение святителя одели в парчовую ризу и митру. До революции и в 1920-е гг. крестный ход с образом обходил все село, а теперь он совершается только вокруг церкви.

28 июня в 1990-е и в начале 2000-х гг. в Ижеславль приезжали верующие из окрестных селений, паломники из Рязани, однако в самом Ижеславле чествование святителя давно утратило свой коллективный характер, хотя раньше это был праздник всего села с участием гостей из соседних селений. В возрожденном виде празднование уже не выходит за пределы церковной ограды. Часть людей приезжают исключительно ради того, чтобы присесть под образ, и во время службы они дожидаются выноса чудотворной иконы, стоя на улице. Нам довелось наблюдать, как в 1998 г. во время водосвятного молебна, когда икона стояла вне церкви на специально поставленном столе, некоторые женщины старались пролезть между сбитыми крест-накрест ножками стола и протолкнуть детей. Но вот икону подняли

Крестный ход вокруг храма с резным образом свт. Николая Чудотворца. Михайловский р-н, с. Ижеславль. Фото С.А. Иниковой 28 июня 1998 г.

Служба в храме по случаю обетного Никольского праздника. Михайловский р-н, с. Ижеславль. Фото С.А. Иниковой 28 июня 1998 г.

Резной образ Николы Можайского в Прудской слободе г. Михайлова. Фото С.А. Иниковой 2002 г.

и понесли, и перед ней мгновенно выросла цепочка из спин присевших под образ людей. Образ проплывал над головами, и люди вскакивали и бежали, чтобы успеть пристроиться в конец цепочки еще и еще раз.

История появления резного образа Николы Можайского в храме в Прудской слободе г. Михайлова неизвестна. Старшее поколение свидетельствует, что на их памяти он всегда пребывал в храме и почитался чудотворным. Жители селений Михайловского р-на вспоминали, что еще в 1920-е гг. в летнее время его носили по уезду и в каждом селе принимали с большими почестями. До революции резная икона Николы Можайского находилась в церкви с. Пушкарские Выселки Михайловского у. Резной образ, утраченный в 1930-е гг., стоял также в храме с. Виленка того же уезда. И хотя он не имел славы чудотворного, но в 1989 г., когда храм был восстановлен и снова открыт, по желанию жителей села резной образ святителя был сделан заново.

В Шацком у. (до 1922 г. Тамбовская губ.) был известен живописный образ свт. Николая, находившийся в Николо-Чернеевском монастыре (с. Старочернеево). На поклонение иконе приходили богомольцы из Тамбовской губ. и прилегавших рязанских уездов. Время появления этого образа в монастыре, основанном в XVI в., нигде не указано. К сожалению, эта икона святителя не сохранилась, так же как не сохранились никакие записи и рассказы об исцелениях от нее. Пожалуй, единственное, что удержалось в памяти старшего поколения от тех времен, — это широкое празднование Николы вешнего и ярмарка под стенами монастыря.

Большинство писанных местночтимых чудотворных никольских икон, насколько можно судить по документальным свидетельствам и рассказам людей старшего поколения, были явленными. Явленный чудотворный образ святителя в незапамятные времена был обретен в лесу около г. Шацка и ныне находится в Никольском храме города. Однако в настоящее время какого-то особенного народного почитания его нет.

В Елатомском у. в с. Темирево (ныне Пителинский р-н) долгое время хранилась написанная кистью по резьбе икона свт. Николая, которая очень почиталась местным населением. Она была привезена из Литвы помещиком Мамеевым во времена Алексея Михайловича. По преданию, на войне с литовцами отряд Мамеева был разбит. Остатки его вместе с Мамеевым попытались спастись бегством. Вдруг неожиданно среди болот и трясин он увидел икону свт. Николая и обратился к ней с мольбой о помощи и с клятвою построить храм и перенести в него икону. Ему удалось уйти от погони и выбраться из болот, но свое обещание построить храм Мамеев не исполнил. Только тяжело заболев, он вспомнил о невыполненном

Никольский источник. Пителинский р-н, с. Темирево. Фото С.А. Иниковой 2002 г.

обете и, покаявшись, вновь обратился за помощью к Николаю Чудотворцу. После выздоровления Мамеев построил для образа храм и перенес его туда. В дни почитания святителя в этот храм приходило много народа из окрестных селений [39]. Такова принятая церковью версия появления иконы в Темиреве. Судя по описанию, она не принадлежала к числу ранних изображений святителя и официально датировалась XVII в.

Существует, однако, и другая версия обретения иконы и строительства храма в Темиреве, более привязанная к местной истории. События в ней разворачиваются не в Литве, а среди темиревских болот, и действующим лицом является рязанский князь, воевавший с татарским князем Темиром и застрявший в трясине. В остальном сюжет почти полностью совпадает. Князь в конце концов построил храм в честь Николая Чудотворца и поместил в нем явленную в болоте икону святителя, а болото стали называть святым. Каждый год жители ходили крестным ходом на святое болото. Татары селений Азеева и Бастанова тоже почитали Николая Угодника и часто передавали деньги тем, кто шел в темиревскую церковь, чтобы они поставили свечу перед его образом [40].

В болотистой местности около селений Пеньки и Темирево находится святой источник, и их жители уверены, что именно в нем явилась эта ныне утраченная чудотворная икона святителя.

К числу местночтимых принадлежали никольские иконы, находившиеся в храме с. Строевское Сапожковского у.* и в храме с. Дубовое Раненбургского у. Первая явилась на дереве у источника, а вторая — в источнике, и когда-то на Николу вешнего туда стекались богомольцы из ближних и дальних селений, а у жителей Строевского и Дубового это был «козырной», т.е. самый главный, самый широко празднуемый праздник. Уже давно ничего этого нет. В начале нового столетия в этот день на источник в Дубовом (ныне Чаплыгинский р-н

* В 1930-е гг. после закрытия храма небольшая по размеру чудотворная икона хранилась в доме жительницы села. В 1990-е гг. она была передана в храм с. Путятина, а оттуда, по словам старосты, передана куда-то на реставрацию.

Никольский источник. Липецкая обл., Чаплыгинский р-н, с. Дубовое. Фото С.А. Иниковой 1998 г.

Липецкой обл.) приходят и приезжают небольшие группы паломников, а в Строевском (ныне Путятинский р-н) 22 мая 2006 г. ни один человек не появился около святого колодца, который был торжественно вновь освящен в 1990-е гг.

Шесть никольских источников из восьми и одно святое озеро на территории Рязанского края связаны, по преданию, с явлением в них или около них чудотворных икон святителя, подавляющее большинство которых ныне утрачено.

Никольские иконы в быту и обрядах. Даже при самом минимальном количестве икон в доме наличие образов Спасителя, Богородицы и свт. Николая было чуть ли не обязательным в жилищах рязанских горожан и сельчан. Корреспондент Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева из Егорьевского у. еще в конце XIX в. сообщал, что в избах «преобладают иконы Спасителя, Богоматери и св. Николая Чудотворца, которые крестьянами почитаются и уважаются более других» [41]. Этот старинный обычай в конце XX — начале XXI в. продолжает в основном соблюдаться не только пожилыми, но и людьми среднего, а отчасти и молодого возраста. Последнее время эти три иконы получили название *малого иконостаса*[*]. Небольшие складни, состоящие из этих трех иконок и очень популярные среди рязанцев, называются *тройничками*. Их ставят дома на полку, в сервант, молодые люди часто носят в кармане и считают своего рода оберегом. Тройнички обычно можно видеть в кабинах машин.

Обычай иметь в доме наряду с иконами Спасителя и Богородицы еще и икону свт. Николая зримо отражает представления народа о месте святителя в небесной иерархии. Возможно, на их формирование оказал влияние самый распространенный иконографический тип: небольшие изображения Спасителя и Богородицы по обе стороны над головой святителя. В народных заговорах и молитвах при перечислении, к кому обращается заговаривающий или молящийся человек, тоже обычно по порядку перечисляются «Спаситель-батюшка, Неопалимая

* Иногда в число икон малого иконостаса включают иконы святых, чьи имена носят члены семьи.

Никольский источник. Путятинский р-н, с. Строевское. Фото С.А. Иниковой 2006 г.

Божия Мать-матушка, Николай Угодник-батюшка» (с. Шаморга Шацкого р-на) или «У нас есть молитва, у которой есть ключ и замок Спасителя-батюшки исцелителя, Матушки, Николая Угодника-батюшки» (с. Черная Слобода того же района) и т.п. В этих вербальных формулах Николай Чудотворец обычно так же, как и Спаситель, именуется «батюшкой».

Сельский священник из Рязанской епархии сообщал в 1889 г. в своей корреспонденции в «Рязанские епархиальные ведомости», что крестьянские дети и подростки «думают, что Николай Угодник и Божия Матерь выше Господа Иисуса Христа» [42]. Такое мнение у детей возникало не случайно, а именно в силу большого почитания и частого обращения взрослых к Богородице и свт. Николаю Чудотворцу.

Еще в середине 1990-х гг. среди старейших жителей Рязанщины можно было встретить отголоски представлений, что свт. Николай — это тоже Бог. Одна из старейших жительниц пгт. Тума Клепиковского р-на, рассуждая о социальном неравенстве, о разном материальном положении людей, говорила: «А вот почему Николай Угодник попускает бедных и богатых? Ведь он — Бог для всех». Священник с. Кремлево Скопинского р-на, чтобы донести до своих прихожанок, насколько грешно ставить святого наравне или выше самого Господа, рассказывал на проповеди историю о том, как жестоко поплатилась одна женщина, говорившая, что для нее св. Никола выше Бога: погиб ее муж, носивший имя Николай. В начале XXI столетия в связи со сменой поколений и катехизаторской деятельностью церкви такие высказывания уже не встречаются, однако представление об особенном статусе святителя все же сохраняется. Видимо, именно это и позволяет в обрядовой практике замещать иконы Спасителя иконами Николая Чудотворца. Трудно сказать, насколько часто такое бывало в XIX в., но в 1920–1930-е гг., по словам информаторов, случаи использования икон Николая Чудотворца вместо икон Спасителя в свадебном (в том числе и при венчании) и похоронном обрядах, в обряде проводов в армию имели место и воспринимались как вполне рядовое явление. Поэтому практику такой замены, широко распространившуюся во второй половине XX в., нельзя объяснять только тем, что не нашлось в нужный момент иконы Спасителя, или отсутствием церковного контроля, хотя и то и другое имело место. После 1930-х гг., когда, например, за благословением жениха и невесты иконами венчание обычно не следовало, достаточно было того, что «Никола и Спаситель — это иконы мужчинские», как говорила информатор преклонного возраста из с. Ижеславль. К концу XX — началу XXI в. особенно часто выражения «женский лик» и «мужской лик» применительно к иконам, необходимым для совершения того или иного обряда, можно было услышать от людей среднего и молодого возраста, причем зачастую нашим собеседникам было совершенно неважно, чей именно лик.

Любовно-уважительное отношение к свт. Николаю верующие переносили на его иконы, пусть даже не чудотворные и не прославленные, тем более что у людей всегда оставалось ощущение присутствия святого рядом с его изображением. Иконе старались оказать почет, при иконе было как-то неудобно сквернословить, вести себя неподобающим образом. Об этом ярко свидетельствует история с престольной никольской иконой, спасенной из разрушенного храма в с. Покровское Ухоловского р-на: «Знаете, как Чудотворца Николая хранили?.. Эта икона видела много переселений. Она у них (у учительницы и ее матери. — *С.И.*)

стояла во дворе. Учительница! Где ее хранить?! У нас вот называют амбар, они ее туда поставили». Мать рассказчицы, прослышав об этом, пошла к ним: «„Феклуша, а где же вы теперь берегете Чудотворца Николая?“ Она говорит: „Да, вон, в амбаре стоит“. Она говорит: „Ой! В амбаре!? Так это не хорошо! Надо где-то его… ему какой-то создать почет, все-таки“. — „Ну, а куда ж нам его деть?“ — „А вы его отдайте“». Отдали икону вдове, жившей вдвоем с сыном. «Сынок стал подрастать, стал курить, стал поругиваться. Она тогда и говорит: „Ну, как же такой стоит Угодник Божий! Куда-то надо девать!“» Отдали икону матушке — вдове священника, а после ее смерти икону перевезли еще к одной старушке. «Там он хранился у нее, стоял в почете таком! Она не боялась никого». В начале 1990-х гг. икона была передана в открывшийся в селе храм.

Икона может и сама дать понять людям, что они избрали для нее недостойное место. В с. Кремлево уже в 1990-е гг. в сарае при церкви стояла совершенно почерневшая икона Николая Чудотворца, изображенного в рост. Люди стали замечать, что там происходит какое-то странное движение, мелькает чья-то тень, и, наконец, догадались, что это икона Николая Чудотворца подает знаки, чтобы ее перенесли из сарая в церковь. Когда выполнили это желание, вдруг заметили, по словам верующих, что лик святителя просиял.

В свете народных представлений об иконе (см. с. 436–438) вполне закономерными можно считать сны и видения, когда Николай Чудотворец сходит с иконы. Эти представления подтверждаются и эпизодами из его «Жития», например, чудесным возвращением Вандалу имущества, когда свт. Николай, сойдя с иконы, которой была поручена охрана дома, явился ворам[43]. Жительница дер. Дунино Клепиковского р-на пересказала историю, которая произошла с ее отцом в годы Первой мировой войны: «Сидел он в плену. Вытащил из шинели иконку Николая Угодника (ею его благословили в армию. — *С.И.*). Она была в платке и на шее висела. „Ну, что же это я тебя тут вшами кормлю, Николай Угодник!? Дай-ка я пойду тебя брошу“. И пошел прямо со всем, с платком и с бугра бросил его. Пришел, сел и задремал. А тут Николай Угодник перед ним стоит и говорит: „Эх, сынок, бросил ты меня. А тебе еще сколько без меня страсти“. Очнулся, никого нет. Ребят спросил, никто не видел. Пошли искать и не нашли», — а в лагере он провел семь лет.

И если иконописный Николай Чудотворец сходит с иконы, то его трехмерный резной образ наделяется способностью ходить и даже снашивать башмаки. Такая антропоморфизация делала икону самостоятельно действующим субъектом, обладающим вполне человеческими чувствами. Жители Ижеславля утверждают, что, когда Николая Угодника 28 июня после службы в церкви выносят на улицу, его темный, сумрачный лик при виде собравшихся светлеет. Жительница Новопанского Михайловского р-на, вспоминая, как образ святого приносили к ним в село из Прудской слободы, рассказывала: «Тоже с ним ходили у нас… И вот у двора его встречали. Кто не жалал, он прямо темный лик показывал. Темным становился и такой грустный, грустный, грустный».

Грозный воитель и «скорый помощник»

В России, в том числе и в Рязанской губ., сложились и бытовали в народе два образа Николая Чудотворца: один — строгого святого, защитника веры, церкви и русского народа, другой — очень популярный образ старичка, всегда спешащего на помощь. Они настолько разные, что иногда с трудом верится, что их первообразом является один и тот же святой.

На формирование представлений о свт. Николае — защитнике и воителе — большой отпечаток наложили иконографические типы Николы Зарайского и Можайского. Изображенный в рост с разведенными в стороны и приподнятыми руками, в облачении, напоминающем крылья, святитель как бы закрывает от врагов тех, кому покровительствует. Это впечатление еще более усиливает меч в руке Николы Можайского. В Зарайске верующие рассказывали, что, когда при приближении немцев город обнесли чудотворным образом Николы Зарайского, враги

видели в небе старца (свт. Николая), грозившего им. Это предание вполне соответствует сложившемуся и широко распространенному представлению о Николае Чудотворце — защитнике и покровителе русского народа*. Жители Прудской слободы уверяли, что резной образ святителя в годы Великой Отечественной войны, когда немцы брали Михайлов, незримо уходил на фронт и помогал нашим воинам, хотя город на короткое время все же оказался в руках врага. Некоторые пожилые женщины из Прудской слободы вспоминали, что в этот период, особенно во время воздушных налетов, они с маленькими детьми искали убежище в церкви около образа святителя.

Никола Можайский, изображавшийся с продолговатым темным ликом, воспринимался верующими как милостивый и в то же время очень грозный святой. В Михайловском р-не, где раньше были распространены его резные образы, приходилось слышать такие высказывания: «Николай Угодник еще грозней Божьей Матушки… (имеется в виду день празднования Казанской иконы Божьей Матери — 21 июля, в который нельзя работать. — *С.И.*). Он очень милостливой и очень он грозной. Он и накажет и помилует» (с. Новопанское). Святитель не терпит над собой неуместных шуток. В советское время после коллективизации, когда в части церкви в Ижеславле устроили склад зерна, одна женщина пошутила, что сторожем у них будет сам Никола, и тут же он ее наказал: она упала, как рассказывали информаторы, замертво.

Таким внешне строгим, в полном облачении, возвышающимся над обыденным миром людей, он очень редко кому является во сне. Рассказ об этом в Рязанском крае довелось слышать только единожды в Новопанском: «Стоит, где батюшка служит, за престолом. И вот в ризе, как вот батюшка. И так смотрит на мене… Не знаю, чего говорил, мне, наверно, нельзя, не положено [знать], только вот так вот рукой — строго, как вот Ленин у нас. И он так же». Применительно к этому образу свт. Николая трудно употребить любимое в народе слово — «угодник» или «угодничек», и в связи с этим нечасто, но встречается представление, что существуют два разных святых: Николай Чудотворец и Никола Угодник.

Второй образ святителя очень демократичен и благожелателен, никаких риз, никаких внешних атрибутов, указывающих на его принадлежность к миру святых: «Он седенький, рубашка серая с поясочком» (с. Пушкари Михайловского р-на); «старчик седенький» (дер. Дивилки Милославского р-на); «небольшой мужичок-старичок» (с. Секирино Скопинского р-на); «седенький старичок, маленький» (с. Ерахтур Шиловского р-на); «маленький, седенький» (дер. Дунино Клепиковского р-на). Часто святой является во сне и наяву в образах странника, реже — нищего, столь любимых русским народом. И обращается он участливо, ласково: «Ты чего запечалился?» (с. Секирино); «Что затужила?» (с. Пушкари); успокаивает: «Не беспокойси…» (с. Секирино); сочувствует: «Несчастная ты» (дер. Дунино).

Называя его «угодником», люди объясняют это слово вовсе не тем, что свт. Николай — Божий угодник, а тем, что он быстро приходит на помощь, стремится угодить призывающему его человеку: «Он очень угодник. Он везде угождает, он везде хорошее делает: и на морях, корабль из-за дна может достать» (с. Пятаково Сасовского р-на); «Николая Угодника нужно постоянно вспоминать: он очень угодник большой» (с. Черная Слобода Шацкого р-на); «Николай Угодник называют, потому что он очень добрый… И он такой милостивой, он все прощает» (дер. Урядино Касимовского р-на). Многие информаторы обращают внимание на то, что Николай Угодник появлялся или незримо оказывал им помощь даже без каких-то специальных молитв и обращений к нему. Его милосердие и невзыскательность простираются до того, что он, в отличие от св. Егория или св. Ильи Пророка, разрешает работать в свои праздники, как говорят в Урядине, «на Николу и паши, и мели, но только каравай испеки». Правда, изредка все-таки встречаются рассказы, что святитель рассердился и наказал человека, работавшего в его праздник.

Ни об одном святом народ не сочинил такого количества легенд и сказок, ни о ком из святых не встретишь столько рассказов о встречах наяву и явлениях во сне, как о Николае Угоднике. Сферы жизни, в которых этот святой оказывает, по мнению верующих, покровительство, очень многообразны. Представление о «многофункциональности» свт. Николая естественным

* Достаточно вспомнить предание о явлении свт. Николая над Можайском во время осады города врагами или явление его на горе Белой около Промзино-Городище.

образом вытекает из его «Жития». Однако надо признать, что подавляющее большинство людей, которым он являлся или чем-то помог, «Житие» не читали. Кто-то слышал о чудесах святителя в церкви, кому-то рассказывала богомольная односельчанка или странница, кто-то ссылается на повсеместно распространенные стихи литературного происхождения, которые пожилые женщины переписывают друг у друга и в которых упоминаются чудеса, сотворенные святителем. Там есть, например, такие слова: «Ты щедротами своими спасал на море корабли» или «Ты, таяся у оконца, узлище злата положил» и т. д. В рукописном виде среди женщин бытуют своеобразные инструкции неканонического характера, какому святому, какому ангелу в каком случае молиться. Свт. Николаю рекомендуется молиться «от потопления на воде, бед и печалей». Большинство верующих, затрудняясь назвать источник своих знаний, уверены, что Николай Чудотворец помогает в пути, в браке, детям, особенно сиротам, вдовам, в решении денежных вопросов, спасает от потопления, от тюрьмы, от воров, от недугов. Как бы суммируя все эти направления его чудесной деятельности, говорят: «Он помогает в беде и горе, и радости» (с. Чернава Милославского р-на); «Он самый большой покровитель и в работе, и в делах, и в путях, и везде, и в домашней жизни» (с. Канино Сапожковского р-на). Эти представления о Николае Угоднике настолько прочно укоренились в народе, что не нуждаются в подтверждении примерами из житийной литературы, и верующие признают, что его можно просить абсолютно обо всем, так же как и Богородицу (см. гл. 28).

Рассказы о некоторых наиболее известных чудесах Николая Чудотворца, приведенные в житийной литературе, бытуя в устной форме, приобретали национальный колорит, местом их совершения становилась Россия; более того, народ переносил эти сюжеты в соседнюю деревню, на соседнюю улицу. Корреспондент Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева прекрасно передал восприятие образа Николая Чудотворца простыми богомольцами, собравшимися на праздник в Николо-Радовицком монастыре: «На ярмарке под стенами Николо-Радовицкого монастыря группа мужчин и женщин слушали чтение вслух жития Николая Чудотворца. Наибольшее внимание в этом житии привлекали те места, где говорится о деятельности св. Николая на пользу ближним. Общее настроение слушателей очень хорошо резюмировала одна женщина: “Мы вот только все говорим, что друг дружку любим. А вот Никола-то батюшка, он и к заключенным ходил, всех ср… да сс… подбирал и кормил, да у бедной вдовы трех дочерей замуж выдал, приданое дал”. Ни о чем подобном в читаемом житии не сообщалось, там приводились другие факты из деятельности святого на пользу ближних, но все, сказанное женщиной, так подходило к характеру св. Николая, как популярнейшего и поистине народного святого, что встречено было общим сочувствием. Особенно все заинтересовались случаем с бедной вдовой; по словам рассказчицы, случилось это как раз в Рязанской губернии в те времена, когда народ „еще Бога помнил“. Николай Чудотворец жил у бедной вдовы в качестве работника-бедняка, принятого из жалости, а потом и наградил вдову за ее доброе сердце» [44].

Сто лет спустя подобные рассказы продолжали бытовать в Рязанском крае. И всегда эти истории привязывались к определенному месту и времени, что делало их особенно правдоподобными, иногда даже назывались имена очевидцев. В Касимовском р-не жительница дер. Кочемары рассказывала, что слышала от своей матери историю, произошедшую в тех местах еще при ее жизни. К одной бабке пришел ночевать старичок, который ходил по округе и собирал пожертвования на церковь. Женщина была очень добрая, хотела зарезать корову, чтобы накормить гостя, пошла в сарай, а корову съели волки. Другой раз старик опять пришел и заночевал у бабки. Она бросилась резать курицу, а всех кур коршун утащил. Старичок ей говорит: «Ты купи корову и курей». А она ему отвечает: «А на что я их куплю?» Старик ушел и оставил ей сундучок. Она его открыла, а там деньги. «Это приходил сам Николай Чудотворец и оставил бабке деньги», — заключила рассказчица. На вопрос, почему ее мать и она думают, что это был именно он, а не какой-нибудь другой святой, она удивленно подняла брови и в свою очередь спросила: «А кому же это еще быть, как не ему?»

Очень часто жители Рязанского края рассказывают истории, как по молитве святителю в трудный момент нашли на улице деньги. Бедной девушке из с. Пушкари, у которой не было мелочи даже на автобус, подошедший старичок велел поднять кошелек, неведомо откуда появившийся на земле около ее ног. Денег в нем хватило не только на автобус, но и на недорогой коврик. Эта история стала семейным преданием.

Повсеместно в XIX в. бытовала легенда о том, почему у св. Николая Угодника два праздника в году, а у св. Касьяна только один в четыре года[45]. Напомним ее суть: свв. Касьян и Николай шли по дороге и увидели мужика, увязшего с возом в грязи. Касьян отказался ему помочь, так как побоялся испачкать ризу, а Николай Угодник помог. Увидев их, Бог поинтересовался, почему у Николая Чудотворца риза грязная, а у Касьяна чистая. Те ответили, и Господь за милосердие дал Николе два праздника в году, а Касьяну один в четыре года. Еще в конце 1990-х гг. эту легенду можно было записать среди людей старшего поколения.

В рассказах наших современников место воза заняли машины: «У сестре двоюродной сын ехал с Милославки, попал в сильную бурю. У него остановилась машина. Он не мог машину завесть. Ну, погибае. Он прося: „Батюшка Николай Угодник, я ж погибаю, замерзаю, машину не завожу, пяшком не дойду. Чо мне делать?“ Глянул, — говорить, — около меня стоить небольшой мужичок-старичок. Говорить: „Не беспокойси, за тобой твой товарищ еде. Он табе поможе“. Я вот так вот повернулси, что-то хотел ему сказать еще, — около меня никого нету. Гляжу, скрозь мглу фонари засветилися. Подъезжае из одного гаража мой товарищ: „Миш, да что твой задник я поднял, твои номера…“ Завели машину и поехали». Николай Чудотворец, по словам рассказчицы, явился ее двоюродному племяннику еще два раза. «И не сказать, что он такой верующий, — удивлялась она. — Если в семье какой человек молится Богу, весь дом освящается, а у него мать верующая была» (с. Секирино Скопинского р-на).

Рассказы о помощи в пути, о чудесном спасении во время аварий, пожалуй, встречаются наиболее часто. В 1990-е гг. недалеко от дер. Клетино Касимовского р-на около дороги в память о трех чудесах, совершенных Николаем Угодником, была сооружена кирпичная часовенка. Одно из чудес заключалось в том, что Николай Чудотворец, явившись под видом прохожего старичка в ватнике, помог шоферу в пургу вытащить грузовик из сугроба. Остальные два чуда также связаны с представлением о Николае Чудотворце как о защитнике путешествующих. Недалеко от места, где ныне поставлена часовня, перевернулась машина со священником, который всегда в дороге молился Николе, и, несмотря на серьезность аварии, ни водитель, ни пассажир не пострадали. Третье чудо случилось с рабочим, которому пришлось идти вечером через лес с деньгами, полученными на всю бригаду. Рабочий, заметив, что за ним идет с явным намерением ограбить один известный в округе пропойца, взмолился свт. Николаю и вмц. Параскеве о защите. Всю дорогу, оглядываясь, он видел идущего невдалеке грабителя. На следующий день рабочий встретил его в селе, и тот посетовал, что двое неизвестно откуда взявшихся попутчиков — старик и женщина — лишили его возможности разжиться чужими деньгами. Часовня эта известна и посещаема. Об этом свидетельствовали небольшие приношения и букетики свежих цветов, положенные рядом с бумажными иконками Николы Угодника и Божьей Матери.

Часовня во имя свт. Николая Чудотворца. Касимовский р-н, около трассы. Фото С.А. Иниковой 1997 г.

Особенно часто к свт. Николаю в сельской местности обращаются для решения транспортной проблемы. Жительницы рязанских селений говорят, что они всегда просят Николая Угодника, когда нет автобуса или машины, а надо ехать. Женщины из с. Старочернеево рассказывали, что раньше, бывало, выйдут за село, а в церковь до Шацка идти далеко. Станут и молятся на монастырь (Никольо-Чернеевский): «„Никола Угодничек, помоги, ну, помоги нам“. Помолимся, глянем — машина появилась. Сядем и уедем».

Николай Угодник очень часто упоминается, наряду со Спасителем, Богородицей и ангелами, в маленьких «путевых» молитвах, которые бабушки читают вслед, провожая в город своих детей и внуков: «Бог в дорогу, Никола в путь». Или: «Ангел-хранитель, иди впереди, / Никола святитель, дорогу святи, / Господи милостивый, стой на пути, / Царица Небесная, со мною иди».

Николу Угодника просят помочь надолго уезжающим из дома на учебу или в армию молодым людям. Ему же молятся как заступнику за детей, когда надо «определять» их в жизни. В представлении народа на него должны возлагать свои надежды сироты. Блаженная Полюшка Захаровская (см. с. 260, 270–272), утешая женщину из с. Новопанское Михайловского р-на, оставшуюся после войны без мужа с маленькими детьми, говорила: «Проси, милка, Николая Угодничка. Выходишь детей. Он самый помощник. Он ихний отец. Николай Угодник — сирот отец». Другая жительница того же села, возможно, тоже со слов Полюшки, к которой все они ходили в войну, так отозвалась о святителе: «сиротский отец». Представление об особой любви святителя к детям естественным образом вытекает из его чудес, например, о спасении из плена Агрикова сына Василия или младенца, упавшего в Днепр [46]. Ему же часто молятся и о даровании детей.

За свт. Николаем прочно укрепилась слава спасителя утопающих. Жительница с. Дмитриево Скопинского р-на рассказала, как в паводок один мужичок переправлялся через речку, стал тонуть и тут помянул св. Николу. И откуда-то взялся старик на коне и спас его. Мужик испугался, что старик сам утонет, и кричит, чтобы дедушку спасали, а его уже и след простыл. Все сразу так и решили, что это был сам Николай Угодник.

Святитель снискал себе в народе славу устроителя браков. Возможно, еще и поэтому его иконой часто благословляют жениха. В Касимовском у. в старину сватать девушек начинали с Николы зимнего — 6 декабря ст. ст. Пожилая женщина из дер. Чернышовка Милославского р-на вспоминала, что в молодости за ней ухаживали два парня, и оба ей нравились, поэтому она не знала, кого из них выбрать. Пошла в церковь на Николу зимнего, и в ту же ночь ей приснился вещий, по ее словам, сон: она с женщинами на работе; пошел дождик, и все собрались в кружок, а с неба полетели бумажки. Никто поймать не может, а она поймала. На бумажке портрет Николая Угодника, как на иконе. Далее видит во сне, что сидит на выгоне с женщиной, одетой во все черное. Наша рассказчица ее спрашивает, за кого из двух женихов ей идти, и женщина назвала фамилию одного из них, но рассказчица вышла замуж за другого, и жили они очень плохо. Женщина в черном, по ее мнению, — это вмц. Варвара, которую к ней послал сам Николай Угодник, так как «он помогает в свадебных делах, в выборе женихов».

На территории Николо-Радовицкого монастыря сохранился колодец, который в начале 1990-х гг. был освящен и считается святым. Трудно сказать, почитали ли его таковым в те годы, когда монастырь был действующим. Среди молодоженов Егорьевского и Луховицкого районов Московской обл. появился обычай после венчания посещать монастырь и пить из колодца воду, так как существует поверье, что тогда молодые будут хорошо жить между собой. Это поверье можно рассматривать как отголосок представлений о Николае Чудотворце — покровителе брака.

Николай Угодник иногда выступает главным действующим лицом в народных молитвах от воров. Жительница с. Дегтяные Борки Ухоловского р-на, уходя из дома, всегда читает: «Крест-креститель, святой отче Николай, обойди кругом, взмахни правым крылом, спаси и помилуй живущих в нем» (наличие крыльев у святителя — деталь, сближающая его с ангелом-хранителем). Жительница Секирина ложится спать и читает: «Батюшка Николай Угодник, великий Чудотворец, ходи около нашего дома, не пускай ни врага, ни вора, ни своего, ни чужого». В с. Сново-Здорово Шацкого р-на в тетрадях верующих женщин встречается молитва (заговор) от воров: «Становлюсь посреди двора, со мной Николай Угодник стоит…» или другой заговор, в котором ворота запираются «спасовой рукою, никольской опорою, богородишным крестом».

Известное по житийной литературе чудо с возвращением зрения ослепленному царевичу Стефану нашло продолжение в чудесном излечении глазных болезней в святом источнике около Можар Сараевского р-на, где когда-то явился сам святой, а по другой версии — явилась его икона (см. с. 302). Но в народном представлении возможности Николая Чудотворца в делах исцеления безграничны: он явился и поднял с постели лежавшую недвижимой 15 лет блаженную

Любовь Рязанскую (см. с. 263–264), в с. Желанное Шацкого р-на — парализованную в течение 18 лет «болящую» Грушу, а в с. Ерахтур Шиловского р-на своим советом помог молодому мужчине сохранить ногу, которую врачи собирались ампутировать: «Врачи сказали, что нужно отрезать. Он идет и встречает седенького маленького старичка, который пасет одну овечку. „Ты чего запечалился?“ — „Да как мне не печалиться! Был в больнице. Мне велят ногу отрезать“. — „Подожди, дорогой. Я тебе скажу, послушай меня, и ты свою ногу вылечишь”. — „Чем, дедушка?“ — „Детской мочой. Ребенок, который грудь сосет, этой мочой. Привязывай, обматывай, компрессы делай“. Вылечил. Я говорю (этому мужчине. — *С.И.*), это Николай Угодник: седенький старичок, маленький, одну овечку берег… (А почему думаете, что это Николай Угодник?) — Да больше кому? Кто еще так скажет? И нога-то вся прошла».

Вспоминая свою жизнь, наполненную тяжелой, изнурительной работой с детства и до самой старости, пожилые женщины говорят, что каждый день, а то и по нескольку раз на день, просили у Николая Угодника о помощи. Информатор из с. Воскресенье Клепиковского р-на рассказывала, как в детстве ей и ее сестрам приходилось ходить дергать лен. Мать даст им по делянке, а она плачет: устала и руки болят. Мать говорила: «А ты помолись Николаю Угоднику». Помолится, и силы откуда-то берутся. С тех пор она часто призывала его и, по ее словам, чувствовала его помощь.

Не всегда нынешние бабушки могут даже сформулировать, в чем же конкретно выражалась эта помощь, но уверены, что она была: «А Николая Угодника, Николая Угодника… я иду вот в поле, иду на какие дела, он мне всегда помогает. Не знаю почему, но помогает» (дер. Шакино Клепиковского р-на); «А без Николая Угодника куда? Поди чем помогает» (дер. Андроново того же района).

На вопрос, почему со всякого рода бытовыми, часто незначительными просьбами люди предпочитают обращаться к Николаю Угоднику, а не к Спасителю и Богородице, обычно бывает такой ответ: «Да у них и без меня дел полно, что же их по пустякам-то тревожить» (с. Вязовенка Скопинского р-на). Жительница с. Дегтяное Ряжского р-на очень точно определила роль этого святого в жизни людей: «первый для домашности». Женщина средних лет, родом из с. Старый Киструс Спасского р-на, тоже говорит: «Николай Угодник, он вообще, говорят, для дома».

Охраняя, опекая, помогая людям, живущим на этом свете, свт. Николай Чудотворец, в представлении верующих, остается спасителем, покровителем, путеводителем и на «том свете». Очень часто в рассказах о снах и обмираниях, во время которых души, по народному представлению, путешествуют в ином мире, в разных ситуациях появляется свт. Николай: то он водит душу по Раю и Аду, то, как заступник детей, показывает матерям, сделавшим аборт или только собирающимся его сделать, печальную участь их нерожденных младенцев, ползающих в грязи или бултыхающихся в котле, а иногда принимает на себя заботу о них, оказавшихся ненужными своим матерям. Встречаются сюжеты, когда Николай Угодник является матери умершего ребенка и утешает ее сообщением, что ему «там» хорошо.

Отчасти на «том свете» Николай Угодник, в представлении верующих людей, выполняет функции ангела-хранителя, иногда помогая душе пройти мытарства. В духовных стихах выражается надежда на святителя, который придет на помощь грешной душе: «Когда дух мой прекратится, ты, святитель Николай, / По воздушным по мытарствам руку помощи подай…» (с. Меньшие Можары Сараевского р-на).

Раньше, как известно, православные считали, что свт. Николай держит ключи от Рая*, и в XVII в. умершему вкладывали в руки письмо к святителю с просьбой походатайствовать о прощении грехов и пустить в Царство Небесное [47]. В наши дни таких представлений среди жителей Рязанского края не зафиксировано, но отголоски их можно найти опять же в духовных стихах, снах и видениях. У вышеприведенного стиха встречается несколько вариантов концовки, например, есть такой: «Сподоби нас, святитель, чудотворец Николай, / Нам с тобою водвориться в твой прекрасный Божий Рай» (с. Сново-Здорово Шацкого р-на).

Жительница пос. Ибердский Кораблинского р-на рассказывала сон, в котором в церкви к ней подошел седенький старичок и предложил залезть на лестницу и посмотреть Рай. Она залезла,

* Сейчас часто можно услышать, что ключи от Рая в руках апп. Петра и Павла.

взглянула со стены и увидела очень большие яблоки: «Ой, какие яблоки большие. Это же Рай. Ну, я-то туда никогда не попаду, я постов не соблюдаю». А Николай Угодник — по ее мнению, это был он — утешил ее, сказав, что это не страшно, так как она ребятишек кормит грудью.

Исчезли из народной культуры представления о святителе как покровителе сельского хозяйства. В конце XIX в. корреспондент ОЛЕАЭ из с. Вышетравино Рязанского у. сообщал, что крестьяне из всех святых особо почитают Николая Угодника, покровительствующего хлебопашеству [48]. Еще в доколхозной деревне дата празднования Николы вешнего наряду с днем св. Егория (Георгия Победоносца) прочно входила в сельскохозяйственный календарь русского крестьянина. Ориентируясь на нее, деревня начинала или заканчивала разные сельскохозяйственные работы. Забылось и то, что когда-то в некоторых местах Рязанского края на Николу вешнего первый раз выгоняли лошадей в ночное. В Зарайском и Михайловском районах Николаю Угоднику еще недавно молились о дожде, так же как и Илье Пророку. Причастность Николая Угодника к крестьянскому труду, приуроченность сельскохозяйственной деятельности крестьянина к дате памяти святителя в церковном календаре (9/22 мая), несомненно, стали важной составляющей его популярности в народе. В колхозное время, когда сроки пахоты и сева определялись властями, а для работы на собственном огороде день выделялся в зависимости от распорядка работы в колхозе, почитание святителя как покровителя сельского хозяйства постепенно свелось к нескольким приметам, о которых некоторые еще помнят, но которых уже никто не придерживается.

Внешность святителя и его готовность прийти на помощь, исполнить просьбу роднит его со старичком, который в русских народных сказках появляется перед героями в трудные моменты жизни. Этот образ отразил глубинную, свойственную русскому человеку жажду чуда, которого всегда ждут и которое может случиться не потому, что человек много постился, молился и заслужил его, а потому что человеку плохо, он страдает и нуждается в сострадании и покровительстве здесь, на земле, а не когда-то потом, в другой жизни в мире ином.

Этнографический и фольклорный материал по Рязанскому краю не позволяет подтвердить или опровергнуть концепцию ряда ученых о том, что народный образ Николая Угодника стал результатом контаминации образов христианского святого Николая Мирликийского, языческого Волоса, былинного Микулы Селяниновича и еще ряда персонажей [49], однако обратим внимание на некоторые особенности внешности и поведения святого, нашедшие отражение в рассказах наших рязанских собеседников. Подавляющее большинство тех, кто, по их словам, во сне или наяву видел Николая Угодника, говорят о его маленьком росте. Информатор из с. Большие Можары Сараевского р-на даже указал, что рост его был где-то 1 м 15 см, а то и меньше, так как голова старичка была на уровне стола. Можно, конечно, предположить, что это представление о внешности Николая Угодника связано с тем, что на резных иконах святитель изображен ниже среднего роста, но позволим себе привести еще несколько описаний чудесного гостя. Женщина из пгт. Лашма Касимовского р-на, уверенная в том, что видела Николая Угодника, рассказывала, как мимо окон ее дома «пробежал быстренько» старичок, «в рубашке, в брючках и распокрывши, худенький такой. И прям шустро так бежал, небольшого ростика». Другая женщина из дер. Урядино того же района, рассказала о двух случаях явления ей этого святого, которому она всегда молилась. В молодые годы она оказалась в очень тяжелой жизненной ситуации. Однажды при свете фитилька она лежала на печи и размышляла о своей несчастной жизни, и тут «открывается дверь и заходит ростом маленький. Как вот сейчас на иконе я смотрю, такой-то он: с седенькой бородкой, ростиком маленький. Одет… не могу сказать. Он шмыг, шмыг, шмыг, шмыг до койки и на передний угол [смотрит]. Он постоял, ничего не сказал, повернулся и пошел». После этого рассказчица «перестала тужить, и Бог все посылал». Второй раз уже спустя годы она молила его помочь ей родить здорового ребенка, так как все восемь недоношенных, родившихся один за другим младенцев умирали. В сонном видении по совету того же маленького старичка женщина полезла под дом, где Николай Чудотворец и сам Спаситель благословили ее.

Маленьким шустрым старичком, местом обитания которого наряду со скотным двором и сушилами бывает еще и подполье, жители Рязанского края обычно представляют хозяина-домового (см. с. 536–537). Подавляющее большинство их считают домового существом, покровительствующим дому и его обитателям, и просят: «Хозяин мой, береги мой дом родной от воров и

от беды, от огня и от воды» (дер. Михалково Новодеревенского р-на). «Хозяин» часто выполняет для жителей дома функции ангела-хранителя, точно так же как и Николай Угодник воспринимается людьми как помощник и «сохранитель» в разных жизненных ситуациях. Свт. Николай оказывается путеводителем не только в дороге, в пути, но и в жизни, незримо, как ангел, присутствуя где-то рядом. Некоторые, выходя из дома, зовут с собой ангела-хранителя, другие — «хозяина» (домового), а третьи, как, например, жительница дер. Дмитриево Клепиковского р-на, в таких случаях призывают святителя: «Спаситель Николай Угодник, пойдем со мной». Перед предстоявшей операцией женщину из с. Зимарово Новодеревенского р-на старушка научила звать с собой Николая Угодника. «Николай Угодничек, я иду на операцию, и ты со мной иди и помоги мне в моих делах и во всех моих муках, — рассказывала эта женщина. — И вот Николая Угодничка все зовут, а домового я никогда [не зову]». Жительницы дер. Лужки Рязанского р-на и с. Кочемирово Кадомского р-на без всякого сомнения назвали святителя своим ангелом-хранителем.

Маленького седого старичка, в котором жители Рязанского края признают свт. Николая, с «хозяином» сближает еще и то, что иногда он является, чтобы о чем-то предупредить или предсказать грядущие (обычно негативные) события. Выпив кружку воды из колодца в дер. Дивилки Милославского р-на, он предупредил, что со временем во всех восьми колодцах не станет воды; явившись в образе нищего в семью арестованного в коллективизацию крестьянина с. Большие Можары и покатав по головке детей поданное ему яйцо*, жестом показал, что их отца расстреляли; а неожиданно появившись в уголке на лавке в доме жителя дер. Урядино, раздумывавшего, когда лучше начать сажать картофель, сообщил, что картошку-то он посадит, да копать ее ему не придется. Все эти предсказания, как уверяют информаторы, исполнились: исчезла вода из колодцев, расстреляли ни в чем не повинного отца семейства, а посадивший картофель мужчина трагически погиб незадолго до его уборки. Бывало, что после исполнения такого предсказания люди, до той поры мало веровавшие, становились очень религиозными. Семья крестьян из с. Курмон (ныне входит в пгт. Лашма) Касимовского у., ехавшая сеять (по другим сведениям — копать картофель), встретила странника, в котором признала Николая Угодника. Старичок сказал им, что посеять они посеют, да урожаем не попользуются. После уборки зерна дом, двор и рига этих крестьян сгорели. Под впечатлением этих событий вся семья стала очень верующей, а одна из дочерей этого крестьянина взяла благословение на монашество в миру.

Народный образ Николая Угодника вобрал в себя черты, свойственные православному образу ангела-хранителя и дохристианскому образу предка-покровителя дома и его обитателей, но причина того, что это произошло именно с образом свт. Николая Чудотворца, а не с каким-то другим святым, изначально была заложена в его многочисленных деяниях по спасению людей и в его милосердии, нашедших отражение в житийной литературе, а затем закрепившихся в устной традиции.

Образ Николая Угодника созвучен с образом другого святого, культ которого существует в Рязанском крае уже на протяжении двух веков [50] и популярность которого растет. Речь идет о прп. Серафиме Саровском. Иногда те, кому явился старичок, узнают его сразу, а иногда им приходится угадывать по каким-то признакам, кто это перед ними: «Идет облако, и кап-кап дождь на меня. И в этом облаке сидит или Серафим Саровский, или Николай Угодник. Но Николай Угодник не в лаптях, а этот в лаптях. Серафим Саровский. Белые онучи. Сделано прямо все крест-накрест, как раньше» (с. Студенки Новодеревенского р-на). И тот и другой «подпоясанный», но о. Серафим еще и «подпоясанный, в лапоточках» (с. Темгенево Сасовского р-на). Иногда его отличают от Николая Угодника по «сумочке за плечами» (с. Секирино Скопинского р-на). Наша собеседница из дер. Бахметьево Новодеревенского р-на, пересказывая историю о старичке, научившем ее знакомую, как лучше защитить дом от воров и нечисти, так и не решила для себя, кто же это был: «Может, это был о. Серафим, может, Николай Угодник».

Случается, что в популярной в народе быличке о повитухе, которой пришедший к ней ночевать старец велит посмотреть в окно, и она видит там судьбу только что принятого ею ребенка (см. с. 480), о. Серафим временами заступает место, которое обычно занимает

* Обычно принято катать по головке ребенка первое снесенное курицей яйцо с приговором: «Сколько на головке волосиков, чтобы столько было у курочки яичек».

Прп. Серафим Саровский.
(Из кн.: Преподобный Серафим Саровский. Москва, 2008. С. 13)

Николай Угодник. Иногда информаторы так и не решаются назвать, кто же им явился, и тогда в их рассказах о чудесной помощи или необыкновенной прозорливости речь идет просто о старичке-страннике, старичке-нищем, т.е. о человеке, причастном к миру святости.

Огромную популярность прп. Серафима Саровского в народе можно объяснить присутствием тех же характеристик, которые обнаруживаются в облике и в характере Николая Чудотворца и которые оказались так созвучны психологическому складу русского народа. Вместе с тем образ о. Серафима, который подвизался на территории, граничащей с Рязанским краем и эпоху которого от современных верующих отделяют всего лишь два столетия, значительно менее мифологизирован, чем образ Николая Угодника. Возможно, что именно популярность свт. Николая в народе подготовила почву для восприятия и широкого почитания прп. Серафима Саровского.

Почитание свт. Николая Чудотворца прочно вошло в народную культуру и стало ее неотъемлемой частью, а сам святой превратился в истинно русского Николу Угодника — милосердного, очень демократичного, готового всегда прийти на помощь, оказывающего покровительство в самых разных жизненных ситуациях. Именно эта многосторонняя неутомимая деятельность святого по спасению, помощи и утешению человечества, его простота в святости и какая-то особенная родственная близость к каждому и завоевали ему необыкновенную любовь в народе. Рассматривая его образ через призму народных представлений, находя в нем отдельные черты дохристианского персонажа, все-таки нельзя не признать, что основные характеристики русского образа Николая Чудотворца соответствуют его прототипу.

Безусловно, культ свт. Николая к началу XXI в. основательно «потускнел»: он давно перестал восприниматься как покровитель крестьянского труда, практически исчезли коллективные формы его почитания; культовая практика приобрела характер индивидуальных религиозных переживаний. К началу нового столетия из православной топографии Рязанского края исчезли некоторые когда-то связанные с его почитанием сакральные места (святые источники, монастыри). И хотя образ седенького доброго «скорого помощника и теплого заступника» близок и любим верующими жителями Рязанского края, нельзя исключить того, что со временем в религиозном сознании людей XXI в. культ прп. Серафима Саровского может существенным образом потеснить народного святого — Николу Угодника.

ПРИМЕЧАНИЯ

1 Подсчитано по «Ведомостям о церквях» за 1878–1880 гг. по Рязанской епархии (ГАРО. Ф. 627. Оп. 240. Д. 21–28).

2 В отличие от богородичных икон, чудотворные иконы святых не вносились в православный месяцеслов. Судить об их общерусской значимости можно по нескольким критериям: степени известности и размаху почитания, участию иконы в общерусской истории, признанию ее чудотворности официальной церковью и высшей светской властью.

3 *Вознесенский А., Гусев Ф.* Житие и чудеса св. Николая Чудотворца, архиепископа Мирликийского и слава его в России. СПб., 1999. С. 448–449.

4 *Добролюбов И.* Историко-статистическое описание церквей и монастырей Рязанской епархии, ныне существующих и упраздненных, со списками их настоятелей за XVII, XVIII и XIX ст. и библиографическими указаниями. Зарайск, 1884. Т. 1. С. 39.

5 *Лихачев Д.С.* Повести о Николе Заразском. Тексты // Труды ОДРЛ. М.; Л., 1949. Т. 7. С. 283.

6 Там же. С. 287.

7 *Бочарников С.* Зарайск. М., 1865. С. 46.

8 *Мазуров А. Б.* Коломенские чудеса цикла повестей о перенесении чудотворного образа Николы Заразского как исторический источник // Зарайские мученики — князь Федор, княгиня Евпраксия и их сын Иоанн. Зарайск, 1998. А.Б. Мазуров считает, что список был сделан в 1516 г.

9 *Бочарников С.* Указ. соч. С. 11.

10 *Лихачев. Д. С.* Указ. соч. С. 348.

11 Там же. С. 349.

12 *Бочарников С.* Указ. соч. С. 15. Подробное описание образа и ризы см.: Зарайский Никольский собор // РЕВ. 1878. № 1. С. 15–17 (Прибав.). Возможно, тогда же вместе с ризой была сделана и митра, потому что в описаниях XIX в. указывается, что Николай Чудотворец изображен во весь рост с митрой на голове, хотя до XVII в. свт. Николая изображали с непокрытой головой.

13 О церковной редакции см.: *Лихачев Д.С.* Указ. соч. С. 279. Порядок празднования описан в кн.: *Бочарников С.* Указ. соч. С. 47.

14 Зарайский Николаевский собор. Рязань, 1878. С. 57.

15 РГИА. Ф. 1284. Оп. 186. 1902 г. Д. 6. Л. 10.

16 Зарайский Николаевский собор. С. 57. Также см.: ГАРО. Ф. 7. Оп. 1. Д. 97. Л. 143 об.

17 Повести о Николе Заразском / Сост. В.И. Полянчев. Зарайск, 1996. С. 27.

18 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1446. Л. 19.

19 *Гудериан Г.* Воспоминания солдата. Смоленск, 1998. С. 337–350.

20 История Великой Отечественной войны Советского Союза. 1941–1945. М., 1963. Т. 2. С. 263; *Мягков М.Ю.* Вермахт у ворот Москвы. 1941–1942. М., 1999. С. 103–115.

21 Николае-Радовицкий монастырь // РЕВ. 1870. № 12. С. 302 (Прибав.).

22 *Воздвиженский Т.Я.* Историческое обозрение Рязанской иерархии и всех церковных дел сея епархии. М., 1820. С. 321.

23 Николае-Радовицкий монастырь.

24 Там же. С. 304.

25 РГВИА. Ф. 846. Оп. 16. Д. 1877-а. Л. 21 об.

26 Список опубликован в: Николае-Радовицкий монастырь. № 18, 19, 21–24.

27 *Токмаков И.Ф.* Историко-статистическое и археологическое описание Николо-Радовицкого мужского монастыря. М., 1898. С. 31–33; Николае-Радовицкий монастырь. № 15. С. 531–532;

28 *Токмаков И.Ф.* Указ. соч. С. 9–14, 33.

29 Там же. С. 14.

30 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1453. Л. 32.

31 Николае-Радовицкий монастырь. № 12. С. 306.

32 *Поплавская Х.В.* Паломничество, странноприимство и почитание святынь в Рязанском крае. XIX–XX вв. Рязань, 1998. С. 25–26 (РЭВ).

33 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1453. Л. 32–33.

34 Там же. Д. 1449. Л. 45–46.

35 *Михаил Сырчин,* прот. Образ Святителя и Чудотворца Николая, именуемый Радовицким // Журнал Московской патриархии. 1992. № 7. С. 36.

36 Там же.

37 *Аксенова С.* Михайловский Китеж // Благовест (Рязань). 1996. № 1 (январь). Автор статьи без ссылки на документы пишет, что эпидемия холеры была в XIV в. Мы такими данными не располагаем.

38 Там же.

39 Указатель местных празднеств в Тамбовской епархии. Тамбов, 1876. С. 13.

40 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. IX. № 202. Л. 6 об.–8. Храм просуществовал до 1850-х гг., когда был перестроен.

41 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1436. Л. 28.

42 *Сельский священник.* К вопросу о благоустройстве приходов // РЕВ. 1889. № 7/8.

43 *Вознесенский А., Гусев Ф.* Указ. соч. С. 126.

44 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1446. Л. 20–21, 28–29.

45 Там же. Д. 1453. Л. 36.

46 *Вознесенский А., Гусев Ф.* Указ. соч. С. 134, 236.

47 Русский праздник. Праздники и обряды народного земледельческого календаря. Энциклопедия. СПб., 2001. С. 348.

48 *Тульцева Л.А.* Рязанский месяцеслов. Круглый год праздников, обрядов и обычаев рязанских крестьян. Рязань, 2001. С. 133 (РЭВ. Вып. 30).

49 *Марков Е.А.* Деревенский колдун // Исторический вестник. СПб., 1887. Т. 28; *Аничков Е.В.* Микула угодник и св. Николай // Записки неофилологического общества. СПб., 1892. Вып. 2. № 2; *Плотников И.П.* Микула Селянинович и святой Николай. Курск, 1919; *Успенский Б.А.* Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М., 1982.

50 *Тульцева Л.А.* Народное почитание старца Серафима в Нижегородской и Рязанской областях в XX в. // Наследие Серафима Саровского и судьбы России: Материалы конф. Москва–Саров. 2004. Нижний Новгород, 2005. С. 417.

ГЛАВА 30

Крест и икона в народной культуре

Крест

Символ христианской защиты. — Нательный крест. — Знаковые функции нательного креста.

Иконы

Иконы в домах. — Благословенные иконы. — Икона и мир святых. — Икона в похоронном обряде.

Религиозная этика обращения с христианскими атрибутами

С момента рождения человек постигал не только свойственные его среде представления о невидимом и не всегда познаваемом мистическом мире, но и о предметной среде этого мира (так сказать, овеществленной мистике). Мы имеем в виду предметы христианской атрибутики, которые, с точки зрения канонического православия, обладают сакральной сущностью как символы невидимого нам Божественного мира и в таком качестве входят в литургическую жизнь церкви. Вместе с тем и крест, и икона являлись и являются обязательной принадлежностью внецерковного бытия русского православного человека, давая ему спасительное ощущение постоянной сопричастности божественных сил к его жизни. Однако в народной религиозности эти предметы христианской атрибутики, сохраняя свои канонические свойства, наделялись воображением верующих мирян дополнительным функциональным и символическим значением. Соответственно расширялась и обрядово-магическая практика их использования.

Предмет исследования очень специфичен, поскольку речь идет о реалиях материального мира, имеющих определенное культурное значение лишь благодаря своему сакральному статусу. Полевые материалы, положенные в основу исследования, позволяют выявить некоторые особенности этого аспекта народной религиозности на период приблизительно с 1930-х гг., а иногда и с 1920-х гг., до наших дней. К сожалению, дореволюционные сведения по этой тематике весьма немногочисленны. Относящиеся к прошлому свидетельства не позволяют судить о специфике Рязанского края, и, кроме того, они в основном фиксируют явления, но не раскрывают эмоционально-религиозное отношение к тому или иному материальному компоненту православного вероисповедания. Полученный в ходе полевых исследований материал дает возможность определить место того или иного атрибута веры в системе религиозных верований современных жителей Рязанского края. Кроме того, на основе результатов полевых исследований мы можем судить о динамике изменений в религиозных представлениях и сохранении иррационального восприятия мира нашими современниками.

Крест

Пожалуй, впервые на необходимость изучения предметного мира народного христианства, куда входят и различные материальные воплощения креста, указала известный исследователь этнографии русских В. Харузина [1]. В дальнейшем разработка темы креста шла, в основном, в двух направлениях. Первое — изучение креста как культового объекта в окружающей среде [2], второе — его изучение в общем русле историко-археологического исследования церковной пластики [3]. В последние годы появились публикации научного и научно-популярного характера, продолжавшие исследование символики креста. Это направление весьма успешно развивалось и до революции [4]. Наиболее близкой нам по тематике исследования можно считать работу

А.Б. Островского, посвященную, в основном, трансформации пластики и символики креста в XVII–XVIII вв., а также функциональному значению нательных крестов [5].

Символ христианской защиты. Согласно христианскому учению, усвоенному народной религиозностью, крест — это знак принадлежности к миру Христа, дающий, вследствие этого, покровительство небесного мира и одновременно выполняющий роль наиболее эффективного средства защиты от нечистых сил. Кроме того, по мере христианизации русских и складывания определенной нормативной культуры, крест стал видимым знаком конфессиональной принадлежности человека. Насколько прочно обязательность ношения на себе креста вошла в норму поведения русского православного человека, свидетельствуют не только описания очевидцев, но и вся обрядово-магическая практика русских, весь комплекс норм поведения. Нательный крест был воплощением того крестного знамения, которым осеняют христианина высшие силы. По русским поверьям, человек без креста не только лишался необходимой защиты, но как бы заведомо переходил под власть нечистой силы.

Значение креста как христианского оберега определяло поведение людей в соответствующих случаях. Так, по мнению верующих, чистые силы оберегают человека от греховных поступков, в то время как страшный грех — самоубийство невозможно без вмешательства нечистой силы. Поэтому нашей рассказчице из с. Архангельское Милославского р-на кажется логичным поведение жительницы их села, которая, решив покончить с собой, сняла крест, а уже затем «повесила его и повесилась сама». Передача колдовства была возможна лишь в тех случаях, когда человек снимал с себя крест и клал его под пятку, вслед за чем отрекался от Бога [6]. Если в результате действия нечистой силы человек терял естественный облик (например, в результате проклятия), накидывание на него креста могло вернуть его обратно в мир людей.

В магической практике рязанских крестьян встречается и употребление специальных крестов. Так, для защиты от нечистой силы, стремящейся проникнуть в дом, употребляли липовые кресты — средство, хорошо известное и русским других областей России. Например, в с. Ардабьево Касимовского р-на и с. Енкаево Кадомского р-на самым действенным средством от нечистой силы считалось употребление именно этих крестов. По словам жительницы Енкаева, испытавшей разные способы, дабы прекратить приход в дом умершего «мужа», ей дали следующий совет: «Научили сделать липовые крестики и поставить их так, как на кладбище — с перекладиной. На все дверя набить. Наломала, начистила прутики, связала ниткой, прикрепила к дверям снаружи, гвоздем прибила». И, наконец, когда «прибила в том углу, где он спал», раздался вопль, треск и мучения нашей рассказчицы благополучно закончились.

Свойствами сакральной защиты местные жители наделяли не только специально сделанные кресты, но и различные предметы, в «конструкции» которых усматривается форма креста, что характерно для русской религиозной традиции. По известным нам материалам именно так часто трактуется употребление в качестве оберега таких известных обрядовых элементов, как решето или рыболовная сеть. Руководствуясь аналогичными соображениями, упомянутая выше женщина из с. Енкаево решила искать спасения на печке: «Поговорила с женщиной одной. Говорит: „Ложись на печке. Там кресты, он (нечистый в облике мужа. — *Т.Л.*) не доберется до тебя“. Там же на печке кирпичи сложены крестами. Это большая помощь. Это я не от одной слыхала».

Обобщая все варианты присутствия креста в религиозной охранной практике русских, мы видим, что крест предстает в трех ипостасях: материальной (прежде всего нательный крест), знаковой (совершение крестного знамения) и вербальной, т. е. произнесении сакральной формулы с обращением к кресту.

Молитву кресту можно отнести к наиболее распространенному репертуару религиозных рукописных сборников. Как правило, это канонический или несколько видоизменный текст из церковной «Службы Воздвижению Честного Креста» [7]. В таких домашних молитвах крест часто включается в общее «небесное воинство», к которому обращается говорящий: «Крест мой хранитель, крест мой спаситель, крест — моему ангелу слава. Крест —

царю держава. Спаситель впереди, Николай Угодник впереди, ангелы святые по сторонам, а ты, Царица, над головой. Укрой меня от белого дня до темной ночи. Телу на здравие, а душе на спасение. Аминь» (г. Шацк); «Спать я ложусь, крестом крещусь, крест во мне, крест на мне, крест на голове. Откачнись от меня враг» (с. Дегтяное Ряжского р-на). Молитвы такого рода выполняли двойную функцию: человек обращался к кресту, как символическому воплощению самого Христа, и одновременно помещал себя в центр сакрального защитного поля. Анализируя напутственные молитвы с обращением к кресту и святой силе, Т.Б. Щепанская совершенно справедливо замечает: «Заговоры такого типа рисуют своеобразный крест, оберегающий путника» [8].

Тексты таких молитв не только произносились, но и переписывались, и в таком «материализованном» виде входили в число магических средств, призванных защищать дом от нечистой силы. Единство трех ипостасей креста очевидно в молитвенном поведении верующих, когда максимальная эффективность достигается одновременным «задействованием» креста во всех его обличиях. На ночь, готовясь к самому опасному времени суток, верующие и сейчас целуют нательный крест, осеняют себя (и заодно все жилище) крестом и произносят молитву. «Крест имеет большую силу. Читаю такую молитву: „Огради, Господи, меня силою честного и животворящего креста“. И на все четыре стороны крестом огорожусь, перекрещусь и ложусь» (г. Шацк). Употребляя церковную терминологию, можно сказать, что человек в этих случаях стремится «облечься» в крест [9].

В религиозных ощущениях людей верующих, для которых обращение за спасительной помощью креста — не формальная или эпизодическая потребность защититься от нечистой силы, а осознанная необходимость выживания в мире, где идет ежеминутная борьба мистических сил, категориальное понимание креста лишено какой-либо формальности, т. е. восприятие креста едино независимо от того, к какой из его ипостасей прибегает человек в данный момент. «Крест — это наше оружие на диавола. „Крест твой дал еси нам. Трепещет бо и трясется, не терпя взирати на силу его“. Вот как враг боится креста. Чтобы ни было у вас, чтоб впереди был крест. Перекрестила — будет у вас там плохо, и это все исчезнет… А какой он ему вредный — крест. Человек только хочет руку поднять, как огнем обжигает» (с. Борки Шацкого р-на).

В рукописных тетрадях с сочинениями духовного характера жителей Рязанской обл. можно найти инструкции относительно того, как нужно ограждать себя крестом: «Целовать надо свой крестик утром, как проснешься, и на ночь, когда ложишься в постель. Говорить „Пролей, Господи, каплю святейшей твоей крови в мое сердце, иссушее от страданий и грехов и нечистот душевных и телесных. Аминь“» (г. Шацк, с. Черная Слобода). Популярностью пользуются и стихи литературного происхождения, содержание которых близко любовному отношению верующих к своим крестикам: «Как надо мной совершили обряд крещения святой, / Тогда на грудь мне возложили / Мой милый крестик золотой…» (г. Шацк).

Изучение современного состояния религиозности приводит к выводу о том, что и сейчас сохраняется основное значение креста как символа принадлежности к христианскому миру. Несомненным можно считать традиционное восприятие его как главного христианского оберега и знака конфессиональной принадлежности.

Нательный крест. Одним из наиболее важных аспектов изучения православной атрибутики, в данном случае личного атрибута каждого христианина — нательного креста, служит выяснение степени использования его населением. Ношение креста в послереволюционное время зависело от многих факторов: религиозности в семье и в целом от религиозных устоев в общественной жизни данного селения, степени антирелигиозной борьбы, индивидуальных особенностей человека и т.д.

Материалы показывают, что даже активность и успешность атеистической пропаганды и борьбы с различными проявлениями религиозности, в том числе и с ношением крестов, не была одинаковой на всей территории области. Традиция постоянного ношения креста практически не прерывалась. По воспоминаниям людей старшего поколения, в детском

и подростковом возрасте если и не все, то многие носили кресты. Безусловно, с крестами ходили их бабушки и мамы. Однако атеистическая пропаганда оказывала определенное влияние на нормы поведения, особенно в молодежной среде. Где-то с 1950-х или даже с 1940-х гг. наблюдается тенденция (в разных местах она проявлялась с разной степенью очевидности) к скрыванию своей религиозности молодыми людьми, а подчас и лицами среднего возраста. Причем делалось это не только из-за необходимости избежать каких-либо притеснений со стороны властей.

Советская власть не сумела искоренить ни религиозные представления, ни традиции религиозной жизни, но сумела существенным образом поменять оценочные ориентиры в среде не только молодежи, но и лиц среднего возраста. Видимо, в основном за счет отнесения религии к «позорным пережиткам старого» явные проявления приверженности религиозным традициям оказались за рамками нормативной культуры поведения и могли вызвать насмешливое отношение окружающих. Несколько сбивчивые воспоминания пожилой жительницы дер. Чернышовка Милославского р-на передают двойственность чувств и ощущений молодежи в то время, когда их поведение определяли одновременно и новые веяния, и унаследованные от старших религиозные представления: «Ну, мы воспитаны были не так уже… Мать и отец веровали, а мы уже… Учились в школе, все было против. Вот с крестом идешь — хорошо, без креста как-то все это… Купались — без креста. Говорили, что опасно. А еще придешь с крестом, так еще и смеются». По нашим материалам, такая ситуация все же была более характерна для северных районов Рязанщины. Женщина, принадлежащая к поколению 1940-х гг. рождения, из дер. Алтухово Клепиковского р-на вспоминает: «Старые ходили с крестиками. А в церковь всегда надо, а я не носила. Наше поколение, кто как. Раз запрещали, то друг друга стеснялись». Другая наша собеседница из дер. Фомино того же района рассказала, что при проводах сына в армию она дала ему крестик, но уточнила при этом: «У него был и свой крестик, но тут он вроде взрослый стал, стеснялся, клал его в карман. Тогда как надсмеивались».

Материалы показывают, что в конце 1980-х — начале 1990-х гг., т. е. в начале перестройки, преобладающее число местных жителей в возрасте от 40 до 60 лет было малорелигиозным (но не безрелигиозным) и религиозно-неграмотным. При этом сохранялось как осознание ими своей принадлежности к православию, так и некоторые традиции религиозной жизни. Часто наши собеседницы считают, что эти традиции перешли к ним от старших просто как часть семейного уклада, и это мнение, конечно, в значительной степени отражает реальную ситуацию. Однако ясно, что вместе с формальным соблюдением традиций, хотя бы на подсознательном уровне, усваивались и определенные убеждения, чувство своей принадлежности к религиозному миру предков.

Вместе с тем среди этой возрастной категории было немало лиц, для которых, по их собственному признанию, только с выходом на пенсию началось освоение азов церковной жизни и приобщение (или хотя бы попытки такового) к ее нормам. Прежде всего, это касалось приобретения икон и ношения креста как наиболее понятного и доступного минимума религиозной жизни. Безусловно, на религиозную активность одних и пробуждение религиозных чувств у других повлиял переворот в отношении государства к церкви и сопровождавший его всплеск интереса к религии во всех слоях общества, поддерживаемый средствами массовой информации. Вместе с тем нам случалось слышать признания представительниц этого поколения в том, что до сих пор соблюдение некоторых внешних форм церковного поведения вызывает у них чувство дискомфорта и требует некоторого насилия над собой. Обычное объяснение этих чувств — отсутствие «привычки к этому», а также слишком резкое несоответствие «того, чему нас учили, и что в церкви». Что касается молодежи, то она гораздо легче вошла в церковную жизнь и приняла, независимо от глубины своей веры, элементарные нормы поведения христианина (к тому же не требующие от них каких-либо особых усилий).

Для большинства молодых людей сейчас ношение креста — совершенно естественно. По словам 50-летней женщины, ее дочь «носит крест больше, чем я. А в ее возрасте я не носила» (г. Сасово). Конечно, есть категория молодых людей, для которых крест — оберег,

сакральная природа которого не имеет особого значения. Но для большинства ношение креста становится вполне осознанным желанием иметь именно христианский символ защиты. Более того, от молодых женщин приходилось слышать признания, позволяющие говорить о том, что ношение креста становится внутренней потребностью: «Знаете, как было: я шла в ванную, снимала крестик. И вот ложусь спать, не могу уснуть, чего-то не хватает. Ну, не могу уснуть. Смотрю — передо мной лежит мой крестик» (пгт. Пителино).

Можно добавить, что религиозные чувства и, соответственно, потребность выполнения религиозных норм усиливаются в экстремальные моменты жизни. Это касается, естественно, поведения беременных женщин. Как правило, в роддома будущие мамы отправляются с крестиками, а некоторые и с иконками, и, несмотря на все строгости родильных отделений, никто не препятствует им оставить во время родов крест на себе. Впрочем, и в обычных операционных крест может оставаться на больном, хотя и перемещается в безопасное для больного место. Так, по словам жительницы г. Шацка, «маму оперировали, и когда из реанимации привезли, вокруг ноги был обмотан крестик. Не сняли совсем».

К характеристике практики ношения нательных крестов можно добавить и сюжет из современной похоронной обрядности. Традиция надевать крестик на умершего практически не прерывалась, особенно когда дело касалось пожилых людей, и не зависела от воцерковленности умершего. Типично воспоминание жительницы Сасовского р-на о том, что «папу хоронили с крестом, конечно. А так ходил без креста».

Сейчас многие из тех, кто даже носил и носит крест постоянно, готовят себе на смерть новый крест, или же об этом заботятся родственники при подготовке к захоронению. Вопрос о том, зачем это нужно и что делать со старым крестом, часто ставит в тупик наших собеседниц. Общего правила в данном случае нет. По одним сообщениям, раньше крест «мыли и отдавали нищим, а теперь закапывают» (с. Сново-Здорово Шацкого р-на). Многие пожилые люди считают, что старый крест тоже нужно положить в гроб «куда-то в ноги», другие — подарить «кому-то», третьи просто не думают о том, как поступят с их старым крестом окружающие после их смерти.

С точки зрения людей воцерковленных данный обычай — лишь лишенное логики и неправомерное с точки зрения религиозного учения суеверие. Так, по словам одной из женщин, прислуживающей в церкви, «я с этим всю жизнь борюсь. Всю жизнь носил, и он должен с ним пойти. Почему другой? Говорю это, когда приходят за крестом [родные умершего]» (с. Путятино Путятинского р-на). Но все же логика в этом действии есть и связана она, скорее всего, со смещением акцентов в представлениях о бытии человека. Если представления о моменте смерти ассоциируются, прежде всего, не с продолжением жизни в ином мире, а с окончанием земной жизни и моментом перехода, то и новый крест соответствует началу новой жизни. Исполнители действия руководствуются теми же соображениями, что и при надевании нового креста при таинстве крещения (см. ниже).

Как правило, кресты, которые мы видим на молодых, не являются их крестильными. Отношение родителей к крестам, надетым на детей при крещении, может служить дополнительной характеристикой религиозного мироощущения тех, кому сейчас 40–60 лет. Полученные при крещении детей кресты обычно куда-либо прятали, нередко забывали о них, в результате чего эти кресты могли просто где-то потеряться: «Дочь носит крест — это не крестильный крест. Крестильный — не знаю где, где-то лежит. Тогда вот так было: покрестили — и ладно» (г. Сасово). Более бережно относятся к крестильным крестам своих детей нынешние молодые мамы.

Видимо, в силу особой сакральной и символической многозначности, крест, как ни один другой атрибут христианства, окружен суевериями.

Знаковые функции нательного креста. В народных представлениях всегда присутствовала уверенность в магической связи между человеком и полученным при крещении крестом. Потеря креста могла расцениваться как знак грядущего несчастья, как событие, имеющее пагубное для владельца значение: «Если пропадет крестильный крест, то этот

ребенок умрет» [10]. Наши собеседницы разного возраста менее категоричны в оценках последствий, хотя и допускают возможность грядущих несчастий: «Потеряешь крест — тебе какой-то крест будет» (с. Коровка Сапожковского р-на). Различные обстоятельства жизни в советский период (война, переезды, необходимость прятать крестик дома в укромном месте — «подальше», отчего не всегда сами женщины помнили о его местонахождении) заставляли население проще смотреть на потерю креста. Если же таковое случалось, то крест просто заменяли на новый без каких-либо ожиданий несчастья.

Связь ребенок — его крестик лежит в основе известной магической практики охраны здоровья детей: с больного снимали крест и оставляли у святых источников, после чего надевали на ребенка другой крест (дер. Аверкиево Клепиковского р-на, с. Чернава Милославского р-на). Безусловно, в данном акте присутствует символика нового рождения и перемены судьбы ребенка.

Убеждение в сакральной связи человека и его нательного креста иногда может иметь логическим продолжением следующее представление: крест как бы вбирает в себя тяжесть испытаний человека и впоследствии сохраняет и передает обратно своему владельцу некое ощущение давящей негативной силы. Такие представления, возможно, явление наших дней. Степень веры и безграничная уверенность в положительных импульсах креста у молодых людей еще невелика, а страдания, которые приходится переносить, подчас слишком тяжелы. Так, по словам одной из женщин, работающей в церкви в с. Путятино, «один крест сейчас лежит у нас. Один в Чечне служил. Принес большой серебряный крест. Говорит: „Мне так от него тяжело. Я прослужил и не хочу его видеть. Отнеси его в церковь“».

К представлениям такого рода можно отнести и убеждение в том, что нательный крест реагирует на душевное состояние хозяйки. Так, по словам пожилой женщины из Чернавы, «я свой крест почищу, и он станет блестеть. Значит у меня так на сердце. А как черный крест, значит у меня на сердце так».

Наиболее распространены и многочисленны сейчас поверья, связанные с исторической ролью креста как орудия Христовых страданий. В связи с этим в народных представлениях он стал наделяться аналогичным значением, т. е. стал знаком скорби. Случайная находка креста (не только нательного) воспринимается как уведомление о предстоящих страданиях и потому, как чаще говорят в народе, — «к терпению»: «Крест — к терпению, много находила, поднимала, и муж много болел» (с. Савватьма Ермишинского р-на); «Нашла распятие, и кто-то заболел и умер. Потерять тоже плохо» (дер. Фомино Клепиковского р-на).

Находку креста могут связывать не только с какими-либо единичными несчастьями, а с несчастливой линией всей жизни: «Я нашла крест, я его подняла и повесила на гвоздик в сенцах. Ну и что? Вот я крест всю жизнь несу. Правильно: муж умер рано, осталось трое детей, мальчику годик. Теперь малый этот вырос, начал меня со двора сгонять» (дер. Чернышовка Милославского р-на).

Некоторые склонны считать, что найденный крест как бы сам приносит несчастье, а потому его не нужно брать. Так, например, можно понять жительницу с. Коровка: «В детстве в Сапожке шли и увидели в ручейке крестик. Мать взяла. И к беде. Подняли его, и к беде. Отца посадили, шесть человек осталось. Все побрали, лошади — все. Это в 34-м году. Крестик взяли — и все это у нас пошло. А то ничего у нас, все было».

В рассказах на эту тему часто звучит уверенность в том, что обретенный крест — не случайная находка, а знак свыше, предназначенный именно нашедшему. В этой связи интересен рассказ жительницы с. Дегтяные Борки Ухоловского р-на. Описанная ситуация ясно свидетельствует о том, что найденный крест приходит из потустороннего мира: ведь информацию о нем сообщает умерший человек. Поскольку данное сообщение можно отнести к одному из наиболее интересных устных рассказов, дающих представление о разных аспектах религиозных представлений, то приведем его полностью. Предварим текст пояснением, что крестная, о которой идет речь, являлась родной теткой и крестной матерью нашей рассказчице и ее умершей сестре: «Крест найдешь — нехорошо. У меня сестра умерла, а крестная-то не хуже, жила вот там, где правление колхоза. И вот она (умершая сестра. — *Т.Л.*) к ней приходит,

стучится: „Крестная, открой мне“. Она ей говорит: „Нюшка, ведь ты умерла“. Она говорит: „Крестная, я ведь долго не буду. Я немножко бабочкой полетаю у тебя“. — Вот ведь чего! — „И крестная, утром встанешь, через дорогу глянешь, там будет лежать распятье, ты его возьми, оно тебе принадлежит“. И она говорит (крестная говорит рассказчице. — *Т.Л.*): „Маруська, я, говорит, лампу зажгла, гляжу, правда: в иконе (в киоте за стеклом. — *Т.Л.*) бабочка летает. Я, говорит, сидела. Он (муж.– *Т.Л.*) приходит, говорит: „Ты чего сидишь с огнем?“ Она давай рассказывать. „Да тебе все вот снится!“ — „Да какой снится! Все вот наяву“. Как светать стало, перекрестилась, выходит. Через дорогу лежит распятье. Она подняла, она (сестра. — *Т.Л.*) сказала же: “Крестная, тебе принадлежит”. И вот, не хуже, подняла. И мальчика у меня вот тут глиной задавило, семь лет».

В соответствии с распространенными в наши дни представлениями, значение найденного креста может изменяться в зависимости от того, как он лежал: «если крест лежит лицом вниз — ты к нему, если распятием наверх — он к тебе. Если лицом вниз, не бери его, нехорошо тебе будет» (дер. Парсаты Шацкого р-на). При этом крест, благодаря изображенному на нем распятию, как бы приобретает статус посланника Христа, его двойника. Религиозное восприятие Христа нашими современниками, по-видимому, таково, что данный вариант сулит нашедшему только что-то хорошее: «Кто говорил, что важно, какой стороной. Если Христом — то это нормально, а если другая сторона, то крест какой-то тяжелый будет, т. е. распятие к радости какой-нибудь» (с. Коровка Сапожковского р-на).

В комментариях по данному поводу звучит характерная для верующих уверенность, что определенное положение креста — это не случайность, а именно результат вмешательства в твою судьбу высших сил: «Найдешь лицом кверху — это очень хорошо. Где распятие, значит — он тебя нашел. Это хорошо. А лицом вниз — плохо, не поднимай. Но все равно, он тебе уже привиделся» (пгт. Ухолово). Эти представления можно встретить в разных уголках Рязанщины.

В народном сознании существует неразрывная синонимичная цепочка: нательный крест — судьба человека. Это представление в виде идиоматических оборотов вошло в русский язык, способствуя сохранению самого понятия. Выражения «у каждого свой крест», «каждый несет свой крест» с сохранением смысла предопределения судьбы прочно закрепилось и в современном русском языке. Вера в соотнесенность креста и судьбы человека является еще одной веской причиной испытывать суеверный страх при нахождении креста. По мнению многих, найденный крест как бы является мистическим материальным воплощением судьбы. Вследствие этого нашедший и взявший крест берет на себя и чужую судьбу. При этом символика найденного предмета подразумевает, что о счастливой судьбе в данном случае не может быть и речи. Впрочем, идентичность понятий судьба и крест, т. е. восприятие жизни как цепи предуготованных страданий, само по себе, видимо, является отражением особенностей менталитета и религиозного мироощущения русского народа. Это обстоятельство определяет в значительной степени всю житейскую философию русского человека, основанную на признании закономерности ударов судьбы и готовности к терпению как норме жизни христианина.

Интересно, что наш вопрос о возможности альтернативного варианта: «А если крест потерял человек со счастливой судьбой, каковы тогда последствия его нахождения?» — остается без ответа, воспринимается как задача, условия которой заведомо сформулированы неправильно. Приведем некоторые высказывания на этот счет: «Если найдешь — если возьмешь, то к великому терпению. Чужой крест на себя возьмешь. Кто потерял крест, может быть, у него несчастливая судьба. Его судьбу примешь к себе. Некоторые не берут крест, не поднимают» (с. Тюково Клепиковского р-на); «Найдешь — к терпению, и иконку тоже. Несешь за кого-то ношу. Копаешь огород — часто находишь крест или иконку. Я их все сохраняю» (с. Новопанское Михайловского р-на).

Убежденность в связи креста с судьбой определенного человека — основная причина запрета или хотя бы предостережения надевать на себя чужой крест. Особенно это очевидно в ситуации при крещении младенца, когда сплетаются воедино все нити, предопределяющие его дальнейшую жизнь. Крест каждый окрещиваемый должен был получить свой,

новый, не связанный с чьей-то жизнью. Поэтому наши собеседницы отвергают возможность в случае затруднения с приобретением нового крестика надеть на ребенка при крещении свой: «Ну как это я на ребенка свой крест повешу?! Это… ну, как кто знает, какой ему крест придется нести? Мой крест — мой. А это новенький, какой я ему повешу, такой будет нести свое в жизни» (дер. Чернышовка Милославского р-на).

Опасность передачи чужой судьбы через нательный крест столь велика, что некоторые исключают даже возможность прикосновения к чужому кресту: «Чужой крест нельзя носить. Каждый сам несет свой. Чужой даже руками трогать нельзя, только свой. На дороге не брать — это чужой крест. Даже дорогой» (с. Кутуково Спасского р-на).

Как всегда, возможные опасения рождают и встречную магическую практику, направленную на нейтрализацию негативной силы при соприкосновении с данным сакральным предметом. Причем все советы не зависят от того, в каком качестве воспринимается найденный крест. «Найдешь — обязательно перекрести его, перекрестись сама и брось только в речку. Не вноси в дом, не клади в карман, только в текучую воду» (с. Новопанское)*. Люди более верующие считают, что найденный крест нужно положить дома на божницу.

Продиктованные теми или иными соображениями страхи перед найденным крестом порождают действительно суеверное, подчас далекое от благочестивого, отношение к находке. По мнению многих, найденный крест нужно не брать домой, чтобы «не понести какой-то крест», но все-таки во избежание осквернения убрать куда-либо в укромное место, «где не ходят». Но наряду с этим нам приходилось слышать и о том, что общий страх поднять крест так велик, что люди скорее оставят его валяться на полу или на дороге, чем притронутся к нему.

Нахождение креста, по представлениям рязанских жителей, имеет и еще одно толкование: крест не только знак беды, но и указание на греховность, за которую эта беда послана. По этому поводу интересно привести рассказ одного из наших собеседников о том, что в подобной ситуации считала нужным предпринять его 84-летняя верующая бабушка: «Крест найти — это грех, к терпению, нужно отнести в церковь, там отмолит батюшка. Тогда ничего не будет. Здесь бомжи распятие утащили откуда-то, видимо; торговали, никто не купил. А бабушка говорит: вот и грех, дождя нет. Отдать нужно в церковь, иди в милицию. Я сказал, отобрали у них, в церковь отдали, народ помолился и дождь пошел» (с. Ершово Клепиковского р-на).

Несчастье предсказывает не только найденный крест. По народным приметам, «видеть во сне крест — нести крест, тяжелая жизнь» [11]. Это поверье существует и сейчас. Не лучше было увидеть его и наяву в святом колодце: «Крест у нас одна видела в колодце, в Крыжах, и так замуж и не вышла» (с. Кремлево Скопинского р-на). Эти поверья очень сильны среди людей разного возраста, в том числе и среди молодежи. Символика креста как знака страданий настолько ясна всем, что наши собеседники без труда могут «прочесть» увиденный сон и понять его смысл. Так, по словам жительницы с. Воршево Путятинского р-на, долгое время ее семья заботилась о тяжело больном родственнике, который проживал вместе с ними. Это была тяжкая, но необходимая забота. Однако другие родственники заподозрили меркантильный интерес в действиях этой семьи и решили забрать больного к себе. А перед тем, как это произошло, мама рассказчицы видела сон, символика которого была ей совершенно понятна: «Иду я (рассказчица. — *Т.Л.*), и старшая сестра мужа навстречу. А я несла крест большой, очень большой, тяжелый. И удержать не могу, а он меня клонит, клонит. И я ей (сестре. — *Т.Л.*) его отдала». По словам женщины, семья, взявшая больного, очень скоро «не обрадовалась».

При преобладающем негативном характере ощущений и представлений при нахождении креста, можно встретить и противоположную точку зрения. Причем и в этом слу-

* Магическая практика «сплавления» по воде сакральных предметов, в том числе старых икон, хорошо известна у русских. В соседней с Рязанской Тамбовской обл. встречается еще один, сходный по смыслу вариант избавления от последствий нахождения креста: его бросают в колодец (Бондарский р-н, с. Кривополянье; Мучкапский р-н, с. Шапкино).

чае взаимосвязь креста с нашедшим его человеком имеет безусловный характер. Приведем по этому поводу слова пожилой жительницы с. Борки Шацкого р-на: «Крест найдешь — это не значит, что плохо. Но раз уж нашел, то такой твой крест, от него никуда не денешься. А крестом нашим найденным тогда тетя… так она даже возьмет и им перекрестит такие места… (Он даже вроде сильнее обычного?) Да. Она верила в найденный крест».

Многие верующие считают, что христианский оберег не может приносить несчастье: «Крест найдешь — неплохо, бери его. Я два креста ношу уже 50 лет. Один из них старый, медный, нашла когда-то, помыла его святой водичкой и ношу вместе со своим. А не хочешь — так к коечке привяжи» (с. Старочернеево Шацкого р-на). Аналогичным образом не все усматривают плохой знак в увиденных во сне христианских атрибутах: «Крест, икона во сне — это не каждому. Значит, достойный человек, раз приснилось. Почему к горю?» (с. Осаново Тульской обл.).

Народное восприятие креста обычно исключает его из числа предметов, которые могут быть принесены в дар. Это исключение мотивируют тем, что крест — «знак страдания. Человек будет нести всю жизнь крест» [12]. Вместе с тем подаренный крест, как благословение и, главное, оберег, входил и входит в атрибутику свадебных обрядов и проводов в армию. Так, по воспоминаниям пожилой женщины, выходившей замуж в начале 1930-х гг., ее крестная на свадьбе надела на нее большой серебряный крест, при том что «свой маленький был само собой одет». По словам рассказчицы, «крестная благословила крестом» (с. Дегтяные Борки Ухоловского р-на). К сказанному можно добавить, что суеверные соображения, делающие нежелательным дарение креста, являются руководством к действию далеко не для всех. В последние годы серебряные и золотые крестики — уже не редкий вариант подарка, причем обе стороны устраивает именно совмещение в крестике материальной ценности и сакральной сути.

Отсутствие определенных норм религиозного поведения на фоне суеверных страхов, как и обычно, рождает субъективные подходы к разрешению ситуации. Например, такие комментарии по этому поводу дала 30-летняя жительница с. Коровка Сапожковского р-на: «Говорят, крест не дарят. Например, на день рождения. А просто купить можно: „Пойдем, я тебе куплю“. И иконку не дарят, т.е. на день рождения, или еще как-то. А так, например, наша бабушка купила Андрею (сыну. — *Т.Л.*) ангела-хранителя. Я не считаю это подарком, просто она как бабушка [купила]».

Вторичное вхождение в религиозно-нормативную культуру традиции ношения нательного креста сопровождается и появлением (а иногда, возможно, возрождением) ряда новых установочных положений. Одно из них — признание «настоящим», т. е. наделенным божественной силой, только креста с распятием (т. е. с изображением креста с фигурой Христа на нем), поскольку без такового «это игрушка». «Крест должен быть с распятием, без него — это просто… У меня дочь купила золотой. Я говорю: „Наташа, а где твое распятие?“ У нее просто так и так, как у католиков. Я говорю: „Наташа, наш крестик вот такой“ (показывает с распятием. — *Т.Л.*). Гляжу, она другой, поменяла. А тот она купила в магазине» (с. Новопанское Михайловского р-на). Эти взгляды усвоила и молодежь. Так, на вопрос о постоянном ношении креста молодая женщина из с. Тюково Клепиковского р-на ответила отрицательно и пояснила, что золотой крест, который был в данный момент на ней, она не считает настоящим, так как он без распятия. Настоящий же крест она надевает в случае необходимости: «Когда болею, одеваю обязательно. А так — нет. И когда рожала, этот крест, в котором крестили, [надевала]». Отметим, что старообрядческая церковь различает по форме мужские и женские кресты, причем на крестах, как правило, распятие отсутствует. Значение передается лишь символикой и надписями, отражающими догматику церкви. Православная (патриаршая) церковь признавала и признает каноническими кресты как с распятием, так и без него, не делая различий по полу. Обычно на православных крестах присутствует изображение символов и надписи, но таковые могут и отсутствовать. В церковных лавках продаются кресты самых разных форм. Однако на практике церковнослужители предлагают мирянам приобретать, особенно для крещения, крест с распятием. Думается, что предпочтение церковью таких крестов

в прошлом и тем более сейчас объясняется тем, что они выполняют дополнительную — информативную функцию [13], что особенно важно при нынешней религиозной безграмотности, и сразу исключают отношение к ним как к обычному украшению. Кроме того, изображение распятого Христа наверняка дает более реальное ощущение его незримого присутствия а, следовательно, и надежды на скорую защиту и помощь.

Еще одно популярное сейчас «правило» ношения креста — это запрет носить его на цепочке. Эту регламентацию, особенно от пожилых людей, мы слышали неоднократно. Она еще не столь популярна, как первая, но обе они имеют явную тенденцию к распространению. В основном комментарии по данному поводу сводятся к простой констатации факта: «слышала, что нельзя». Но можно встретить и весьма интересные конкретные объяснения данного запрета, предусматривающие два типа последствий: от цепочки плохо Христу или плохо тому, кто носит цепь. «На цепочке не надо. Это Христос в цепях. Это ему плохо делается» (с. Тюково); «У меня два креста. Сейчас говорят: нельзя на цепочке крест: либо помрешь, а то задушит тама. Надо на ниточке» (дер. Фомино Клепиковского р-на). В крестьянской среде и до революции носили кресты, в основном, на гайтанах. Какие-либо соответствующие поверья, регламентирующие порядок ношения креста, нам в литературе не встретились, что не исключает их существования. В старообрядческой народной среде ношение креста на гайтане относилось к числу обязательных регламентаций, хотя старообрядческая церковь, во всяком случае поповского направления, не препятствовала использованию и цепочек. По-видимому, на распространении данного представления сказались одновременно несколько факторов: возврат к традиционным нормам; потребность подчеркнуть особое значение креста, его отличие от различных украшений, которые принято носить на цепочках; убежденность в том, что такое правило относится к христианским канонам. Возможно, некоторое влияние оказали и проживающие рядом с православными старообрядцы. Как всегда, местом, где происходит обмен мнениями и откуда полученные сведения разносятся дальше, являются места массовых паломничеств. Информация такого рода передается, особенно среди пожилых людей, быстро и пользуется успехом. По этому поводу можно привести слова женщины из с. Осаново Тульской обл., куда отправляются многие рязанцы на празднование Казанской чудотворной иконы: «Крест на веревочке, велено так. Это мы, бабушки, друг у друга [перенимаем]. А цепочка у меня убратая. Как иду к доктору — цепочку. На цепочке — грех, это в божественных книгах сказано».

Среди установок такого рода встречается и регламентация длины гайтана. Видимо, в основе ее — представление о том, что «охват» защищенного крестом тела должен обезопасить его верхнюю часть, где находится душа: «Мне Н.Б. (женщина, работающая в местной церкви. — *Т.Л.*) говорит: „Ты не так носишь. Очень коротенькая цепочка, а надо длинную, все закрыть“» (с. Путятино).

Встретилась и интересная аргументация запрета на ношение креста «на лямочке», т. е. прикрепление его к бретелькам нижнего белья с тем, чтобы скрыть от посторонних глаз. Такой способ ношения креста был весьма распространен в советское время. О запрете наша рассказчица услышала в монастыре: «Я была в Печорах, и там одна спрашивает: „Мне же нельзя носить, а я на лямочке“. Он (монах. — *Т.Л.*): „Вот утопает человек и хватает что? А тебе куда схватиться-то? Нужно носить, как положено. Священник перекрестил, одел, и никто до смерти не имеет права снять“» (с. Борки Шацкого р-на).

Вызывает осуждение у старых людей и молодежная мода носить крестик поверх одежды: «На цепочке не надо. И надо, чтобы спрятанный был. Только у батюшки на виду» (дер. Алтухово Клепиковского р-на).

Спорным вопросом для наших собеседниц является посещение с крестом бани. По народным представлениям баня — место нечистое, и подобное отношение к бане еще сохраняется, особенно у пожилых людей. Кроме того, смущают и более реальные вещи — грязная вода, возможность потерять крест. Поэтому до сих пор мнения относительно того, можно ли и следует ли снимать крест, идя в баню, расходятся. С одной стороны, с крестом как средством защиты верующий не должен расставаться ни на минуту, тем более в «опасных» местах,

с другой — присутствует характерная для народной религиозности боязнь осквернить святой предмет. Жительница с. Высокие Поляны Пителинского р-на рассуждала: «В бане снимаю. Приду, боюсь, как бы мне без креста не лечь. Там снимаю — боюсь тоже греха, там же моешься, поливаешься. А я помою его лучше в чашечке какой, полью, вытру. А вот дочь моя, у нее серебряный крест, она ходит в нем. А я говорю: „Зина, ну как ты? Ведь и мочалкой моешься!“».

Нательные крестики и иконки на одном гайтане. Шацкий р-н, с. Черная Слобода. Фото С.А. Иниковой 2002 г.

Завершая рассмотрение различных аспектов ношения нательных крестиков, нельзя не упомянуть и о встретившемся нам довольно необычном явлении — ношении пожилыми женщинами сразу нескольких нательных крестов. Оказывается, дополнительные кресты — это кресты «за детей», которые ходят без крестов. Но это нововведение вызывает у некоторых наших собеседниц протест, как действие, противоречащее сакральной связи человека и его личного креста: «Слышала, что дети не носят, так за детей носят. А почему это — не знаю. Каждый должен сам за себя носить. А если мать не приучила, то мать и будет отвечать за детей» (г. Шацк).

Иногда трудно сказать, какое именно субъективное соображение вызывает то или иное действие с крестом. Так, по воспоминаниям жительницы г. Сасова, ее бабушка всегда ходила с крестом. И когда погиб в аварии еще молодым ее сын, то она сняла свой крест и положила на то место, где он погиб. Наша собеседница полагает, что этот поступок вызван тем, что кресты на месте трагических событий на дороге тогда еще не ставили. Но, скорее всего, здесь сказалась именно многозначность креста. Ведь данной ситуации соответствовало и его значение как знака беды и как намогильного знака, и, кроме того, возможно, для матери это было и последнее благословение сыну.

Иконы

Рассматривая иконы как атрибут православной веры, т. е. их место и роль в сакрализованном мире жителей Рязанского края, мы не будем касаться знания последними православной иконографии. Можно только отметить, что подобные знания присутствуют лишь у узкого круга людей. В большинстве своем люди разных поколений знакомы с центральными персонажами православного пантеона, и нельзя сказать, что в массе своей стремятся узнать что-либо о содержании изображенных на иконах сюжетов. Однако при этом сама по себе икона как сакральный предмет сохранила свое значение до наших дней[14].

Иконы в домах. Одним из основных и очевидных факторов, позволяющих судить о месте икон в современной жизни населения, является, безусловно, их традиционное наличие в домах. Наши выводы по данной проблеме базируются, в основном, на результатах многолетних экспедиций в Рязанскую обл. Они позволяют утверждать, что в данном регионе и в советское время, и сейчас принято иметь дома иконы. О сохранившейся традиции обустраивать домашний «иконостас», как называют жители Рязанщины украшенный иконами передний угол дома, даже в условиях активной борьбы с религией, писала занимавшаяся много лет культурой этого региона Л.А. Тульцева[15].

а)

б)

Божницы в домах верующих людей: а) Скопинский р-н, с. Секирино. б) Клепиковский р-н, дер Дунино. в) Милославский р-н, с. Чернава. Фото С.А. Иниковой 2002–2005 гг.

в)

Даже люди, считающие себя далекими от религии, следуют обычаю предков и так же, как и в других ситуациях, связанных с соблюдением некоего минимума религиозного поведения, наличие в доме икон объясняют просто тем, что «без икон в доме нельзя».

Не будем преувеличивать: оформленные святые углы с многочисленными иконами в советский период можно было увидеть все-таки не в каждом доме. Нередко нам приходилось слышать, что приобретение икон и обустройство святого угла совпали по времени с двумя важными обстоятельствами: вступлением в пожилой возраст и началом перестройки. По словам пожилой жительницы пгт. Ухолово, которая сейчас читает по умершим, до 1993 г. у нее не было икон — «пока на пенсию не пошла, была одна мамина. А сейчас сын уголок сделал». Кроме того, даже люди пожилого возраста нередко устраивают божницу не в соответствии с традицией — в комнате, где в этом почетном углу, как правило, помещается телевизор. Иконы чаще увидишь в маленьких комнатках, где ночует хозяйка, или на кухне. Подобное размещение икон многие мотивируют тем, что основная жизнь пожилых людей проходит в этих помещениях, а центральная комната — как бы для развлечения.

Молодежь и лица среднего возраста часто не устраивают отдельных святых уголков. В их домах иконы, в основном, можно увидеть в серванте за стеклом, среди наиболее ценных для семьи вещей. Это, как правило, благословенные иконы и купленные специально именные иконы хозяев и их детей. Те иконы, которыми дорожат меньше, а это обычно иконы, не связанные как-либо с жизнью хозяев, не отличающиеся внешними достоинствами, часто убирают в укромное место.

В традиционной русской культуре иконы в доме соединяли три функции: личных и семейных покровителей (особенно иконы благословенные и именные), места обитания святых и защиты от нечистых, и, наконец, иконы — это очевидный каждому знак того, что он попал в жилище православной семьи.

С точки зрения основной массы жителей наличие икон в доме — явление положительное. Наряду с этим есть и категория лиц, скептически оценивающих подлинность религиозных чувств своих односельчан, считающих их следование отдельным религиозным нормам данью моде.

Аналогичным образом расценивают они и массовое приобретение икон, подчеркивая несоответствие данного факта религиозному поведению в целом. «Сейчас иконы — как украшение. Это — не то, что, помню, к старикам придешь, они перед обедом садятся помолиться. Я считаю, что, если уж икона висит, то надо хоть как-то перед обедом помолиться, какой-то ритуал» (с. Темирево Пителинского р-на).

Домашняя икона воспринимается и сейчас как покровительница всех домочадцев, реагирующая на все события в семье. Она может даже держать «в поле зрения» и всех отсутствующих членов семьи, в случае же каких-либо чрезвычайных ситуаций она может дать знак. Служба сыновей в армии сейчас — дело далеко не безопасное. И каждое происшествие, особенно связанное с сакральным предметом, заставляет родителей думать о плохих предзнаменованиях. Так, одна из жительниц с. Чернава Милославского р-на рассказала следующий случай из истории своих родных: «Племянник ездил к Матронушке (перед армией), в Чечню попал. И сестра звонит, говорит: „У меня иконка вдруг упала, что делать?“ Я говорю: „Сходи к батюшке“. Пошла. Он говорит: „Надо усердно молиться за него“. Мы начали. И когда пришел мальчик из Чечни, оказывается, в этот день, как иконка упала, ранили его друга, и он держал его. Летят пули и опять в друга, добивают его, а он остается живой. И мама его отнесла сережки блж. Матроне».

Обычно неожиданное падение иконы воспринимается как плохое предзнаменование: «В детстве — стояла иконка. Как-то упала иконка. Я стала полы мыть, нашла. Поставила обратно. Ну, от этого или нет, сестре глаз выбили или на второй день, или на этот» (пгт. Ухолово). При рассмотрении некоторых сюжетов о происшествиях с иконами напрашивается вывод о том, что домашние иконы (возможно, определенные из числа висевших) воспринимались не только как домашние покровители. До некоторой степени они приравнивались к невидимым «хозяевам» дома, которые могут руководить поведением домочадцев. Так, считали, что если упавшая икона ударит «по голове кого-то, то этому человеку надо уезжать из дома» [16].

В настоящее время приобрело силу традиции обыкновение помещать в машинах специальные иконы или так называемый *тройничóк* — складную иконку, на которой изображены лики Спасителя, Николая Чудотворца и Казанской Божьей Матери. Такие иконки часто носят и с собой. Молодые водители мало задумываются о том, кто изображен на иконе, для многих она просто узаконенный церковью оберег. Однако и в данном случае с иконой связаны уже некоторые суеверные регламентации, например, обязательно в машину нужно повесить новую икону.

Все больше распространяется обычай иметь при себе маленькие иконки-медальончики или иконки-календарики. Последний вариант более характерен для молодежи. Обычно это именные иконки или иконки, имеющие определенную функциональную значимость. Медальончики преимущественно носят с крестиком на груди, небольшие бумажные иконки — в нагрудном кармане, в сумочке, в кошельке. Церковь часто не одобряет такое соседство материальных предметов с сакральными. Население же, наоборот, веря в охранные функции христианских атрибутов, рассчитывает с их помощью охранить себя и свое имущество «от злых людей».

Благословенные иконы. Особое отношение всегда было к иконам, полученным при благословении. Прежде всего, это касается благословения на свадьбе. Независимо от того, венчались молодые или нет, а венчание в послевоенное время было редким явлением, родители старались соблюсти старый обычай благословения иконой. Правда, разрушение религиозно-нормативной культуры, в частности уход из свадебного ритуала церковного обряда, вносило подчас свои коррективы в традиционный, весьма устойчивый обычай благословения невесты иконой, которую она затем брала с собой в дом мужа. Так, по словам жительницы с. Ардабьево Касимовского р-на, на свадьбе брат со снохой благословили ее Казанской иконой Божьей Матери, которую она не сочла возможным забрать себе, считая, что «раз не венчалась, то и забирать нечего». И принесла ее к себе домой только тогда, «когда брата стали кулачить».

Наиболее религиозной частью населения невенчанный брак еще и в 1940-е гг. по-прежнему расценивался как незаконный, поэтому и домашний ритуал христианского благословения казался неуместным. Пожилая женщина из Чернавы так комментирует поведение своих родителей на ее свадьбе: «Меня не благословляли. Нельзя благословлять, если я не венчалась. Куда меня в блуд мать будет благословлять? Если я не венчаюсь, то я блудница».

Трудно сказать, существовала ли раньше традиция благословлять детей родительскими иконами, т. е. полученными в свое время родителями при бракосочетании. Судя по нашим материалам, в некоторых семьях одна и та же икона в качестве благословенной неоднократно переходила из поколения в поколение и приобретала статус родовой святыни (дер.Шакино Клепиковского р-на, с. Чернава).

В основе существования противоположной точки зрения, признающей нежелательность, а иногда и невозможность последующей передачи благословенных икон именно в таком качестве, — два основных фактора. Во-первых, свадьба — это ритуал перехода, начала жизни в ином качестве. И так же, как при крещении, знаменующем вступление в жизнь, необходим был новый крест, так и на свадьбе в новую жизнь молодых должны были сопровождать новые, их личные иконы. Это представление сохраняется и сейчас, несмотря на то что значение свадьбы как переходного обряда значительно размыто. Во-вторых, и сейчас в представлениях местных жителей сохраняется убеждение в мистической связи икона–судьба, что кажется тем более естественным, когда дело касается икон, полученных при благословении, т. е. личных. Сказывается, видимо, и некое смутное убеждение в том, что икона, как всякая личная вещь, может сохранять и передавать какие-то характеристики прежнего владельца, в данном случае хорошую судьбу. «Вот меня благословили материнской иконой… Говорят, если мать хорошо жила, у меня вроде отец хороший, мать хорошая, и мне вроде счастье. А счастье-то… Мать умерла от рака. Думала, да зачем мне эта икона? Мать умерла рано, а я дожила до 80 лет. Вот и не угадаешь. А жила она хорошо. Отец не пил, не курил. И вот меня благословили этой. Вроде у матери хороший муж, и у меня [должен быть хороший]. А получилось наоборот» (с. Шаморга Шацкого р-на).

Связь между человеком и его благословенной иконой — довольно распространенный сюжет религиозных рассказов. Именно этим иконам приписывается, так сказать, знаковое поведение по отношению к ее владельцу. «Я вхожу в дом к сыну. А у них икона на подушке лежит — благословение сына. Сама сошла. Зимой было, а весной разругались. Но потом сошлись. Это испытание» (пос. Ибердский Кораблинского р-на).

В наши дни иконы для венчания с изображениями Спасителя, редко — Николая Чудотворца и Божьей Матери приобретают обычно в церкви. Это так называемые *парные иконы*, т. е. имеющие один размер и оформление. Для традиционной рязанской свадьбы обычным является благословение невесты ее крестными своей иконой. Икону покупала крестная мать или оба восприемника. Родители могли и не покупать икону, хотя, судя по воспоминаниям, и от них девушка часто получала святой образ. Эта традиция существует и сейчас. Нынешние обычаи жительница г. Сасово прокомментировала следующим образом: «Я вот была крестная, покупала и отдала икону. А родители — свою. А крестные ведь с двух сторон, т. е. можно сразу делать иконостас».

Для некоторых молодых женщин венчальные иконы имеют статус защитниц семьи. Этим продиктованы и некоторые действия, связанные с практикой охраны детей: «Богородица — маленькая, с которой венчалась. Детей стригла в год, положила за эту икону. И свечи венчальные туда. Я не слышала, а сама. Почему волосы туда? Просто захотелось» (с. Стублё Михайловского р-на).

Венчальные парные иконы воспринимаются как символ соединения молодых, отсюда и определенная логика в их помещении на божнице: «У нас Максим венчался, у них иконки небольшие. Маленькие. Я их в Иисуса Христа (икона Спасителя под стеклом. — *Т.Л.*) по обе стороны поставила, под стеклышко, и свечки с обеих сторон. Я им говорю: „Вот, ребятки, хорошо иконки стоять будут“» (дер. Аверкиево Клепиковского р-на).

Икона и мир святых. Отношение к иконам, связанные с ними поверья и суеверия в народной среде требуют некоторого пояснения восприятия данных христианских атрибутов верующими людьми. Икону никогда не воспринимали и не воспринимают только как изображение божественного чина. Для русского православного человека, и это ясно даже на материалах, относящихся к атеистическому советскому периоду, икона — это окно в иной мир. Поэтому, например, именно с откликом небесного мира связывают наши собеседники обновление икон во время войны или в особенно тяжелые годы перестройки.

Понимание иконы как сакрального предмета, находящегося на границе двух миров, становится понятным по отдельным высказываниям или мистическим ситуациям. Так, верным предзнаменованием близкой смерти восприняла жительница пос. Ибердский свой сон: «Сын умер недавно, а до того видела — сын прямо входит в икону».

Для верующего, если не для его ума, то для чувства, всегда очевиден факт незримого присутствия божества на иконе. И в этом ощущении тоже свидетельство глубокой каноничности восприятия иконы народом. Православный катехизис учит, что «икона есть место благодатного присутствия Изображаемого» [17]. Еще более созвучна народному пониманию иконы характеристика, данная прот. С. Булгаковым: «По верованию православия, икона есть место благодатного присутствия, как бы явления Христа (а далее и Богоматери, святых, вообще тех,

Прохождение под иконой Божьей Матери во время крестного хода. Рязань. Фото Е.Н. Каширина 1998 г.

кто изображается на иконе) для молитвы Ему» [18]. Аналогичным образом определила свое восприятие икон и одна из старейших жительниц с. Старочернеево Шацкого р-на: «Мы на иконы молимся. На них ведь изображения, а просим мы у самоих, у Спасителя, у Божьей Матери, Николая Угодничка, ангела-хранителя. Вот их просишь. (То есть через икону святые вроде слышат Вас?) Да. Молятся, а они все слышат. Но надо молиться со слезами». Видимо, это же ощущение возможности контакта с первообразом стало причиной того, что местные жители на Пасху христосовались и с иконами [19].

В народной религиозности мистика икон, как и в целом мистическое видение мира, приобретает некую материализованную форму. Доска с изображением святого — это как бы сам невидимый нам святой, который не только слышит нас, но и может сойти к нам с места своего изображения. Например, по преданию, Иоанно-Богословский монастырь спасло от разорения татарами в 1237 г. «заступничество св. апостола Иоанна Богослова, сошедшего с иконной доски» [20]. Церковная история полна рассказами на тему прихода к людям божественных лиц в том виде, в каком они представлены на иконах. Характерны такие рассказы и для Рязани. Так, «по свидетельству очевидцев», во время крестного хода в Рязани, связанного с непрекращающейся чумой, молить Божью Мать о помощи вышли и «угодники Божии в святых изображениях из храмов, посвященных им» [21]. Услышанные в народе сюжеты на тему возможности увидеть или почувствовать присутствие святых через иконы — это явно не суеверие, а логическое продолжение церковной трактовки икон. В этой связи можно привести рассказ, записанный в соседней с Рязанской Тамбовской обл., представления жителей которой, как и в целом характер религиозности, обнаруживают много сходства. Так, повествуя о страшных днях сноса церквей и истребления или осквернения икон, пожилая женщина из Мучкапского р-на рассказала об увиденном ею чуде: «Колодец был, где использовали иконы большие (из церкви) как доски. Положили их на дно. И вот вижу, как из колодца выходят иконы — о. Серафим в обмоточках, в лаптях, и все, как на картинах. Там и Божья Матерь, наверное, была. Наверное, грех, что туда иконы поставили».

Отметим, что, согласно учению церкви, общение между молящимся и изображенным на доске первообразом через икону возможно только после ее освящения, поскольку именно оно и приводит к «благодатному присутствию» изображаемого на материальном предмете. Нельзя сказать, что современное население, даже наиболее верующие люди, стремятся вникнуть в глубокий канонический смысл чина освящения икон. Однако приобретать иконы, даже бумажные календарики, как и нательные крестики, большинство предпочитает в церкви. Это гарантирует сам факт предварительного освящения этих предметов, дает уверенность в наделении их чудодейственной силой и, наконец, соответствует православной традиции.

Иконы, как окно в божественный мир, как сакральный предмет, через который два мира могут вступать в контакт, обнаруживают свою мистическую сущность перед людьми в самых различных ситуациях. Чаще их реакция — это знак, который является ответом на вопрос или просьбу верующего. Один из них — передача символическим путем факта принадлежности умерших детей миру святых. После смерти дочери, которой было всего 14 лет, т. е. она была «отроковица», наша рассказчица, теперь уже пожилая женщина, «больно кричала по ней». В утешение окружающие говорили ей: «Не кричи. Девочка — где она есть, мы там не будем». И тогда бедная мать взмолилась: «Мне бы хоть во сне ее увидать». И видит сон: «Пришла я, вроде, к дочери, к старшей. А у ней народ: застолица, сидят. Она „Мам, садись обедать“. Я говорю: „Не хочу“. А иконы — вот этак вот, от окна до окна, блестящие иконы! Прямо глядеть нельзя: блестят! А кто-то слово мне, ангел ли, кто — не знаю, не вижу: „Вот где Ваши дети“. (Где иконы?) Да. А еще отец ее видал: вели ее прямо в церковь — вся блестящая. Но нам там не быть: она отроковица. Видела: прямо иконы, лица не знаю, но блестящие. И говорит: “Вот там Ваши дети”» (с. Высокие Поляны Пителинского р-на).

Принадлежность иконы небесному миру заставляет народное религиозное воображение усматривать в необычных ситуациях, связанных с иконами, знамение скорой скорби. «Во сне крест, икона — к терпению. Например, в дом, а там много икон. И думаешь: „Вот себе

бы взять". (Это к печали?) Да, вроде» (дер. Аверкиево Клепиковского р-на). Иногда результаты предзнаменования трактуются не однозначно, а корректируются в соответствии с определенными характеристиками увиденных икон: «Видеть во сне большую икону — к труду» [22]. А жительница с. Пупки Скопинского р-на убеждена, что негативные последствия сновидения соотносятся с количеством увиденных икон: «Снилось… Я вхожу в церковь, она у нас пустая была. А там все расписано. Много ликов видеть — плохо. Перед тем, как сыну умереть. Если одну видишь икону — хорошо, много — плохо».

Аналогичным образом воспринимаются и явления икон «наяву». Частый вариант — явления на небе, что, в общем-то, понятно, учитывая небесный характер показавших свой образ божественных лиц.

Так же как и крест, найденная икона может восприниматься как знак будущей скорби. Причем в рассказах на эту тему явно проявляются характерные для народного мировоззрения мистические связи иконы и предопределения судьбы нашедшего ее человека: «Одна женщина пришла ко мне, я болела. Говорит: „Нашла маленькую икону, нательную (как медальон. — *Т.Л.*). Куды мне ее деть?". Я говорю: „Ольга, раз ты его нашла, ты хоть выбрось его — тобой найдено, хоть носи, но ты же нашла его. Он ни за кого не пойдет, только что за тебя. На добро, на худо ли"» (с. Высокие Поляны).

Исстари в народе были уверены в том, что не только сама икона, но и предметы, бывшие в соприкосновении с ней, имеют силу чудотворения. Поэтому тем, кто уходил на богомолье в Саровскую обитель, односельчане давали платки и просили отереть находившуюся там чудотворную икону и мощи прп. Серафима Саровского (с. Эммануиловка Шацкого р-на).

При разрушении церквей жители всегда старались унести иконы, и часто можно услышать, что к таким иконам было особо близкое, с оттенком интимности, отношение. Кроме того, от них ждали и получали действенную помощь. «При засухе носили все иконы, кто какую сможет. Была икона Скорбящей Божьей Матери. Когда разоряли церковь, ее хотели порубить, но не смогли. Рубят, а она никак. А тут я потихоньку унесла ее, и Покровскую. И вот пошли крестным ходом с иконами, у кого какая есть. А я больше Скорбящую Божью Мать прошу: „Я тебя спасла и от огня, и от топора. Помоги мне". И, смотришь, помогает» (с. Эммануиловка).

Интересно и отношение людей к иконам, подаренным ими во вновь открывающиеся храмы. В таких случаях дарители стараются поставить к ним свечи, попросить о заступничестве, особенно это касается икон, спасенных в свое время от истребления. Иногда, правда, уверенность в ходатайстве отданных в церковь икон приобретает категоричный характер: «Одна три иконы принесла и теперь говорит: „За меня там три иконы молятся"» (дер. Аверкиево).

Подобное отношение к иконам характерно и для молодежи, особенно для тех, кто еще в детстве получил от старших привычку относиться к иконам как к святому предмету. Причем своя религиозная позиция ими обычно не анализируется, но религиозные чувства и нормы поведения, не играющие как бы роли в повседневной жизни, сказываются в определенных ситуациях. Так, молодая женщина из пгт. Пителино вспоминала, что «спасла как-то две иконы — Богородицу и Спасителя. Их просто выкинули, когда дом ломали. И жалко их стало, и как-то нехорошо». На вопрос, ждет ли теперь она от них помощи, подумав, она ответила: «Да, да. Не то чтобы я это думала, но это где-то в подсознании».

Как определенный знак воспринимается и обновление икон. Иногда икона обновляется лишь на время — покажет светлый лик пораженным людям и опять потемнеет, иногда этот процесс происходит постепенно, как бы по мере «намаливания» приходящими к ней верующими. Это касается, в основном, икон церковных. Иногда обновление заключается не только в просветлении лика, но как бы в обретении иконой новой жизни: «У бабушки Дарьи икона обновлялась. Она рассыпалась, бабушка ее собрала, положила на полочку, а потом — вся целая и новая. Это моей матери мать» (с. Высокие Поляны Пителинского р-на).

Многие в обновлении иконы усматривают плохой знак. Наиболее часто обновление икон связывают с началом коллективизации и Отечественной войны. Аналогичным образом иконы могли откликаться и на предстоящие радостные события. Так, по мнению жительницы с. Темгенево Сасовского р-на, во время войны «вроде к радости стали обновляться иконы. Везде радость, война скоро кончится. Радость».

Общим можно считать сохранение традиционного представления о греховности продажи икон. Даже для тех, кто не рассматривает данный акт с точки зрения религиозной этики, коммерческое отношение к иконе кажется выходящим за рамки норм поведения, в основе чего все равно лежит сохраненное в глубинах памяти особое отношение к христианским святыням. Основная причина — это отождествление иконы с первообразом. Как говорят, «икону не продают — это Бога не продают. Дарить можно» (с. Ижеславль Михайловского р-на). Играет роль и убеждение в связи иконы с определенным человеком, домом, семьей. Особенно это очевидно в отношении к благословенным иконам.

Неоднозначным выглядит отношение к передаче икон другим лицам и даже родственникам. Некоторые отвергают такую возможность: «Иконы продавать вроде грех. Сын просил, я не дала» (дер. Алтухово Клепиковского р-на).

Актуален вопрос, что делать со старыми иконами. Порядок действий в этом случае полностью соответствовал народному видению соединения земного и божественного мира, а также рекомендациям церкви. Так, многие местные жители считали, что старую икону «нужно сжечь и пепел выбросить на реку» [23]. Некоторые же из наших собеседников полагают, что икону просто нужно пустить по реке (дер. Чернышовка Милославского р-на; с. Черная Слобода Шацкого р-на).

Икона в похоронном обряде. Символическое наполнение иконы определяет ее роль в похоронном обряде. Как и повсюду, в гроб на руки умершего кладут небольшую икону, обычно Спасителя или Богоматери (смотря по полу умершего), реже — свт. Николая. Можно встретить использование для этих целей именных икон. Иногда впереди похоронной процессии несут домашнюю икону умершего. В данном случае икона, как сакральный предмет, соединяющий два мира, как бы ведет умершего из земного мира в небесный. Кроме того, эту же икону включали в число атрибутов, специально поставленных рядом с телом умершего, таких как вода и хлеб. И если последние должны были удовлетворять «материальные» потребности души, то икона могла мыслиться как место обитания самой души и впоследствии выполнять роль заместителя умершего. Согласно ритуалу, икону после поминального обеда выносят на двор, где «каждый подходит к ней и просит у мертвеца прощения» (с. Сново-Здорово Шацкого р-на). Эта же икона «передает» последнее благословение детям. Вот как это происходило в Темгеневе, где мы наблюдали весь ритуал 40-го дня в 2003 г. На улице икону поставили на табуретку. Дочь умершей причитала, затем женщины благословили ее, сделав над головой крестообразное движение иконой. В данном случае сакральное звучание иконы усиливалось тем, что это была благословенная икона умершей.

Религиозная этика обращения с христианскими атрибутами

Несомненная святость предметов православной атрибутики требовала и особого обращения с ними. Русская нормативная культура поведения включала целый комплекс соответствующих запретов и рекомендаций, адресованных в первую очередь женщинам. Это понятно, учитывая представления о женской нечистоте (родильной и менструальной), а также то обстоятельство, что в повседневной жизни (вне церкви) именно они, в основном, имели дело с сакральными предметами. За соблюдением установленных норм в семье смотрели лица старшего поколения. Но беседы с женщинами разных возрастов позволяют сказать, что начиная с послевоенного времени и тем более в наши дни соблюдение запретов, связанных с женской

нечистотой, определяется, прежде всего, не чьим-то контролем, а внутренней убежденностью женщин в их необходимости.

Периоды регул или послеродовые, а также сексуальные отношения требуют особой осторожности при контактах с христианской атрибутикой. «Нас четыре сестры, мы всегда убираем у мамы. Я никогда не подойду к иконам, не буду убирать, только если знаю, что у меня всё нормально, с мужем не была, критических дней нет. Мама нам доверяет. Знает, что мы верим, что все эти правила соблюдаем» (г. Сасово).

Для женщины с месячными очищениями существует и запрет прикасаться к святой воде. По общему мнению, вода после контакта с такой женщиной покроется хлопьями. Аналогичные результаты могли быть следствием того, что святую воду трогала женщина, которая имела сексуальные отношения и не помылась после этого. Приведу по данному поводу рассуждения пожилой жительницы дер. Отрада Путятинского р-на. В этом повествовании интересна не только точка зрения нашей собеседницы на женскую нечистоту, но и ее личная религиозная практика, позволяющая и в критические моменты женской жизни не оказаться вне необходимой христианской защиты. «Женщина нечистая, только когда месячные. С месячными на источник нельзя. И иконы нельзя трогать, и святые книги. Со мной что было: у нас ведь нет такого, как в городе — ванна, мойся хоть каждый день. Вот так у меня комод стоял, в нем лежало Евангелие. Я каждый день по страничке читала. Я так вот делала: лежит там платочек. Я платочком открою и читаю. Это и во время месячных так. Батюшка одобрил. Хотелось ведь прочитать. Если святую воду тронет нечистая — хлопушки. Скажут так: „Кто-нибудь, наверное, дотронулся нечистый — хлопушками она завернулась“».

Насколько устойчивым было убеждение в собственной нечистоте и греховности соприкосновения с миром святости, видно из трогательного рассказа этой женщины о мучающих ее страхах: «Мне часто снится, что я вхожу в церковь. Вот книжечку-то я платочком, хочется ведь что-нибудь почитать, а не всегда помоешься… И все время мне снилось, что я нечистая в церковь и подхожу к кресту, к батюшке. Иду, иду и страх меня берет. Боюсь: вдруг я нечистая, вдруг я нечистая? (То есть с мужем были и не помылись, или с месячными?) — Все равно. Снилось часто. А на самом деле никогда такой не ходила».

Поскольку в народной религиозно-бытовой культуре женщины детородного возраста считались до известной степени нечистыми, то они часто вообще включались в круг лиц, контакты которых с сакральными предметами были нежелательны: «За иконы только бабушки касались. Мы грязные. Они и вытирали» (с. Ардабьево Касимовского р-на).

Рассмотренный выше материал позволяет утверждать, что элементы христианской атрибутики — крест и икона — сохраняют, в большей или меньшей степени, две основные свои взаимосвязанные характеристики, определяющие их роль в культуре и представлениях жителей нашего региона: мистическую сущность и значение христианского оберега. Для разных категорий населения звучание той или иной характеристики неравноценно, поскольку зависит от глубины веры, склонности к иррациональному восприятию действительности, успешности передачи и усвоению традиционной религиозной культуры. Вместе с тем утеря традиций нормативной культуры приводит к усилению суеверных страхов и запретов относительно сакральных предметов. Они могут носить весьма распространенный характер и приобретать статус обычая, но могут являться результатом творческого воображения индивида.

Для наших молодых собеседников христианские атрибуты — это и действенные средства защиты, потребность в которых испытывают даже считающие себя православными, но далекие от религии люди, и фамильные реликвии, уважение к которым как бы входит в плоть и кровь даже без знания их сакральной сущности. Кроме того, молодым людям нравится магическое поле, которое окружает кресты, иконы и другие предметы материального мира христианства.

ПРИМЕЧАНИЯ

1 *Харузина В.* По поводу заметки Р. Андрэ о новом этнографическом музее в Антверпене // ЭО. 1908. № 4.

2 Библиографию по теме см.: *Панченко А.А.* Исследования в области народного православия: Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998; *Святославский А.В., Трошин А.А.* Крест в русской культуре. Очерк русской монументальной ставрографии. М., 2005.

3 *Покровский Н.В.* Церковно-археологический музей Санкт-Петербургской духовной Академии. СПб., 1909; *Седова Л.В.* Ювелирные изделия древнего Новгорода (X–XV вв.). М., 1981; *Ханенко Б.И. и В.Н.* Древности русские: кресты и образки. Киев, 1899.

4 *Уваров А.* Христианская символика. М., 1908; М., 2000; *Троицкий Н.* Крест Христов — Древо Жизни. Тула, 1904; *Ивлев Ф.* Происхождение креста. М., 1919; *Овчинников А.* Символика христианского искусства. М., 1999; *Плюханова М.* Сюжеты и символы Московского царства. СПб., 1995; *Серафимов Б.* Кресты. Формы, награды, символы. СПб., 2003; *Федоров Ю.А.* Образ креста: История православных нагрудных крестов. СПб., 2000; Как выбрать нательный крест. М., 2005.

5 *Островский А.Б.* Православные нагрудные кресты: символика и пластика // Традиционные верования в современной культуре этносов. СПб., 1993.

6 *Ушаков Д.Н.* Материалы по народным верованиям великорусов // ЭО. 1896. № 2/3. С. 166.

7 *Скабалланович М.* Воздвижение Честного и Животворящего Креста Господня. Киев, 2004. С. 128.

8 *Щепанская Т.Б.* Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX–XX вв. М., 2003. С. 95.

9 *Успенский Б.А.* Крестное знамение и сакральное пространство. М., 2004. С. 46.

10 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. XX. № 493. 0100/7.

11 Там же. № 493. Л. 5 об.

12 Там же. № 495. 049/7.

13 *Островский А.Б.* Указ. соч. С. 123.

14 Об иконе в жизни и культуре русского народа, а также библиографию см.: *Цеханская К.В.* Иконопочитание в русской традиционной культуре. М., 2004.

15 *Тульцева Л.А.* Рязанский месяцеслов. Круглый год праздников, обрядов и обычаев рязанских крестьян. Рязань, 2001. С. 18 (РЭВ. Т. 30).

16 НА РИАМЗ ЭА ОИРК. Кн. XX. № 493. Л. 22.

17 *Александр (Семенов-Тян-Шанский),* еп. Православный катихизис. Киев, 2003. С. 170.

18 *Булгаков С.,* прот. Православие. Очерки учения православной церкви. Киев, 1991. С. 170.

19 *Мансуров А.А.* Описание рукописей этнологического архива Общества исследователей Рязанского края. Рязань, 1930. Вып. 3. С. 39. (Труды ОИРК. Вып. XXVI).

20 *Вургафт С.* Монастырские тайны // Духовные ответы. Современная старообрядческая мысль. М., 2006. Вып. 17. С. 93.

21 Икона Божией Матери, именуемая Феодоровскою, находящаяся в Рязанском кафедральном соборе // РЕВ. 1872. № 2. С. 25.

22 НА РИАМЗ ЭА ОИРК. Кн. XX. Д. 493. Л. 5 об.

23 Там же. Кн. XXI. № 32. 0297.

ГЛАВА 31

Человек в образно-мистическом мире народного православия (от рождения до смерти)

Душа

Время обретения. — Характеристика души. — Акт обретения души. — Происхождение души. — Индивидуальность души. — Аборт. Жизнь после смерти.

Крещение

Причины крещения. — Загробная жизнь неокрещенных детей. — Поминание неокрещенных.

Ангелология

Имя. Ангел — святой покровитель. — Ангел-хранитель. — Ангелы светлые и ангелы Сатаны. — Младенцы — ангелы.

Судьба

Проклятие в благословение

Проклятие. — Благословение.

Грех как наследственная категория

Согласно христианскому учению человек — высшее создание Бога и весь окружающий мир создан для того, чтобы ему служить. Но насколько самостоятельно его существование? Как соотносится божественное волеизъявление, постулат о присутствии повсеместно Божьего промысла, с одной стороны, и свобода воли, которой наделен человек, с другой? Что в этом мире зависит от нас и кто помогает нам и ведет нас по стезе жизни? Предопределен ли наш земной путь? А если да, то насколько жестко детерминирована линия жизни и кто может ее изменить? И, наконец, самое главное — что представляет собой человек, каковы его характеристики с точки зрения народной антропологии? Что делает его существом особого рода, отличным от остального живого мира? Эти и множество других вопросов всегда составляли существенную часть учения любой религии, в том числе и христианства.

При единой антропологической концепции православия разработка этих вопросов не всегда приводила богословов и Отцов Церкви к единому заключению. Некоторые положения оставались за рамками детального анализа как явления мистического мира, познать которые не дано и не должно даже людям, наделенным духовным опытом, внутренним зрением. Эти же вопросы можно отнести к основополагающим и в народном православии, поскольку ответы на них определяли практически все остальные параметры сложной и пронизанной массой корреляционных связей системы мироустройства. Мы попытаемся охарактеризовать соотношение человека и его мистического окружения, а также мистическую сущность самого человека в представлениях жителей Рязанщины. Анализ имеющихся в нашем распоряжении материалов о мистических представлениях жителей Рязанского края позволит подойти и к пониманию проблем более общего характера. Например, насколько для наших современников разного возраста велика сама потребность и способность к иррациональному восприятию мира, к осознанию себя самого в контексте сложных мистических связей между Богом и человеком? Какие из этих связей играли основную роль в представлениях о мире и служили руководством к действию и какие сохраняют эти позиции сейчас? Сопоставление различных аспектов этих представлений с соответствующими положениями Церкви, а также с традициями народного православия позволит говорить о специфике современной религиозности, о тенденциях в религиозных исканиях и предпочтениях современного населения.

Христианское учение дало основу понимания мира, его закономерности и взаимосвязи. Но часто глубокий богословский смысл тех или иных постулатов церкви был малопонятен народу или казался как бы незавершенным. И эти лакуны народная религиозность, руководствуясь своей логикой взаимодействия реального бытия и трансцендентного (ирреального) мира, заполняла массой живых подробностей. Ревнителям церковного благочестия, крайне осторожно относящимся к проявлениям народной религиозности, многие из них казались (часто небезосновательно) абсурдными и даже искажающими христианское вероучение. Однако в целом они способствовали

формированию и сохранению цельной картины мира, где самые различные причинно-следственные связи, охватывающие все стороны жизни, в конечном итоге получали христианскую интерпретацию.

Кроме того, кажущиеся сугубо народными представления часто являют собой результат сохранения деклараций и поучений церкви на заре христианизации восточных славян. Это было время, когда обращение вчерашних язычников в последовательных приверженцев православия, для которых следование христианскому учению с его понятием добра и зла стало бы образом жизни, требовало особых форм просветительской деятельности. Успешной христианизации способствовал адекватный народному мышлению метод «наглядного», реалистического изображения последствий нарушения христианского закона жизни. Обращение к методу «устрашения» паствы, проводившееся через церковную пропаганду, церковную и апокрифическую литературу, иконопись, было вызвано необходимостью заставить человека проникнуться неотвратимостью расплаты за грех и тем самым сформировать определенный стереотип поведения. Христианские понятия Ада и Рая, загробных мучений постепенно входили в устную традицию, обрастали новыми деталями, гармонично вписываясь в единую православную культуру народа. В XX в. при нарушении регулярной церковной жизни эти представления сыграли положительную роль в сохранении позиций православия, заставляя подчас воздерживаться от бездумного пренебрежения нормами христианской этики во всех сферах жизни.

Не всегда возможно определить, насколько наши собеседники старшего возраста ощущали присутствие мистического мира в годы их молодости. Воспоминания о сверхтяжелых годах подчас вытесняли из их памяти проблемы религиозного бытия тех лет, да и времени на размышления о мистических сюжетах в те годы не оставалось. Кроме того, часто современные убеждения как бы накладываются на прошлую жизнь и интерпретируются как явление постоянное.

Источником для формирования мистических представлений наших собеседниц были как традиционные представления, так и чтение самой различной литературы на христианские темы. В советские годы, да еще и в наше время, это, в основном, переписанные от руки молитвы, отрывки из житий святых, духовные стихи и т.д. Характерно, что очень часто наши рассказчицы не могут указать источник получения сведений, но апеллируют к церковной литературе. Совершенно очевидно, что прочитанное всегда дополняется собственными, иногда очень оригинальными соображениями, но выдается все равно за прочитанное в соответствующей литературе.

И, наконец, источником получения информации, а главное переосмысления известных понятий и представлений, служат разнообразные сведения (почерпнутые из книг или СМИ) о сверхъестественных явлениях нехристианского характера. Своеобразие всего комплекса существующих сейчас в народе представлений заключается в том, что перед нами не просто возрождение принятых когда-то в традиционной культуре понятий. Мы имеем дело с совершенно иными людьми, пережившими период борьбы с религией, бесконечные тяготы социально-экономических катаклизмов, действительно заглушившими трансцендентность, т. е. способность и потребность иррационального восприятия мира. И сейчас при изучении самых различных понятий о мире сверхъестественном нас будет интересовать не только то, что могут сообщить наши собеседники по данному поводу, но и насколько они верят в существование мира иррационального и соотносят с ним свое бытие.

В ходе повествования мы приводим ряд примеров, в которых не только фиксируется то или иное религиозное явление, но и даются комментарии к нему местных жителей. Это позволяет судить о типичности явления. Причем мы считаем, что в большинстве случаев целесообразно приводить эти примеры в оригинальном варианте, иначе есть опасность утерять массу незначительных, на первый взгляд, нюансов, которые позволяют составить представление о религиозно-мистических и религиозно-нравственных аспектах мировоззрения и поведения современного человека.

Душа

Поскольку наше исследование связано с земной жизнью человека, то логично, прежде всего, рассмотреть — с чего, согласно народной антропологии, начинается его бытие, какова концепция, определяющая соотношение рационального, плотского и духовного, божественного в тайне зарождения и появления на свет нового существа. Решение этой проблемы напрямую связано с христианским учением о сущности человека. Именно представления о единстве и постоянной борьбе в человеке телесного и духовного, о ценности каждой человеческой жизни и тайне ее начала и конца, о свободе выбора и зависимости от сверхъестественных сил — определяли не только практику отношения к акту рождения и новорожденному, но и всю этику русского этноса в вопросах, связанных с охраной материнства и детства, все разнообразие магических актов, сопровождавших появление на свет нового человека.

Начинавшееся в утробе матери существование плода никогда не рассматривалось лишь как физиологическое явление. Безусловно, без интимных отношений не могло бы произойти зачатие, и рациональный крестьянский опыт не позволял в этом сомневаться. Однако зачатое существо обретало жизнеспособность лишь вследствие наделения его предназначенной от Бога душой, так же как выход ее из телесной оболочки означал прекращение земной жизни.

Анимистические представления русских, как, практически, и все представления о человеке и сверхъестественных, мистических силах, определявших его бытие, сформировались как логическое развитие постулатов Церкви, разрабатываемых лучшими умами христианского богословия и средневековыми книжниками. Огромное значение имела и популярная на Руси апокрифическая литература.

Целенаправленная просветительская деятельность церкви в отношении сущности человека и его бытия наложилась на дохристианские представления, многие из которых стали органичной частью новой религиозной системы.

В русском языке термин «душа» имел и имеет различные смысловые оттенки. Его употребляли даже как юридический термин для обозначения единицы крестьянского податного населения. Имеющийся у нас материал позволяет считать, что наиболее соответствует народному видению данной духовной субстанции человека, составляющей основу религиозно-этической концепции воспроизводства рода, определение В.И. Даля: душа — «жизненное существо человека», «бесплотное тело духа», несущее искру Божию [1].

Народную антропологию (точнее, представление о духовной составляющей человека) нельзя отнести к числу наиболее любимых и разработанных народным мифотворчеством сюжетов. Кроме того, дореволюционные исследователи уделяли этой теме мало внимания. Отчасти этот пробел восполняют полевые материалы, позволяющие судить не только о традиционных для русских анимистических представлениях и их влиянии на ситуацию в сфере деторождения, но и определить степень сохранности и трансформации этих представлений. В народной антропологии обычным было дихотомическое деление человека, т. е. разделение материальной и духовной субстанций: тела и души. Трихотомическое деление, т. е. признание трех сущностей как самостоятельных субстанций — тела, души и духа, встречается реже. Кроме того, понятие *дух* воспринимается скорее как качественная характеристика души, обретенная ею после крещения (см. ниже).

Время обретения. Если само наличие души у человека бесспорно для верующих людей, то конкретное определение различных аспектов, связанных с ее обретением, не отличается единообразием. Однако существующие разногласия в данном случае, как, пожалуй, и во многих других, связанных с развитием христианской идеи, редко имеют локальный или тем более региональный характер. Это особенно характерно для послереволюционной ситуации, когда в силу вынужденных обстоятельств многие религиозные вопросы каждый должен был «додумывать» сам, без каких-либо консультаций с духовным наставником.

Христианское учение не дает какого-либо канонического определения времени появления души в теле. Из источников, конкретизирующих ситуацию, можно отметить, например, известное и, в некоторой степени, программное сочинение Кирилла Туровского «Притча о человеческой душе, и о теле» (или «Слово о слепце и хромце»). Автор считает, что появление каждого человека суть повторение процесса творения Богом Адама: «Это все сам Творец совершает, не изменяя порядка, но все же первоначальный свой труд обновляя. Сначала он создал тело Адама и только потом вдохнул ему душу. Так и в утробе женской: сперва из семени образуется тело, через пять месяцев создаст он душу» [2].

В народных представлениях о времени появления души нет единообразия, в том числе и у жителей Рязанского края. Согласно наиболее распространенной точке зрения, душа появляется до рождения, т. е. уже в утробе матери зародившийся плод обладает собственной, отличной от матери, духовной сущностью, но время ее появления представляют по-разному. Наиболее распространенные варианты: душа появляется у ребенка сразу же при зачатии или на третий день (с. Желанное Шацкого р-на); через три недели (дер. Кочемары Касимовского р-на), «с двух месяцев или с шести недель душка есть» (с. Корневое Скопинского р-на), а женщины пос. Мишино Михайловского р-на отсрочивают появление души у плода до того момента, когда он начнет шевелиться. Некоторые связывают начало «одушевленности» младенца с моментом его рождения или крещения.

Судя по ответам рязанских жителей разного возраста, многие из них вообще никогда не задумывались над такими сложными религиозно-философскими вопросами, как одушевление плоти. Не пытались они и точно определить время появления души в теле. Для них очевиден непреложный факт: интимные отношения имеют своим следствием не просто зарождение плоти, но плоти, наделенной душой. Эту характерную точку зрения высказала жительница с. Темгенево Сасовского р-на: «(Откуда душа?) — Так как станешь беременной, так и душа. Так ведь сочиняется. Это ведь исстари веков: душа появляется на белый свет. Ведь вот с мужем живешь, спишь, вот и душа бывает».

Интересно, что даже далекие от активной религиозной жизни молодые женщины полагают, что зарождение должно иметь мистическую сторону. Молодая мать из с. Савватьма Ермишинского р-на полагает, что «душа, наверное, появляется, как [ребенок] зарождается. Ведь не только от того, что с мужем спишь, дите зарождается, да ведь и не каждый раз, а только, видно, когда душа есть». Наличие души рассматривалось как необходимое условие жизнеспособности плода. Если в нем есть, по мнению жительницы Желанного, «живая душа», то «и плоть растет», и наоборот.

Несомненное влияние на формирование соответствующих представлений у молодежи, часто отличных от услышанных от старшего поколения, оказывает проводимая церковью просветительская работа, направленная против абортов. В основе ее — доказательство как физической, так и духовной полноценности младенцев в утробе матери. Приведем высказывание 30-летней жительницы с. Коровка Сапожковского р-на: «Бабушка говорила, что человек зарождается и через рот он (Бог. — *Т.Л.*) вдувает ему душу при рождении. Но я-то считаю, что уже в животе ребенок все чувствует, понимает. Душа уже есть. Потому что, когда делают аборты, то чем он понимает? Если бы он был бездушный, он бы не понимал. Мне кажется так».

Характеристика души. Трудно сказать что-либо определенное относительно того, каковы были местные представления о сущностных характеристиках души. Судя по отдельным сообщениям, понятие «душа» могло отождествляться с понятием «дух». Например: «Душа есть в теле, мы ей дышим» (с. Высокие Поляны Пителинского р-на). Основанием для таких представлений, по нашему мнению, могло послужить широко известное в народе, например, в Зарайском у., апокрифическое сказание о сотворении души первого человека: «Бог сотворил человека из девяти частей: тело из земли, душу от своего Духа, дыхание от ветра…» [3].

И учение церкви, и народная антропология не относили душу к числу безусловно материальных субстанций человека, каковыми были, например, также наделенные

сакральным значением ногти и волосы. Но в то же время православная догматика, признавая «невещественность» души, допускала и ее «вещественность или дебелость», но в том смысле, в каком телесность приписывалась ангелам [4]. Еще более антропоморфизированный образ души можно встретить в народных представлениях [5]. Правда, в рязанских материалах, и дореволюционных и современных, нам не встретилось каких-либо сообщений о явной антропоморфности души.

По наиболее характерному для рязанских жителей представлению, душа не имеет каких-либо половозрастных отличий, а также определенного местонахождения в теле, хотя и встречаются отдельные более конкретные высказывания по этому поводу. В Егорьевском у. в конце XIX в. бытовало представление, что «душа мужчин и женщин не отличается, [она] под сердцем. Пока она в теле — это дух» [6]. Иногда в обрядовых ситуациях местонахождение души фиксируется терминологически. Так, свадьба в с. Рыкова Слобода Рязанского у. включала следующий эпизод: при сборах к венцу «мать невесты подходит к жениху и засовывает ему за пазуху красный платок — это называется *заткнуть душу*» [7]. Туда же обычно «помещает» душу та категория верующих, которой свойственны размышления на религиозно-мистические темы: «Как бабушка говорила: душа находится здесь. Не в сердце, а где-то посередине [груди]» (с. Коровка).

Более материализованными, хотя и не имеющими каких-либо личностных характеристик, представлялись души, уже покинувшие телесную оболочку, т. е. души умерших. Это было, скорее всего, связано с иконописным каноном изображения праведных душ или с сюжетами апокрифических сочинений. Уже в наши дни в с. Дегтяное Ряжского р-на так описывают души умерших: «На том свете все одним ростом, нет пожилых, молодых». Реже встречаются материалистические представления о внешнем виде или субстанции души, обретающейся в теле. Как правило, такие характеристики нельзя воспринять как действительные параметры души, скорее для наших рассказчиц указываемые ими признаки что-то вроде символического подтверждения реальности внутренней субстанции человека. Можно встретить весьма опосредованное соотношение души и крови. Например, на вопрос о наличии у зародыша души одна из жительниц с. Архангельское Милославского р-на ответила: «А как же, кусочки крови выходят (при абортах. — *Т.Л.*)».

Иногда душа прямо ассоциируется с самим зародышем и наделяется соответствующей формой. Подобные представления обычно носят сугубо индивидуальный характер. Вот как описывает свое видение соотношения души и тела пожилая жительница с. Коровка: «Вот мокрота (в смысле что-то мокрое. — *Т.Л.*) еще там (в утробе. — *Т.Л.*), но это уже состояние души. Из чего это? Была беременная на ранних сроках, поехала за дровами. И чего-то из меня вышло, такой вот как мячик, кругленький. А я, глупая, и не поняла, а я и не почувствовала. Вот как мяч! А это значит душа, это ребенок. Это просто как сгущенность бывает. Слышала, что и врачи и священники не знают. А я думаю: вот эта сгущенность, она и душу делает. Больше, больше, и месяц, и два, и три. (Душа тоже растет?) А как же!»

Сходное, хотя и несколько «осовремененное» мнение имеет жительница г. Сасова, причем в ее высказывании четко звучит характерное для традиционной народной антропологии дуальное деление человека, которое не ощущается при жизни и реализуется лишь после смерти: «Я верю в загробную жизнь. Вот как эта тряпочка умрет — наше тело, а самато, сгусток энергии, он все равно живет. Он выходит, он куда-то идет. Там что-то существует. Душа — это, наверное, и есть энергия. Она освобождается, уходит. Вот именно тогда она рождается, когда человек умирает. Тогда она по-настоящему рождается, мы рождаемся. Вот я так рассуждаю. Но вот такого раздела у меня сейчас нет, что вот душа отдельно и тело отдельно». В целом, подобное деление человека в том или ином виде характерно не только для верующих православных людей, но и для всех, кто до какой-то степени перенял традиции своего народа, не анализируя глубоко соотношение двух ипостасей человека в земном и загробном бытии. Типично, например, высказывание жительницы Темгенева: «Душа — наверное, существует. Говорят, после смерти — что заслужила. Телеса-то — они смертные, а душа — что заслужила». Восприятие души именно как жизненного начала приводит иногда к отождествлению ее

с основным органом функционирования телесной жизни: «Что такое душа? Вот сердцем мы дышим, вот это называется наша душа. (Сердце и душа — одно и то же?) Конечно» (с. Чернава Милославского р-на).

Наделение души некоей материальностью очевидно из обрядовых действий, сопровождающих смерть человека и, соответственно, выход души из тела. Никто не говорит прямо о материализации души, но забота о ней подразумевает ее материальные потребности.

К характеристике качественных параметров души в народных представлениях можно добавить, что богословские разработки на эту тему уделяли большое внимание «разумности» души как одному из обязательных качеств этой субстанции. Но, как показывает этнографический материал из разных мест России, логика рассуждений народа в этой связи была иной. В народных представлениях, кроме основной ипостаси — жизненного начала, душа исполняла и функцию некоего духовно-нравственного камертона, позволяющего человеку оценивать нравственность и своих, и чужих поступков. И таковая функция, видимо, была обеспечена ей небесным происхождением. Разумность не только не является обязательным качеством души, но и представляет собой категорию иного порядка, обслуживающую иную область духовной жизнедеятельности человека: рассуждают умом, а душой — чувствуют: «Как это говорят: „Почувствовать душой?“ Это как бабушка говорит: „Вот что-то случается, здесь защемит. Это душа“» (с. Коровка Сапожковского р-на).

Категория «разумности» в народных представлениях о человеке и ее соотношение с другими иррациональными аспектами бытия человека очень слабо обеспечена материалами и практически не изучена. Эти представления можно отнести скорее к народной религиозной философии, которая выходит за рамки нашего исследования. Однако для интересующего нас аспекта важно, что в народе разумность имеет две оценочные характеристики. Разумность как руководство в поведении относили к безусловно положительным характеристикам человека. В то же время разумность соединялась с понятием неизбежной греховности. Последнее, видимо, было следствием логики, присущей именно верующим людям: человек, лишенный разума, руководствуется в жизни лишь полученными от Бога нравственными ориентирами, он не теряет связывающей его с божественным миром незримой связи. В то же время человек разумный выбирает в каждой ситуации оптимально подходящий для него вариант и не всегда сообразуется с божественными нормами поведения. Он реализует данное ему от Бога право выбора, но вследствие этого на нем лежит обязанность отвечать за свои деяния. Поэтому отсутствие разумности, что характерно в первую очередь для младенцев (см. ниже), предполагает чистоту и безгрешность души. К этой категории относили часто и лиц, неполноценных от рождения или от младенчества, причем неполноценных и в физическом, и тем более в умственном отношении. По сообщению корреспондента ОЛЕАЭ из Рязанского у., рязанские жители «о больных (сумасшедших, идиотах) отзываются с сожалением и любовью: „Они безгрешные, разума у них нет“» [8]. Такие же представления мы встречали и во время современного изучения религиозных представлений местных жителей: «(Не считали ли, что физические увечья подразумевают, что и душа плохая?) С увечьями — никак душа плохая. Они все хорошие» (дер. Отрада Путятинского р-на). Характерное для русской религиозности отнесение неполноценных психически людей к разряду Божьих людей дополняется в трактовке современных верующих и интересной интерпретацией возможности перенесения благодати и на их родителей: «(Есть такая связь: родители грешные — дети у них уроды?) Нет, нет. Плохие дети если рождаются, если уроды, они даже и мать спасут, и отца спасут. А как же! Юродивые — они… У одной моей подруги был [такой], он больше 30 лет прожил, умер только два года назад. Юродивый был. Она его с ложечки кормила. И сейчас у подруги девочка такая. (А почему Вы считаете, что спасет родителей?) А как же! Она же ухаживала, она делала доброе дело. Это же Господь послал, что он юродивый. Это же ненадолго. Он за нее молиться будет, как и младенцы, когда умирают» (дер. Отрада).

Возможно, представления о безгрешности неспособных вступиться за себя животных тоже связаны с отсутствием у них мыслительных способностей, аналогичных человеческому разуму.

По словам одной из наших собеседниц, у животных есть душа, «так как они же дышат, но они — безгрешные, это мы их обижаем» (с. Высокие Поляны Пителинского р-на).

Наших собеседников обычно ставит в тупик практическая нереализованность кажущейся очевидной следующей логической цепочки. Согласно и церковной, и народной традиции, душа дается от Бога, она — творение божественного мира. Следовательно, изначально она может быть наделена лишь положительными качествами. Однако совершенно очевидно, что уже от рождения люди в разной степени могут иметь склонности к дурному. Народное богословие практически не дает ответ на этот вопрос. В среде людей воцерковленных тоже не существует единой точки зрения. Так, на наш вопрос на эту тему одна из женщин из околоцерковного окружения в с. Путятино с уверенностью ответила, что «все рождаются чистые», другая же возразила: «А как же Господь говорит: „Кого создам для чести, а кого для низкого“. Это от Господа зависит» [9].

Остаются неясные моменты и в богословских трудах, из которых местные жители могут черпать информацию по религиозным вопросам. Главный аргумент их авторов — душа сама виновата, так как тянется к плохому, т. е. вопрос о том, почему в душе появились дурные склонности, не получает исчерпывающего объяснения.

Анализируя все имеющиеся у нас материалы разных периодов, касающиеся проблем наследственности в русских представлениях, приходишь к выводу о том, что для традиционной культуры было несомненным наследование человеком и телесных, и нравственных качеств родителей. Но эта наследственность не связывалась столь прямолинейно с субстанцией божественного происхождения — душой. Интересно, что и в наши дни формула «душа дается от Бога», которую обычно слышишь в ответ на вопрос о ее происхождении, характерна не только для верующей части населения, но и для людей, мало задумывающихся над религиозными аспектами бытия. Для них эта формула — констатация общеизвестного христианского положения, существующего вне зависимости от того, верят они сами в это или нет.

Акт обретения души. Крестьяне мало задумывались над тем, каким образом происходит при зарождении жизни слияние двух начал — материального и духовного. Народная религиозность почти ничего не могла почерпнуть из церковного учения по данному вопросу, поскольку Отцы Церкви, признавая глубокую мистичность этого акта, даже не выдвигали каких-либо соответствующих теорий. Общецерковной точкой зрения можно считать высказывание Григория Богослова относительно того, что «душа привходит и соединяется с телом неведомым образом» [10]. Обычные формулировки «ангел вкладывает душу», «душа дается от Бога» характерны и для рязанских, и для общерусских антропологических представлений народа.

Однако народное воображение, всегда трепетно относившееся к соблюдению личной чистоты при соприкосновении с миром святости, включало в круг соответствующих суеверных представлений и таинственный акт обретения души. Согласно этим представлениям, нарушение нормального процесса проникновения души в тело могло произойти вследствие пренебрежения женщиной этикой интимных отношений, требующих обязательного очищения. Это было тем более необходимо, если предполагались контакты с сакральной сферой жизни. Повышенная требовательность именно к женщине усугублялась представлением о специфической женской нечистоте (см. с. 129, 439–440). Плотская нечистота матери могла стать причиной аномального обретения души ее младенцем: «В четыре с половиной месяца ангел прилетает, душу кладет. А нечистая — прилетит и улетит» (с. Стублё Михайловского р-на). Более того, нечистота матери помешает рождению полноценного, прежде всего в нравственном отношении (что естественно, поскольку речь идет об осквернении души) ребенка. Собеседница из дер. Кочемары Касимовского р-на объяснила: «Ангел приносит душу в середине срока, она чистая. Если женщина с мужем была, но помылась, он сразу душу пускает, а если нет — улетает, на второй день — тоже, на третий день — если грязная, бросит душу в нее и улетит. И тогда этот ребенок плохо кончит, своей смертью не умрет».

Происхождение души. Вопрос о начальной форме и месте обитания души до момента «воссоединения» с телом не разработан в народной антропологии. Удовлетворяясь формулой «душа дается от Бога», православное население России не стремилось как-либо конкретизировать этот этап ее бытия. Остается неясным, трактовала ли народная религиозность данную формулу как сотворение Богом каждой отдельной души, предназначенной для конкретного человека, которому предстояло появиться на свет, или же предполагалось существование некоего абстрактного собрания душ где-то в потустороннем Божьем мире, откуда в назначенный час они и отправлялись на землю. Подобные суждения можно услышать от рязанских жителей: «Я думаю, что душа живет где-то там, ждет своего часа и в кого-то [вселяется]» (пгт. Милославское). В пользу второго предположения говорят и некоторые, непосредственно касающиеся данного вопроса, сообщения из других губерний России [11], а также и косвенные свидетельства, например, убеждение народа в сохранении в душе младенцев святости доземного мира и придание им в связи с этим особого сакрального статуса. Размышления на эту тему были, по-видимому, всегда прерогативой наиболее вдумчивой категории верующих. Приведем соображения на этот счет 40-летней жительницы с. Дединово Луховицкого р-на (бывш. Зарайский у.): «Как зародится, душа уже есть. Господь дает. Мы где-то уже были, и Господь спускает. Мы боимся Ада. Господь за грехи, может быть, грехи предков, посылает нас на землю, чтобы подготовить к вечной жизни. Рождается ребенок, очень сильно плачет, так как не хочет сюда, там ему было лучше. А как плачет, когда умирает».

В этой связи позволим себе не согласиться со ставшим с легкой руки А.К. Байбурина популярным у этнографов утверждением: ребенок приходит в земное бытие из чужого, враждебного мира, и вся практика ухода за новорожденным определена необходимостью очистить его от признаков этого мира. Эту идею А.К. Байбурин неоднократно высказывал в своих исследованиях, посвященных обрядам переходного характера. «Мир людей противопоставляется чужому миру (откуда появляется ребенок. — *Т.Л.*) по признаку светлый/темный». Не менее определенно высказывается и одна из наиболее интересных исследовательниц этнографии детства Т.Ю. Власкина. По ее мнению, повивальная бабка в момент родов «в традиционном осмыслении должна была принять на себя часть враждебной силы потустороннего мира» [12].

Нам не встретилось в источниках разного характера, в том числе и материалах по Рязанскому краю, каких-либо данных, позволяющих согласиться с таким утверждением. Более того, оно противоречит логике народной антропологической концепции. Согласно этой концепции, тело зарождается в утробе матери, причем выполненная беременной женщиной по всем правилам магическая, в первую очередь христианская, защита создает сакрально чистые, недоступные для нечистой силы условия развития младенца. Душа же приходит от Бога. И при некоторой вариативности мнений относительно различных параметров, определявших ее появление в человеке, и даже при отсутствии каких-либо предположений относительно доземного состояния души, наиболее общим можно считать убеждение в безоговорочном внесении ее в реестр элементов «чистого» мира. Кстати, для подтверждения своей теории о появлении ребенка из «темного мира» А.К. Байбурин приводит пример из родовой практики, семантика которой свидетельствует именно о божественной, чистой природе души. В Виленской губ., по данным Н.Ф. Сумцова, «бабка во время родов зажигает освященную восковую свечку и держит ее перед лицом больной, как бы вызывая на свет родственную огню душу ребенка» [13].

Согласно народным представлениям, гораздо более темным выглядел земной мир, куда входил ребенок. Этот мир был полон сакральной нечистоты, здесь свирепствовали вездесущие нечистые силы, получавшие прекрасную «подпитку» для своих деяний в склонных к греховной деятельности земных людях. Именно в момент родов, при выходе в этот мир, на младенца обрушивалась вся эта нечистота, усугубляемая сакрально нечистым фоном родового процесса. Кроме того, зачатый в грехе плод нес и бремя первородного греха. И в первые моменты своего самостоятельного бытия на этой земле младенец был практически беспомощен перед столь сильным сочетанием «нечистых» факторов. Отсюда и разработанная в соответствии с народными представлениями практика магической защиты новорожденного.

Индивидуальность души. Христианство признавало абсолютно личный характер каждой души — т. е. сотворение отдельной, вечной, неповторимой души для каждого человека. Встречающиеся же в основополагающих христианских трудах несколько неопределенные упоминания «единой» души имеют, безусловно, символический характер, подчеркивая идентичность религиозных настроений последователей Христа, их полное и единодушное подчинение своей души Богу: «У множества же уверовавших было одно сердце и одна душа; и никто ничего из имения своего не называл своим, но все было общее» (Деян. 4: 32–35).

Можно сказать, что народная антропология русских в целом восприняла указанные характеристики души. Правда, противоборство разных точек зрения относительно таких категорий, как сотворенность и изначальное состояние души, было характерно для ранних этапов становления христианского учения. То православное учение, которое получили наши предки и с которым знакомился с малых лет каждый православный житель России, данному аспекту бытия души практически не уделяло внимания. Народное религиозное сознание вполне удовлетворялось фактом божественной природы души, ее сотворенностью в божественном мире: «(Откуда и как появляется душа?) Мудрости Божьей мы не знаем. Я не могу сказать. Это Господь управляет» (с. Чернава Милославского р-на).

Иначе обстояло дело с окончанием земного бытия человека и загробной участью его духовной субстанции. Именно этот аспект вечного существования души интересовал и церковь и мирян. В результате церковь создает многоступенчатый цикл похоронно-поминальных служб, призванных позаботиться о душе после смерти, а народ дополняет церковные службы разработанным до мелочей ритуалом проводов человека, в котором обе его субстанции — телесная и духовная — окружены многочисленными обрядово-магическими действиями. И именно разработанность обрядов «проводов души» и развернутость последующих поминальных действий (см. гл. 21) служат убедительным доказательством нетипичности для народных представлений идеи метемпсихоза, т. е. переселения душ. Напомним, что эту идею полностью отвергало каноническое христианство. В основном и сейчас пожилые люди, даже мало знакомые с перипетиями странствований души в загробном мире, уверены в том, что «после смерти душа так за ним (явившимся за ней ангелом. — *Т.Л.*) пойдет, и там будет суд» (с. Темгенево Сасовского р-на).

Однако в наше время все большую популярность приобретает и идея переселения душ. Особенно часто суждения такого рода можно услышать от лиц среднего и молодого возраста, знакомых, хотя бы понаслышке, с различными религиозными направлениями, для которых характерна идея метемпсихоза. По анкетным опросам подростков 15–16 лет из сельской и городской местности, 20% верят в переселение душ. Кроме того, для людей, мироощущению которых не свойственна глубина христианской идеи вечной жизни, идея переселения души, снимающая вопрос смерти как конца бытия, что всегда страшно для человеческого разума, кажется наиболее понятной и привлекательной. Возможность переселения души допускают даже люди, считающие себя православно-верующими: «Душа есть. Я даже думаю, что во второго моего внука мамина душа вселилась» (с. Тюково Клепиковского р-на).

Для внецерковного периода жизни верующих людей характерно не только сохранение основных характеристик стереотипного религиозного поведения и мышления, но и проявление индивидуального творчества в развитии мистического сюжета. В качестве примера приведем рассказ молодой жительницы с. Коровка Сапожковского р-на. Приводим данное сообщение полностью, поскольку услышанная нашей собеседницей от бабушки весьма оригинальная концепция обретения души как бы логически осмыслена и продолжена молодой женщиной в соответствии с ее представлениями о роли причинно-следственных связей в бытии человека. В результате перед нами цельная система религиозного восприятия жизни, в которой дается ответ не только на вопрос о духовной субстанции человека, но предложенное разрешение данной проблемы хорошо увязано с такими аспектами мистического предопределения жизни человека, как межпоколенная ответственность за грехи и судьба (подробнее см. ниже). «Как говорили, если люди вели нормальную жизнь, то они умирают, и душа у них… там существует три ступени. Низшая ступень — где души убийц, пьяниц и т. д. Потом и дальше, кто какую жизнь

ведет — по ступенькам. И какую ступень ты ведешь, такие у тебя и дети. Господь посылает из этой ступеньки душу, т. е. допустим, если я развратную жизнь веду, то мне пошлют такую душу для ребенка. (В Вашего ребенка вселится душа такой ступеньки?..) Да, с такой ступеньки, какую ты ведешь жизнь, которую мать ведет. (Что за лестница?) Да, как нам бабушка говорила: небосвод разделен, и тут такие сидят, тут такие, тут такие. Они смотрят, а Господь говорит: „Вот ты к таким родителям пойдешь, ты к таким". Да, а действительно, почему я родилась именно в этой семье, а не в той? Когда меня спрашивают: „Ты счастлива или нет?" А я говорю: „Ну, у всех ведь понятие счастья разное". Что значит счастье? Я считаю, что счастлив каждый по-своему. (Грешные души пониже?) Я не знаю, наверное, пониже. А еще говорит бабушка, кто уж совсем такие — плохо жили, обижали, то на самые низшие и их души в животных, т. е. умер человек, допустим, вел такую плохую жизнь, его душа может переселиться в душу животных. (То есть, происходит какой-то круговорот, одни души уходят, другие возвращаются?) Получается, что так». По словам этой же собеседницы, ей встречалось и мнение о своеобразном переселении душ: «Мы были кошками, потом собаками, потом… что-то дальше».

Все услышанные нами суждения о переселении душ оставляли неясным вопрос о возможности сохранения всех присущих данной душе характеристик и возможности ее изменения при обретении нового телесного «дома».

Однако при всем несоответствии идеи метемпсихоза православному учению, в том числе и в его народной интерпретации, она подразумевает сохранение категории «вечного» существования души. Вместе с тем, сейчас можно услышать более неопределенные характеристики временных рамок бытия души: «После смерти живет, но не вечно» (пгт. Милославское).

Изучение различных аспектов трансцендентного бытия человека, точнее, народных представлений о них, включает еще один интересный аспект, обратиться к которому нас заставляет не столько имеющийся у нас материал, сколько трактовка категории «душа» (в народных представлениях) в работах современных ученых. Мы имеем в виду утверждения о том, что, по народным представлениям, душа могла существовать не только в личной, но и в коллективной форме. На наш взгляд эти, безусловно, интересные концепции не находят действительного подтверждения в этнографических материалах. Рассмотрим предложенную И.М. Денисовой в книге «Вопросы изучения культа священного дерева у русских» схему различных вариантов существования души, связанную с русской свадебной обрядностью [14]. В концепции автора можно выделить три основные положения, касающиеся интересующей нас темы. Во-первых, вслед за Т.А. Бернштам И.М. Денисова рассматривает характерный для севернорусской свадьбы образ кра́соты (и как атрибут, и как поэтический образ) как символизацию души девушки, а повторяющийся в поэтических формах мотив принадлежности девушки к определенному «роду-племени» приводит автора к выводу о сохранении в крестьянском обществе XIX в. древних представлений о «родовой душе». Это подразумевает существование некоего «душехранилища» (связанного с «родом-племенем», но без какой-либо конкретизации его параметров), из которого «родовая душа» девушки не должна уйти, чтобы не нарушить некое равновесие. И, наконец, душа девушки не представляет собой чего-то целого, она может делиться и реинкарнировать. Нам кажется, что в данном случае перед нами типичный пример излишней мифологизации материала. Фольклорные сюжеты, как правило, включают массу символов, которые нельзя рассматривать как точное отражение тех или иных представлений.

Действительно, характерный для традиционных обществ коллективный принцип бытия, сохранявшийся в трансформированном варианте и в России вплоть до начала прошлого столетия, несомненно, охватывал не только социально-экономические, хозяйственные, территориальные формы жизнедеятельности, но и сакральную сторону функционирования определенного коллектива. Однако расширение коллективных параметров на мистические категории не находит каких-либо чисто этнографических подтверждений. С точки зрения социальной, человек был лицом общественным, но в мистическом плане, в том, что касалось его взаимоотношений с Богом, он предстоял лично, как сугубо индивидуальное творение Бога.

Независимо от того, как народные представления определяли время обретения души, вытравление плода, по мнению верующих, либо лишало жизни наделенное душой живое существо, либо губило его, не дав обрести предназначенную ему душу.

Аборт. Жизнь после смерти. Нелогичное с точки зрения здравого смысла допущение бытия нерожденного младенца после аборта, тем не менее, входит в свод народных понятий о *нерожденных детях*. Суть этих понятий в том, что погибшие до рождения младенцы продолжают свое существование. Один из вариантов, который можно встретить как на Рязанщине, так и в других местах России, это представление о том, что эти дети «изживают» свой век в утробе матери, что сближает, до некоторой степени, нерожденных с образами *заложных покойников* народной мифологии. Так, один из корреспондентов Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева прислал следующую информацию из с. Белоомут Зарайского у.: «„Нет греха тяжелее, чем если мать дитя вытравит“, — говорила мне одна крестьянка. — „Старец один мне сказывал: в видении видел он их. Старые, седые, у иного борода по пояс, сидят, промеж ребер матери смотрят. Потому он до света хоть и не допущен, а в утробе-то живет, пока мать жива“» [15]. Аналогичным образом жители Арзамасского у. считали, что «как запаривают ребят, на том свете сквозь ребра ребятишки смотреть будут» [16]. Некоторые из наших пожилых собеседниц считают, что такая страшная участь ждет не только детей, погибших в утробе матери, но и тех, кому не дали возможности зародиться в положенный срок: «Я аборты не делала, а предохранялась. Это тоже грех, тоже смотрит сквозь ребро. Это когда ему нужно родиться, а он не родился» (с. Архангельское Милославского р-на).

Можно добавить, что представления о полноценности человеческой сущности плода еще в утробе матери включали не только его «одушевление», но иногда и наделение зримыми характеристиками реального человека. Так, по сообщению А.А. Худзинского, «одна из квартирохозяек моего отца — Лукерья говорила, что ожидаемый ребенок берет в руки еду и сосет. Будто одну женщину разрезали, и в ней ребенок держал яблоко в руках у рта, а у другой ребенок держал капусту» [17] (Егорьевский у.).

Греховность превентивных мер видели именно в том, что не дали зародиться и появиться на свет тем детям, которые должны были в предназначенный им срок обрести жизнь в результате интимных отношений супругов, т. е. до некоторой степени приравнивали предохранение к убийству уже потенциально существующих детей*.

Приведем пример из рукописного текста «Писание за Веру» (или «Сновидение Веры»), записанного в Рязанской обл. Данное сочинение по содержанию схоже с очень популярным в народе апокрифом «Хождение Богородицы по мукам». Попавшей на небо Вере Богородица показывает сцены страшных мучений грешников. С точки зрения этнографического анализа картины мучений женщин, совершивших аборт, интересны тем, что включают характерное для народных представлений приравнивание плодоизгнания к «поеданию» своих детей, а также допущение возможности продолжения жизни нерожденных детей в ином мире. Причем совмещение двух, казалось бы, несовместимых ипостасей бытия — уничтожение жизни и ее продолжение — должно убедить читателя в том, что физическое уничтожение нерожденного ребенка не только не приводит к окончанию его бытия, но даже не равно физической смерти человека, так как нерожденное дитя продолжает возрастать согласно законам земной жизни. Вера приходит в большой дом, где «стены были увешаны кусками черного гнилого мяса. Женщины поедали это мясо нехотя, с отвращением и рвотой, но их молодые юноши заставляли есть без конца, не давая покоя ни на одну минуту». Богородица объясняет, что «это матери, которые поедают свой плод в утробе, делая аборты. А это юноши, которых они убили во чреве. Видишь, они выросли здесь и упрекают матерей, что они их убивали немилосердно.

* В этой связи можно привести сон одной женщины из с. Иноковка Кирсановского р-на Тамбовской обл., которая не делала абортов, но предохранялась путем прерывания полового акта, как говорят в народе, «в тряпочку». И во сне ей приснился сверток в белой тряпочке, она разворачивает, и там двое малюсеньких ребят, голых и плачущих. Этот сон произвел на нашу собеседницу огромное впечатление. Она не сомневается, что таким образом ей были показаны те двое детей, которым она не дала зародиться.

Это тяжелый грех матери. Они понесут это великое наказание от Господа. Одна минута жизни в утробе матери — и уже есть душа, от Бога данная».

Сюжеты о продолжении жизни нерожденных детей в ином мире встречаются не только в религиозном фольклоре, но и в устных рассказах с «примерами» из жизни своей и своих близких: «У родственницы был выкидыш. И грезилось все ей, плачет. Просила она Господа хотя показать ей, какой он, ее ребенок. И показал: в зыбке, девочка. Она сразу в церковь, помолилась, поблагодарила Господа» (с. Ардабьево Касимовского р-на). Приведем в этой связи один весьма «этнографический» сон, в котором явственно видна специфика разнообразных народных верований: «Я один аборт делала. И снится сон ужасный. Иду я по кладбищу, и сидит на могиле девушка, бледная такая и плачет. Я говорю: „Ты чья?“ А она: „Я твоя дочь Рая“. Я ей говорю: „Моя Рая в Рязани живет“, а она: „То первая Рая, а я вторая“. Спрашиваю: „Как ты живешь?“ Она говорит: “Плохо. Никуда меня не принимают. Им всем хорошо, вы им приносите, а мне ведь ничего“. Повела меня дальше к домику маленькому, там бабушка лежит, которая недавно умерла у нас в деревне, и говорит: „Мы за умершими ухаживаем, их ведь сюда совсем бессильных приносят, слабых, как маленьких новорожденных, а потом они крепнут, хорошие становятся. И мы около них кормимся“. А потом она говорит: „Мама, попей компот“. И стала наливать. Около нее на столе множество стаканчиков, а она все наливает, и у нее в кувшине не кончается. И платье на ней хорошее. Я говорю: „Откуда у тебя платье?“. Она: „Это твое“. Это значит, что я кому-то дала платье, кому-то бедному, я много кому что раздавала. И сейчас я все плачу, как посмотрю на детей, думаю: „Что бы мне оставить и ту, ну что же, я бы еще одного ребенка не прокормила?“ Но девочка моя не плохая была, не мучилась. И теперь, как иду на кладбище, сыплю и хлеб, и конфеты на могилы всех своих родственников и всем говорю: „Уж вы покормите мою дочку“. И на помин, все ведь, что делаешь, идет умершим там. И я после сна уже знаю, что еды нужно на помин много готовить. Недавно к родственникам ходила делать, очень старалась побольше сделать: это ведь все им и моей девочке» (с. Старочернеево Шацкого р-на).

В приведенном сне одно и то же действие происходит как бы одновременно в двух реальностях: поминальная еда на земле — угощение умершей дочери. Подобный параллелизм событий характерен для представлений, связанных с загробным миром. Но такое же значение: поминание — как питание (в материальном значении) иногда придается и словесному поминанию. Именно так поняла «показанный» ей сон наша информатор из с. Черная Слобода Шацкого р-на: «Курочка пришла, какие-то цыплята. Цыплят не так много. Они прямо… я их давно не кормила, они такие хилые. „Ой, что же это я их не кормила, где же они были?“ И вот мне вразумилось. Я говорю: „Это мои дети. Это я аборты делала, не поминаю их никак“. А они голодные, заморенные. И вот какие аборты я делаю, я их поминаю: „Господи, помяни безымянных младенцев. Даруй им твое Царство, причасти твоих вечных благ и твоей бесконечной блаженной жизни вечной. Сотвори им Господи вечную память. Душа их во благих водворится и память их в род и в род. Святый Боже, Святый крепкий, Святый бессмертный, помилуй нас“. И тут у нас одна женщина, говорили, два аборта делала. Пригуливала она, без мужика. И мне опять сон. Как два цыплака, а у нас двор только одной жердью перегорожен, они к нашим цыплятам. Я их гоню, говорю: „Ба, да где же это два цыплака так-то прямо отощали. Ба…, да это ведь говорили на нее, что она аборты делала. Их ведь никто не поминает“».

Представления о «взрослении» детей в загробной жизни должны были предостерегать от абортов, поскольку они напоминали о самостоятельности бытия каждого зачатого в утробе матери младенца. Рассматривая проблему последующего существования детей, погибших вследствие аборта, необходимо добавить несколько слов о позиции церкви в этом вопросе. Никаких предположений на этот счет в трудах Отцов Церкви, занимавшихся проблемами сущности человека и мистической стороной его бытия, нам обнаружить не удалось. Можно сказать, что общий постулат Церкви, утверждающий крайнюю греховность аборта, ответственность за это родителей, прежде всего матери, и приравнивавший последующее существование погибших до рождения детей к участи всех неокрещенных, получил

дальнейшую разработку преимущественно в среде верующих мирян, а не теоретиков церкви. Расцвет мифологической разработки различных сюжетов, связанных с плодоизгнанием, как и в целом с оставлением детей без крещения, относится к послереволюционному периоду. Указанные явления стали носить в это время массовый характер, на что православная народная этика откликнулась встречным движением: весь арсенал фольклорных жанров был призван оживить материнскую жалость к нерожденным детям и напомнить о неизбежной каре Божьей.

С начала 1990-х гг. начинает распространяться церковная литература соответствующего характера. Функционально предлагаемые церковью молитвы относятся к циклу покаянных молитв и содержат просьбу матери о прощении греха детоубийства и (или) спасении погибших по ее вине детей. Некоторые из молитв пожилые женщины знают наизусть или списывают в свои рукописные молитвословы.

Женщина перед пропастью с детьми, погубленными во чреве. (Из кн.: «Акафист покаянный жен, загубивших младенцев в утробе своей». М., 1995)

Даже не производя специального анализа текстов, можно сказать, что в них, кроме обычных слов покаяния, присутствуют и сюжеты, свойственные народному видению преступления и его результатов. Так, грешная мать сравнивается со змеей, пожирающей своих детей, но преступление змеи и то не кажется столь чудовищным: «Ты заповедал мне чрез Моисея пророка Твоего: не убий; аз же убийца есмь, и увы, жесточайшая во сто крат змеиного нрава, кий хотя на малое время дает чадам своим увидеть свет, последиже пожирает, арх же, окаянная, немилосердно лишила своих чад не токмо чувственного, но наипаче и истинного Света, Господа нашего» [18].

Аналогичным образом предстают перед нами и картины загробных мучений нерожденных младенцев: иногда это просто констатация пребывания их в Аду. В обращении к Пресвятой Богородице сделавшая аборт мать просит: «Выведи моих чад из вечного Ада» [19]. Для устрашения матерей приводятся неканонические, но очень популярные в народной среде тексты различных снов, в которых сверхъестественное знание и видение иного мира приходит к спящему с помощью божественных сил. Некоторые из этих снов вошли уже в фонд церковной литературы. Таковым является, например, «Сновидение Веры», в котором Вера видит во сне пропасть, в которой «кишат в крови дети, изверженные из чрева матерей. Она смотрит и ужасается. А рядом с Верой бес с хартией, заполненной ее грехами, и показывает в пропасть, что, мол, там и твой» [20].

Однако можно сказать, что народная оценка греха и наказания за него матери и невинного младенца более последовательна, нежели церковная. В последней, наряду с помещением неродившихся младенцев в Ад или, во всяком случае, изоляцию их от крещеных, можно встретить и несколько неожиданное отнесение именно этой категории младенцев к группе наиболее приближенных к Богу смертных — святым мученикам. Так, например, в «Видении св. прав. Иоанна Кронштадтскаго» в радостном и сияющем шествии праведников, которых комментирующий видение «старец» определяет как «рабов Христовых, пострадавших за Святую церковь», принимают участие и младенцы. На вопрос св. Иоанна «А младенцы как?» старец отвечает: «Эти младенцы тоже пострадали за Христа от царя Ирода (14 тысяч), а также и те младенцы получили венцы от Царя Небесного, которые истреблены в чреве матери своей и безымянные» [21].

Современная церковная литература, уделяя много внимания нравственной и мистической стороне «убиения младенцев во чреве» и их загробного существования, не дает каких-либо приближенных к реальному миру картин постепенного взросления младенцев. Но, тем не менее, это как бы подразумевается, так как на Страшный суд эти дети придут наравне с рожденными «в возрасте Христа»[22].

С распространением абортов стала актуальной и проблема поминания погибших детей. В дореволюционном обществе в связи с нераспространенностью абортов такой вопрос, по-видимому, не вставал. Народная религиозность допускала возможность поминания, объединяя всех не получивших крещение детей в одну группу (см. ниже).

Крещение

Причины крещения. Одной из основных своих обязанностей родители считали своевременную заботу о полноценности духовной сущности младенца, поскольку даже ангельская младенческая душа, не очищенная от первородного греха и не получившая еще «искры Божьей», не могла считаться абсолютно чистой (святой) и полностью воцерковленной: таковой она становилась лишь после таинства крещения. Рассматривая статус младенца в мире людей, определявший во многом специфику послеродового ухода, можно сказать, что существование ребенка в глазах религиозных родителей как бы распадалось на два этапа: до крещения (начало этого этапа связано с представлением о времени обретения души) и после него.

В первый период опасения потерять ребенка диктовались не только естественными родительскими чувствами. Не меньшую роль играло чувство религиозной ответственности: успеть ввести новорожденного в мир Царства Божия и тем самым обеспечить ему нормальное развитие и защиту в этой жизни или ангельское существование в случае смерти. Христианское определение таинства как мистического акта, во время которого человек «умирает для жизни плотской, греховной и возрождается от Духа Святого в жизнь духовную святую» (катехизис), стало основой формирования народного религиозного мировоззрения, трактующего крещение как второе, духовное рождение человека, в результате которого он становится созданием «по образу и подобию Божьему».

Таинство крещения в дореволюционный период выполняло две основные функции: религиозную и юридическую (новорожденного записывали в метрические книги). В реальности значение таинства в жизни мирянина было значительно шире. Оно имело одновременно социорелигиозную и этноконфессиональную функции, поскольку вводило новорожденного в мир православной общины и приобщало к этнической общности, позволяя отождествлять понятия «русский», «православный», «крещеный».

Материалы различного характера, главным образом наши этнографические исследования, позволяют составить представление о месте и роли таинства в нормативной культуре жителей Рязанской обл. Крещение можно назвать наиболее устойчиво сохраняющимся церковным таинством в течение всего так называемого советского периода. Это показывают и результаты устных опросов, и ответы местных жителей на специальные анкеты.

Безотносительно собственной религиозности родители считали своим долгом совершить это таинство над младенцем даже в тех случаях, когда не собирались или не имели возможности заботиться о его религиозном воспитании в дальнейшем.

Количественный показатель крещения не всегда соответствует степени религиозности, но, безусловно, свидетельствует о приверженности населения своим религиозным традициям. Нас интересовали причины сохранения таинства, понимание населением сути происходящего, его восприятие разными возрастными категориями в разные периоды времени. Практически всем нашим собеседницам мы задавали соответствующие вопросы. В результате с уверенностью можно сказать, что основные причины исполнения таинства в той или иной степени связаны именно с тем мистическим содержанием, которое оно имело в соответствии

с учением церкви и которое органично вошло в народную схему устройства мира и взаимодействия в нем материальных и нематериальных факторов.

Что касается понимания сути совершаемых во время таинства действий, то лишь наиболее воцерковленная категория лиц разного возраста обладает ясным представлением о происходящем и может вполне грамотно определить содержательную сторону таинства. Чаще можно услышать эмоциональные объяснения своего восприятия крещения, по сути соответствующие каноническим. «Я чувствую, объяснить не могу. Неокрещенная душа — она со Христом не соприкасается, она не христианская, а при крещении со Христом соприкасается» (дер. Аверкиево Клепиковского р-на). В основном, нашим информаторам в данном случае, как и в отношении к другим таинствам и обрядам, важен результат, а понимание мистического содержания, с их точки зрения, это прерогатива церкви.

Неокрещенный ребенок казался существом неполноценным, лишенным той сущности, которая отличает человека от остального мира живых существ. «Некрещеные — это как неживые», — таково суждение жительницы дер. Мамасево Клепиковского р-на. Аналогичные по смыслу высказывания мы слышали не единожды. Это позволяет говорить о том, что подобное восприятие неокрещенных и сейчас входит в комплекс традиционных представлений о человеке. «Неокрещенный — это не человек, тело какое-то» (с. Коровка Сапожковского р-на); «Как одна бабка у нас говорила: „Спасибо, окрестили, был кусок мяса, стал человеком“» (г. Шацк).

Еще более показательным для понимания народного восприятия неокрещенного служит уподобление его предмету, лишенному каких-либо качеств, свойственных элементам культурного мира: «крещеный — ангел, некрещеный — как головешка» (с. Старочернеево Шацкого р-на). Только после крещения младенец становится полноценным человеком. Более того, высокая степень обретенной им чистоты позволяет соотносить его с персонажами Божественного мира. Одна из распространенных формулировок причин крещения коротко и ясно определяет новый статус младенца: «нужно окрестить, чтобы была ангельская душка». Внутренние изменения определяют и изменения в телесном поведении. Как говорят, окрещенный ребенок «и лучше, и веселей, и свежей» (с. Высокие Поляны Пителинского р-на).

До совершения крещения младенец не принадлежал миру чистому, христианскому, т. е. «своему», и, следовательно, нес в себе оттенок чужеродности, которая расценивалась однозначно негативно, хотя и с различными вариантами оценки отчужденности и даже враждебности миру людей. По этому поводу можно привести высказывание пожилой женщины из с. Темгенево Сасовского р-на: «Не окрестить? Я боюсь. И болеть будет, и я буду переживать за него. Как так?! Мне кажется, он и не человек тогда будет, неокрещенный-то ребенок?! Не знаю. Я, например, так думаю». Такие же представления можно услышать довольно часто: «Неокрещенный — чужой ребенок» (дер. Чернышовка Милославского р-на); «У неокрещенного-то говорят, и глаз какой-то плохой» (с. Енкаево Кадомского р-на).

Аналогичное ощущение некоторой отчужденности со стороны пожилых людей проявляется в повседневной жизни. Такой вывод можно сделать из рассказов о семейной жизни. По словам молодой женщины из пгт. Пителино, у ее сестры муж был неокрещенный. После того, как сестра родила, креститься отправились сразу и муж и ребенок. И это изменило отношение ее бабушки к молодому человеку: «Бабушка как-то к мужу ее относилась, как-то это было… с ее точки зрения этого не должно быть. А как с крестин приехали, она говорит: „Вась, иди, теперь поцелую тебя“».

Уточним, что представления, о которых шла речь, свойственны, в основном, пожилым людям, для которых деление мира на чистый и нечистый более значимо и осязаемо. Кроме того, их комментарии по поводу категорий мистического мира далеко не всегда мы можем принимать как адекватное отражение их собственного религиозного мироощущения. В них явно чувствуется некоторая традиционность формулировок и определений, усвоенная от предыдущих поколений. Характерной особенностью современного восприятия очищающей функции крещения можно считать отсутствие каких-либо упоминаний о первородном

грехе как первопричине очистительного действа. Это характерно для религиозных суждений не только молодежи, но и старшего поколения (за исключением небольшого числа наиболее грамотных людей).

Одной из наиболее важных причин крещения было и остается опасение оставить младенца без защиты небесных сил. Как говорят пожилые люди, «некрещеный — не дитя. Несчастный будет» (с. Дегтяное Ряжского р-на). Даже сравнительно молодые люди соотносят подчас несчастливую судьбу с фактом «неокрещенности». 40-летний мужчина из с. Ершево Клепиковского р-на высказал предположение, что преждевременная смерть его сверстников может быть связана как раз с этим обстоятельством: «И в моем возрасте не все крещеные были, а что-то умирало их много, то под машину, то еще какие-то несчастные случаи».

Повторяющиеся несчастья заставляют искать их причину вне сферы материального, и в ряду таких причин современные женщины первой часто ставят отсутствие крещения. Особенно это характерно для объяснения каких-либо нарушений в деторождении, поскольку даже для атеистически настроенных женщин зарождение и появление ребенка на свет сохраняет элемент таинственности, непознанности. «Тут у нас одна женщина все никак не могла родить: то в пуповине ребенок запутается, то еще что-то. Три выкидыша подряд. А она была некрещеная. И ей сказали: „Окрестись“. Она окрестилась и родила. Это наша коллега. Это было в конце 80-х годов (1980-х. — *Т.Л.*)» (пгт. Милославское). Кроме того, в современных трактовках причинно-следственных связей какие-либо аномалии в развитии детей, например частые болезни, тоже могут расцениваться как последствие «неокрещенности» родителей.

Некрещеным детям не помогали традиционные средства лечения, поскольку они всегда включали какие-либо христианские элементы. Над ними нельзя было совершить укрепляющее здоровье таинство причащения. Среди пожилых людей и сейчас существует мнение, что до крещения ребенка нельзя даже обмывать святой водой. Эти дети подвержены любой порче и сглазу. И, наконец, они беззащитны перед нечистой силой.

Изучение современных представлений местных жителей свидетельствует о том, что сейчас практически не встретишь человека, который бы верил в возможность подмены ребенка нечистой силой, хотя этот сюжет можно отнести к числу наиболее распространенных в народной мифологии. Рассказы на эту тему можно услышать от пожилых людей, при этом, впрочем, рассказчицы не пытаются утверждать их достоверность: «Родился у богатого сын. К нему в дом шел вор, украсть быка, а черт шел украсть ребенка; он же, как головешка, некрещеный в колыбели лежит. Встретились. Вор рассказал, зачем он идет, а черт, зачем он. Вору стало жалко ребенка. Он стал будить хозяев, вот так и так. А черт пожаловался на вора, что вор хотел украсть, а хозяин подарил вору быка: „Ты моего ребенка спас“» (с. Желанное Шацкого р-на). Молодежь и лица среднего возраста практически не знают этот сюжет.

И, наконец, существует довольно большая категория людей, которые просто относят крещение к тем традиционным элементам культуры, которые необходимо соблюдать, поскольку дело касается жизни и благополучия их детей. Это, в основном, представители среднего и молодого возраста. Часто у них даже отсутствует желание задуматься над тем, что означает церковный обряд. Однако наставления и, так сказать, просветительская деятельность старшего поколения уже заложили в стереотип их поведения и мироощущения восприятие крещения как нормативного акта с явным сакральным содержанием. Приведем два довольно типичных высказывания женщин средних лет: «Почему детей крестила? Все крестят, почему я должна не крестить? Чувство беспокойства, пока не окрестили, было. Свекровь всегда говорила: „До восьми недель и нужно перекрестить, а то мало ли что с ребенком случится. Может умереть, тогда его не похоронят на кладбище, а как скотину могут“. Раньше не хоронили» (с. Кутуково Спасского р-на); «(Почему крестили?) Ну… может быть, бабушки внушили, что неокрещенный человек подвержен бедам, несчастьям. Ну… обычай такой. Для меня это было сразу — ребенка надо крестить. Не знаю, откуда и как это даже шло. Ну, например, мне никто не навязывал, что надо учиться, но, например, я думала, что мне надо учиться. Может быть, это свыше дано, что вот надо. Так же и с крещением. Но, может быть, было, что ребенок будет счастливее, потому что покрестили» (пгт. Ухолово).

Если проанализировать массу высказываний людей, так сказать, нейтральных к религии, о причинах сохранения крещения вообще и их детей в частности, то становится очевидным еще один интересный факт. Отношение к крещению свидетельствует о весьма специфическом религиозном самосознании, которое определяло сохранение таинства в годы гонений и часто руководит людьми и сейчас. Мы имеем в виду не степень или глубину веры, а чувство осознания своей принадлежности к некоему сакральному сообществу. Вхождение в это сообщество не зависело от собственной воли, а было результатом рождения и социализации в данной среде. Собственная соотнесенность с божественным миром могла очень слабо проявляться в повседневной жизни, но становиться определяющим фактором в тех случаях, когда требовалось занять определенную позицию по отношению к этому миру. И это, прежде всего, касалось таинства крещения, поскольку оно давало тот минимум, который позволял остаться в рамках православного пространства. В этом отношении таинство крещения занимает особое место в ряду других церковных таинств. Не совершить его — значило поставить себя вне божественного мира, в покровительство которого верили многие поколения предков. На это решиться было трудно даже людям далеким от религии. Эти соображения могут прямо или косвенно звучать в ответах наших собеседников. Часто в ответ на вопрос о причинах крещения можно услышать конкретный ответ: «Я от Бога не отрекаюсь» (с. Тюково Клепиковского р-на); «Я от веры не отрекаюсь» (г. Шацк).

И, наконец, таинство крещения, став когда-то неотъемлемой частью традиционной культуры русских, фактором определения одновременно конфессиональной и этнической самоидентификации народа, сохраняло этот статус и в послереволюционное время. Даже при отсутствии активной религиозной жизни совершенное в детстве крещение позволяло и позволяет сейчас нашим собеседникам идентифицировать себя как православный народ и таковым себя ощущать. Среди наиболее вдумчивой части населения можно услышать следующую самооценку: «Мы — крещеные люди. На нас вроде печать лежит, от нашего Творца защита» (с. Дединово Луховицкого р-на Московской обл.). И сейчас для русского человека принятие крещения воспринимается не только как церковная, но и как этническая традиция. Более того, принадлежность к православию расценивается даже как некое «природное», передающееся по наследству качество: «Мы старых не хуже, мы тоже крещеной кости» (с. Старочернеево).

Загробная жизнь неокрещенных детей. По общему мнению, не получившие крещения дети не только будут страдать от этого в земной жизни, но и будут лишены достойного существования в загробном мире. В отличие от окрещенных, которых «Господь берет на свои руки», они не попадут в Рай (с. Старочернеево). И эта угроза заставляла верующих родителей торопиться с совершением таинства даже в большей степени, нежели мысли о земном бытии своих чад. Учитывая высокую детскую смертность в дореволюционной деревне, опасения родителей вполне понятны. Этот же страх остается в числе основных причин крещения детей и в послереволюционное время.

Беседы с представительницами старшего поколения показывают убежденность в печальной участи детей, умерших неокрещенными, но относительно степени мучений таких детей на «том свете» мнения расходятся. По довольно смутным представлениям одних, они становятся неприкаянными душами: «У неокрещенного ни земли нет, ничего. Где его душа, кто ее принял? Вроде как ничья, нет ей места» (с. Савватьма Ермишинского р-на). Сходные точки зрения можно услышать и от священников. Так, по определению одного из них, «неокрещенные души между небом и землей» (с. Новопанское Михайловского р-на). Другие считают, что они «сидят в болоте, в трясине, в бездне», третьи полагают, что в отличие от взрослых неокрещенных, которые «сразу в Ад попадут», безгрешные дети, хотя и не попадут в Рай, но и мучений терпеть не будут: «Их куда-то не туда посадят» (с. Кремлево Скопинского р-на); «Где-то они посередине, главное — в темноте» (с. Желанное). Лишение неокрещенных детей способности видеть (слепые или сидят в темноте) очень характерно для русских представлений. Это объясняется отчасти отношением к слепоте как к самому страшному из телесных недугов (недаром столько удивительных

чудотворений связано именно с обретением зрения), но главная причина — в особенности религиозного мироощущения русских, для которого характерна устойчивая ассоциация: Христос — свет и Царство Его — Царство света. Крещение же давало возможность войти в это Царство.

В Егорьевском у. встречается и известное поверье о том, что неокрещенные дети превращаются в русалок [23]. Иногда в современных рассказах превращение в русалок совмещается с пребыванием в ином мире, что свидетельствует о характерной для наших дней нечеткости классификации мифологических персонажей. В с. Дединово собеседница рассказала сон, в котором она увидела одну девочку, умершую неокрещенной: «Мне снится: маленькая девочка с русалками в храме, но вроде и не храм, может быть, здание с колоннами. Я подошла, спросила: „Живая?“ А она упала. Я слышала, что в русалок превращаются. В Ад не попадут, но всегда будут искать покоя».

И в послевоенное время многие родители, как и прежде, стремились скорее окрестить новорожденных в случае их нежизнеспособности. Причем рассказы эти иногда содержат намек на вмешательство свыше, не дающее младенцу уйти из земного мира, не получив крещения. Вспоминая 1950-е гг., жительница Савватьмы рассказывала: «Девочка-племянница родилась шестимесячная, крошечная, и так мучилась, а не умирала. А на третий день отец говорит: „Что же это она неокрещенная?“ Пошел за попом. Как перекрестили, так и померла. Радость-то, хорошо, успела в крещеной вере быть».

Большое распространение в советское время получили различные былички, а также «сны», которые тоже можно отнести к жанру быличек, о загробной участи детей, умерших неокрещенными. Эти рассказы имели сильное психологическое воздействие на родителей. Причем эти былички активно передавались из уст в уста, и среди населения, главным образом его женской половины, было явное желание не только услышать их, но и «передать дальше». Мы считаем, что эти рассказы можно рассматривать как неосознанное средство самоконтроля, не позволяющее пренебрежительно относиться к религиозной стороне своей жизни. Приведем примеры таких рассказов. «Крестить обязательно. У одного коммуниста дети умирали. Вот по саду ходит, видит дедушку, тот говорит: „У меня тоже умирали“ — и повел за сад в лес. А там дети сидят спинами, потому что неокрещенные» (дер. Кочемары Касимовского р-на); «Я слышала, один партийный приехал, у него родился сын, не дал его крестить. В четыре года помер. Они очень жаловали. И снится, отцу: все ребятишки играют в песке, а его в грязи, к ним не подходит. Поехал к владыке главному, рассказал сон. А тот говорит: „Помочь не могу, но больше видеть не будешь“» (с. Китово того же района).

Согласно распространенной точке зрения, неокрещенные дети так же, как и погибшие от абортов, будут мучиться до смерти матери, на которой лежит основная вина за несовершение таинства. «Умрет неокрещенный — грех родителям. Ребенок белого света не увидит, будет мучиться, пока не помрет мать, тогда она пойдет» (дер. Кочемары). Эта точка зрения поддерживается и священниками: «Неокрещенный — родители на его место [в загробном мире]. Батюшка так сказал» (с. Ижеславль Михайловского р-на).

Поминание неокрещенных. Самым страшным для родителей тех детей, которые умерли неокрещенными, была невозможность поминать их, так как у них еще не было имени. Даже самый простой способ церковного поминания — зажжение свечей за упокой — не имел смысла. Безнадежность ситуации образно охарактеризовала жительница с. Стублё Михайловского р-на. У ее соседки умер неокрещенный зять. И затем стал сниться дочери и просить: «„Помоги мне“. Ну что? Ну, пойдет она в церковь, свечку поставит. А что те свечки — как столбы поставишь, и все».

Однако в народной религиозной практике существовали некоторые варианты обрядовых действий, позволяющие помянуть даже неокрещенных детей (в том числе и погибших в результате абортов или выкидышей) и тем самым облегчить их участь. Судя по нашим материалам, наиболее распространенным способом была раздача 40 крестиков. В наши дни жители Рязанской обл. не только знают этот обычай, но и прибегают к нему на практике.

Обычай существует в двух вариантах, имеющих, по-видимому, разную смысловую подоплеку. Наиболее простой вариант — это покупка родителями или близкими ребенка 40 крестиков с последующей раздачей их разным лицам. Подразумевалось, что получившие кресты будут поминать неокрещенное дитя. По словам жительницы с. Темгенево Сасовского р-на, при любом варианте гибели младенца до крещения нужно «40 крестиков купить и святой водичкой благословить, обрызгать. Можно в церкви, когда служат, чтобы обрызгали. Забрать и раздавать. Это не ребенку даешь, а взрослому. Никто не боится брать, а чего бояться? Мне трое давали, я брала. (Куда их потом?) Лежали они у меня около иконы. Не носила их, свой же крестик был. Но поминаешь ведь его: „младенца безымянного“ три раза, т. е. троих (младенцев. — *Т.Л.*)». Несмотря на распространенные в настоящее время суеверные страхи, связанные с крестом (см. с. 426–429), в данном случае никакие опасения большинство наших собеседниц не смущали. Возможно, это объясняется явной благочестивостью и традиционностью обычая. Некоторые же резонно объясняют, что бояться в данном случае нечего, так как «это не найденный крест».

Значение поминания усиливалось, если человек хотя бы какое-то время носил полученный крестик в качестве нательного. Женщина из дер. Урядино Касимовского р-на показала надетые на шее два креста и пояснила: «Одна у нас 40 крестиков купила, родился мертвым ребенок. И я ношу, поминаю безымянного душку». Иногда 40 крестиков раздавали как *тайную* (*потайную*) *милость*: «Поминать безымянного, если мертвый родился или умер неокрещенный, нужно 40 крестиков купить и по старушкам разнести потаясь, а те уж знают, что нужно помянуть. Скажут: „Помяни, Господи, убиенного младенца или безымянного“. Догадываются, от кого. Это потайные милостыни» (с. Желанное Шацкого р-на).

Второй вариант этого вида поминания неокрещенных — это покупка 40 крестиков, которые впоследствии должны быть надеты на окрещиваемых младенцев, причем одного пола с погибшим. В современной практике жители считают наиболее целесообразным сразу оплатить в церкви положенное число крестов с тем, чтобы впоследствии священник надевал их при крещении на младенцев. Иногда с аналогичной целью — т. е. использования для поминания неокрещенных детей — в церковь, кроме крестиков, приносят 40 рубашечек, что объясняется, видимо, тем, что детская рубашка также атрибут крестильного обряда.

Набор приносимых предметов может иметь и локальные особенности. Так, по словам жительницы с. Сново-Здорово Шацкого р-на, «40 крестиков вешают в церкви и когда крестят, то берут. 40 рубашек надеют. 40 лентов вешают в церкви около алтаря, на Евангелие вешают. Я просто так вешала. Куда их потом — не знаю, не помню».

Согласно распространенному мнению, умершего безымянным младенца впоследствии можно будет поминать тем именем, «каким батюшка при крещении последнего, 40-го наречет».

Раздача 40 крестиков, возможно, осмыслялась не только как необходимое умершему поминание, соотнесенное с сакральным и для родильной и тем более для поминальной обрядности числом 40, но и как символическая передача креста умершему. Это тем более очевидно, когда кресты надевались на окрещиваемых младенцев. Более того, повторяемая 40 раз процедура крещения с надеванием не просто креста, а как бы креста от умершего младенца, могла создавать в ощущениях верующих ситуацию сопричастности умершего таинству крещения. В таком случае именно сороковой окрещенный младенец как бы «делился» с безымянным своим именем.

Поскольку в последние десятилетия в сельской местности рождаемость очень невелика и дождаться крещения 40 младенцев, тем более определенного пола, довольно проблематично, родители в случае необходимости идут на упрощенный вариант обычая: покупают крестики (их может быть и меньше 40) и раздают детям. При этом предполагается существование взаимосвязи: передача креста живущему ребенку (даже не при крещении) — получение его умершим в загробном мире и как бы приобщение его тем самым к сообществу христиан. Может быть, в представлениях исполнителей эта цепочка не имеет характера безусловной взаимосвязи, не столь детерминирована, но вполне логична с точки зрения соотношения мира живых и умерших, тем более мира младенцев, сопричастных ангельскому сообществу.

В наши дни сохранению обычая способствуют и рассказы на соответствующую тему с апелляцией к мнению знающих церковных людей: «Одна монашка сказала, что, если умрет неокрещенный, нужно 40 крестиков раздать младенцам, которых крестят. Так, у одной умер неокрещенный, отец не хотел крестить. Я к этому мальчику хорошо относилась. Умер, мне приснился, весь в болячках, говорит: „Передай матери, я плохо живу, меня никто не принимает, я не крещеный“. Я пошла тут к одной, у нее трое детей, начала раздавать крестики» (с. Старочернеево Шацкого р-на). Но даже если исполнители не имеют в виду какие-либо конкретные взаимосвязи, раздача 40 крестиков мыслится как помощь умершему младенцу, как говорят, «ему отрада души там» (с. Кривополянье Бондарского р-на Тамбовской обл.).

Батюшки в основном положительно относятся к обычаю поминания через раздачу 40 крестиков, особенно если его исполнение связано с абортом. Они одобряют его и как любую идущую от чистого сердца милостыню, и как свидетельство материнского раскаяния. По словам одного из священников Скопинского р-на, в их приходе «после абортов бывает, что раздают 40 крестиков, 40 пеленок, 40 рубашек. Это хорошо, пусть хоть другим помогут, хоть домам ребенка». Иногда священники советуют аналогичным образом поступать и при смерти взрослого неокрещенного (с. Ардабьево Касимовского р-на).

Такую же позицию церкви можно встретить и в издаваемых церковью брошюрах. Поскольку этот обычай, как и любой народный обычай, вызывает некоторые сомнения в его каноничности и у пастырей, и у мирян, церковные авторы поясняют, что «церковь эти обычаи не отвергает. Женщина, повинная в грехе (детоубйства. — *Т.Л.*), приносит крестики и распашонки в крестильню, где они как милостыня раздаются малышам, которых приносят крестить. Это благочестивые народные обычаи». При этом, правда, подчеркивается, что народные обычаи не могут и не должны вытеснять положенного в таких случаях родителям церковного покаяния [24].

Обычай приносить крестики, связанный с преждевременной гибелью младенцев, существовал и раньше, хотя, возможно, не всегда ассоциировался так определенно с числом 40. Источники отмечают его бытование на территории Симбирской, Саратовской (Сердобский у. — сейчас Пензенской обл.) губерниях, в Богородицком у. Тульской губ. [25]. Особое развитие он получил, как и вся обрядово-сакральная сфера, связанная с абортами и неокрещением детей, в советское время, т. е. в тот период, когда проблема стала актуальна. По этому поводу приведем интервью старейшей жительницы с. Черная Слобода Шацкого р-на: «Когда аборт сделаешь, то должна раздать 40 крестиков. Сама женщина. Кому? Пожилым, не молодым (чтобы знали, что нужно помянуть, подошли ответственно. — *Т.Л.*). „Отдаю, чтобы помянули“. Она скажет: „Господи, помяни упокоение безымянного младенца. Хоть раз скажет“. (Чтобы их потом на детей надели?) Сейчас и детей столько нету. (А раньше?) А раньше и аборты не делали. Так-то». По нашим материалам можно сказать, что обычай этот более известен в восточной части Рязанщины и в соседней Тамбовской обл.

В современной деревне можно встретить и иную форму «передачи» креста умершему до крещения ребенку, характерную для современной поминальной практики. Крест отправляют на «тот свет» с другим покойником или закапывают в могилу. «Мне приснился один неокрещенный, говорит: „Неокрещенные на том свете из лохани едят, а крещеным-то все на блюдечке подносят. Уж скажи матери, чтобы крест передала“, — рассказывала свой сон жительница с. Ялтуново Польное Шацкого р-на. — Я матери сказала. Мать побежала и крест в могилу к умершей положила — передала».

Передача креста — не единственный способ поминания неокрещенных. Довольно популярны обрядовые действия, так или иначе связанные с хлебом. Жители Касимовского р-на считают, что поминать можно так: «Крошка упадет, съешь ее, скажи: „Помяни, Господи, безымянного душку“» (дер. Урядино); «Если аборт — безымянные душки. Больше всего, когда крошка упадет, в рот возьми и помяни: „Помяни, Господи, безымянного душку 700 человек“. Это Матрешечка (старица из дер. Анемнясево. — *Т.Л.*) так тетку благословила поминать» (с. Ардабьево). Это поверье существует и среди жителей с. Савватьма Ермишинского р-на: «Просвирку разламываешь, крошки в рот: „Помяни, Господи, безымянных“, и хлеб

можно, и даже горошинку поднимешь: „Помяни, Господи, всех безымянных или утопших“. Иисус Христос слез с коня, поднял горошинку»*. В с. Ялтуново Польное считают, что такое поминание можно совершать каждый раз, когда садишься есть или же когда достаешь хлеб из печи. В этом случае «обмоешь его и скажешь: „Господи, помяни безымянного“» **.

В с. Желанное нам встретился еще один вариант поминания неокрещенных, основанный на характерной для традиционной культуры уверенности в сочетании родовой и сакральной связи родителей и детей. Так, местные жители считают возможным как бы переносить имя родителя (одного пола с умершим) на младенца: «Поминают отцовым именем (материным), как отец умрет, тогда отца поминают, вроде и младенца».

Наряду с этим многие, следуя учению церкви по данному вопросу, считают, что любое поминание неокрещенных невозможно и бесполезно.

В последнее время получили распространение молитвы о детях, умерших без крещения. Наиболее религиозно грамотные женщины читают молитвы, напечатанные в специальной церковной литературе, но большинство имеют переписанные, упрощенные и несколько измененные варианты этих же молитв, возможно, в разное время вошедших в молитвенную практику населения. Обычно в этих молитвах содержатся просьбы к Иисусу Христу и Богородице, а также к другим святым, наделенным особенными возможностями помощи младенцам.

Встречается и иная точка зрения на статус неокрещенных в загробном мире, основанная на убеждении в их невинности, безгрешности: «Аборт — страшный грех, но дети все равно будут у Бога. Они невинные. А матери-то придется с ними там встретиться»; «Мальчик утоп — неокрещенный младенец. Его Матерь Божия встретит, как-то там окрестит, а я мучаюсь и буду мучаться» (с. Ижеславль Михайловского р-на). Сны могли сообщить и о том, что погибший ребенок в Раю, и попасть туда ему помогли не только собственная чистота и невинность, но и молитвы и праведность близких родственников: «Свекровь дочки Кати очень хорошая была. И все в церкви она. Уговорила мужа моего креститься. И умерла. А Катя делала два аборта. И сон Катя видит: сад, цветы, сидит с ней (умершей свекровью. — *Т.Л.*) девочка. Говорит: „Мама, ты что тут-то?“ А она: „Вот как я живу-то, хорошо живу. А это твоя доченька“. (То есть ребенок не мучается, а с бабушкой в Раю?) Да, бабушка-то такая, против аборта была. (Отмолила девочку?) Да. А сад такой, яблоки, цветы. Есть молитва, чтобы чадам после абортов было хорошо» (дер. Шакино Клепиковского р-на).

Надо сказать, что народные взгляды на загробное существование таких младенцев, сложившиеся в свое время под сильным воздействием церкви, убеждавшей паству в необходимости крещения, в результате оказались намного категоричнее соответствующих церковных. Многочисленные рассказы лиц старшего возраста о своих религиозно-нравственных представлениях в детородном возрасте позволяют сделать некоторые выводы о трансформации этих взглядов в довоенное и послевоенное время. В решении проблемы допустимости аборта до некоторой степени продолжал играть роль нравственный фактор, т. е. отношение к аборту как убийству живого существа. Проблема неокрещенности этих детей, пожалуй, не играла роли в принятии того или иного решения. В то же время большинство местных жителей

---

* Возможно, данный вид поминания связан с отношением к упавшим крошкам как пище умерших до крещения младенцев. Так, по сведениям В.И. Смирнова, в Ветлужском у. считали, что «кто ест за столом да ненарочно крошки уронил на пол, то этим крошенькам некрещеные ребята питаются (умершие. — *Примеч. В.И. Смирнова*)» (*В.И. Смирнов.* Народные приметы в Ветлужском у. 1922 // АРЭМ. Ф. 2. Оп. 2. Л. 121). Аналогичные представления существуют и у белорусов.

** В Тамбовской обл., кроме перечисленных способов поминания неокрещенных и погибших в результате абортов, нам встретились следующие: «Как аборт делаешь, рубашку предают. Приносят тому, у кого ребенок умер, ему в гроб. Никак не объясняют. Одна сделала, другая следом. И выкидыши также» (с. Шапкино Мучкапского р-на). По-видимому, рубашка играет двойную утилитарно-знаковую роль: как один из элементов очеловечивания — чтобы не был там голый, и рубашка — может быть, в данном случае символ крещения, поскольку по русской традиции первое одевание рубашки происходило при крещении младенца. Очень характерен для народной картины мироустройства, где река — путь в другой мир, и обычай бросать в воду цветочки за «неназванных детей» со словами «Помяни, Господи» (Инжавинский р-н Тамбовской обл.).

считало обязательным крещение родившихся младенцев, и одна из основных причин этого — исключить угрозу смерти без крещения. В тех случаях, если это случалось, матери чувствовали свою ответственность за произошедшее. Однако для послевоенного поколения родителей и тем более для современных крещение — это, прежде всего, защита младенца на земле. Значение таинства для загробного существования ребенка волнует их гораздо меньше. Причин этому несколько. Это и недостаток религиозной грамотности, непонимание сущности таинства, более лояльное отношение церкви к проблеме.

Опуская рассуждения Отцов Церкви и современных богословов по вопросу загробной участи неокрещенных младенцев, цитируемых в современной литературе, можно сказать только, что в целом для позиции церкви характерно заключение о том, «что нет никаких оснований смущаться участью некрещеных младенцев» [26].

Есть еще одна очень важная причина изменения позиции родителей. Религия всегда учила верующего человека думать о смерти и последующем посмертном существовании, характер которого будет определяться делами земной жизни. Для безгрешных младенцев гарантией счастливого пребывания за гробом было их крещение. Это обстоятельство заставляло родителей не откладывать совершение таинства, тем более что высокая детская смертность делала опасность потерять ребенка вполне реальной. Снижение детской смертности, постепенная утеря привычки мыслить о жизни и смерти религиозными категориями привели к тому, что думать о будущем своих детей в данном ракурсе (т. е. учитывая их возможную гибель) родители не могут и не хотят.

Повышение уровня религиозности в 1990-е гг. мало повлияло на данный аспект мировоззрения молодежи и лиц среднего возраста. Тем не менее приходится сталкиваться с ситуациями, когда неожиданная потеря ребенка, отсутствие крещения которого не заботило родителей при его жизни, ставит перед ними трудноразрешимую проблему поминания умершего. Приведенные выше народные способы поминания умерших, включающие домашние покаянные молитвы, не кажутся им единственно возможной компенсацией их собственной атеистической беззаботности. Начинаются поиски возможных вариантов крещения после смерти, что было всегда совершенно неприемлемо по правилам церкви. Однако в наши дни изредка уже можно слышать о том, что по усиленной просьбе родителей такие крещения происходят.

По этому поводу приведем печальный эпизод из жизни конкретной семьи, точнее матери семейства, пгт. Милославское. Дело происходило в 1980-е гг. Женщина, о которой идет речь, была членом партии, занимала достаточно ответственный пост, была далека от религии и не крестила своих детей. Случилось, что один из ее сыновей умер. Дальнейшие события, по словам близко знавших ее людей, происходили так: сын три раза являлся матери во сне с просьбой: «„Мама, пришли мне документы. Меня здесь никуда не пускают“. Тогда ей знакомые говорят: „Ехай в церковь и поговори с батюшкой. Ты же его не крестила“. Она все-таки такой траур перенесла, и беспокойство у нее началось. Приезжает в церковь. Ну, батюшка спрашивает: „Кто Вы, что?“ Она рассказала, что я коммунист, работаю директором школы, у меня два сына, оба некрещеные. Один вот умер, и вот обращается ко мне с такой вот просьбой — прислать документы. Он ей говорит: „Вашего сына надо окрестить“. Она говорит: „Как же его крестить, ведь он же умер?“ Он говорит: „Ну, душу-то надо крестить, душа-то не умерла. Она живая, ее надо окрестить“. Он совершает этот обряд, крестит, а потом и остальное: сорокоуст заказывает, предает земле, все как положено и все. Чем дальше история кончилась, сказал ей Стасик спасибо — не знаю. Она уже давно умерла. Но я ее лично знала, женщина была очень боевая, не верила ни в Бога, ни в черта».

Нам трудно судить о том, каким образом было совершено крещение, но логика священника заставляет внимательно отнестись к решению проблемы. Действительно, обряд крещения совершается над живым телесным человеком, но крещеной, освященной Святым духом, в результате оказывается бессмертная душа. Подобные проблемы, связанные со смертью неокрещенных людей разного возраста, могут иметь тенденцию к увеличению по мере роста религиозности и религиозной грамотности населения: ведь живущих на земле

не может не волновать загробная участь их умерших родных. Вместе с тем, многие лица среднего и, особенно, старшего возраста не получили крещения не в силу атеистических убеждений своих или своих родителей, но потому, что таков был стиль жизни, особенно в определенных кругах городского населения.

Бывало так, что крещение не только не входило в стереотип принятого уклада жизни, но в силу объективных условий дети вообще имели очень слабое представление о том, что такое церковь и церковные обряды. Например, такую ситуацию можно было встретить в военных городках. Невольно на ум приходит аналогия с языческими временами, когда люди приходили в этот мир и уходили из него вне христианской церкви и, соответственно, Царства Божьего. В связи с этим можно напомнить сообщение «Повести временных лет» о том, что при Ярославе Мудром было совершено своеобразное крещение двух князей, погибших еще в 977 г. Что двигало князем: желание приобщить своих предков к христианской вере, т. е. дать им место в Царстве Божьем, создать видимость некоей преемственности принадлежности к христианской церкви в княжеской династии или еще какие-либо иные церковно-политические соображения — ответ на этот вопрос мы оставим историкам. Нас же интересует сам прецедент: «В лето 6522 (1044). Выкопали из могил двух князей, Ярополка и Олега Святославичей, и окрестили кости их и положили их в церкви святой Богородицы» [27].

Ангелология

Имя. Ангел — святой покровитель. Введение новорожденного в христианский мир требовало наречения ему имени в честь святого, почитаемого православной церковью. В XIX в. церковь не предъявляла каких-либо жестких требований при выборе имени, но при этом рекомендовала ориентироваться на имена святых, чествуемых в ближайшие к рождению или крещению дни. Эта традиция казалась мирянам наиболее правильной. Если они сами не ориентировались в святцах, то выбор имени просто предоставляли священникам [28] (Егорьевский и Скопинский уезды). Судя по рассказам пожилых женщин, этой традиции придерживались многие родители и в 1920–1930-е гг. «Сына Петром назвала, раз ангел его здесь, и это имя» (с. Эммануиловка Шацкого р-на); «Имя у нас смотрели по-церковному, когда родился, но у меня ничего хорошего не было, и назвали Татьяной. А многие и сейчас называют по дню рождения» (с. Ардабьево Касимовского р-на). Об ориентации на святцы свидетельствовали и корреспонденты научных обществ [29], и даты регистрации крещений в метрических книгах. Из этих записей видно, что временной разрыв между днем рождения, крещением и днем празднования выбранного святого в большинстве случаев не превышал нескольких дней. О том же свидетельствует увеличение числа одинаковых имен, которыми нарекали новорожденных, особенно девочек, появившихся на свет в дни празднования наиболее популярных святых. Так, по данным метрической книги с. Феняево Михайловского у. за 1912 г., с 1 октября по 21 ноября родилось 14 девочек, из них две получили имя Параскева (родились 1 и 8 октября), а 10 — имя Екатерина в честь празднуемой 24 ноября вмц. Екатерины. Из родившихся же в декабре восьми девочек четверо получили имя Евгения (день ангела 24 декабря), а двое — Анастасия (день ангела 22 декабря) [30]. Аналогичные воспоминания о специфике имянаречения сохранились и у наших старейших собеседниц: «С февраля до мая — Великий пост, это все Марии, а с Петровок до Успенья много Иванов» (с. Желанное Шацкого р-на).

Строгое следование выбору имени по дням, ближайшим к рождению или крещению, или, по старой церковной традиции, «по 8-му дню по рождению» приводило к одноименности детей, а также и к одноименности среди разных поколений семьи. Во второй половине XIX в. одноименность детей в семье становится уже редкостью. Церковь не рекомендовала давать им одинаковые имена, опасаясь, прежде всего, дальнейшей путаницы. Сами же крестьяне избегали иногда одноименности в семье (не только между детьми) из суеверных соображений. Некоторые считали, что «в семье не могут жить два одинаковых имени: один

непременно умрет» [31]. Корреспондент из Зарайского у. дает несколько иное разъяснение в отношении суеверий, заставляющих крестьян избегать одноименности: «Делается это для того, чтобы предотвратить возможность смешения судьбы новорожденного с судьбой другого лица семьи, носящего одно с ним имя, в противном случае может случиться, что то, что предназначено одному Ивану, может миновать его и обрушиться на Ивана новорожденного». По этому поводу автор приводит следующий случай: «В семье был умирающий дед, и родился внук, назвали его в честь умирающего. Умер внук, а дед выздоровел. Большинство крестьян думают, что смерть была послана не к новорожденному, а к Степану — старику, миновала же его благодаря ошибке, вследствие сходства имен» [32]. Вызывало некоторые опасения и наречение новорожденного именем умершего ребенка: «Я детям имя по святцам давала. Только одну Лиду не по святцам. Она родилась, и я ее по той умершей [дочери] назвала. Говорят, что если опять назовешь этим именем, то умрет. Но нет, ничего такого нет» (дер. Отрада Путятинского р-на). Существует и известное поверье о том, что имя святого мученика сделает несчастным человека, который его носит. «Прасковьей меня назвали — мученица она. Дали имя, вот и мучаюсь. Муж один умер, другой пьяница, дочка одна» (с. Покровское Ухоловского р-на).

Наречение имени с точки зрения русского человека имело несколько значений. Получая христианское имя, человек приобретал социально-религиозный статус в определенном сообществе. Под крестильным именем он пребывал в Божьем мире в широком его понимании, что позволяло, называя имя, просить о здравии живущего на земле и его благополучии после смерти. И, наконец, за именем явственно виделся образ определенного святого, становящегося ангелом-покровителем названного в его честь человека. Более того, тезоименитство приобщало земного человека к сакральному сообществу, объединенному святым патроном. Этот святой как бы представлял отныне интересы своего подопечного в Горнем мире.

«Своих» ангелов чтили, в день их празднования именинники старались прийти в церковь поставить свечку к иконе, помолиться, заказать специальный молебен. Младенцев «для отправления молебна» приносили или приводили родители. Вот как отмечали этот день в Зарайске: «В день святого — ангела, до 8-летнего возраста… мать брала ребенка на богослужение, и священник давал ему причастие. После 8 лет сам ходил в церковь, и такие дни отмечались родными, знакомыми за столом» [33].

День именин был днем памяти духовного рождения человека. Поэтому, так же как и с крещением, с ним связывали некоторые приметы относительно будущей жизни малыша или хотя бы прогнозы на текущий год. У жителей нашего региона, как и у русских других регионов, эти приметы были связаны, главным образом, с именинным пирогом: «Если при снимании с противня пирог сломается, именинник или заболеет или умрет в этом году» [34]. Конечно, празднование именин было характерно, скорее, для горожан или зажиточных сельских жителей.

Почитание своих ангелов заключалось и в особом почитании их икон. Если достаток позволял, такие иконы приобретали или заказывали для своей домашней божницы. Было принято также заказывать иконы с изображением святых покровителей всех членов семьи. По словам священника из с. Белоомут Луховицкого р-на (Московская обл.), среди приносимых сейчас в церковь старых икон «семейные» иконы сразу можно узнать по специфике иконописного сюжета: обычно это Богородица и вокруг нее определенные святые, которые в церковном календаре не связаны традицией совместного почитания и в иконографии обычно не изображаются вместе. По церковному преданию, сохранившемуся в с. Савватьма Ермишинского р-на, в медальонах на стенах местной церкви были изображены лики ангелов церковной «двадцатки», т. е. активных помощников и благодетелей данной церкви. К настоящему времени они записаны другими изображениями.

Более обеспеченные миряне из всех слоев общества на свои средства возводили храмы или отдельные приделы в честь своих святых в уже построенных церквах или же завещали на эти цели деньги. Эта древняя традиция пришла на Русь вместе с христианством. Одно из наиболее известных посвящений этого типа — посвящение Ряжского Дмитриевского монастыря, который, по преданию, основал кн. Дмитрий Донской во имя своего ангела вмч.

Димитрия Мироточивого Солунского. Что касается более позднего времени, то такие посвящения всегда легко определить, сопоставляя имена строителей церквей и названия престолов. Например, в строительстве Никольской церкви (1851 г.) в г. Раненбурге большое участие принимал почетный гражданин Игнатий Калашников, и один из престолов церкви посвящен Игнатию Богоносцу. Перестроенная в 1858 г. кн. Андреем Ивановичем Дашковым старая церковь в с. Аманово Ряжского у. имела придел Андрея Христа ради юродивого, а Воскресенский храм с. Дединово Зарайского у. (холодный), построенный в 1817 г. купцом Яковом Васильевичем Кривоносовым, имел придел во имя Иакова, брата Иоанна Богослова [35]. Таких примеров можно привести довольно много.

Соотнесение личного бытия человека и его ангела — одноименного святого — особенно очевидно в тех случаях, когда требовалось отметить определенные вехи в жизни священнослужителя. Так, например, весь ритуал чествования соборного протоиерея Михаила Ивановича Надеждина (Михайловский у.) по случаю его 50-летия происходил как чествование святых, являющихся покровителями виновника торжества, а также тех, чье празднование приходилось на определенные вехи его жизни. Были отслужены службы его святому — кн. Михаилу Тверскому, также юбиляр получил в подарок складень, «в середине [которого] страдания блгв. кн. Михаила Тверского, вверху Смоленская Божья Мать (храмовый праздник на родине юбиляра), на правой соборный храм св. Архангела Михаила (место служения юбиляра), на левой — страдания свв. мчч. Амморейских (день посвящения в иереи). Зять священника поднес икону с изображениями святых, имена коих носят члены семьи юбиляра»[36].

В конце 1880-х — начале 1890-х гг. в Рязанской губ., как и во всей России, большое распространение получили пожертвования на храмы и иконы святых покровителей императорской четы или же святых, празднуемых 17 октября — день спасения императора Александра III и его семьи от смерти. Так, прихожане с. Круги Егорьевского у., проживавшие на заработках в Санкт-Петербурге, «в память 17 октября пожертвовали в церковно-приходскую школу дер. Кочемы (приход с. Круги) икону стоимостью 190 руб. с ликами святых Александра Невского и рвнап. Марии Магдалины». Другой пример: «В ту же память землевладелец с. Андреевка Сапожковского уезда купец Александр Рогов устроил в названном селе здание для церковно-приходской школы и снабдил мебелью, употребив на все 900 руб., сверх того пожертвовал в школу: а) икону с ликами святых, имена коих носят члены Августейшего семейства, а также святых, празднуемых церковью 17 октября, с тем, чтобы ежегодно в сей день совершаемо было пред тою иконою благодарственное моление; б) художественно написанный портрет Императора» [37].

К своим небесным покровителям крестьяне обращались за помощью в разных случаях, тем более их помощь требовалась при начале какого-либо важного дела. Например, один из корреспондентов «Рязанских губернских ведомостей» на страницах газеты приводит свою беседу с крестьянином одного из пригородных сел Рязани. Сыну крестьянина исполнилось 10 лет, и отец не прочь начать учить его грамоте, но перед началом обучения хочет отслужить молебен ангелу своего сына — «авось он поможет»[38].

Святого покровителя просили направить на нужный путь в таком важном деле, как выбор кандидатуры для сватовства. Поэтому в крестьянских семьях, как сообщал корреспондент Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева из Егорьевского у., прежде чем собрать семейный совет, на котором будет решено, к кому посылать сватов, отправляли парня в церковь (одного или с отцом), чтобы он отслужил молебен своему ангелу [39]. В наши дни можно встретить мнение, что за сына-самоубийцу мать может молиться дома «мч. Уару, Божьей матери и его ангелу — святому» (с. Некрасовка Ермишинского р-на).

Стремлением усилить защиту новорожденного можно объяснить обычай давать ему имя, которое приходится точно на день рождения. Особенно это практиковалось при нежизнеспособности детей в семье, т. е. родители предпочитали выбрать то имя и, следовательно, того ангела, которые были предопределены временем появления на свет. Для русских было характерно поверье, что, выбрав произвольно имя новорожденному, не ориентируясь на дни рождения или крещения (как духовного рождения), можно «обидеть ангела».

Это поверье до некоторой степени, влияло на сохранение традиционного порядка имянаречения и в послереволюционное время. Распространение религиозных знаний в последнее десятилетие, а также оживление интереса ко всем поверьям и приметам, связанным с имянаречением, приводит к тому, что пожилые люди как бы заново переосмысляют правильность выбора имен для своих детей: «Мне бы Колю нужно назвать Ваней, он родился 10 сентября, а 11 сентября Иван Постный. Неправильно назвала. И сейчас думаю: вот он у меня поэтому и вино пьет — ему имя неправильное. Назвать точно в день по имени — это хорошо. Но это сейчас знаю, а тогда не знала» (с. Черная Слобода Шацкого р-на).

С 1910-х гг. в метрических книгах появляются новые графы: указывается святой, в честь которого дано имя, и день его празднования. Это нововведение объяснялось, скорее всего, потребностью религиозного просвещения мирян. Необходимо было дать родителям, а затем и самому ребенку более ясное представление о том, какой святой является его ангелом и в какой день ему положено чествовать своего небесного покровителя, так как одно и то же имя могли носить разные святые.

Незнание своих небесных патронов особенно характерно для советского периода. Вот что рассказала по поводу своего имени жительница с. Желанного Шацкого р-на: «Родные меня назвали по имени Божьей Матери (в 1929 г. — *Т.Л.*), был день Знаменья, а ведь нельзя. Они не знали, а сейчас я молюсь прп. Марии Магдалине»*.

Осознавая необходимость повысить степень знания и почитания мирянами своих небесных покровителей, что, в свою очередь, должно было повысить религиозность населения, священнослужители Рязанской епархии предлагали давать детям в школе более глубокое знание об их ангелах — святых покровителях: дата почитания, житие, молитвы [40].

С призыванием ангела связан, возможно, и встречавшийся на территории Рязанской губ. довольно известный обычай *открикивания младенца*, т. е. «оживления» ребенка, родившегося без признаков жизни. В Зарайском у. для этого «бабка-повитушка берет ребенка на руки и, качая его, выкрикивает имя отца, которое повторяют за ней отец и мать и все присутствующие» [41]. По-видимому, предполагалось, что произнесение имени родителя (обычно одного пола с новорожденным) таинственным образом поможет младенцу. Но выкликание имени родителя, возможно, имело и другой смысл: этим самым на помощь призывали святого — покровителя родителя, так как новорожденный еще не имел своего имени и, следовательно, своего святого.

В последнее время, по словам местных жителей и по мнению священников, значительно повысилось желание прихожан расширить свои познания о православных святых вообще и о своих патронах в частности. Постепенно возвращаются традиционные формы почитания своих ангелов: именинники посещают церковь, причащаются, некоторые заказывают молебен, приобретают иконы своих святых. Элементарные познания в этой области приходят в основном из объяснений священников, реже — из церковной литературы. И в начале XX в. о святых, судя по сообщениям корреспондентов ОИРК, говорили мало и преимущественно старики [42], однако какие-то сведения о них верующие черпали из духовных стихов, лубочных картин, а кто-то получал эти знания в школе. В советский период отсутствие интереса к святым стало особенно явным. По словам молодой женщины из с. Стублё Михайловского р-на, «в детстве рассказывали только про колдунов наши старые бабульки. (А про святых?) А про святых что-то нет».

Ангел-хранитель. Кроме ангела — одноименного святого, каждый христианин имел своего ангела-хранителя. Учение об ангелах, вошедшее в христианство из библейской традиции, можно назвать одним из самых разработанных и интересных в средневековом христианстве. Церковная ангелология создала учение об ангельском воинстве, на которое Богом возложена обязанность руководить практически всем миром. Это учение получило развернутую интер-

* В русской религиозности статус Богородицы был столь велик, что святцы исключали возможность соотнесения столь распространенного имени «Мария» с образом Божьей Матери, т. е. ни одна Мария не могла претендовать на то, что Небесная покровительница является ее личным ангелом-покровителем.

претацию в апокрифической литературе, откуда, собственно, православный русский человек и получал основную информацию о сущности и назначении ангелов. К одним из наиболее информативных источников по данной теме можно отнести популярный на Руси апокриф «Книгу Еноха». В центре активной деятельности ангелов не только человек, но и весь окружающий его мир, включая стихии и небесные тела. «И показали мне двести ангелов, которые владеют звездами, расположенными на небесах. И показали мне сокровища снега холодного, и ангелов грозных, охраняющих те сокровища… И (видел) ангелов, двигающихся перед колесницей солнечной — духов летающих — по двенадцать крыл у каждого из ангелов, которые мчат колесницу солнечную». В обязанности ангелов входит также наказание всех, отступивших от Бога, и в этом качестве они совсем не напоминают привычных нам кротких ангелов [43].

О существовании индивидуального защитника у каждого христианина говорится и в главной книге православия — Евангелии: «Смотрите, не презирайте ни одного из малых сих, ибо говорю вам, что Ангелы их на небесах всегда видят Отца Моего Небесного (Мф. 18: 10).

Наши собеседники знания об ангелах черпали и черпают из разных источников: устных рассказов, иконографических сюжетов, церковной и апокрифической литературы. Например, к числу популярных апокрифов относится «Сказание о явлении ангела Господня преподобному Макарию Египетскому». Этот апокриф в рукописном варианте хранится во многих домах сельских жителей*. Сейчас текст его можно купить в церкви. Интересующие нас народные представления об ангельской силе и ее соучастии в жизни земного человека складывались в народе вслед за аналогичным учением церкви, и все же, как это обычно и бывало, народное видение этого персонажа отличалось определенным своеобразием. К сожалению, при почти полном отсутствии дореволюционных материалов, характеристику ангела-хранителя и его места в народной ангелологии приходится составлять в основном на полевых материалах 1990-х и последующих годов.

Характерной чертой той ангелологии, о которой мы можем судить по этнографическим материалам, можно считать сужение служебной роли ангелов. Все функции ангельских сил в основном ограничиваются человеком. Ангелы воспринимаются как служебные чины, направляемые Богом специально для руководства и посредничества между ним и людьми.

Признавая наличие незримого ангельского воинства, народная ангелология центральным персонажем этого мистического сообщества делает личного ангела — хранителя человека, что можно считать основным положением современных мистических представлений. Тенденция к явной индивидуализации в восприятии мистических персонажей вполне соответствует общему характеру религиозности конца XIX в. и особенно XX в. Сказывается и явная утеря былого разнообразия мистико-мифологических представлений, в том числе и в определении пантеона божественных сил. Причиной тому явились и религиозная малограмотность, и утеря традиционных представлений о мироустроении, и главное, снижение самой способности и потребности религиозно (в христианском понимании) воспринимать мир и наполнять его персонажами христианской мифологии.

Для верующих людей каждый человек воспринимается как поле борьбы двух мистических сил, полярных по своему соотношению с божественным миром и своему предназначению. Характерно, что представление о личном защитнике свойственно сейчас не только людям воцерковленным, о таковом знают и далекие от религии люди. Разница, естественно, в степени веры в него и соотнесения своего бытия с участием этого ангела в своей жизни.

В представлениях современного населения ангел-хранитель и ангел — святой часто сливаются в один образ. Это связано, по-видимому, не только с религиозной безграмотностью, но и давней традицией крестить если не в день рождения, то в ближайшие день-два, в результате чего новорожденный обретал обоих ангелов сразу. Приведем рассуждения на эту тему жительниц разных селений: «Я рожденная на Анну, мне дали имя Анна и по бабушке, и по ангелу. Говорю: „Ангел мой Анна, спаси меня, сохрани и помилуй от бед, пожаров,

* В тетрадях верующих это произведение чаще называется «Сказание о встрече Макария Египетского с Ангелом Господним в пустыне». Обычно в конце еще добавляется рассказ о встрече Макария с черепом.

от разных нападений“» (с. Старочернеево Шацкого р-на); «Ангел у каждого свой, как крестят. Когда страшно, скажи: „Ангел мой, хранитель мой, спаси и сохрани и помилуй меня!“ Я сейчас говорю, от этого облегчение мне. День рождения — день ангела. Это как ангел народился» (с. Воскресенье Клепиковского р-на).

В народной ангелологии можно встретить и представление о двух личных ангелах, попеременно охраняющих человека. «Есть ангел дневной, есть ночной. Днем тебя охраняет один, а потом приходит другой ангел» (с. Коровка Сапожковского р-на). Приведем весьма колоритное рассуждение на эту тему жительницы с. Желанное Шацкого р-на: «Ангел-хранитель есть дневной и ночной. Дневной днем от беды выручает, ночной — ночью тоже спасает. Они и спорят между собой: кому с человеком легче». И если «дневной» ангел загружен работой, поскольку днем на каждом шагу его подопечного поджидают искушения, то и ночной, что очень интересно, считает свои обязанности не только нелегкими, но и малоприятными, поскольку, по его словам, люди «напрутся, навоняются, а ты их охраняй». Пересказанный не без грубоватого юмора диалог двух ангелов свидетельствует о том, что в глазах верующих в соотношении человека и ангельской силы важны два момента: посланные к человеку ангелы должны выполнять свое предназначение, и второе — их природа отлична от природы человека, которому присуща телесная нечистота.

Представление о двух ангелах, каждому из которых отведено свое время, возможно, возникло как следствие развития сюжета из популярного на Руси апокрифа «Видение апостола Павла» о ежедневном «двухразовом» отправлении ангела к Божьему престолу с донесением о деяниях человека: «Каждый день и каждую ночь ответ дают [за] дела человеческие [ангелы], которые приносят их Богу» [44]. Не надо забывать о двух ангелах, которых по одной из версий Евангелия увидели ученики Христа на его гробе. Два ангела часто появляются и в духовных стихах, посвященных моменту смерти человека и выхода души. Возможно, сказалось и укрепившееся в народной религиозности, приобретшее, так сказать, зримую форму, церковное учение о постоянном воздействии на человека ангела и нечистого.

Можно добавить, что среди современного населения можно встретить мнение, что каждый человек имеет несколько ангелов (дер. Аверкиево Клепиковского р-на).

Анализ имеющихся у нас материалов позволяет сказать, что в народных мистических представлениях ангел и душа — категории не просто близкие, но имеющие одну природу, временами как бы заменяющие друг друга. Души определенных категорий земных людей после смерти становятся ангелами в божественном потустороннем мире. Это не превращение одного в другое, а как бы просто перемена местопребывания по мере перемещения из земного мира в небесный и наоборот. Подтверждение этому наши собеседницы находят в известной в народе библейской легенде об изгнании падших ангелов, число которых будет восстановлено за счет душ праведников: «Бесов их знаешь сколько много! Ведь то была война, когда Бог… было столько ангелов много, и была война. Сколько побито. Они низвержены в Ад, эти, которых победили. И вот сказано, у меня есть в тетрадочке, Макарий спрашивает ангела, ему ангела Бог послал: „Когда придет конец мира?“ А он и сказал: „Была война. Вот когда пополнится эта… сколько ушло, пополнится число и придет конец света“. За счет чего пополнится? Ну, как? Умирает мертвый, который достойный, вот этим пополнится» (дер. Отрада Путятинского р-на).

Соображения наших современников по этому поводу часто довольно расплывчаты, но можно встретить и более конкретное видение ситуации: «Меня научили так, что у каждого человека свой ангел, личный. Он в нас. Тело-то у нас… умрем мы, а душа [останется]» (с. Темгенево Сасовского р-на); «Ангелы — это тоже, как говорили, это кто-то ушел, преставился, и уже ангельская душа стала. (То есть был хороший человек и стал ангелом, возвратился туда как ангел?) Да» (с. Тюково Клепиковского р-на). Ангелом во плоти, точнее «ангельской душкой», по общему мнению, является новорожденный младенец (см. ниже).

Мистическая соотнесенность ангела-хранителя и души охраняемого им человека, их тождественность предполагается и в определении ангела в православном богословии: «Согласно церковному учению, человеку дано иметь своего ангела-хранителя, предстоящего

перед лицом Господним. Это есть не только друг и покровитель, хранящий от зла и влагающий благие мысли, но, в известном смысле, и небесный первообраз человека. Образ Божий осуществляется в творении во ангелах и человеках таким образом, что ангелы являют собой небесный прототип человека, и ближайшим образом ангелы-хранители суть таковые наши духовные сродники» [45].

Одним из основных источников для образного представления мистических сил были их иконописные изображения. Корреспонденты с мест сообщали, что сельские жители, «не различая чинов ангелов», представляли, что «все они в молодом возрасте и такими останутся навсегда» [46] (с. Маклаково Скопинского у.). Из иконописных сюжетов и литературы мистические персонажи вошли в религиозный фольклор русских — обычно это прекрасный юноша или ребенок с крыльями.

Для многих и сейчас ангел — это известный персонаж с иконы. По словам молодой женщины из с. Коровка, «ангела представляю… ну, как крылатый в белых одеждах, с крыльями». В наши дни в Шацком р-не чаще можно услышать мнение, что ангел-хранитель не имеет телесной сущности, он «как дух святой, как невидимая сила». Пожалуй, в настоящее время люди, воспитанные на рациональном видении мира, чаще избегают давать какие-либо характеристики внешнего вида этих изначально невидимых для глаз персонажей.

В соответствии с наиболее распространенной точкой зрения, ангел-хранитель находится рядом с человеком с момента его рождения: «Рождаюсь я, рождается мой ангел». Некоторые полагают, что он находится рядом с ребенком с момента зачатия (с. Дединово Луховицкого р-на Московской обл.). Существует и представление о том, что именно ангел-хранитель приносит младенцу душу от Бога.

Ангел-хранитель — постоянный спутник человека. Его функции многосторонни. Для своего подопечного «он на каждый день все дела определяет» (дер. Кочемары Касимовского р-на). Главная задача ангела — направить человека на благочестивый путь, удержать от плохих поступков; он как бы всегда на страже — «во всех делах охраняет». В то же время он постоянно фиксирует все, что человек совершает на земле, «записывает дела и хорошие и плохие». Делает он это для того, чтобы после смерти человека отнести эти записи Богу.

Неоднозначно решается вопрос о поведении ангела в случае неблагочестивого поведения человека. Поскольку один из источников религиозных представлений сегодня — это популярная церковная литература, то есть смысл привести точку зрения одного из авторов газеты «Православное слово». По его мнению, «если мы оскверняем себя грехами, то Ангелы-Хранители удаляются от нас» [47]. Иная точка зрения изложена в популярных апокрифах. Так, в «Видении апостола Павла» среди предстоящих перед Богом ангелов, приносящих сообщения к Богу о делах своих подопечных, апостол видит и ангелов, которые «плакали и рыдали». Причина этого — греховность людей, которым они вынуждены служить. Они просят Бога освободить их от этого служения, но получают отказ: «И сказал [Господь]: „Не переставайте служить им, пока [они не] обратятся и [не] покаются“» [48].

Однозначного мнения по этому частному вопросу нет и в народных представлениях. Так, жители Маклакова полагали, что «у каждого свой ангел. Если человек попадает под искушение дьявола, то ангел на время отступает. Богоотступников ангел совсем покидает» [49]. Эта точка зрения существует и сейчас: «Если живем благочестиво, ангел-хранитель несет за нас ответственность. Если ведем себя плохо, то он отходит, но все равно присматривает» (с. Желанное); «Я считаю, что когда злая, он уходит от тебя. Когда тяжело на душе [уходит]. Надо безропотно переносить. Я так думаю, что он может отойти, если обидеть его чем. Нужно звать его молитвой или своими словами» (дер. Аверкиево).

К безусловным грехам, которые ангелы не в силах выдержать, в народе относят мат. Некоторые полагают, что причиной ухода ангела может быть и его собственная неспособность защитить человека. Интересно, что наиболее склонные к мистическому восприятию мира люди, по их словам, чувствуют присутствие и помощь ангелов: «Некоторые ангелы уходят. Еще говорят, когда на человека наводят порчу, ангел уходит: он его не смог уберечь. Я хоть и не верю в экстрасенсов, но все равно они правду говорят. Я как-то сильно заболела,

они сказали: „У тебя нет ни одного ангела-хранителя. Все ушли“. Но потом я почувствовала, что все равно вернулись. Они возвращаются. Это чувствуешь по своему здоровью» (с. Тюково Клепиковского р-на). Некоторые же полагают, что даже наши дурные поступки не могут оттолкнуть ангела: «Ангел-хранитель, даже если мы спотыкаемся, не дает нам пропасть. Страдает от наших плохих дел» (с. Дединово).

Кроме заботы о душе, ангел-хранитель оказывает более осязаемую помощь в трудные минуты жизни. Рассказы на эту тему часто можно услышать в современной деревне: «Рассказывали — одну бабу ангел домой проводил. Вдруг метель началась, а сзади мужик, говорит: „Иди за мной“. Довел и исчез. И другой раз также. Это ангел, а может быть святой» (с. Старочернеево Шацкого р-на); «Я поехала в Александров под Рязань. Электричка провезла мимо. Вышла, не знаю дорогу. Иду, машины снуют. Говорю: „Ангел мой, хранитель. Спаси и сохрани, пошли мне доброго человека“. Идет огромная машина, вдруг останавливается. Спросил, куда мне, и отвез, прямо около сына. Деньги не взял, а сказал: „В церкви поставь за меня свечку“» (с. Савватьма Ермишинского р-на).

Ангелу-хранителю дается даже возможность изменить сроки жизни: «Ангела-хранителя всегда проси. Дедушка умирал, к нему во сне пришла Смерть, а он семью вез из Сызрани. Он говорит: “Я же семью не довезу”. Она ему: “Ты проси своего ангела-хранителя, а то я через три дня за тобой приду”. На третий день помер» (с. Ялтуново Польное Шацкого р-на).

В народных религиозных рассказах о соучастии ангела в жизни человека ясно звучит уверенность в заботе о его земной жизни. Эта забота кажется еще более необходимой при приближении перехода в мир иной. Показательна специфика сюжетов этих рассказов в атеистическое время. Ангелу приходится разрешать ситуации, которые в дореволюционное время были бы немыслимы. Православный человек, дабы попасть в Царство Божие, или, во всяком случае, пройти загробный путь по всем традиционным нормам, должен все-таки выполнять минимум положенных христианину норм. Эта мысль с большей или меньшей степенью очевидности всегда присутствовала в представлениях русских людей и в советское время. И кому же было позаботиться о грешной душе, как не ангелу-хранителю? Преломление этой убежденности в соответствии с реалиями своего времени дает подчас весьма своеобразное видение образа ангела и методов его воздействия на человека. В этом отношении интересен рассказ пожилой женщины из дер. Чернышовка Милославского р-на о последних днях жизни отца. «У отца был рак. А он в Бога веровал, в церковь ходил, пел даже на клиросах, а крест не носил. И когда заболел… Он заснул. Потом матери говорит: „Мать, надень на меня крест“. — „А почему? Ты же вот в церковь ходил, крест не носил“. — „Мне велят крест надеть. Ко мне приходил уже два раза военный человек. Награжденный военный человек. Пришел и говорит: дедушка, ну, ты что, заболел? — Да, болею. — А крест носишь?“ Это ангел к нему приходил. Он же в Бога веровал, в церковь ходил. „Ты надень крест“, — так сказал военный. Ну, он первый раз не сказал ей. Ну, прошло время, опять пришел этот человек и спрашивает: „Как твои дела?“ — „Плохо мои дела“. — „Крест не надел?“ — „Нет“. — „Надень, дедушка, крест“. И что же? Проснулся и говорит: „Дай, мать, крест, ко мне уже два раза пришел человек, велит надеть мне крест. Такой хороший, весь награжденный, весь в медалях, военный“. Ну, мама сняла с себя крест и отдала ему. И так и похоронили с ним. И потом мама в церкви [рассказала], у нас поп был такой хороший. Он говорит: „К нему приходил его ангел“». Встречаются и рассказы о явлении перед смертью ангела — святого, имя которого носил умирающий. «Видят своего ангела, видят. У нас одна умирала, говорит: „Ефросинья Полоцкая“. А она Ефросинья была. (И свою святую видела?) Да» (с. Борки Шацкого р-на).

Очень популярны сейчас народные молитвы ангелу-хранителю или просто ангелу. Их читают, когда чувствуют потребность в защите от нечистой силы, и особенно на ночь, а также и в тех случаях, когда просто хотят защитить себя от беды. Они входят в молитвенный репертуар не только пожилых, но и молодых женщин, правда, иногда все молитвенное знание молодых женщин этим и ограничивается. При некотором текстовом разнообразии эти молитвы имеют общую охранительную функцию. «Ангел мой, ложись со мной. А ты, Сатана, уходи от меня: от окон, от дверей, от постели моей. Здесь ангелы живут, они „Отче“ поют»

(с. Дегтяное Ряжского р-на); «Ангел мой, хранитель мой, лети ко мне, сядь ко мне на правое плечико. Сохрани меня с вечеру до кур, с кур до светла и до конца жизни моего веку. Это бабушка научила» (с. Новопанское Михайловского р-на); «Ангел мой, хранитель мой, спаси и сохрани ото всех злых людей и от супостатов» (там же). При этом наши собеседники, которые обращаются с молитвой к ангелу, не всегда имеют (и не стремятся получить) какие-то конкретные представления о том, кто же является объектом их молитв: «Молитвы все время читаем. На ночь „Ангел мой, сохранитель мой, сохрани и помилуй". Его первым делом вспоминаю. И в дорогу также. Своего ангела почитаю. (А кто такой этот ангел?) Я не знаю. Сам Господь знает, а я не знаю» (дер. Ушмор Клепиковского р-на).

Мы уже говорили о том, что персонального ангела соотносят, как правило, лишь с конкретным человеком. Пожалуй, в народных представлениях (часто по косвенным свидетельствам) из всех материальных объектов под покровительство ангелов-хранителей попадает лишь дом — как место обитания не только конкретного человека, но всей семьи. Интересно, что в православном Требнике, по которому совершаются требы и в настоящее время, каждый чин освящения включает и просьбу «послать ангела своего милостивого» для охранения тех, кто будет находиться в освящаемом объекте — будет это дом или «колесница» (машина). Поскольку совершение подобных треб сейчас не редкость, то, казалось бы, для слушающих слова текста должно быть очевидным наличие ангела дома. Хранитель дома упоминается в популярном и сейчас апокрифическом сочинении «Сон Пресвятой Богородицы». Благочестивому человеку, с почтением относящемуся к данному писанию, Господь пошлет разные блага, среди них и следующее: «Кто держит (текст «Сна». — *Т.Л.*) в доме, тому пошлю ангела оберегать дом от глада, огня и молнии, от разбоев, внезапной смерти, от всякой муки» [50].

Но, в то время как обращение к личному ангелу-хранителю можно считать отличительной чертой современной религиозности, признание существования аналогичного персонажа, но уже соотносящегося со всем домом, мы встретим гораздо реже. Свидетельством того, что таковой все-таки присутствует в представлениях народа, могут служить, возможно, следующие нормы поведения: «На ночь убирать — это в книге не написано. А так и мама нам говорила: „Надо на ночь пол подмести, что ангел придет хранитель, чтобы сторожить"» (дер. Отрада Путятинского р-на).

Наиболее внимательные и интересующиеся сверхъестественным окружением люди, к тому же получившие с детства некоторую подготовку к восприятию мистического мира, дают более соответствующие церковному учению комментарии. По словам молодой женщины из с. Коровка Сапожковского р-на, «на ночь надо убирать, так как ангел ходит голыми ногами. Всегда нужно подмести, пылесосить. Ангел ходит босыми ногами, а ножки у него очень нежные. (Какой ангел?) Хранитель дома. Когда нас освящали, то сказали, что теперь в доме поселился вот этот хранитель — общий. Нельзя теперь сквернословить, еще что-то, а то он покинет дом».

Интересно, что ангел — хранитель дома иногда как бы смыкается с другим, более популярным персонажем из низшей мифологии, который связан исключительно с домом, т. е. домовым. Так, одна из многочисленных охранительных молитв звучит так: «Ангел мой, хранитель и спаситель, и дух святой, и хозяин батюшка. Будь всегда со мной. И крест на мне, и крест во мне, и крест предо мной, и ангел со мной» (с. Темгенево Сасовского р-на).

Ангелы светлые и ангелы Сатаны. Если «практические» аспекты взаимоотношений человека с ангельскими силами довольно ясны, однотипны для современного населения и в целом соответствуют православной ангелологии, то сложнее вопрос о том, каковы не только функциональные, но и сущностные характеристики противоборствующей им бесовской силы в представлениях наших современников, и как эти представления соотносятся с церковным учением.

Согласно учению церкви, за душу человека на земле постоянно идет борьба светлых и бесовских сил. История «раскола» ангельского воинства и изгнания «падших» ангелов, функцией которых и стало совращение и погубление людей, известна, пожалуй,

наиболее религиозно грамотной части населения. Современные представления о силах зла и его проявлениях весьма разнообразны. Далеко не все из персонажей, несущих вред (в разной степени) людям или потенциально опасных для них, могут быть отнесены к мистическим силам зла. Именно эти представители некогда единого ангельского воинства, являющие собой абсолютное зло, менее четко обозначены как в дореволюционной, так и в современной мистической и мифологической картине мира русских. В качестве общего итога наших исследований можно сказать, что нечистая сила как ипостась абсолютного зла, взаимодействие с ней и какие-либо ее характеристики интересуют больше старшее поколение, причем в основном людей в достаточной степени религиозно настроенных и грамотных. Но и от представителей этой категории лиц не всегда можно услышать какие-либо четкие характеристики нечистой силы.

Нельзя сказать, что молодежь совершенно не интересует тот иррациональный мир, который сопутствует земному бытию человека и может принести ему вред, но в то же время мистические персонажи зла из христианской концепции мироустройства не только мало знакомы и интересны молодым людям, но и не слишком их пугают. Охранительные молитвы, которые знают и многие молодые, воспринимаются молодежью и лицами среднего возраста скорее как традиционные формулы защиты, и кто же, собственно, тот персонаж, от которого они просят защиты, остается за гранью их интересов. Судя по ответам, как правило, подразумевается некое комплексное зло, выраженное в самых разных вариантах, и лишь немногие задумываются над тем, что основной причиной его существования являются действия мистических сил. Даже пожилые люди, для которых применение обычных христианских средств защиты на ночь — это норма, далеко не всегда мотивируют свои действия необходимостью защититься от конкретной нечистой силы: «Крещу окна и двери на ночь. (От кого?) Да Бог знает. От пьяни, вот и боишься» (дер. Ушмор).

Надо сказать, что получить какие-либо познания на этот счет молодежи сложно, поскольку в отличие от пропагандируемого и популярного персонажа — ангела-хранителя, имя и функции которого все время на слуху, сообщения о нечистой силе не входят в круг популярной в народе религиозной информации, получаемой из разных (в том числе нерелигиозных) источников. Современное население интересует больше, кто из персонажей предлагаемого их родной религией мистического мира может их защитить, а зло можно ждать отовсюду. Пожалуй, главным источником знаний на эту тему являются зарубежные фильмы и литература.

Анализируя всю массу имеющихся у нас сообщений о мистических силах зла, приходим к предварительному выводу о том, что как в традиционных, т. е. известных нам по дореволюционным источникам, так и в современных представлениях рязанских жителей единая нечистая сила проявляет свои возможности воздействия на человека в двух вариантах: как «ангел Сатаны» и как «нечистый дух».

Из христианской литературы (канонической и апокрифической) известно, что отпавшие от божественного мира ангелы далеко не сразу получили более привычный верующим статус «бесов» — как сатанинского воинства, и соответствующее наименование [51]. В упоминавшемся уже апокрифе «Книга Еноха» среди различных категорий ангелов, обитающих на разных небесах, Енох встречает и ангелов-изгнанников, которые еще при этом не стали «солдатами» враждебного воинства. Эти ангелы вызывают у Еноха жалость: на «втором небе» герою показывают «узников, охраняемых до суда безмерного. И увидел я там ангелов осужденных, плачущих, и спросил мужей, которые были со мной: „Почему мучаются они тут?“ Отвечали мне мужи: „Злоступники Господа это, не послушавшиеся голоса Господнего, но по своей воле совет державшие“. И пожалел я их. Поклонились мне ангелы те и сказали: „Муж Божий! Помолился бы ты за нас Господу!“»[52]. В апокрифах, дающих читателю страшные картины мучений грешников, фигурируют «ангелы немилостивые», «ангелы лютые», они беспощадны в исполнении наказаний, назначенных от Бога, но еще ничем не напоминают бесов, которых мы видим на иконописных изображениях Страшного суда. Эти ангелы выполняют свою обязанность, но их не радует функция мучителей, поскольку назначение их в божественном мире

изначально иное. В послании к Коринфянам ап. Павел определяет главного врага человека: «И чтобы я не превозносился чрезвычайностью откровений, дано мне жало в плоть, ангел сатаны, удручать меня, чтобы я не превозносился» (2 Кор. 12: 7–9). Определение бесовских персонажей как «ангелов Сатаны» часто встречается и в современных рассказах на мистические темы. Причем отнесение бесов к категории ангелов — это не случайное употребление традиционной терминологии, а сохраненное восприятие их именно как «падших ангелов»: «Как нарождается человек, Господь ангела дает своего при крещении, а враг своего черного ангела» (дер. Аверкиево Клепиковского р-на).

Бесы по-прежнему фигурируют как ангельская категория, поскольку они не только часть бывшего единого воинства, но и сохраняют две основные характеристики ангелов. Бесы, как это и положено ангелам, — это служебные чины, они имеют определенные функции и подчиняются своей верховной власти, т. е. Сатане. Кроме того, ангелы Сатаны субстанционально идентичны ангелам божьим: они невидимы, но в то же время до известной степени материализованы.

Представления о внешнем виде сатанинского воинства еще более неопределенны, чем об ангелах. Известное всем по иконописным сюжетам изображение нечистой силы (основные внешние атрибуты — черный цвет, хвост, рога и копытца), перешедшее в религиозный фольклор, а также и в художественную литературу и другие виды искусства, воспринимается многими сейчас как некое, возможно, условное изображение. Вот как определила свое представление о нечистой силе и отношение к ней считающая себя верующей молодая жительница с. Коровка Сапожковского р-на: «(Что такое нечистая сила?) Считается, что человек обладает какой-то нехорошей энергетикой. Не то что там бегают какие-то с хвостиками. А есть человек… Вот, поговоришь с человеком, и легко, хорошо. А бывает — нагрузит груз, и голова заболит. Это ощущается. (А с хвостиками?) Как говорят, у нас здесь видели, как летали, в лошадь превращались, в свинью превращались. Я не могу сказать конкретно: верю я или не верю».

Церковная литература, как и в целом исходящая из церкви просветительская информация, уделяет большое место постоянной борьбе двух мистических сил, предостерегает об активизации бесовских сил, но как бы нарочито игнорирует определение каких-либо их конкретных внешних характеристик. Такое впечатление, что главное сейчас для церковного просвещения мирян — это показать многообразие форм и способов воздействия нечистой силы, а известный иконописный персонаж потерял свою актуальность.

Пожалуй, общей особенностью различных рассказов и мирского населения, и церковнослужителей об их соприкосновении с нечистой силой можно считать определение ее не по каким-либо внешним признакам, а скорее на уровне ощущений. Прежде всего, возникает чувство надвигающегося ужаса, приближения чего-то чуждого и враждебного, что воспринимается как некое зло, которое не имеет внешнего видимого образа, но как бы выделяет враждебную человеку энергию. Однако сейчас редко встретишь тот страх перед мистической силой зла, который по нормам традиционного религиозного поведения табуировал даже произнесение имени нечистой силы, поскольку упоминание его уже несло опасность.

И все же в современной деревне можно услышать рассказы, в которых нечистая сила являет (скорее, как знак своего присутствия) характерные внешние признаки. Приведу рассказ жительницы с. Новопанское Михайловского р-на. Для данного рассказа характерно то, что действие происходит во сне, и это как бы оставляет открытым вопрос о реальности происходящего. При этом сама рассказчица восприняла увиденное как показанную ей реальность иного мира, которую только и можно показать земному человеку через некое пограничное состояние, т. е. через сон. «Папа умер на яблочный Спас. И вот я после этого вижу сон. Папу схоронили. Это было под 20 или 40 дней, сейчас я не помню, уже 26 лет прошло, как папа умер. Я сижу у себя в доме, куда я вышла замуж. И приходит он ко мне, к террасе и говорит: „Дочка, я к тебе пришел“. Я: „Папа, а почему копытца здесь лежат?“ А он: „Рай, ты их не трогай. Сейчас он за мной придет.“ — „А кто за тобой придет?“ — „Он, он“. — „А кто же он?“ А копытца, вот как овечьи ножки, я видела их сама. А он стоит, не проходит в дом. „Папа, завтра

яблочный Спас, я побегу тебе в саду яблок нарву, хороших-хороших. Я тебе их берегу". А он: „Не ходи, не успеешь." — „Я успею. А кто он придет?" Он (отец. — *Т.Л.*) очень ругался у нас, ругался матом, и как он ругался… такая нецензурщина! Вот Бога, Христа… вот такие слова. Ужас! И вот, как говорят, — черт… Эти копытца я видела, как наяву. Я говорю: „Папа, зайди в дом, я тебя накормлю". А он: „Рай, я не могу, сейчас он за мной придет." — „Да кто он?" — „Он. Он сейчас прямо явится, он меня отпустил на немножко"».

Иная форма функционирования той же нечистой силы — нечистый дух. И так же, как ангелы и бесы, подчиняющиеся двум полярным силам, были изначально единым целым и сохранили некоторые общие характеристики, так и нечистый дух с точки зрения его физических возможностей обладает теми же свойствами, что и дух святой. Имеется в виду его способность проникновения практически в любую субстанцию с конечной целью — войти в человека [53].

Для людей верующих, воспитывавшихся в традиционной религиозной культуре, было очевидным, что с момента рождения человек, как создание по образу Божьему, чист, так сказать, внутри: он получил душу от Бога и при крещении ее освятили святым духом. Но кругом него — враждебный нечистый дух. Следовательно, необходимо, задействовав все средства христианской защиты, не допустить его проникновения в свою душу. Отметим, правда, что и в народной, и в канонической религиозности «чистые» мистические силы (душа, дух, ангел) имеют обычно определенные характеристики, в то время как в рассказах на темы контактов с нечистой силой далеко не всегда можно определить, идет ли речь о материализованной нечистой силе — ангелах Сатаны — или о нечистом духе.

Если индивидуальный характер ангела-хранителя в народных представлениях, в том числе и современных, очевиден, то с определением персональных характеристик нечистой силы дело обстоит сложнее. Как типичное видение реального противоборства обоих сил приведем слова молодой женщины из Коровки: «Как я представляю, он (ангел) ходит за человеком. Не плюй направо, там ангел-хранитель, плюй налево, там искуситель. Как бабушка говорит, у вас на правом плече всегда сидит ангел, он учит хорошему, в ухо вам шепчет. А на левом — искуситель. Вот так я и представляю. Такое представление с детства, что у меня на плечах. (То есть, искуситель тоже собственный?) Да, да».

И все же чаще нечистую силу не связывают с каждым конкретным человеком. Она обладает иной, но еще более страшной способностью — вездесущностью. Как говорят, «нечистый искушает, на недоброе наставляет. Сатана — один, но много охватывает» (с. Желанное Шацкого р-на). Это не исключает и существования множества чертей, готовых подтолкнуть человека на греховный поступок.

Анализируя имеющиеся у нас материалы, приходим к выводу, что и сейчас народная религиозность сохраняет свойственное традиционному религиозному видению мира представление о соотношении чистых и нечистых сил в земном мире. Причем основывается это представление на соответствующем учении церкви. Суть его, с точки зрения земного благополучия человека, довольно печальна: все, что касается приобщения человека к божественному миру и его последующей защиты, требует постоянного исполнения установленных церковью норм религиозного поведения. В то же время нечистая сила вездесуща и необыкновенно активна. Ее возможности в деле познания человека и погубления его кажутся безграничными: «(Знает ли мысли нечистая сила?) Все знает. Подталкивает, смеется, радуется. Они ведь и тута и тута. И в ушах, и им бы только сделать плохое. Вот почему и уши крестят, и глаза крестят, когда ложатся спать. Все, все. И обязательно, когда ложишься спать, свой крест поцеловать» (с. Борки Шацкого р-на). В результате вся жизнь верующего человека представляет собой постоянную оборону от попыток нечистой силы погубить его. Правда, на практике степень влияния данного положения на поведение верующих и их психическое равновесие зависит от многих субъективных факторов, в том числе от степени веры, т. е. уверенности в действенности христианской защиты: «Если с молитвой, то она (нечистая сила. — *Т.Л.*) никогда не появится. Они везде могут быть. Но ладан-то для чего?! Крест для чего?! Он и побежить» (с. Борки).

По общему мнению, нечистая сила активизируется и получает полную возможность погубить человека в тех случаях, когда он сам стремится совершить греховные действия. Особое место среди таких поступков занимает самоубийство, считающееся в христианстве непростительным грехом. Вот один из характерных рассказов на эту тему, услышанный от жительницы Желанного. Наша собеседница рассказала о том, чем окончилась попытка ее мужа кончить жизнь самоубийством: «Один раз напился, буянил и полез на чердак, удавиться хотел. Я полезла за ним, его вытолкнула, но сначала сказала: „Во имя Отца и Сына и Святого Духа“. А муж потом сказал, что, как петлю одел, их штук пять с хвостами и шушукаются, а как ты с молитвою показалась, они как услышали и исчезли». Разумеется, можно сказать, что пьяному человеку и не такое покажется, но для нас важно, что верующие люди именно так представляли себе сакральную обстановку, сопутствующую страшному греху лишения себя жизни. Об этом же свидетельствуют и мифологические рассказы из разных областей России.

Как уже было сказано, одна из основных обязанностей ангела — не только опекать человека, но и записывать все дела, совершаемые им при жизни. По другой версии, которую также можно услышать от современных жителей Рязани, — ангел записывает лишь добрые дела, все грехи учитывает нечистый. Все это необходимо, так как именно ангел не только приносил душу зародившемуся младенцу, но и сопровождал ее после того, как она покидала тело умершего. В древнерусской религиозности судьбу души определяли присутствующие ангелы — *тихий* и *грозный*, образы которых перешли затем и в духовные стихи. Оба ангела посланы Богом. Но по своим функциям и поведению (безжалостное обращение с душой грешника, препровождение ее в Ад) грозные ангелы мало чем отличаются от слуг Сатаны [54]. Аналогичным образом представляются деяния (при смерти человека) антипода ангела-хранителя современным верующим.

В народной ангелологии в наши дни ангел-хранитель — не единственный персонаж, которому дается право прийти на землю за душой человека в момент его смерти: «При смерти бывает *ангел смерти*, который берет душу» (с. Путятино). Другой широко распространенный персонаж ангельского мира, появляющийся у одра умирающего, — это *ангел света*. Этот ангел фигурирует в Евангелии (2 Кор. 11: 14), а также и в апокрифических текстах. Так, в рукописных вариантах популярного и сейчас «Сказания о явлении ангела Господня преподобному Макарию Египетскому» подробно описываются странствия души: «Всякая душа после смерти сопровождается ангелом света до небес поклониться престолу Бога» (дер. Отрада Путятинского р-на). Этот персонаж встречается и в духовных стихах, посвященных посмертным мытарствам души, жалующейся, что «ангел света куда-то делся, я осталася одна». Каких-либо конкретных характеристик данному персонажу получить не удалось. Можно только предположить, что под ангелом света подразумевался просто посланный от Бога ангел.

Иногда наших рассказчиц интересует и вопрос о том, что же бывает с ангелом-хранителем после окончательного расставания с охраняемым им человеком. Одни полагают, что «как помрешь, ангел будет с тобой год. На 40-й день пойдет к Богу — искать все твои дела. И вроде как защищать тебя будет. После года ты в вечно-бесконечное пойдешь, а уж куда он, не знаю» (с. Дегтяное Ряжского р-на). Другие же считают, что «ангел-хранитель и по смерти с вами не разлучится. И на том свете будет вас сопровождать к престолу Божьему. И до Страшного суда. И на Страшном суде будет вместе с вами отвечать. Будет свидетельствовать о ваших делах» (с. Путятино). Есть мнение, что лишь до 40-го дня ангел сопровождает душу умершего, а после того он просто «опять на небесах. Где был, там и будет» (с. Темгенево Сасовского р-на).

Младенцы — ангелы. К категории ангелов народная религиозность, как и церковная, относила и младенцев. Безусловно, в общем комплексе ангельских сил они занимают особое место, поскольку речь идет о реальных, так сказать материальных, существах, но обладающих чистой, ангельской душой. Возрастные градации имели большое значение в определении

степени греховности и ответственности за грех. Эти возрастные деления были определены церковью: до семи лет дети — «младенцы», они не должны были исповедоваться, поскольку не могли отвечать за совершенные ими по неразумению проступки [55]. Установленный церковью возрастной рубеж соответствовал реальным изменениям в психике и умственном развитии детей. Религиозно-нравственные критерии в определении возрастной группы детей характерны для пожилых людей и сейчас: «До семи лет — младенец, у него ангельская душа, после семи приблизительно до 13–15 — отроки». Некоторые полагают, что и у них, хотя и не в такой степени как у младенцев, но также ангельская душа (с. Старочернеево Шацкого р-на). После этого дети переходят в разряд взрослых — «рабов Божьих».

Сохраняются и многие поверья, в основе которых лежит убежденность в особом сакральном статусе младенцев. Народная религиозность наделяла эту группу детей мистическими характеристиками. Младенцы, получившие из Божьего мира (как противопоставления земному миру) душу, особенно первые годы своей жизни на земле, еще сохраняют с ним связь. Если ребенок долго не начинал говорить, в этом тоже видели результат его приобщенности к иному миру: «Он вроде с Богом находится, не должен рассказывать об этом» (с. Дединово Луховицкого р-на). Этим же объяснялась иногда особая сила молитв младенцев: «Детские молитвы быстрее доходят до Бога. Скажешь ему: „Помяни того или другого“; дашь печеньица, он только подумает, а уж молитва до Бога доходит» (там же).

Характерное для всех русских, в том числе и для рязанцев, определение детей младенческого возраста как «ангельских душек» подразумевало качественную характеристику сущности младенцев. Их душам свойственна чистота и невинность обитателей Горнего мира, которые еще не вытеснены греховным опытом земной жизни. «Младенец — он ангел, ангельская душка. Ну, как Господь ангелов своих сочиняет, так и это тоже такой же. (Такой же чистый?) Безгрешный, т. е. так сказать, без всяких нечистых сил» (с. Темгенево).

Характерное отождествление новорожденного и ангела можно уловить в различных рассуждениях на эту тему. Образное воплощение эта идея находит, как это характерно для современной религиозности, в снах. В приводимом ниже сюжете наша рассказчица из пгт. Ухолово не делает каких-либо заключений о соотношении увиденного во сне небесного персонажа с рождением ребенка, но для нас интересно само присутствие традиционной цепочки: прилетает ангел с небес — рождается ребенок на земле. Кроме того, этот сон можно отнести к одним из наиболее образных рассказов на эту тему. «Когда у меня дочь родила, у меня под это время приснился сон. С восточной стороны лестница стоит большая-большая. И оттуда одна головка и крылышки, и спускается. А она — не лестница, а как горку делают кататься, и вот по этой горке спустился и прямо передо мной встал и оказался мальчиком. Я: „Ой, какой хорошенький“. И прямо такой взрослый встал передо мной. Я очнулась. Стала рассказывать, а мне говорят: „Вот тебе, Шура, к этому приснилось, что вот ангел спустился. Тебе Люся мальчика родила“. Так вот такое привидение было. Это прямо рядом с родами».

Наряду с этим в определении «ангельские душки» был еще и тот смысл, что души младенцев недавно принесены небесными посланниками, которые не прекращают и последующую особую заботу о них.

Как и повсюду, в рязанских селах верят, что если младенец улыбается во сне — он видит ангела. Только мать может почувствовать присутствие ангела: «У детей ощущаешь, у внуков уже не ощутишь, такое тепло от ребенка идет, такое счастье. Это около него ангел» (с. Дединово).

Причастность младенца к ангельскому миру, его собственная чистота и особая защита со стороны ангельских сил делают не только его самого недоступным для нечистой силы, но и позволяют ему спасать взрослых. Только так иногда объясняют особенности поведения бесноватых, т. е. одержимых бесом: они могут принять причастие не иначе как держа на руках маленького ребенка (пос. Ибердский Кораблинского р-на). Различные варианты рассказов на эту тему и сейчас можно услышать в рязанских деревнях.

Один из наиболее распространенных сюжетов современной демонологии — приход к женщине нечистого в образе ее умершего мужа, который желает отвратить ее от Бога

(«сними крестик», «сними икону») и забрать с собой. Вместе с женщиной находится ее «малолетнее дите». Усердные молитвы женщины (причем «не оборачиваясь») приводят к тому, что нечистая сила сначала «сотрясает избу», а затем с шумом вылетает в дверь или печную трубу. Обычный комментарий окружающих на это страшное происшествие следующий: «Это у тебя младенец, так ангел спас» (с. Новое Еголдаево Ряжского р-на) [56].

Младенцы выручают взрослых не только там, где дело касается нечистой силы. Им много дано от Бога. Это характерное для русских представление нашло отражение в вещем сне одной из жительниц пос. Ибердский: «Иду по тропинке. За мной девочка: „Я тебе пригожусь". А тут впереди щель. Я бы не прошла, а за девочкой прошла, и так несколько раз». Так как, по общим представлениям, Господь скорее посылает свою милость невинным младенцам, к коллективным молебнам о дожде обязательно привлекали детей: «Их крик скорей Господь услышит» (с. Ижеславль Михайловского р-на).

Представление об ангельском чине младенцев наиболее ярко проявилось в народном видении их загробного бытия. Смерть таких детей не требует последующего отпевания, поскольку они и так «попадут прямо в Рай». Этим объясняют и повсеместно встречающееся поверье о том, что родители не должны плакать по умершим детям. Рассказы на эту тему, в основном из личной жизни — один из наиболее распространенных сюжетов религиозного фольклора в наши дни. «По детям нельзя плакать. У меня умерла дочь девяти лет. Это называется отроковица, но у отроковицы душа тоже ангельская. Вот я по ней плачу, кричу, а нельзя. Ведь ее на том свете Господь сразу на руки примет, а ты как держишь своим плачем. Она все своим подругам снилась и говорит, что никак уйти не может. Так я уж стала меньше плакать. И как-то мне легче стало, пускай идет куда нужно» (с. Старочернеево).

Судьба

Задача божественных персонажей — помочь человеку пройти земной путь, достойный христианина. Однако в определение линии жизни вносит свои коррективы еще одна, неизменно присутствующая в народной концепции земного бытия человека мистическая категория, — *судьба*. В целом понятие судьбы в народных представлениях имеет две основные характеристики: сроки жизни и ее содержание «записаны» у Бога, и их нельзя изменить. По словам корреспондента из с. Лихунино Касимовского у.: «В народе о судьбе говорят: кому как на роду написано, тот так и проживет. От судьбы никуда не уйдешь» [57]. Даже не подозревая об этой предопределенности, человек следует по пути, предписанному ему судьбой: «От судьбы не уйдешь. Она все время рядом, да ты ее не видишь» (с. Желанное Шацкого р-на).

Только новорожденный младенец, не разорвавший еще связь с иным миром, «до года всю свою жизнь видит» (с. Пупки Скопинского р-на). Но это знание покидает его, как только он перешагнет указанный возрастной рубеж, т. е. обнаружит первые признаки разумности.

Свою судьбу, как считали и сейчас часто считают русские люди, в том числе и жители Рязанского края, имеет каждый человек, но время ее назначения народная религиозность может связывать с разными моментами начала жизни. Одни полагают, что «при рождении человека Господь записывает его судьбу» (с. Старочернеево). Другие думают, что «как зачнется, так у Бога уже все определено» (с. Желанное). Уверенность в том, что появление каждого младенца — далеко не случайность, характерна для представлений пожилых людей: «Он (Бог. — *Т.Л.*) знает, кому что. Кто окстится, кто не окстится. Он знает все об этом. Он знает… в чреве матери, а он все знает об этом ребенке. Думаешь, он просто так родился?» (с. Темгенево Сасовского р-на). Иногда рассказчицы даже не задумываются об определении момента наделения судьбой, поскольку каждый человек входит в Божий мир, где изначально «все определено», в том числе и судьба еще не зачатого младенца. Это убеждение явно звучит в комплексе представлений о греховности предохранения от беременности и еще большем грехе — убийстве зачатых младенцев.

С уверенностью в том, что вся жизнь человека, с ее дурными и хорошими поступками, расписана вперед, связано объяснение смерти младенцев как спасительного акта, поскольку на роду им была написана неправедная линия жизни. Ранняя же смерть позволяет им отправиться в иной мир, сохранив ангельскую чистоту. Данный сюжет, пришедший в народную религиозность, скорее всего, из церковной литературы (например, он есть в Прологе), был весьма характерен для русского религиозного фольклора. Предположения такого рода мы слышали от наших собеседниц и в рязанских селах: «Почему вот невинный [младенец] умирает? За грехи матери или же Господь ему написал, что этот человек, если вырастет, будет какой-нибудь бандит, убийца. Может быть, он (Бог. — *Т.Л.*)убирает раньше, чтобы он не грешил. Убирает его младенцем. Так говорят»* (с. Шаморга Шацкого р-на).

В различных сюжетах о судьбе, услышанных от наших собеседников, становится очевидным еще один важный аспект понимания судьбы. Судьбу нельзя изменить, ее нельзя, как говорят, обмануть, поскольку не только все предопределено, но и сама будущая жизнь как бы уже в виртуальном плане прожита, и человек, попав в мир ирреальный, может увидеть то, чего еще нет. Так, в упоминавшемся популярном тексте «Писание за Веру» («Сновидение Веры»), попавшая на «тот свет» героиня видит «свою соседку, девицу. Еще живую, в котле. Богородица сказала: „Эти люди все еще живые, но они уже приготовили себе погибель. Они гордые“» (с. Сново-Здорово того же района).

Широкое хождение на Руси, в том числе и в Рязанском крае, имели рассказы или былички, основной сюжет которых — возможность увидеть судьбу новорожденного, точнее, его смерть, в день его рождения. Эти сюжеты могут несколько варьировать. Наиболее распространенный вариант — повитуха, реже мать, смотрит в окно и видит реальную картину, своего рода демонстрацию будущего конца новорожденного. Как правило, речь идет о вариантах окончания жизни греховным способом: ребенок в воде — значит, ему суждено утопиться, в петле — повеситься. Например: «Дочь рожала, а мать глядела в окно дома и видит: висит девушка. И так и получилось, повесилась» (с. Пупки Скопинского р-на).

По-видимому, такие демонстрации окончания жизни должны были до некоторой степени примирить общественное мнение со страшным грехом самоубийства. Ведь человек, лишивший себя жизни, был не столь уж виновен в данном грехе, поскольку совершить его ему было предуготовано судьбой.

Убедиться в том, что все предопределено в жизни родившегося малыша, часто помогает таинственный старик-нищий или просто старичок, которого рассказчики могут ассоциировать с кем-либо из известных святых, чаще с Николаем Чудотворцем. «Типовую» для данного жанра быличку рассказала внучка повитухи из с. Купля Шацкого р-на: «Бабка у меня была повитуха. Пришел к ней старичок ночевать. Она говорит: „У меня мужчин нет“. А он ей: „Не бойся“. Бабка говорит: „Я редко дома ночую“. А он: „Ничего, я один буду”. За ней ночью пришли. Она ушла. А утром приходит, старичок спрашивает: „Хочешь судьбу у девочки родившейся узнать?“. Вот ведь знал, что девочка. На крыльцо вышли, на восток посмотрели. А там девочка лет 17 на веревочке висит. А кто это был? Может быть, отец Серафим (Саровский. — *Т.Л.*)».

В быличках на эту тему может быть указано, как именно нужно посмотреть в окно, чтобы увидеть картину будущего: с улицы в окно дома или из окна на улицу. Причем иногда старичок указывает, в какое именно окно нужно посмотреть, например, «в окошко за грубкой» (с. Темгенево). Встретился нам и еще один интересный вариант, в котором, в соответствии с народными представлениями о сакрализованных объектах, будущее можно увидеть в бане через окно с улицы, причем эта возможность не связана непосредственно с происходившими родами. «Повитуха видела… Посмотрела через окошко в бане, т. е. они не рожали в бане, она их приняла, трое родов. Она их только принимала и на этот день пошла, посмотрела в бане. И все трое там: один в тазу купается — утопнет, второй — удавился, на удовце висит,

* Предопределение жизненного пути в русских представлениях может определять и специфику смерти младенца. Так, в Самарской губ. существовало поверье: «Когда ребенок умирает, намучившись, это зачет за страдания жизненные: много человеку выпадет печалей-страданий» (АРГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 20. Л. 38).

третий в погонах сидит» (дер. Алтухово Клепиковского р-на). Одна из лучших быличек записана в дер. Бармино Егорьевского у.: «Судьба — главный начальник жизни. В разговоре о судьбе одна побасенка о том, как от судьбы не уйти. Отдали одного парня „за мать“ в солдаты (т. е. вдовствующая мать вышла замуж и потому единственного сына забрали. — *Т.Л.*), досадно ему стало, задумал убить мать. Стал он подпаивать ротного и писаря, чтобы домой отпустили на побывку. Ну, отпустили его. Дорогой он купил себе нож и шел. На дороге повстречался с ним старенький старичок и спросил: „Куда, молодец, идешь? И зачем? Может быть, я совет тебе какой дам“. А молодец и баит ему: “Вот що, дедушка, ты меня не знаешь, скажу тебе правду: я иду зарезать свою мать“. — „За что же ты хочешь зарезать, молодец?“ — „А вот за что, дедушка, не ходи другой раз замуж, а вот и пришлось служить за нее в солдатах“. А старик отвечает ему: „А ты вот что, молодец, пойди вот в эту деревню и попросись ночевать в крайней избушке, там баба родить будет, и ты посмотри, когда она родит; а еще посмотри младенца ночью, вот и увидишь, а наутро придешь сюда, расскажешь мне, что ты видел“. Молодец так и сделал. Попросился в крайней избе ночевать, его пустили, а вечером баба родила мальчика. Солдат посмотрел этого мальчика, ну, мальчик, понятно, голенький, завернули его в пеленки и положили на кровать. Ночью солдат подкрался к кровати, развернул пеленки и увидел мальчика в солдатской шинели с полетами и саблей, уж значит солдатом быть. Вышел он утром и рассказал старику. „Ну, вот видишь, — сказал старик, — судьба-то, не успел родиться, а уж, значит, ему на роду написано быть солдатом. Так и тебе, судьба“. Молодец поблагодарил старика и поворотил назад» [58].

Таким образом, по народным представлениям, земная стезя человека определена судьбой. Но в то же время ему дается личный ангел-хранитель. Наделенный широкими полномочиями — этот небесный спутник человека и может и должен постоянно направлять его жизненный путь.

Не менее интересен вопрос соотношения в народном представлении о судьбе двух возможных для религиозного человека вариантов определения линии жизни: *рок* как неизбежность событий и свершение определенных событий как *промысл Божий*. Выше мы приводили хорошо известные в религиозном фольклоре примеры, убеждающие в неотвратимости судьбы, т. е. свидетельствующие о восприятии всей событийной линии жизни как рока, который действует как бы уже сам по себе, независимо от Божественного вмешательства. Наряду с этим в реальных рассуждениях на эту тему, в народных рассказах с сюжетами «из жизни», особенно людей верующих, явно звучит не только допустимость, но естественность сочетания предопределения и Божьего вмешательства. Более жестко неотвратимость судьбы чувствуется в определении сроков и характера смерти. Как говорят: «Человек родится, а Бог ему на небесах записал: какой смертью умереть, когда умереть» (с. Кутуково Спасского р-на).

Приведем весьма интересный с разных точек зрения рассказ одной из жительниц с. Путятино Путятинского р-на. Наша собеседница имеет основание считать, что мать хотела ее смерти. Такое предположение кажется ужасным, но вспомним, что мы имеем дело с семьей верующих людей, для которых возможная дилемма: смерть ребенка или его последующая неблагочестивая жизнь — могла решаться в пользу первого варианта. «Все от Бога зависит. Моя мама говорила, когда она выходила замуж за второго мужа, она не хотела меня рожать. И у нее все дети трое, умерли. И она говорит: „Две Ани умерли, и давай меня так же назовем“. Но потом назвали по-другому. Она всегда хотела, чтобы я умерла, а я живу. (Почему хотела, чтобы Вы умерли?) Потому что у нее одна дочь жизнь вела такую плохую. Но вот все зависит не от матери, не от хотения ее, а просто судьба. Как бы они ни хотели, а я осталась жива. Так Господь избрал».

Среди верующей категории наших собеседниц можно встретить точку зрения, отвергающую понятие судьбы как предопределения жизни. Они признают ситуативный характер постоянного соотношения Бог—человек, в котором известная самостоятельность человека сочетается с безграничностью высшей власти: «Я так слышала, что никакой судьбы для человека нет. Как он сам себя ведет, так Бог им управляет. Это дело Божье. Я так

слышала от одной верующей» (с. Чернава Милославского р-на). К народному пониманию судьбы скептически относятся люди воцерковленные и религиозно грамотные. Их точка зрения вполне понятна: «Если бы была судьба, то Господь бы сказал „Не молитесь“. А то ведь нужно молиться, и Господь избавит» (с. Путятино). Естественно, что аналогичной точки зрения придерживаются и священники. Один из них образно сравнил жизнь с дорогой, во время движения по которой встречаются препятствия, но встречаются и дорожные знаки, указывающие, как и каким образом преодолеть препятствия. И резонно добавил: «Ведь если есть судьба, то зачем Бог, ангелы? А предстательство Матери Божьей, ангелов-хранителей?» (с. Воршево Путятинского р-на).

Подытоживая рассмотрение различных точек зрения на детерминированность линии жизни и соотношение различных факторов (божественные силы, собственная свобода выбора), позволяющих ее корректировать, приходим к выводу, что пережившие различные жизненные перипетии, умудренные жизнью наши пожилые собеседницы очень здраво подходят к разрешению возможных противоречий. Их точку зрения и жизненную позицию можно сформулировать так: нам не дано знать, какова наша судьба, следовательно, мы и не можем судить о том, насколько прожитая жизнь соответствовала намеченному пути. «Человек родится, и Бог ему сразу судьбу дает. Как жить, как чего. (Изменить можно?) Ну, если у кого какая человека натура. Кто знает, то ли изменил, то ли не изменил. Может, она такая и должна быть» (с. Черная Слобода Шацкого р-на).

Кроме представлений о судьбе, нас интересовал и вопрос о том, влияли ли эти представления на жизнь наших собеседниц. Рассматривая множество ответов на эту тему, приходим к выводу, что представления скорее существовали сами по себе, как комментарий к уже прошедшим событиям. Будущее же строилось исходя из реальных потребностей. Жизнь была слишком тяжела, в ней было только «сегодня», и правильно прожитое сегодня давало возможность жизни в следующем дне. Можно было надеяться на помощь свыше, но постоянно рассчитывать нужно было на себя. В этом отношении характерен ответ жительницы из дер. Фомино Клепиковского р-на: «Кто определял жизнь? Я сама определяла, что надо работать, детей воспитывать и надо трудиться. Я жила только ради детей. Их только старалась обмыть, обстирать. А ночью только два часа проспать — и я как живая была. И этим я довольна была от Бога. Бог мне помогал. Я думала, что Бог помогает».

Если говорить о современной молодежи, то большинство считают, что судьба в традиционном понимании существует, и от нее зависит многое в этой жизни. Но это никак не предполагает пассивного отношения к жизни. Принятие конкретных решений, построение планов на будущее они соотносят с собственным поведением, с собственным умением устроить жизнь.

Проклятие и благословение

Регулируя взаимоотношения родителей и детей, традиционная культура предусматривала определенный комплекс «прав и обязанностей» старших, конечной целью функционирования которого было обеспечение преемственности поколений. В этом комплексе особое место занимали пришедшие вместе с христианской культурой и разработанные народным мифотворчеством религиозно-нравственные категории *благословение* и *проклятие*, являвшиеся в нормативной культуре русских средством выражения крайних позиций в оценке нравственного аспекта поведения человека. В глазах народа действенность этих категорий была обусловлена их мистическим наполнением, поскольку каждая из них подразумевала соучастие соответствующего мистического мира — святого или бесовского. Наибольшую эффективность обретали слова проклятия или благословения в тех случаях, когда они звучали из уст родителей, прежде всего матери, кровная и основанная на ней сакральная связь с детьми придавала безусловный характер исполнению родительской воли.

Проклятие. Согласно мифологическим представлениям русских, ребенок, проклятый матерью, неизбежно попадал во власть нечистой силы. Рассказы на эту тему распространены в деревнях и до сих пор. При сходстве сюжетов они различаются в оценке дальнейшей судьбы подвергшихся проклятию детей. Рассмотрим, что думали и думают по этому поводу жители Рязанского края.

Не только специально произнесенное проклятие, но и неосторожно сказанные матерью слова, содержащие упоминание нечистой силы или же символический отказ от собственного ребенка (например, «иди, ты мне не нужен», «иди, ты не мой»), приобретали силу магического заклятия, отдававшего проклятого во власть вездесущей нечистой силы.

Чтобы ненароком не навлечь нечистую силу, ее вообще старались не поминать. Детей никогда не пугали чертом, более того, считали, что прибегнувшая к подобным угрозам мать совершает грех*. Последнее предостережение, как и многие предохранительные меры, касающиеся детей, стараются не нарушать и сейчас.

Наиболее распространенное последствие проклятия — это похищение ребенка нечистой силой**. Рассмотрение множества сюжетов на эту тему позволяет говорить о том, что речь идет не просто о его телесном исчезновении. Самым страшным является похищение души, что неизбежно приводит и к реальным изменениям телесного состояния побывавшего во власти бесовских сил младенца. Похищенный ребенок может быть возвращен живым, но «повреждение» души обязательно скажется на его жизнеспособности. Жительница с. Воскресенье Клепиковского р-на пересказала следующий рассказ ее матери: «Одна женщина сказала на мальчика: „У, черт ты эдакой!" Открыли дверь, а мальчика нет. В 12 часов ночи подъезжает тройка с колоколами: „Возьмите его". Спрашивают: „Где был?" — „Возили по лесам, по болотам". После этого хворал шесть недель и умер». И от себя добавила: «Сказала "черт возьми", вот и взял. Нельзя детей чертыхать». Срок жизни проклятого ребенка, т. е. отданного нечистому, не определен, но в любом случае недолог. Передача его во власть нечистой силы может и не иметь видимой формы, т. е. прямого похищения, но результаты будут те же самые: «Проклятие — не дай Бог. Может и умереть. Доживет до пяти лет или вроде того и умрет»*** (с. Ардабьево Касимовского р-на).

В тех случаях, когда похищенный ребенок не был возвращен, главной задачей матери становилось не сохранение младенцу жизни, а спасение его души. Этой цели она могла достигнуть лишь в результате особого молитвенного подвига, причем исполнение его требовало соблюдения дополнительных условий. Например, требовалась определенная продолжительность молитв — 40 дней, т. е. сакральный для христианской мифологии срок. В записанной в Зарайском у. быличке мальчик в результате «недоброго» слова матери исчезает. Мать «стала молиться по ночам. 39 ночей она читала не отдыхая, а на 40-й не могла, уснула, и снится: два черных человека привели ее сына под окно: „Последней ночки ты не могла помолиться за меня. Больше не увидишь. Прощай". Черные люди увели, и больше не видела сына» [59].

Как и раньше, наши рассказчицы верят в то, что в результате материнского проклятья душа умершего ребенка не может попасть, как положено младенческой душе, в Рай. Жительница с. Китово Касимовского р-на пересказала воспоминание одной односельчанки:

---

* В Шацком р-не, пугая детей, говорили: «покалекуша идет», грозили приходом Коляды (с. Желанное), «домовой или бабай придет» (с. Эммануиловка), «бирюк придет» (с. Старочернеево). Надо сказать, что современные жители сами не могут дать четкую характеристику каждому из этих персонажей.

** Как результат современного индивидуального осмысления традиционного сюжета с похищением детей можно расценить следующее сообщение одной из жительниц дер. Кочемары Касимовского р-на: «Нельзя говорить „Вихорь тебя бы взял". Одна сказала, и девочка исчезла. Нашли в лесу: „Я не одна была, со мной дедушка седенький был". Видимо, это Николай Чудотворец». Подобное развитие сюжета связано, возможно, с представлением о невинности младенцев, находящихся в силу этого под особой защитой небесных сил.

*** Можно добавить, что не только проклятие вело к гибели души, что впоследствии радикальным образом меняло положенный человеку путь в иной мир. Мы имеем в виду самоубийц, которых народ (как и церковь) относил к людям, «погубившим душу». Из современных комментариев по этому поводу можно привести замечание, сделанное пожилой женщиной из с. Темгенева Сасовского р-на, которая ходит читать по умершим: «Не хочу читать по ним (самоубийцам. — *Т.Л.*). "Помяни, Господи, бывшую душу". Я поминаю "бывшую душу". Это в любой день можно».

«Девочка у меня была, полтора года, очень болела. Я и говорю: „Да уберись ты куда-нибудь“. Она умерла. Я стала молиться, пошла к священнику. Он говорит: „Все посты соблюдай, молись, матом уж не ругайся“. Я и по ночам молилась, и маленьким раздавала. И, наконец, во сне вижу: из алтаря ее вынесли и унесли, прикрыта. Батюшка сказал: „Ты отмолила“».

Встречался в представлениях рязанских крестьян и еще один очень интересный вариант существования проклятых родителями детей, а именно: бестелесный. Так, в дер. Большой Мутор Касимовского у. рассказывали о таких людях: «Проклятые люди — дети, проклятые родителями своими, существа бестелесные, которые собираются и поселяются у кого-либо, начинают по хозяйству разорять, потом, когда уже ничего не останется у хозяина, то они ему помогают наживать». В данной местности существовала быличка о живших «неподалеку» проклятых: «Лет 40 назад в одном семействе, неизвестно где, прокляли родители своих детей — двух сыновей и дочь. Они тотчас обратились в бестелесные создания и были направлены нечистой силой в дер. Павловку, находящуюся в семи верстах от дер. Большой Мутор. Поселились у одного мужчины на печи. Стали приказывать хозяину: то блинов напеки, то еще что-нибудь. Хозяин исполнял требования. Стала нехватка в доме. Позвал попа служить молебен. Начал было служить, а проклятые в него горшками. Пришел раз хозяин за недоимками, хотел проклятых перестрелять. Стрелял в печку, а они ему говорят: „Ты не в нас стрелял, а в свою фуражку“. Смотрит — точно. Полтора года разоряли хозяина. Осталась одна кляча. „Ну, теперь, — говорят, — будем тебе помогать. Поезжай на базар, купи все, что тебе надо“. — „Да у меня денег нет.“ — „Езжай, купи“. Ходил по базару без денег, а вернулся — полная телега добра, и мука и масло. С этих пор стал богатеть. Проклятые ушли. Пошли в другое место, там татары быстро от них избавились. Потом — по дороге нашелся человек, который накинул на них кресты, и они сразу стали видимые люди. И стали жить как все» [60].

Превращение проклятых в бестелесные существа связано, безусловно, также с «повреждением» или похищением у них души. В качестве аналогии, подтверждающей данную точку зрения, можно привести существовавшие в Калужской губ. представления о «тайных людях», которых Бог за безверие лишил души, а чтобы не путать их с настоящими людьми, сделал их невидимыми. С тех пор эти «тайные люди» живут в лесах и уводят к себе детей, проклятых родителями, в результате чего последние также переходят в категорию «тайных», т. е. не имеющих ни души, ни видимого облика [61]. В рязанском варианте накидывание креста можно рассматривать как спасительное возвращение христианской души под защиту святых сил.

Родительское проклятие было страшно еще и тем, что оно не имело обратной силы. Его исполнение могло не сказаться сразу же в момент произнесения, но рано или поздно, независимо от воли родителей, оно настигало проклятого. Вспоминая истории из жизни своих односельчан, наши собеседницы подчас связывали трагические истории, случившиеся со взрослыми людьми, с материнским «черным» словом, произнесенным еще во времена их детства: «Я не сталкивалась, но бывает так. Одна говорила на дитя: „У, Змей Горыныч!“, а потом брат брата задавил на машине» (с. Желанное Шацкого р-на). В этой связи можно привести мифологический рассказ, записанный в том же селе: «На одной свадьбе жених (после венчания. — *Т.Л.*) ушел, сказал: „Сейчас вернусь“, — и нет три года. А невеста больше замуж не выходит, все ждет. Один старичок пошел, видит, домик; там этот парень, их там человека три. „Это мои родители так меня когда-то проводили, а вот слово дошло. Если родители сумеют меня взять, то я вернусь“. Старик рассказал. Отец пошел за ним. Сын говорит: „Ты меня не доведешь“. — „Доведу“. Идут, речка кипит, сын прыгнул, отец испугался, глаза закрыл, открыл — ни сына, ни речки. Пошла мать. Идут, стоит костер. Сын прыгнул, а мать испугалась, и все исчезло. Жена говорит: „Я пойду. Если венчание, — выручит и муж жену, и жена мужа“. Он ей: „Не доведешь“. А она: „Мне нет жизни без тебя“. Пошли, он впереди, она за ним. И опять стоят прямо на дороге. Он ей говорит: „Это ты преодолела (предыдущие препятствия. — *Т.Л.*). Вот последнее испытание. Стой здесь. Будет тройка, я — серый конь с правой стороны. Тройка понесется, кучер на тебя кнутом: „Уходи“, а ты крикни: „Дай моего серого коня“, и схвати за узду“.

Она так и сделала. Глянь — оба стоят на дороге». Приведенный рассказ интересен не только тем, что имеет непосредственное отношение к нашей теме. Хотелось бы обратить внимание на перераспределение ролей. В данной чудесной истории спасительницей становится не мать, а жена. Этот рассказ объясняется отношением народа к таинству венчания как сакральному акту, создающему мистическое единство мужа и жены, в результате чего связь с родителями отодвигается на второй план.

Последствия проклятия детей во взрослом возрасте отличаются (во всяком случае, во внешнем выражении) от проклятия малолетних. В русской мифологии встречаются, правда крайне редко, сюжеты о похищении нечистой силой взрослых, но еще не вступивших в брак детей. Вмешательство нечистой силы сказывается в ином: проклятые взрослые обречены на несчастливую жизнь. Как говорят: «Нельзя проклинать детей — Бог им счастья не даст» (с. Савватьма Ермишинского р-на); «Отец проклянет — всю жизнь счастья не будет» [62] (с. Ардабьево Касимовского у.).

Рассмотрение современных представлений о родительском проклятии приводит к важному выводу о том, что мистическое наполнение таких представлений значительно ослаблено. Притом, что не единожды мы слышали о страшных последствиях проклятия, ведущих даже к смерти маленького ребенка и несчастьям взрослых детей, и современное религиозно-нравственное мышление вполне допускает возможность таких последствий, сюжеты о похищенных детях практически ушли из устных рассказов, относящихся к современности. Сейчас мало кто поверит в возможность подобных иррациональных явлений.

Благословение. Иное место в народной культуре занимало благословение. Для православного человека стало неписаным нравственным законом начинать любое дело, прежде испросив на него благословение, которое расценивалось не только как одобрение или разрешение того лица, у которого оно непосредственно было испрошено, но как гарантия поддержки всего мира христианских святых. Обычной формой ответа на просьбу благословить было: «Бог благословит». Первым по значимости было, конечно, благословение родителей. При уходе за малолетними детьми матери все старались сделать «благословясь» сами, т. е. попросив Божьего благословения на свои материнские заботы, а также просили Бога благословить их неразумных чад.

Получение родительского благословения было крайне необходимо в тех случаях, когда молодые люди стояли на пороге радикальных изменений в своей жизни: при проводах в армию и заключении брака. Отказ родителей благословить сына или дочь на вступление в брак мог иметь те же пагубные последствия для молодежи, как и прямое проклятие. Поэтому молодые люди часто отказывались от своих планов, а родители, в свою очередь, редко решались лишить их своего благословения. Как писал корреспондент из Скопинского у., «родительское благословение — обязательно. Большинство родителей из жалости и боязни за судьбу своих детей благословляют и таких из них, которые поступают против их воли» [63].

Значение благословения в этих случаях, желание усилить его общественное и мистическое звучание привело к тому, что постепенно оно стало центром специальных ритуальных действ. Обряд благословения в армию, хотя бы в минимальном его варианте, не уходил из жизни русской деревни и в советское время и тем большую актуальность получил в последние годы. Приведем типовой вариант благословения на военную службу, имевший место в 1960-е гг.: «Сына провожала в армию. Благословляла иконой Спасителя, можно и Николая Угодника. Он встал на колени, говорит: „Благословите меня на чужую сторону“. Иконой крестишь и говоришь: „Благословляю тебя на чужую сторону“. Он поцеловал родителей и икону. Крестик я ему дала, в документы положила, тогда ведь нельзя было с крестом ходить. И „Живые помощи“ дала. Сын сам хотел, чтобы я его благословила, у нас так ведь принято. И мы все религиозные, у нас такой уж обычай» (с. Старочернеево Шацкого р-на). Благословение на свадьбе — один из самых торжественных моментов всего свадебного ритуала. При всем разнообразии его исполнения в русской традиции вообще и на территории Рязанской земли в частности, общим является отношение к нему всех участников как к священному акту.

Грех как наследственная категория

Кроме проклятия, которое можно рассматривать как вариант преднамеренного сакрального наказания, в народных представлениях всегда существовали и другие, менее очевидные, но значимые факторы межпоколенных отношений, определяющие линию жизни каждого вновь родившегося члена данной родовой цепочки. В построении причинно-следственных связей, объясняющих подоплеку неясного на первый взгляд возникновения тех или иных неожиданных несчастий в семье, рождения неполноценных или несчастливых детей, народная религиозность часто склонна в качестве причины называть такую мистическую категорию, как родовой грех, ответственность за который передается по наследству. Скажем сразу, формула «сын за отца не отвечает» не была характерна в традиционном сельском обществе ни для формирования общественного статуса человека, ни для решения проблем наследственности. Родственная межпоколенная связь предусматривала передачу и сохранение в роду определенных признаков. Причем нарушения нравственного характера относили к таким же неизбежно наследственным качествам, как и материальные характеристики. По мнению корреспондентов ОЛЕАЭ из Рязанского у., местные жители «верят, что пороки родителей часто переходят к детям: “Они все воры, уж это у них в крови”» [64].

Межпоколенная связь рассматривалась и как обреченность нарождающегося поколения страдать и отвечать за то, что делали предки, т. е. за все поступки, относящиеся к категории религиозно-нравственных деяний. Суть крестьянских представлений, сохраненных до сих пор, — это уверенность в том, что ни один поступок не проходит бесследно, все как бы на учете у Бога, и если кара не постигла согрешившего при его жизни, то это не значит, что зло (а равно и добро) как бы смыто временем навсегда. Грех остается внутри родственной цепочки, и неизвестно, кому из потомков придется отвечать за него. Причем сам механизм учета и передачи наказания не имеет мифологической разработки в народных представлениях о соотношении земного и божественного мира. Для верующих главное — это признание факта межпоколенной ответственности, ее закономерности и неизбежности. «У сына моего сын в 11 месяцев перестал развиваться, а в 18 лет умер. Сын так переживал, обозлился. „Ну, за что мне? Чем я Бога прогневал?“ А я говорю: „Не ты, может, я согрешила, может кто-то. Это ведь не от нас зависит“» (с. Коровка Сапожковского р-на).

Приведенные выше примеры свидетельствуют о том, что, прежде всего, кара падает на детей, т. е. на первое поколение. Чаще всего это касается новорожденных или малолетних детей, но могут пострадать дети любого возраста. Так, по словам жительницы с. Тюково Клепиковского р-на, «в Лебедине одна помогала людям наводить порчу. После этого у нее одна дочь умерла, потом другая. Одной 25 лет, другой 30. После этого она перестала наводить порчу, стала помогать людям».

Устойчиво сохраняется в народе уверенность в передаче ответственности на определенное число поколений, наиболее распространенный вариант — «до седьмого колена». «Грех до седьмого колена. И болезни могут быть, и плохие дети. Нужно просить, молиться. Ребенок заболел, а родители едут по святым местам» (дер. Аверкиево Клепиковского р-на); «Грехи родителей падают до седьмого колена, а святость из рода в род передается. Вот как у священников, потому что они молятся за нас» (там же); «Почему кто-то плохой родится? Потому что за грехи Господь наказывает. Мать нагрешила… И не только мать, а до седьмого колена. Бабка, прабабка натворит, а дитя [отвечает]» (с. Коровка).

Можно отметить некоторые нюансы в подходе к данной проблеме у разных категорий населения. Для более воцерковленных и религиозно грамотных людей сама ответственность за грехи родителей безусловна, но не представляет собой чего-то особенно трагичного, так как все происходящее все равно свершается по Божьей воле, и он решает, что для нас и наших детей хорошо, а что плохо. Приведем по этому поводу диалог с одной из верующих жительниц с. Путятино: «(Почему может быть что-то плохо с детьми, плохие дети?) А что значит плохие дети? (Например, дети будут несчастливые?) Это как Господь избирает. А что такое счастье? Для верующих одно понятие счастья, для неверующих — другое. (Но за грехи

родителей могут отвечать?) Обязательно, до четвертого колена». Как мы видим, в данном случае цифра «обреченных» родов более соответствует церковной: «Нечестивого наказываю до четырех родов», — сказал Господь [65].

На формирование субъективных представлений о передаче греховности, как и в целом на решение многих проблем иррационального плана, в наше время большое влияние оказывает не только устная традиция, но и чтение разнообразной литературы с христианскими сюжетами. Эта литература не является абсолютным «руководством к действию», но для некоторых она становится главным источником формирования понятий, других наталкивает на своеобразную трактовку и развитие собственных, уже имеющихся представлений. Так, на интересующий нас вопрос 82-летняя жительница дер. Аверкиево не имела однозначного ответа: «То ли до четвертого поколения грехи влияют, то ли до седьмого». Более развернутый ответ дала ее 55-летняя дочь, живущая в городе: «И я слышала, что нужно помнить своих родичей до седьмого колена. А насчет четвертого колена есть даже такая молитва: просим Матерь Божию, чтобы до четвертого колена грехи не передались никому. Я считала, что каждый человек пришел нести миссию праведной доброты какой-то. А если он не справляется, на него накладываются грехи. И эти грехи передаются дальше на других детей этого рода. Если на кого-то попала эта участь, то нужно вынести это, перенести с достоинством, и тогда не передается. Это вот ты все перенесла на своих плечах, а если не справилась, значит, опять это вот как проклятие или грех какой-то за своих предков несем. Грех какой-то, не проклятие. Если я не перенесла за грех какие-то переживания, то передано на следующих детей. И молитва такая есть, из молитвенника».

Характерно, что определение источника информации, как правило, сводится к расплывчатой формулировке: «где-то читала», «слышала, что даже в книге было». В качестве примера можно привести рассуждение пожилой жительницы с. Коровка: «Это я слышала, даже читала. Мой муж утоп в речке. Я думала: „Ну, за что так?“ А написано в книге так: может быть, кто-либо из родства не помог утопленнику. Чтобы не соврать, как бы не до седьмого колена. Это в книжке, что может быть возмездие на родство. А еще читала: один покупает корову у одного и говорит: „Ой, я не знаю, что мне делать“. А стоит, это видимо, который продавал, он прозорливый был. И говорит (покупатель. — *Т.Л.*): „Вот уж покупаем, на год пятую корову меняем и никак: то заболеет, то околеет“. А он говорит: „А у вас никто из родства не работал в церкви с деньгами? Ну, староста, свечи торгует“. А он говорит: „Мой дедушка“. — „Вот, говорит — за это и получаешь расплату“. Видимо, брал. И пока он сумму не изведет … (т. е. не потерпит убыток на ту же сумму. — *Т.Л.*)».

Нередко представления о существовании некоей мистической категории родового греха, передаваемого по наследству, корректируются современными веяниями, главным образом информацией о паранормальных явлениях, почерпнутых из самых разных источников. Как характерный пример можно привести точку зрения 48-летней жительницы Тюкова: «(Дети отвечают за грехи родителей?) Да, если родитель не успел расплатиться, то часть передается даже на внуков. Сейчас, правда, космическое движение какое-то, что родительский грех сразу падает на детей. (Только на одно поколение?) Может быть, и не на одно поколение. Это смотря как было послано. Вот, допустим, некоторые говорят, что еще семь поколений так будет. Мне вот так сказали. За то, что кто-то когда-то чего-то сделал, мы вот будем семь поколений расплачиваться. (Нельзя отмолить?) Сейчас узнали, что можно отмаливать».

В заключение можно сделать следующие выводы. В настоящее время мистические представления не имеют локальной или региональной специфики и не увязаны в какую-либо цельную систему. Их своеобразие — часто результат личной фантазии, наложенной на традиционные представления, что особенно характерно для внецерковного периода XX в. Источником для формирования современных взглядов служат традиционные представления, христианская литература, а также информация о сверхъестественном мире неправославного характера. Обнаруживается явная тенденция к изменению смыслового наполнения в трактовке сверхъестественного мира, как в представлениях мирян, так и самой церкви.

Трансцендентные взаимосвязи, реализовывавшиеся через мистические персонажи и явления, преобразуются в понятия «действующей энергии», «биополя», что, возможно, ближе восприятию современного человека. Народно-христианская антропология сохраняет традиционную специфику, но в явно редуцированном варианте. Мы имеем в виду, что в наши дни двойственная природа человека в контексте земной жизни, находится в основном вне религиозных интересов местных жителей. Однако эта тема по-прежнему актуальна в отношении загробного существования. К наиболее востребованным мистическим категориям и персонажам относятся судьба и ангел-хранитель, в меньшей степени нечистая сила. Причем проявления последней часто связывают не с конкретными мистическими или мифологическими персонажами, а с безличной «негативной энергией» как сублимацией окружающего человека зла.

ПРИМЕЧАНИЯ

1 *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1. М., 1955. С. 504.

2 Цит. по: Златоструй. М., 1990. С. 201.

3 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1448. Л. 45.

4 *Карышев И.А.* Духовно-нравственный мир в человеке по учению святой православной веры. СПб., 1904. С. 74.

5 Подробнее о русских представлениях о субстанции души см.: *Листова Т.А.* Народные представления о душе, связанные с деторождением // Православная вера и традиции благочестия у русских в XVIII–XX веках. М., 2002.

6 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1436. Д. 24.

7 АРГО. Р. 33. Оп. 24. Л. 111.

8 АИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. Колл. 14. Д. 151.

9 По-видимому, наша собеседница имела в виду слова ап. Павла о том, что Бог дает разные дарования людям. 1-е Кор. 6: 7; 7: 7; Рим. 12: 6.

10 *Карышев И. А.* Указ. соч. С. 14.

11 Например, по данным В.И. Смирнова среди жителей Костромской губ. было распространено мнение, что «душа — это существо, которое живет до рождения человека и после его смерти». АРЭМ. Ф. 2. Оп. 2. Д. 39.

12 *Байбурин А.К.* Родинный обряд у славян и его место в жизненном цикле // ЖС. 1997. № 2. С. 8; *Власкина Т. Ю.* Донские былички о повитухах // ЖС. 1998. № 2 (18).

13 *Сумцов Н.Ф.* О славянских народных воззрениях на новорожденного ребенка // ЖМНП. 1880. Ч. CCXII. С. 75. Цит. по: *Байбурин А.К.* Указ. соч. С. 8.

14 *Денисова И.М.* Вопросы изучения культа священного дерева у русских. М., 1995. С. 57, 74.

15 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1453. Л. 20.

16 АРГО. Ф. 12 (Пономарев). Оп. 1. Д. 14. Л. 61.

17 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. XX. №. 491. 020.

18 Акафист покаянный жен, загубивших младенцев во утробе своей. М., 1995. С. 10.

19 «Очисти беззаконие мое». Самара, 1997. С. 22.

20 Старец Феодосий Иерусалимский, подвиги и чудеса. Цит. по: Акафист покаянный… С. 10.

21 Россия перед вторым пришествием. М., 1994. С. 169. Для нас интерес представляет совмещение сюжетов с разным толкованием будущности погибших младенцев в популярных брошюрах, которые продаются в церковных лавках и имеют хождение в народе. Напр., см.: *Букоткин Иоанн,* прот. Советы священника // «Очисти беззаконие мое». Самара. 1997. С. 24.

22 Акафист покаянный… С. 4.

23 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1436. Л. 27.

24 *Букоткин Иоанн,* прот. Указ. соч. С. 24.

25 АРГО. Ф. 12 (Пономарев). Оп. 1. Д. 20. Л. 4, 60; *Смирнова М.А.* Родильные и крестильные обряды крестьян с. Голицына Сердобского у. Саратовской губ. // ЭО. 1911. № 1–2. С. 255.

26 *Букоткин Иоанн,* прот. Указ. соч. С. 25.

27 Цит. по: Златоструй. С. 82.

28 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1436. Л. 20; д. 1463. Л. 44.

29 АРГО. Р. 33. Оп. 1. Д. 11. Л. 2.

30 ГАРО. Ф. 627. Оп. 246 а. Д. 559. Кн. 13.

31 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. XX. № 495. 03/01. Л.32.

32 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1453. Л. 22.

33 ИААХМ ЗК. РО. Сосновский. б/г. (прибл. начало XX в.).

34 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. XX. № 491. 0190/2.

35 ГАРО. Ф. 627. Оп. 240. Д. 26. Л. 14 (г. Раненбург и уезд); Д. 28. Л.235 об. (г. Ряжск и уезд); Д. 21. Л. 384 (г. Зарайск и уезд).

36 *Грацианский Н.*, свящ. Корреспонденция из Михайловского уезда (Юбилейное торжество) // РЕВ. 1900. № 2. С. 41.

37 Местные известия // РГВ. 1890. 20 января.

38 *Соколов П.* Понедельник тяжелый день // РГВ. 1847. 29 ноября.

39 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1431. Л. 37.

40 Известия и заметки // РЕВ. 1900. № 11. С. 319.

41 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1453. Л. 23.

42 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. I. № 3 (с. Мелехово Касимовского у.); № 10 (с. Лом Касимовского у.).

43 Книга Еноха. Цит. по: Златоструй. С. 267–269.

44 Цит. по: *Мильков В.В.* Древнерусские апокрифы. СПб., 1999. С. 562.

45 *Булгаков С.,* прот. Православие. Очерки учения православной церкви. Киев, 1991. С. 154.

46 АРЭМ. Ф.7. Оп. 1. Д. 1463.

47 Православное слово (Н.-Новгород). 1997. № 2. С. 53.

48 Видение апостола Павла. Цит. по: *Мильков В.В.* Указ. соч. С. 563.

49 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1463.

50 Запись сделана в с. Коровка Сапожковского р-на.

51 По мнению ученых, на западе примерно в XIII в. «грозный» ангел вытесняется образом дьявола. На Руси он не теряет популярности намного дольше. См.: *Малэк Э.* Образы ангелов в древнерусской письменности // Труды ОДРЛ. СПб., 2003. Т. LIV. С. 206.

52 Книга Еноха. Цит. по: Златоструй. С. 267.

53 Рязанские материалы не дают оснований считать, что проникновение нечистой силы в человека делает его, с точки зрения народной мифологии, двоедушником, о чем пишет Л.Н. Виноградова: *Виноградова Л.Н.* Кто вселяется в бесноватого // Миф в культуре: человек — не-человек. М., 2000. С. 34–35.

54 *Малэк. Э.* Указ. соч. С. 207; *Федотов Г.* Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991. С. 58–59.

55 Подробнее см.: *Бернштам Т.А.* Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян. Учение и опыт Церкви в народном христианстве. СПб., 2000.

56 На эту тему также см.: Представления восточных славян о нечистой силе и контактах с ней. Материалы полевой и архивной коллекции Л.М. Ивлевой. СПб., 2004. С. 164, 166.

57 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. I. № 3, 24.

58 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1436.

59 Там же. Д. 1448. Л. 44.

60 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. II. № 36. Л. 11, 23–27. Текст дается в сокращении.

61 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 493. Л. 23–27.

62 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. II. № 36. Л. 23.

63 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1464. Л. 9.

64 АИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. Колл. 14. Д. 151. Л. 1.

65 Числа 4 и 7 фигурируют и в брачных запретах церковного права. Возможно, это оказало влияние и на данный свод представлений.

ΜΡ.
ΘΥ.
ΙΣ. ΧΣ.

Раздел 8.

НАРОДНАЯ ДЕМОНОЛОГИЯ

ГЛАВА 32

Ангелы Сатаны

Происхождение и сущностные характеристики

Двоевластие и Божий промысел. — Множество имен и обличий. — Организация инфернального мира. — Ангел и нечистый. — «Страшное место». — «Время чертей».

Деяния нечистой силы

Искушение праведников. — Пьянство и сквернословие. — Вселение в людей и повреждение души. — Нечистый и самоубийцы. — Черти и богатство. — Борьба за душу. — Ад.

Защита от нечистой силы

Христианская народная демонология сформировалась на основе издревле существовавших дохристианских верований, представлений, вынесенных из Св. Писания, житийной литературы, апокрифических легенд и сказаний, попавших на Русь после принятия христианства, а также заимствованных из широко известных с XVII в. рукописных демонологических повестей [1]. Опосредованно, через духовную литературу, русская народная демонология испытала влияние и демонологических трактатов средневековой Западной Европы. И даже в начале XXI в. в представлениях наших современников о мире зла можно явственно разглядеть все эти составляющие.

Исследователи неоднократно обращали внимание на контаминацию образа христианского дьявола, беса и славянского мифологического персонажа — черта. С.А. Токарев совершенно справедливо считал, что христианский дьявол в народных представлениях слился с древнеславянским образом черта. По его мнению, содержание слова «черт» расширялось от названия одного из славянских божеств до обозначения целой категории духов, а именно духов зла, и по сути совпало с понятием «бес» [2]. Э.В. Померанцева, опираясь в основном на фольклорный и этнографический материал XIX в. и отмечая большое различие между библейским дьяволом и чертом из народных представлений, вместе с тем признавала, что среди мифологических персонажей, часто называемых «чертями», все же можно выделить самостоятельный образ черта как такового. «Очевидно, — писала о нем Э.В. Померанцева, — тот образ его, который бытует в русском фольклоре, определяется в основном верованиями, связанными с христианским культом» [3]. Именно этот его образ, сформировавшийся под влиянием христианства, далее фигурирует в работе под названием «черта» (беса) и рассматривается как персонаж сатанинского воинства. Мы попытаемся на рязанском материале вычленить из этого образа черты, появившиеся под влиянием христианства и роднившие черта с библейским дьяволом, и черты, которые сохранились от дохристианской эпохи.

Происхождение и сущностные характеристики

Человеческое мировосприятие в основе своей дуально. Верх — низ, небо — земля, свет — тьма, добро — зло и т.д.: вверху небеса, где свет, бесконечное добро, где пребывают Бог и силы небесные, а внизу — земля, которая темна от грехов и зла. Невольно должен возникнуть вопрос, откуда на земле зло и несчастья, болезни и страдания, если рядом с Господом Богом — воплощением вечной любви, как учит христианская церковь,— нет Его извечного противника — демона зла.

Становление христианской демонологии прошло довольно длительный путь. Ветхозаветному Богу не нужен был противостоящий ему демон, ибо он сам карал и миловал, посылая на неверных «посольство злых ангелов» (Пс. 77: 49) и даже ангела-истребителя (1 Пар. 21: 15)

или Сатану*, жестоко испытующего праведника Иова (Иов. 2: 2–7). Сатана, встречавшийся в ранних библейских текстах, — это один из служебных ангельских чинов, а не личный враг Бога[4]. Несколько раз на страницах Ветхого Завета мелькнул злой дьявол (по-гречески «клеветник», «обольститель»), хотя о его происхождении и деятельности ничего не говорилось, а под именем «бесов», упоминавшихся во Второзаконии (Втор. 32: 17) и в Псалтыри (Пс. 105: 37), фигурировали чужие боги, идолы, которым приносили жертвы. И только в апокрифической Книге Еноха появились ангелы, променявшие небесное блаженство на любовь земных женщин и тем самым согрешившие против Бога, низвергнутые им в бездну до Страшного суда**.

Ко времени создания Нового Завета сюжет о падших ангелах, ставших воплощением зла, и Дьяволе, искусившем первых людей, уже обрел права на существование, и в Евангелии от Матфея Иисус Христос обращается к грешникам: «Идите от Меня, проклятые, в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его» (Мф. 25: 41); а в Апокалипсисе говорится, что ангел сковал Сатану на тысячу лет и заключил его в бездну, но по истечении этого срока он будет освобожден «на малое время» (Откр. 20: 1–3). Упоминаемые во всех четырех евангелиях бесы — это уже злые духи, вселяющиеся в людей. В Св. Писании намечены лишь основные сюжетные линии истории Сатаны и его воинства, но как таковые их образы не разработаны.

Вопрос о силах зла встал перед Отцами Церкви в первые века христианства, и на протяжении длительного времени демонология занимала умы богословов и воображение простых верующих всех христианских конфессий. Прежде всего надо было объяснить, каким образом могло вообще возникнуть зло, если Творец всего сущего в новозаветной трактовке — это вечное Добро. «Да и зла не было бы совсем, если бы изменчивая, хотя и добрая, природа, созданная Всевышним и неизменно благим Богом, который все сотворил добрым, не создала его сама себе путем греха», — писал блж. Августин[5].

Иоанн Дамаскин, продолжая и развивая эту тему, тоже попытался объяснить происхождение демона зла: «Конечно, поколику он создан, он не зол, но добр, ибо Творцом он был создан Ангелом светлым и весьма блистающим и, как разумный, свободным. И добровольно удалился от согласной с природою добродетели, и очутился во тьме зла, отдалившись от Бога…»[6]. Воплощением вселенского Зла, на которое можно было бы возложить всю ответственность за грех и его последствия, стал Дьявол (Сатана) и его подручные, и любое отдаление от Бога приближало человека к источнику зла и греха.

Двоевластие и Божий промысел. Для русского крестьянина, мышление которого было религиозным, не существовало закрытой границы между реальным, чувственным миром людей и ирреальным, сверхчувственным миром духов. Любая деятельность человека и даже его помыслы были отмечены участием или контролем этих сверхъестественных сил, часть которых была враждебна ему. У человека, созданного разумным, свободным и обладающим бессмертной душой, всегда оставалась возможность выбора, но помимо собственной природы, склонной к греху, он еще постоянно, как учила Церковь, подвергался «внушению лукавого», поэтому вся его жизнь неизбежно оказывалась полем брани сил Добра и Зла. И хотя в церковной традиции принято писать имя противника Господа Бога с маленькой (строчной) буквы, видимо, чтобы принизить его значение, эти два концепта одной мировоззренческой системы в народном представлении всегда были неразрывно соединены друг с другом. И сегодня верующие люди говорят: «Есть Бог, есть и нечистый» (дер. Урядино Касимовского р-на); «Есть Господь и враг есть (с. Новопанское Михайловского р-на); «Если Бога нет, то и черта нет, и колдуна нет» (дер. Четаево Касимовского р-на).

---

* Там, где речь пойдет о Сатане (Дьяволе) — предводителе нечистой силы, т. е. где это имена собственные, они будут писаться с прописной буквы, там, где эти слова обозначают представителей нечистой силы (как черт, бес и т. д.) — со строчной буквы.

** В Книге пророка Исаии есть место (14: 12), где говорится о падении с неба в Ад некоего денницы (утренней звезды), пожелавшего вознести престол свой выше звезд и стать подобным Богу. Многие богословы склонны считать слово «денница» одним из имен Люцифера (Сатаны). А.А. Берс, на наш взгляд не безосновательно, полагает, что здесь речь идет о царе, строившем Вавилонскую башню, а не о Дьяволе [*Берс А.А.* Естественная история чорта (его рождение, жизнь и смерть). Религиозно-историческое исследование. Б.м., 1908. С. 6].

И хотя для христианской церкви Сатана всегда был падшим ангелом, изгоем, сброшенным с неба за гордыню, который поплатится за все свои злодеяния после Страшного суда, сама постановка вопроса, когда шаг от Бога означал шаг к Сатане, создавала основу для восприятия их как двух равновеликих полюсов мистического мира, между которыми мечется человек. Инфернальный (дьявольский) мир, как известно, в общих чертах является как бы негативным (обратным) отражением сакрального (священного, в данном случае Божественного) мира [7]: мрак — с одной стороны и свет — с другой, грязь и чистота, мучения и блаженство и т. д. [*]. Упрочению дуального восприятия мистического (потустороннего, таинственного) мира в немалой степени способствовали апокрифы.

В 1880–1890-е гг. в окском с. Белоомут Зарайского у. и с. Темирево Елатомского у. (Тамбовская губ., ныне Рязанская обл.) были записаны два апокрифических сказания, которые мы даем в сокращенном пересказе.

Сатана, первоначально называвшийся Гоголь, народился из волны Тивериадского моря и на вопрос Господа, кто он такой, сразу заявил, что он — Бог земной. По поручению Господа Гоголь принес со дна моря землю, песок и камень кремень. Бог сотворил землю, а кремнем выбил девять ангельских чинов. Потом он велел Сатане выбить десятый чин и поставил его архангелом над всеми ангелами с именем Сатанаила. Десятый чин по численности был равен всем девяти чинам, созданным Богом. Сатанаил был на небе в славе и величии полчаса, но потом Бог разгадал его замыслы занять престол и послал архангела Миху, получившего к своему имени окончание «-ил», свергнуть Сатанаила. Вместе с Сатаной был свергнут весь десятый чин [8]. В с. Нижний Белоомут того же уезда даже указывали место, куда упал Сатана, — в Смоленскую губ. [9]. Этот апокриф, как считали ученые, богомильского происхождения [10], был распространен среди русских и других губерний.

В апокрифе из Елатомского у. говорилось о том, что царь Сатанаил — сильный, богатый, но злой и коварный — правил царством тьмы на земле, а на небе в царстве света был трон доброго Бога. Сатанаил вступил в спор с Богом, кто из них сильнее, и Бог сбросил его на землю. Затем они заспорили, кто хитрей, кто из них сможет из глины создать живое существо. Сатанаил слепил, но не смог вдунуть в него душу. Бог вдунул душу, создал еще одно существо, и отправил обоих в Рай. Сатанаил выманил первых людей за ограду Рая и унес их на землю. Бог повел на землю небесное воинство, а Сатанаил сотворил демонов больше, чем песку в море. 77 дней продолжалась битва. Наконец Бог одолел его, и Сатанаил со своим воинством провалился в тартарары. Бог людей простил, но оставил их на земле. Он посылал на землю чистые души, а Сатана осквернял их. Очистил Бог землю потопом, и снова «явился Сатанаил прямо к Богу и стал просить у него человека на испытание, заспорил, что опять совратит Его праведников. Бог согласился, приставил к каждому человеку по ангелу-хранителю, заповедал ему любовь к себе и навсегда отлетел от земли. Сатанаил приставил к человеку своего демона-соблазнителя, а сам ушел в свое царство-тартарары». И разгорелась между ними борьба за человеческие души. Сойдутся Бог и Сатана на Страшном суде, разделят праведников и грешников: у кого из них будет больше душ, тот и победит [11].

Сатана оказался единственным существом, кто вступил в конфликт со Всемогущим. И хотя в этих апокрифах Бог берет верх над Сатаной, конечный результат их последнего спора вовсе не очевиден. Бог и Сатана в христианской мифологии представляют два начала, которые ведут нескончаемую борьбу, а мерилом победы одной из сторон окажется количество заполученных человеческих душ. Несмотря на то что современные верующие Рязанского края этих сказаний не знают, некоторые их представления, передающиеся из поколения в поколение, очень созвучны древним апокрифам.

Бесполезно пытаться изложить представления верующих о Сатане и его подручных бесах (чертях) в виде какой-то религиозно-философской системы. Ее нет и быть не может. И не только потому, что информаторы не пытаются увязать свои познания в нечто цельное, но и в силу того, что в церковной литературе очень много разночтений и откровенных противо-

* Представления об уподоблении мира нечистых духов во главе с Сатаной миру ангелов во главе с Богом, но только с отрицательным значением, нельзя преувеличивать и абсолютизировать. Они в большей степени касались внешних, чем сущностных характеристик.

речий, недомолвок и темных мест, так что даже из нее невозможно вынести четкие, стройные представления о Сатане и его ангелах.

Немалая часть современных жителей Рязанщины, склонных рассуждать на эти темы, представляют смысл и цели борьбы Бога и Сатаны вполне в русле апокрифических сказаний: «Души им нужны, души. Кто поборет: Бог или Дьявол, с кем народ пойдет…» (дер. Михалково Новодеревенского р-на); «Нечистый к себе более наберет, гордиться будет» (с. Секирино Скопинского р-на). Другая часть верующих считают, что нечистый ловит в свои сети души людей, потому что «ему хочется, чтобы в его сторону были и мучились вместе с ним» (с. Студенки Новодеревенского р-на); «Ему нужно, чтобы мы там (в преисподней. — *С.И.*) с ним были» (с. Большая Алешня Ряжского р-на). Эта точка зрения более близка к православной традиции: Дьявол так старается отвратить людей от Бога, «дабы ему не единому во огни негасимом быти своея ради зависти всегда» [12], т. е. зависти к человеку.

Управление земным и небесным мирами, со слов части наших информаторов, представляется неким двоевластием: «У Господа Бога своя власть, у нечистой силы своя власть. Разделены две власти, и каждый подчиняется своей власти» (пгт. Лашма Касимовского р-на); «Нечистая сила к себе тянет, а Господь к себе. Господь хочет, чтобы все были преданные Богу, а нечистая сила — это уже к себе. Это два правителя. Кому чего нравится» (с. Морозовы Борки Сапожковского р-на); «Кто переборет: Бог — свое, а он — свое. Две борьбы идут» (с. Большая Алешня).

Среди современных верующих наблюдается тенденция проецировать отношения и страсти земного мира на мир мистический. Так, на вопрос о смысле и целях борьбы глубоко верующая жительница дер. Вилки Михайловского р-на ответила: «Вот мы живем, два человека: один сосед такой, другой сосед [такой]. Между собой мы ссоримся и деремся, ругаемся. Так и это. Такая жизнь как на небесах, такая и у нас. Так и враз [Сатана] со Спасителем. Так оно и идет».

Из апокрифов явствует, что Сатана не является творением Бога. Среди современных верующих Рязанского края это суждение разделяют буквально единицы. Пожилая, очень религиозная жительница из дер. Урядино Касимовского р-на, регулярно посещающая церковь, на вопрос, кто сотворил Сатану, ответила вопросом: «А кто Бога создал? Сатана, наверное, тоже тах-то изошла».

Подавляющее же большинство наших собеседников уверены, что все бесы и сам Сатана являются Божьими творениями или Богом сотворен только Сатана, который уже потом создал своих демонов: «Бесы исстари, как Господь их создал. Это в Евангелии есть. Господь создал нечистых и пустил их на белый свет» (с. Студенки); «Нечистых тоже Бог дал, тады давно… Бог враз дал и таких, и таких. Кто к кому пойдет» (с. Озерки Милославского р-на). Перед этими верующими неизбежно встает вопрос: зачем, провидя все заранее, зная, к чему это приведет, Всевышний все же пустил в мир Сатану и всех нечистых на горе и мучение человечеству? Некоторые искренне недоумевают: «Я вот сама сколько раз говорю и думаю: ну, на кой такую пускать?! Не надо было такую допускать-то, а Он вот их допустил. Они только людей губят и губят»; «Все говорят, что нечистый все плохое делает. А говорят, им за это не грех. Человека губят, а не грех! Так женщины говорят… Почему им дает творить волю свою?..» (дер. Урядино).

Задаваясь этими вопросами, одни говорят, что нам, увы, не дано проникнуть в Божий замысел. Другие считают, что хотя Бог создал нечистых, но потом оказался бессилен что-либо сделать с Сатаной и его воинством. Многие предполагают, что Бог мог бы уничтожить Сатану и его ангелов, но не делает этого, ибо изначально они были частью его замысла. Сатана (бес, черт) в представлении верующих оказывается необходимой составной мироздания, он должен присутствовать в нем, так как «наверно, положено. Без него нельзя, наверно» (с. Озерки); «Наверное, Богом так создано и должно быть…» (дер. Урядино). Все приводимые информаторами доводы в пользу необходимости существования Сатаны можно свести к следующим двум:

Человек при сотворении, кроме разума и бессмертной души, был, так же как и ангелы, наделен еще и *свободной волей*. Свобода воли реализуется прежде всего в выборе между плохим и хорошим, между добром и злом. Человек свободен и должен сам решать, за кем идет:

«Он (Бог. — *С.И.*) дал волю человеку… Воля людям: выбирайте путь узкий и широкий. Господь может с нечистым справиться, но пока дал волю. Он его уничтожит на Страшном суде» (пгт. Лашма). Жительница с. Секирино полагает, что «последнее время Господь *испытывает праведных* и нечестивых, к кому ты пойдешь, кому ты будешь служить: ему (Сатане. — *С.И.*) или Господу Богу». Человек сам должен выбрать или путь спасения с Царством Небесным в конце его, или путь падения с конечной точкой в Аду.

Господь позволяет Сатане испытывать праведников, которые только в борьбе с нечистым могут доказать свою преданность Богу, и попускает демонам нападки на тех, кто сам не хочет противостоять греху. Жительница Лашмы на вопрос, почему Господь не уничтожит нечистого, дала такой ответ: «Нельзя, нельзя. На свете есть добро и зло. Бог наказывает и милует». Так думают очень многие информаторы. Господь не хочет уничтожать нечистую силу, потому что, по выражению жительницы с. Ижевское Спасского р-на, «на кой ему (Богу. — *С.И.*) делать хорошо, если ты прогрешила, да тебе еще хорошо!? Так уж у него, наверно, такая установка». Иными словами, Сатана, в представлении верующих, — оружие в руках Господа, которым он испытывает и карает одних и от которого милует других.

Сатана в народных представлениях выступает то как враг Господа, причем враг порой равный ему по силе, то как слуга Господа — ветхозаветный злой ангел, временно, до Страшного суда, используемый на грязной работе провокатора и палача.

Множество имен и обличий. Из весьма обширной номенклатуры имен демона зла, встречающихся в Св. Писании и трудах Отцов Церкви, в рязанской деревне были известны наименования *дьявол, сатана, бес,* но более известным было слово «черт». Судя по сообщениям корреспондентов Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева в конце XIX в. и корреспондентов ОИРК в 1920-е гг., рязанские крестьяне, как, впрочем, и русские других губерний, старались не произносить это слово вслух, чтобы не накликать беды. Они заменяли его словами: *черный, нечистый, неумытый, анчутка, игрец, родимец, блаз, недобрый, пралик, враг*[13]. Эти образные наименования черта (беса) говорят сами за себя. Каждое из них характеризует какое-то его качество, а вместе взятые — рисуют образ: черного и грязного от адской копоти и мерзких дел, злобно-глумливого, неожиданно возникающего и исчезающего врага рода человеческого.

Современные информаторы уверены, что бес и черт, так же как сатана, дьявол — «это все одно и то же». Последние два названия выступают то как синонимы слова «черт», то как имена собственные, когда речь заходит о предводителе нечистой силы. Среди людей старшего возраста в начале XXI в. бытуют также наименования: *недух* (нечистый дух), *нехороший,* а самыми часто употребимыми стали эвфемизмы (слова-заменители): *нечистая сила, нечистый,* реже — *нечистый дух.*

По словам большинства наших пожилых собеседниц, их матери старались не употреблять слово «черт», считая его ругательным, «черным»: «Черное слово не говорила. Даже в памяти нет, чтобы мать так ругалась» (с. Ижевское); «Мать никогда нас не ругала. И я никогда. Не надо это, потому что это черт, нечистый» (там же). Правда, иные признавались, что мать в сердцах могла сказать и это слово, «и „сатаной“ ругалась».

Опасаясь произносить слово «черт» («На детей нельзя говорить: ангельская душка, вред принесет» — с. Благие Новодеревенского р-на), многие женщины совершенно безбоязненно ругали своих детей «анчутками», «игрецами» и «родимцами». «Изрежь вас родимец», — было привычной бранью многодетной матери из дер. Вилки Михайловского р-на. Дело не только в том, какой персонаж стоит за этими названиями, но и в признании за словом «черт» магического звучания. Видимо, изначально считалось, что это и есть его настоящее имя, которое стоит только произнести невзначай, как он явится на беду [*]. В с. Агро-Пустынь (с. Аграфенина Пустынь) Рязанского р-на до сих пор вспоминают мужика, который,

[*] Аналогичное представление об опасности «чертыхания» существовало в средние века и в Западной Европе (*Махов А.Е.* Hostis Antiquus. Категории и образы средневековой христианской демонологии. Опыт словаря. М., 2006. С. 365).

задавая лошадям корм, чертыхнулся, и неизвестно откуда взявшийся черт спалил половину села; правда, маловеры поговаривали, что мужик бросил в сарае недокуренную самокрутку. Или стоит матери чертыхнуть своего ребенка, как черт унесет его. Возможно, персонаж, стоявший за множеством эвфемизмов, действительно был когда-то каким-то дохристианским полубожеством, имя которого могли произносить только посвященные люди, хотя распространенность подобных представлений наводит на мысль о том, что их нельзя считать исключительно славянскими.

Некоторая табуированность слова «черт» в начале XXI в. еще сохраняется среди женщин преклонных лет. «Не упоминают, нельзя… И сама уже как-то привыкла», — говорила жительница с. Темгенево Сасовского р-на. «О нем не говори боле и не спрашивай. Не нужен он. Не вспоминай. Тут тогда он так и буде, буде, раз ты ему предалася. Не вспоминай и ничего не описывай», — такими словами прервала разговор о нечистом жительница с. Секирино Скопинского р-на. Другая собеседница из того же села сказала, что она избегает даже произносить «черный хлеб» и в магазине говорит «дайте буханку» *, чтобы не поминать нечистого (черного). Среди части информаторов существует мнение, что лучше матом выругаться, чем сказать «черт».

Верующие люди среднего возраста стараются не «черкаться», но подавляющее большинство жителей Рязанского края не вкладывают в это слово какой-то особый мистический смысл, как это было раньше. Часто информаторы среднего и молодого возраста считают черта сказочным персонажем, но при этом признаются, что верят в нечистую силу, понимая под этим выражением некое абстрактное, не персонифицированное зло. Молодежь, особенно ее мужская часть, вообще не задумывается, грех или не грех чертыхнуться. Старшеклассница из с. Исады Спасского р-на, беседа с которой о нечистой силе состоялась в поминальную субботу перед Масленицей, в какой-то момент разговора, как бы опомнившись, вдруг сказала, что нехорошо говорить о нечистом в такой день, да еще когда в церкви идет служба. Это был, пожалуй, единственный случай традиционного отношения к слову «черт» среди молодежи.

Подавляющее большинство информаторов описывают один и тот же классический портрет черта: черный, волосатый, с копытами на ногах, с рогами и хвостом, хотя его изображения на иконах и на иллюстрациях в духовной литературе значительно многообразнее.

Редко кому довелось, по их словам, увидеть черта (беса) воочию. Жители с. Морозовы Борки Сапожковского р-на утверждают, что раньше около их села часто видели чертей, которые выглядели как «какие-то пустые люди, как мешковина надутая». В с. Строевское Путятинского р-на еще лет 60 назад, случалось, видели у моста через речку анчуток: они все были большого роста и «в своем в этом увязанные», так что не разглядеть, какие они на самом деле, хотя имели облик антропоморфных существ.

По словам наших информаторов, «нечистые в каком хочешь виде явятся», но на самом деле вся нечистая сила (независимо от того, как ее называют: черти, бесы, анчутки, недухи и пр.) — это бесплотные невидимые духи, которые, вступая в контакт с людьми, принимают определенный видимый образ.

Именно такие характерные черты нечистой силы, как бесплотность и невидимость, по мнению собеседников, отражены в понятии «нечистый дух». Это не иная ипостась Сатаны или нечистой силы в целом, это характеристика физического свойства. В некоторых заговорах и заклинаниях встречается противопоставление нечистого духа и святого духа, например: «Святой дух в дом, нечистый дух — вон», но понимая их полярность, люди далеки от представлений о том, что как Святой Дух является ипостасью триединого Бога (Бог Отец, Бог Сын, Бог Святой Дух), так и нечистый дух — это одна из ипостасей демона зла.

В рукописи XVIII в., обнаруженной в 1898 г. корреспондентом Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева Н.М. Мендельсоном у крестьянина с. Дединово Зарайского у., бес, пребывавший в девице Феодосии и охотно отвечавший на вопросы учителя Воронежской

* В г. Егорьевске в начале 1930-х гг. существовало и такое представление, что «нельзя „черного“ поминать… особенно около квашни с хлебом» (НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. XXI. № 26. 067/04. Л. 122). Видимо, это связано с отношением к хлебу как к особому продукту, несущему в себе свойства сакрального.

семинарии, сообщил о своей внешности, что он дух, а «дух не имеет величины, ни малости, ни цвета, и никаких других подобиев, а что вы изобразуете или воображаете про нас, что мы черные или синие, с рогами, лапами, хвостами и длинными ушами, или другого какого виду страшного, то мы тому дурачеству смеемся, а преобразуемся для того, чтобы устрашать нам людей» [14].

По мнению крестьян из Касимовского у., нечистый может принимать вид разных животных и птиц, становиться невидимым и снова являться в новом обличье (дер. Павловка, с. Лихунино) [15]. Особенно черт любит, как считали крестьяне с. Маклаково Скопинского у., являться в виде черной кошки или собаки [16]. Он даже может принять облик ужа или «божьей пчелы», и тогда сам Илья Пророк не тронет беса (Елатомский у.) [17]. Читалка (читающая Псалтырь по покойникам) из с. Бычки Сараевского р-на рассказывала, что однажды ей довелось участвовать в похоронах удушившейся женщины, и нечистый явился в виде большого, мохнатого жука. Он может явиться в облике хорошо знакомого или даже родного человека: живого или умершего, часто — в образе развеселого ямщика или богатого купца, едущего на тройке. Одиноко идущим мужчинам, судя по рассказам, представляется в виде красивой женщины или даже женщин. «Брат пошел в лес подкосить сенца, — рассказывала информатор из с. Петрово Ряжского р-на. — Это до войны еще было. Покосился, идет домой. И дорогой откуда-то взялись две девки по бокам. Идут и разговаривают. А потом говорят: „Счастливый ты. Вот коса у тебя, а то б мы тебя замудрили“. Это нечистая сила».

Если нечистый не ставит своей задачей напугать кого-то своим появлением, то неискушенный в подобных вопросах человек и не догадается, кто перед ним, пока не скажет «Господи» или по привычке не перекрестится, и только тогда обман раскрывается и наваждение исчезает; хотя встречаются былички, в которых черта, принявшего человеческое обличье, выдают копыта или хвост*. Это представление о его неспособности полностью перевоплотиться в человека широко распространено и в западноевропейской демонологии. С христианских позиций частая смена личин бывшим ангелом вполне объяснима, так как потеря ангельского чина должна неизбежно привести к потере лика, т.е. эти постоянные метаморфозы вполне укладываются в христианскую трактовку этого образа [18].

«Черти невидимы. Может, это параллельный мир?! А так являются с хвостами, черные, с рогами»; «Черти принимают такой вид, чтобы устрашить людей. А так они невидимы»; они невидимы, так как «это все зло, которое скопилось в народе», — это суждения подростков с. Исады Спасского р-на. Молодежь с. Ижевское Спасского р-на, насмотревшись фильмов ужасов, считает, что черти, как вампиры, видны только в полнолуние, а обычно невидимы. «Нечистая сила выявляет себя так, как в нее верят. Кто верит в НЛО, то он так ее и увидит, как НЛО и зеленых человечков», — высказал свое мнение молодой человек из пос. Лесное Шиловского р-на.

Голос нечистого меняется вместе с его внешностью, но если его распознали и ему нет необходимости притворяться, то голос становится грубым, басистым. Рассказывая о контактах с представителями нечистой силы, информаторы упоминают о холоде, который от них исходит, часто их выдают ледяные руки. Однако нам ни разу не встретилось общепринятого в западноевропейской демонологии представления о серном или каком-либо другом запахе, исходящем от черта.

Представление о смене обличий и та легкость, с которой нечистые это делают, создают ускользающий, неопределенный образ, и это особенно должно было устрашать людей, так как давало повод везде и во всем подозревать врага. Часто внешним признаком присутствия невидимого черта (беса) информаторы считают сильный, порывистый ветер или вихрь, возникающий также и при появлении таких славянских мифологических персонажей, как *леший, огненный змей, ходячий покойник*. Видимо, этим качеством обладал злой демон славянской мифологии, образ которого лег в основу ныне известного «дьяволизированного» черта.

* Обычно встречаются два сюжета таких быличек: либо черт или черти приходят к людям играть в карты, либо черти под видом парней приходят на посиделки к девицам.

Если же говорить о его эмоциональном, чувственном восприятии, то большинство полагает, что при появлении рядом нечистого в глубине души человека возникает не ужас, а тоска. Именно безотчетная, непреодолимая тоска — это тот эмоциональный фон, на котором происходит соприкосновение человека с мистическим миром зла.

Организация инфернального мира. Материалов, раскрывающих представления жителей Рязанского края об устройстве и, так сказать, внутренней жизни чертей, практически нет, за исключением короткого сообщения корреспондента Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева о том, что крестьяне с. Маклаково Скопинского у. полагали, что у чертей есть жены и дети [19], т. е. сообщество чертей представлялось сродни человеческому. Такое очеловечивание характерно для славянских мифологических персонажей, поэтому мнение крестьян Маклакова можно расценивать как отголосок представлений о дохристианском первообразе нынешнего черта.

В Рязанском крае в народе, видимо, было известно, что сброшенный с неба и закованный в цепи Сатана является предводителем всего огромного воинства нечистой силы. Этот сюжет есть в рукописи, обнаруженной И.М. Мендельсоном в с. Дединово [20]; об этом упоминается и в очерке А.П. Звонкова, посвященном верованиям крестьян Елатомского у. [21]; об этом в конце XIX в. сообщал и корреспондент Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева из Скопинского у. По его словам, крестьяне считали, что Сатана — «дедушка» (такое название для него очень не характерно), живет в преисподней и, «будучи прикован на цепи, всеми остальными руководит, дает советы и требует отчеты» [22]. Несомненно, в основе этих представлений о находящемся в бездне, закованном в цепи и оттуда руководящем главаре всех демонов лежит текст Апокалипсиса (Откр. 20: 1–3).

В начале XXI в. далеко не все даже воцерковленные люди знают имя того, кто стоит во главе нечистой силы, хотя все уверены, что «у них есть главный». Одни считают, что Сатана, или просто «главный», до сих пор прикован в преисподней, а «здесь его черные стараются» (пгт. Лашма Касимовского р-на), другие высказывают большие сомнения в этом: то ли пришло то самое «малое время», на которое, как говорится в Апокалипсисе, его должны отпустить, то ли он сам сумел освободиться, только ныне «он по земле ходит». «Вроде бы, сказали, что он тоже на земле, но Господь, вроде бы, говорил, что он в Аду. Может быть, он и вышел», — недоумевала наша собеседница из с. Бычки. Существует и такое мнение, что Господь за непослушание людей сам выпустил Сатану (с. Кермись Шацкого р-на).

Наиболее интересующаяся подобными вопросами часть верующих убеждена, что, где бы Сатана ни находился, он — абсолютный властитель в мире зла: «Во главе [нечистой силы] стоит брат Бога, его противоположность (Зло и Добро). Его зовут Сатана» (с. Исады); «Он — самый главный, а остальные — его помощники. Он им приказывает, что вытворять то, что делать это. Они исполняют все его просьбы» (с. Строевское Путятинского р-на); «Как у Бога, так и у них: главный и помощники есть» (пгт. Лашма).

Представления о таком важном персонаже новозаветной эсхатологии, как Антихрист, очень туманны. Разговоры о нем, как известно, обычно возникали в переломные, смутные периоды русской истории. Корреспонденты ОИРК в 1920-е гг. неоднократно писали, что среди людей главным образом пожилых многие говорят об Антихристе. По их мнению, он «представляет собой человека, который будет просить подписку и класть клеймо» (дер. Павловка Касимовского у.) [23]; «Об Антихристе одни говорят, что он еще не родился, родиться должен скоро от еврейской девы. Эта дева должна родить 12 дочерей, и вот от одной из них и должен родиться Антихрист, тогда и будет конец света» [24] (дер. Акулово того же уезда). В этом рассуждении интересно то, что родиться он должен «от еврейской девы», видимо, по аналогии с Иисусом Христом, рожденным от Девы.

Некоторые верующие в начале XXI в. считают, что Антихрист — это одно из имен Сатаны или его главный помощник, иногда говорят, что это человек, который будет орудием в руках Сатаны.

Слово «антихрист» является также и нарицательным. В начале нового столетия этим словом называют людей безнравственных, не верующих в Бога. Вот типичное высказы-

вание на эту тему: «Почти все антихристы… Люди сами создают все сами себе. Сейчас блуд… Никто не верует» (дер. Аргамаково Спасского р-на).

Ангел и нечистый. История об ангелах, восставших против Бога, сброшенных с неба и превратившихся в нечистую силу, — это главная сюжетная линия в истории черта (беса), которая должна была вписать этот персонаж в христианскую мистическую картину мира. Второй такой сюжетной линией являются прения черта (беса) с ангелом на «том свете» за душу умершего человека и последующее наказание чертями грешников в Аду.

В церковной книжной традиции, чтобы не путать ангелов Бога и ангелов Сатаны, последних именовали «аггелами», но уже одно то, что название, даже в измененном виде, сохранилось, должно было подчеркнуть общность их происхождения и природы. Возможно, в XIX в. среди народа история о падших ангелах была достаточно известна, но в начале XXI столетия среди людей старшего возраста, даже регулярно посещающих церковь, ее знают буквально единицы. Значительно лучше осведомлены в этом вопросе те, кто недавно пришел к вере и читает духовную литературу. Когда информаторы называют нечистых «ангелами Сатаны», при дальнейших расспросах выясняется, что они вовсе не идентифицируют их с падшими ангелами: «(Ангел зла, о котором Вы сказали, это нечистый?) — Конечно! (Но почему же он ангел?) — Черт посылает тоже своих ангелов, чтобы они боролись с нашими ангелами. А как же!?» (дер. Вилки Михайловского р-на). Это выражение означает лишь то, что у Сатаны, как и у Бога, есть свои слуги. Подавляющее большинство информаторов категорически отвергают возможность того, что нечистые когда-то были ангелами: «Разве могут нечистые ангелами быть? Нет, не может этого быть… Какие из них ангелы, если они нечистые» (пгт. Лашма Касимовского р-на); «Я не верю. Ну, как это так? Если были они, как говорится, преданные Богу, и вдруг они отпали, нечистыми [стали]. Я думаю, нет, выдумывают» (там же); «Да, ну! Этого не может быть, чтобы они… раз он нечистый, так он и есть [нечистый]» (с. Большие Можары Сараевского р-на).

Христианский падший ангел, потеряв свой ангельский чин и превратившись в черта (беса), настолько далеко ушел от своего небесного первообраза (как представляют ангела нынешние верующие, см. с. 471), приобрел на земле такие черты, которые никак не вяжутся с его прошлым, поэтому не удивительно, что верующие отказываются признавать его бывшим жителем Горнего мира.

Общее, что осталось у черта (беса) с ангелами, — это прежде всего бессмертие. Бессмертному дьяволу (черту, бесу) уготован в качестве наказания огонь вечный, но в народных преданиях Рязанского края часто встречается сюжет о том, как Илья Пророк гоняется за ним и убивает его, даже если тот скроется в человеке. Этот сюжет, несомненно, восходит к дохристианской эпохе, когда место пророка Ильи занимал другой громовержец.

Демоны славянской мифологии, христианские ангелы и черти, — все они духовны, т. е. бесплотны. Однако нечистая сила, в отличие от ангелов, не обладает всепроникаемостью. Она попадает в дом через дверь, окно и печную трубу, которые в народной традиции являются объектами особо тщательной защиты, в человека она вселяется обычно через рот. Эта особенность является свидетельством того, что в народном представлении нечистая сила субстанционально отличается от ангелов, для эфирных тел которых не существует преград. Чертям (бесам), как и ангелам, свойственна стремительность передвижения в пространстве.

И те и другие могут принимать видимый облик, но если ангел и является людям, то обычно в виде прекрасного юноши, реже странника. В народных представлениях нам не встретилось даже намеков на возможность принятия ангелом образа животного или вселения в плоть человека, как это делают черти.

Праведники, по учению Отцов Церкви, после смерти постепенно восполняют в Царствии Небесном число ангелов, сократившееся после падения части их *, и это представление,

* Эти представления вполне каноничны. Об этом писал блж. Августин в труде «О граде Божием». М., 1994. Т. IV. Кн. 22. С. 319.

правда в единичных случаях, встречается среди верующих Рязанского края (см. с. 470). Соответственно, можно предположить, что великие грешники тоже должны пополнять ряды нечистой силы (речь идет только о христианской демонологии). И, казалось бы, такое мнение встречается: «Есть человек отвергнутый ото всего: и матом, и ворует, и всяко: и убивает, и душится, — они все… Они сами нечистые, они Бога забыли. Он нечистый и превращается в нечистого» (с. Ижевское Спасского р-на). Однако на поверку оказывается, что это риторический прием, к которому собеседники прибегают с целью подчеркнуть греховность людей и глубину их нравственного падения. Даже самые великие грешники становятся обитателями Ада в качестве наказуемых, и никто из них не превращается в черта (беса) в прямом смысле этого слова, т. е. человеческая душа, близкая по своей природе к ангельской сущности, не может слиться в одно целое с чертом (бесом) или заместить его. И это, пожалуй, одна из главных характеристик «дьяволизированного» черта, которая отличает его от персонажей «низшей» мифологии (см. с. 484, 534, 542, 545). И даже самые нечистые из «нечистых» з*аложных покойников* (умерших не своей смертью: утопленников, опойц и т. д.) — самоубийцы-висельники — попадают в Ад и становятся «обслуживающим персоналом» в мире чертей, но не чертями.

Традиционно считалось, что за правым плечом у человека находится ангел-хранитель, данный Богом при крещении, а за левым — черт. Большинство наших собеседников старшего возраста и часть людей среднего возраста знают о том, что эти два посланца мистического мира принимают участие в их жизни.

Представление об ангелах Добра и Зла, сопровождающих человека от рождения до смерти, восходит к раннехристианской культуре. Христианин независимо от своего желания оказывается между абсолютным Добром и абсолютным Злом. В средневековом богословии часто вместо ангела рядом с человеком с одной стороны ставили самого Христа, а с другой — Дьявола [25]. Аналогичное представление неожиданно встретилось нам среди жителей с. Ижевское Спасского р-на и дер. Четаево Касимовского р-на, которые говорят, что впереди человека идет Христос, который ведет его, а сзади — черт или черти, которые мешают идти.

Обычно верующие полагают, что черт (бес), в отличие от ангела, появляется рядом с нами не сразу (иногда встречается представление, что «Господь послал ангела и черта на наши грешные души, как мы себя будем вести» — с. Секирино Скопинского р-на): «Ангел дается при крещении, а нечистый появляется, когда плохо обращаемся, к Богу не приходим» (с. Бычки Сараевского р-на); «Ангел-хранитель всегда с нами, а нечистая сила не рядом с нами. А вот если крест снимешь, тоскуешь, тут и нечистая сила» (с. Темгенево Сасовского р-на); «Ангел-то с нами пребывает, а нечистый тут, если я чуть согрешила» (дер. Ермоловка Милославского р-на).

Ангел-хранитель ходит за человеком и записывает все его добрые дела, а ангел Сатаны — злые дела; правда, встречается мнение, что и то и другое делают два Божьих ангела. Как только совершается грех или ослабевает стремление к праведности, огорченный Божий ангел отходит (информаторы часто подчеркивают, что он при этом плачет о заблудшей душе), и человек оказывается в руках нечистого. Эти народные представления вполне соответствуют тому, что писали Отцы православной Церкви, в частности в XIII в. еп. Ростовский Кирилл (Философ), перу которого принадлежит «Слово на собор архистратига Михаила» [*].

Получается, что хотя в соответствии с церковным учением Бог приставил к нам только своего ангела и присутствие «ангела злобы» не предопределено свыше, практически невозможно избежать его участия в жизни человека, и он превращается в *личного демона*. Ангел и черт (бес) оказываются неразлучной парой, но первый занимает около человека более почетное место справа или сидит на правом плече, а второй — на левом. Среди верующих с. Озерки Милославского р-на, с. Ардабьево и пгт. Лашма Касимовского р-на существует представление, что спать надо стараться на левом боку, иначе ангел-хранитель прилетит, а сесть ему будет некуда, так как левое плечо занято нечистым. Но даже те, кто не считает, что около каждого

[*] «А егда же начинает человек прибывати во злых делах и тогда приемлет над ним старейшинство и власть лукавый сатонин аггел и все грехи его написует, ходя в след его дневныя и ношныя. Ангел же Господен плачет, видя таковаго человека творяща беззаконие» (ЧОИДР. 1847. № 8).

человека крутится «свой нечистый», все же признают, что «он и один может везде сделать, эта нечистая сила» (с. Пятаково Сасовского р-на), т.е. он настолько стремителен, что успевает «опекать» всех и каждого.

В то время как демон зла кипит страстями и пороками, свойственные ангелу благородные чувства сострадания и жалости тихи в проявлениях. Правда, иногда они дерутся между собой, и тогда у человека, как считали рязанцы в конце XIX в. [26] и как до сих пор считают жители Бычков, в обоих ушах стоит звон. В с. Орехово Спасского р-на, если в ухе зазвенело (драка началась), спешили поддержать своего ангела-хранителя словами: «Ангел мой, я с тобой».

Хотя ангел старается защитить подопечного от происков нечистого и разного рода несчастий, он, говоря современным языком, не уполномочен влиять на душу человека и на его волю без желания и просьбы самого человека, поэтому информаторы подчеркивают, что ангела надо все время призывать и просить о защите и помощи. Цель ангела — помочь человеку сохранить чистоту души, освобожденной после крещения от первородного греха, а не исправлять что-то в ней.

Бесам, в соответствии с христианским учением, «позволено нападать на человека, но поступать насильственно с кем-либо они не имеют власти…» [27]. И большинство верующих это знают и считают, что нечистый добивается своего, вкладывая человеку мысли, подталкивая его к греху или гибели («Нечистый тебя подпыривает мысленно: сделай то, сделай это» — с. Кермись Шацкого р-на). Отсутствие прямого физического насилия по отношению к человеку — это еще одна из основных характеристик черта (беса) христианской демонологии, отличающая его от дохристианских злых духов, которые могут щипать, бить и даже убить человека. Ангелы Сатаны компенсируют этот запрет повышенной активностью, наступательностью и изощренностью действий, они пытаются воздействовать на волю и разум человека и руководить им, не интересуясь его желанием и не дожидаясь призываний.

Сопровождаемый на жизненном пути ангелом с одной стороны и бесом с другой, человек оказывается в положении путника, нежно поддерживаемого справа, в то время как сопровождающий слева постоянно норовит уронить его, столкнуть с дороги или завести в трясину.

«Страшное место». Хотя нечистая сила отправлена в подземное царство «тартарары», или Ад [*], и должна находиться там, а сам Сатана прикован «небесными цепями» [**], воинство его беспрепятственно снует туда-сюда. Среди верующих с. Ерахтур Шиловского р-на встречается мнение, что сам Бог в наказание людям периодически выпускает отряды нечистой силы на землю.

Черти (бесы) обитают на земле повсеместно, однако есть места, особенно для них привлекательные. Это заросшие лощины, овраги, заброшенные погреба и мельницы, омуты, дупла деревьев, перекрестки, межи и мосты. «Низина — страшное место. Вот тут вот иди и крестись и читай „Отче наш“ и „Богородицу“. Говорят, они там обитают. Их много там обитает» (дер. Бахметьево Новодеревенского р-на).

Как известно, еще более страшное, нечистое место — перекресток, на котором, судя по представлениям крестьян XIX — начала XX в., собираются нечистая сила и удавленники. В дер. Акулово Касимовского у. верили, что «как будто бы в 12 часов ночи собирается на перекрестке нечистая сила и происходит у них пляска» [28]. В Пронском у. говорили, что на перекрестке встречаются покойники [29]. Такое представление, видимо, идет с тех времен, когда на перекрестках действительно хоронили покойников: предков-родоначальников, иногда

---

* «Ибо, если Бог ангелов согрешивших не пощадил, но связав узами адского мрака, предал блюсти на суд для наказания» (2 Пет. 2: 4.)

** Выражение «небесные цепи» встречается в демонологической повести «Бывшее предсказание в граде Воронеже в 1778-м году достоверное и истолкованное бытие в спрашивании любопытных вещей от вселившагося в девице Феодосии беса…» (*Мендельсон Н.М.* Демонологическое сказание XVIII в. СПб., 1902. С. 9) и означает, что это не обычные цепи, а нерушимые, созданные самим Богом узы.

героев, потом, уже в христианские времена, заложных покойников и некрещеных младенцев [30]. Проходя перекресток, было принято креститься, хотя жители с. Темирево Елатомского у. считали, что на перекрестке надо непременно плюнуть [31].

Мнение, что на пересечениях дорог водится нечистая сила, широко бытует среди русских Рязанского края в начале XXI в.: на перекрестках «старые сроду крестилися на все четыре стороны» (дер. Самуиловка Касимовского р-на); «Бывало, как доходишь до перекрестка, как все равно в привычку вошло: переходишь — перекрестишься» (с. Ижевское Спасского р-на). Люди среднего возраста и молодежь больше связывают перекресток с колдовством и колдунами.

Этнограф Т.Б. Щепанская считает, что перекресток получил репутацию «страшного места», так как это коммуникативно значимая точка, и его коммуникативные свойства мифологизируются в народных представлениях [32]. Перекресток — это такое место, где путник выбирает дорогу, иногда судьбу, и в этот момент сомнений и раздумий он становится особенно уязвим. Н.А. Криничная полагает, что образ перекрестка в значительной мере порожден представлениями, связанными с культом мертвых, культом предков [33], а если учесть, что после христианизации все прежние объекты поклонения были объявлены «нечистыми», то вполне логично предположить, что именно поэтому перекресток оказался местом пребывания нечистой силы. Хотя нельзя исключить того, что перекресток и до принятия христианства мог рассматриваться как место обитания духов, которым там приносили жертвы.

Пересечение дорог, как неоднократно писали ученые, в народном представлении является местом контакта двух миров: земного, человеческого и потустороннего мира духов, а в христианские времена — мира, населенного нечистой силой. Многие обряды, смысл которых заключался в изгнании болезней, в возвращении их в мир духов, совершались на перекрестках. Там же ставили кресты и часовни, чтобы предотвратить козни нечистой силы, «оградить себя при помощи Бога или святого» [34], и у этих часовен совершали многие христианские обряды, да и сам перекресток представляет из себя крест, и именно так в народе его часто и называют — *крест*. В разных обрядах перекресток осмыслялся «то как богово, то как чертово место» [35].

Как известно, «относы» — жертву нечистой силе — крестьяне делали на перекрестках. В Путятинском р-не в 1930–1940-е гг. в случае заболевания лихорадкой (трясовицей), которая в народе считалась разновидностью нечистой силы (см. с. 588), «сливать» ее, т. е. выливать на себя ведро воды, больные ходили на перекресток. Там же было принято бросать какую-нибудь вещь, которой пользовался больной человек и на которую переходила его болезнь. В сельской местности и сейчас женщины старшего возраста наставляют детей ничего не поднимать на перекрестках, особенно деньги, на которые, по мнению многих, «спускают» болезнь.

В селах Кочемирово и Восход Кадомского р-на невеста сначала по пути в церковь, а в советское время — по пути в дом жениха, бросала на перекрестке платочек, которым вытирала слезы, прощаясь с родным домом, с завязанной в него монеткой, тем самым прогоняя печаль из своей жизни.

Другим таким же опасным местом была межа — граница между полями, между землями разных селений. Эта узкая полоса земли, никому из людей не принадлежавшая, принадлежала миру духов и мертвых. Рубеж, межа между полями, так же как перекресток, тоже считались особенно привлекательными для нечистой силы. Нельзя было ложиться спать на меже, разделяющей поля, так как спящего может задушить *полевик* (дух поля) [36]. В Касимовском у. в селах Ерахтур и Нармушадь в начале XX в. в холерные годы делали куклу и клали ее на рубеже между селами, «с тем, чтобы холера вышла из села» [37]. К сожалению, осталось неизвестным, как и кто изготавливал эту куклу и относил на межу, поэтому можно только предположить, что она являлась жертвоприношением холере (демону болезни) и заменяла человека, хотя нельзя исключить и того, что холера должна была вселиться в куклу (как демон болезни вселяется в тело человека) и вместе с ней отправиться в мир иной. В некоторых местах, например в с. Стублё Михайловского р-на, считалось, что надо бросить коровий послед на рубеж,

чтобы теленок был крупным и здоровым, т.е. чтобы, получив жертву, нечистые не тронули самого теленка. На границах между полями русские юго-западных губерний хоронили самоубийц [38], но, возможно, когда-то география таких погребений была значительно шире.

Другим контактным локусом, или «пограничным пространством между мирами» [39], являлась вода, причем из воды (источников, рек) появлялись чудотворные иконы (см. с. 296) и в то же время из прудов, рек, даже бочки с водой выходили на землю черти (бесы) и таким же путем уходили обратно. В дохристианскую эпоху потусторонний мир был един для добрых и злых духов, и вода, омывая этот и «тот свет», становилась своего рода дорогой для тех и других.

Судя по многим рассказам, излюбленными местами чертей, возможно из-за близости воды, являются мосты и плотины: «Сюда как едешь на Путятино, другая дорога, там ручеек, как речушка, и был мост. И как по мосту едешь, кому-нибудь обязательно что-нибудь привержется из-под этих мостов. Нечистая сила привержится... Их не поймешь. Они как анчутки: выскочит из-под моста, и не знаешь, что там выскочило... Люди едут, едут, а потом на лошади кнутами от них отгонялись» (с. Строевское Путятинского р-на); «И вот через реку мост и было такое время, по мосту едут ночью, вечером, и прыгают с моста в одну и другую сторону нечистые» (с. Морозовы Борки Сапожковского р-на). Около мостов якобы случаются встречи с самоубийцами.

Если привязанность чертей (бесов) к перекрестку, меже и воде вполне объяснима, то на первый взгляд странным кажется народное представление об их пребывании под столом. До сих пор пожилые женщины не велят внукам болтать ногами под столом, объясняя этот запрет тем, что качаешь черта, тешишь нечистого. Стол имел вполне христианскую семантику и всегда сравнивался с престолом в храме. Представления о нечистом месте под столом, видимо, связаны с тем, что он стоит в переднем углу, а в подполе в этом месте уже в христианские времена хоронили выкидыши, некрещеных младенцев (так же, как под порогом), закапывали послед; передний угол «маркирован знаками домашнего духа» [40] — домового, в христианские времена переведенного в разряд нечисти, которая так там и прижилась.

По мнению верующих, появились и новые места скопления нечистых. В 1990-е и начале 2000-х гг. в Шацком и Сапожковском районах встречались высказывания, что черти собираются на электропроводах и около «двойных» столбов, т.е. имеющих подпору. Некоторые ни за что не пройдут между столбом и подпорой и крестятся, даже когда идут мимо.

Всеприсутствие нечистой силы — ее характерная черта, о которой в начале XXI в. верующие говорят: «Нечистый дух везде за нами так и ходит. Он — везде» (дер. Ермоловка Милославского р-на); «Нечистая сила когда хошь найдет... Где хошь она может быть!» (с. Пятаково Сасовского р-на).

«Время чертей». Традиционно считалось, что периодами наибольшей активизации нечистой силы являются периоды зимнего и летнего солнцестояния: Святки, особенно под Крещение, и ночь на Ивана Купалу. «На Святках ходили, и вержилась нечистая сила. Гадали на Новый год, вот она и вержилась», — говорила информатор из дер. Четаево Касимовского р-на. Повсеместно под Крещение рисовали кресты над окнами, на дверях, а в с. Стублё рассказывали, что в это время от дома к дому ходили то ли некрещеные, то ли про́клятые (не принадлежащие миру людей) и просили, чтобы на них надели крест. В современной рязанской деревне прочно держится представление о необходимости предпринять меры защиты накануне Крещения. Активизацию нечистой силы в ночь на Ивана Купалу обычно связывали с поиском кладов, которые охраняют черти, и деятельностью колдунов, но сейчас об этом уже почти не вспоминают.

Однако представления, что «ночью [нечистая сила] чуть ли не на каждом шагу, особенно в полночь и полдень» [41] (Касимовский у.), продолжают сохраняться, особенно среди людей старшего возраста. Житель с. Меньшие Можары Сараевского р-на рассказывал, что еще в молодости, пришедшейся на начало 1930-х гг., ночью он пошел на зеленя за лошадью и встретился с чертом, который сделал ему внушение: «А ты чо ночами путаешься? Ты не

знаешь, что нечистая сила везде по ночам летает?» В дер. Урядино Касимовского р-на старые люди говорят, что молитвы ночью лучше не читать, так как в это время летает сатана (бес): то ли они не дойдут, то ли будут раздражать его *. «В 12 ночи самые черти летают», — говорила жительница с. Пушкари Михайловского р-на. «Временем чертей» назвала информатор из с. Тюково Клепиковского р-на 15 минут до 12 часов дня и ночи и 15 минут после. В с. Ижевское Спасского р-на промежуток с 12 часов ночи до трех часов после полуночи называется *благими* ** *часами*, т. е. временем нечистой силы. Этот же небольшой, но очень опасный период времени в с. Бычки Сараевского р-на знающие люди называют *негласть*.

Некоторые полагают, что полдень еще хуже, чем полночь, еще опаснее. Многие, даже среди молодежи, подростков, знают, что в 12 часов дня лучше не купаться, хотя никто не соблюдает этот запрет. Рассказов о том, что кто-то ослушался родных и, купаясь в полдень, утонул («уходился»), очень много. Ответственность за это возлагают то на беса полуденного, то на водяного.

В с. Темгенево Сасовского р-на представления о «плохом времени» распространяются еще и на 6 часов утра и вечера — это время называется *конским водопоем*, так как обычно в эти часы гоняли поить лошадей. Таким образом, сутки делятся не на две, а на четыре равные части.

Именно в такие пограничные временные периоды, или «межевое время» [42], в течение суток (от доли секунды до нескольких часов) граница между мирами становится легко проницаемой.

«Нехорошее время» может быть и нефиксированным: многие считают, что в течение дня есть какая-то минута, секунда, а в дер. Аверкиево Клепиковского р-на уточнили, что это целых 12 минут, когда все сказанные в этот момент проклятья, плохие пожелания сбываются. Но некоторые говорят, что дело не в плохих минутах, а в том, что наша злоба в минуты раздражения или ссоры привлекает чертей (бесов). Самое опасное для человека — оказаться в «нехорошее время» в «страшном месте».

Деяния нечистой силы

Деятельность Сатаны и чертей «состоит в том, чтобы искушать и вводить во грех людей и делать им зло», — писал корреспондент Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева из с. Маклаково Скопинского у. [43]. Современные верующие Рязанского края на вопрос, зачем нечистая сила ходит за человеком, чего она от него хочет, сразу отвечают: «Смутить. Ей от этого польза, они этим живут» (с. Ижевское).

Слово «смущать» в русском языке означает привести в смятенье, сбить с толку, соблазнить, внести раздор [44], иными словами — нарушить миропорядок, установленный Богом. Нарушение Божьего закона, Божьего порядка — это и есть грех. Нечистый соблазняет людей на богопротивные поступки, так как не хочет, чтобы люди спаслись, ведь главная цель и смысл его существования — уловление праведных душ, очищенных кровью Христа, в сети греха. Эта характеристика в корне отличает его от всех дохристианских злых духов.

Все наши информаторы, в основном пожилые женщины, считают себя великими грешницами, так как, по их мнению, невозможно прожить жизнь и не согрешить: «Грех ругаться, надо уважать каждого, надо сочувствовать каждому, надо молиться, надо знать посты, соблюдать. Грехов очень много… Святые все соблюдают, а мы никто не соблюдаем, потому что, по совести сказать, это невыносимо соблюдать простому человеку» (с. Ижевское); «Но ведь ступнешь — грех, и не доступнешь — грех! Как держаться?! Бог ее знает» (с. Строевское). Кто-то пытается оправдаться жизненными обстоятельствами, кто-то винит себя, но выражение

* Верующие с. Ерахтур Шиловского р-на, наоборот, говорят, что «с 12 до часу — самая молитва», тем более что именно в это время по миру ходит Царица Небесная и проверяет, кто спит, а кто молится.

** «Благой», как объясняет В. Даль, в просторечии означает злой, сердитый, дурной, тяжелый (Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4-х томах. М., 1994. Т. 1. Ст. 222).

«черт (бес) попутал» по-прежнему остается популярным среди верующих и неверующих, и очень часто наши собеседники пытаются объяснить грех деятельностью нечистого: «Мы грешим не сами по себе. Внутри нас демон, и он не хочет, чтобы человек подчинялся Богу»; «Если бы нечистого не было, и греха бы не было» (пгт. Лашма Касимовского р-на).

Если проанализировать имеющиеся материалы (духовную литературу, сюжеты которой связаны с изучаемым регионом и на которой воспитывались поколения верующих, представления крестьян XIX в. и наших современников) о вредоносной деятельности чертей (бесов), в которой и проявляется их сущность, то можно выделить несколько основных направлений, конечная цель каждого из которых — завладеть душами людей. Надо признать, что далеко не все человеческие грехи и несчастья в равной мере приписываются нечистому: о чем-то он нашептывает, на что-то он только подталкивает, а в чем-то принимает самое непосредственное участие и даже является творцом некоторых грехов.

Искушение праведников. Жития святых, в том числе еп. Василия Рязанского, наполнены сюжетами о нападениях и самых изощренных испытаниях, которым подвергают их бесы (ибо «искони же ненавидит диявол человеческих добродетелей»), но святые неизменно одерживают верх[45]. Самым яростным нападкам бесовских сил всегда подвергались монашествующие, стремящиеся к достижению ангельского образа. Сохранилось и народное предание, записанное в конце XIX в. в Пронском у., о том, как в монастырь под видом ребенка, найденного на дороге, проник бес. Мальчик со временем стал монахом и однажды, улучив удобный момент, тайно внес исправление в монастырское Евангелие, вписав в него слова: «Разрешается законный брак владыке». Архиерей, прочитав их, поверил и решил жениться, т.е. нарушить святой обет, данный Богу. Козни беса были раскрыты, и архиерей спасен от величайшего греха, а испорченное Евангелие сожжено [46].

Чертям (бесам) ненавистны даже просто благочестивые христиане, которые защищены молитвой, святым причастием и крестом. Бесы очень не любят, когда миряне молятся, читают священные книги, посещают храм, и они пытаются отвратить их любым способом: навевают сон, вкладывают неподобающие моменту мысли, пугают, задувают свечу. Некоторые из нынешних жителей Рязанского края рассказывают, как их пугал нечистый, когда они только начинали читать священные книги. «Нечистый-то, наверно, не любит, кто молится много. Стучит в окно. Когда ляжу, стучит в окно, — рассказывала очень богомольная пожилая женщина из г. Чаплыгина (ныне Липецкой обл.). — Я первое время думала, может, кто по делу… А уж вот теперь стучит, я говорю: не стучи, яко с нами Бог. Перекрещусь вот так». Информатор из дер. Кочемары Касимовского р-на вспоминала, как она начинала читать Псалтырь по покойникам: «Я не понимала, что сила же есть такая. Я читаю, и кто-то на чердаке захлопал как крыльями. Вот демон отпугивает. Псалтырь — это очень большая сила… Горела только свеча. А потом под столом как затрепещет, как захлопало… второй раз я все прокурила, прошла ладаном. Об стенку [стучал]. Не зашел, об стенку отпугивал».

Бесы стараются отвратить людей от соблюдения постов, а «когда праздник такой или нужно отдыхать, а тебя нечистый смущает: работать надо, иди, работай... И как в праздники работаешь, хорошо получается!.. А в будни будешь сидеть: ломота, дремота какая-то тебя одолеет, не знаешь что делать, а в праздник он тебя поджег, ты работаешь с огоньком» (с. Чернава Милославского р-на). Случается даже, что «он (бес. — *С.И.*) в церковь ходит, за праведниками ходит, искушает всех» (с. Секирино Скопинского р-на).

И если с праведниками нечистому справиться нелегко, то менее стойкие люди, сделав однажды себе маленькое послабление, быстро оказываются «в его лапах». «Нечистому только поддайся! — говорила информатор из с. Дегтяные Борки Ухоловского р-на. — Забудешь Господа».

Пьянство и сквернословие. Обычно чертям приписывают изобретение вина (водки), с помощью которого они губят людей. И хотя в архивных материалах XIX–XX вв. по Рязанскому краю и в рассказах современников нам ни разу не встретилось упоминание

о *пьяном бесе*, который получил от Сатаны особую власть в пьянстве и занимается спаиванием человечества [47], от информаторов старшего поколения неоднократно приходилось слышать, что алкоголизм — это результат деятельности нечистого, а не просто слабость или болезнь, поэтому его почти невозможно до конца вылечить. «Нечистых много, — говорила жительница дер. Аверкиево Клепиковского р-на. — Одни соблазняют на пьянство, другие на блуд». В дер. Михалково Новодеревенского р-на рассказывали, что одна женщина сильно пила, и как-то на улице вечером ее видели в сопровождении двух черных людей, но когда к ней подошли поближе и попытались разглядеть ее спутников, то никого рядом с пьяницей не оказалось. Пьяный человек скорее совершит какой-нибудь грех, чем трезвый, и его душа станет добычей беса. «Человек попадает к дьяволу в объятия, когда водку пьет, в этот период свой рассудок теряет, ему все нипочем. Его подхватывает под крыло Сатана… Нехороший нас сбивает с пути, чтобы ты курулесил, чтоб ты в драках участвовал, чтоб тебя, может, даже и прикончили или где-нибудь в пруду утоп, а ему на руку… Ты уж будешь в его ведении», — говорил мужчина из с. Малахово Клепиковского р-на.

Над пьяными нечистый, которого иногда называют *игрец*, т.е. шут, скоморох, любит пошутить, но шутки его всегда злы и могут закончиться гибелью человека. Он заводит пьяных в труднопроходимые или опасные места, и только перекрестившись или упомянув Господа, человек вдруг обнаруживает себя на краю обрыва, посредине болота или на дереве. Обычно пьяные матерно бранятся, поэтому в рассказах часто подчеркивается, что нечистый явился, потому что пьяница шел и сквернословил или пел матерные песни. Таких рассказов в конце XIX в. в народе бытовало очень много. Их можно услышать практически в каждом селении и в начале XXI в.

В народе сложилось представление о непосредственной связи между матерной бранью, которую все считают большим грехом, особенно если ругается женщина, и чертыханием (*чертанием*), которое расценивается как призывание черта. Матерщиной человек оскорбляет родную мать, Божью Мать и мать-сыру землю, тем самым прогоняя своего ангела-хранителя и отдавая себя под власть нечистого: «Нечистая сила радоваица, когда мы матом говорим. Значит, его вспоминаем… Если матом ругаешься, то ангел отлетает» (с. Строевское Путятинского р-на). В конце XIX в. в Скопинском у. рассказывали легенду о том, что один хозяин сеял хлеб и ругался сквернымиловами, и тогда вместо хлеба у него вырос табак. И по внушению дьявола человек, начиная свой день, прежде берется за табак, а потом за хлеб [48]. Однако, как мы уже обращали внимание, существует и такое мнение, что выругаться матом лучше, чем чертыхнуться. Более того, среди русских бытует представление, что отогнать черта можно, как раз выругав его матом.

О таком распространенном грехе как блуд, на который тоже толкает людей черт, информаторы обычно не говорят, лишь иногда сетуя, что прожили жизнь без венца, блудно.

Вселение в людей и повреждение души. Тело христианина, по церковному учению, является храмом Божьим или сосудом, заключающим душу, созданную по образу и подобию Божию. В народе полагали, что бес (черт) самостоятельно не может войти в человека: либо последний сам принимает его, либо колдун насылает демона на человека по ветру или «всаживает» с помощью питья, еды или каких-то предметов. «Зевая, крестятся, чтобы нечистый (дьявол) не мог залететь через открытый рот» [49], — писал в ОИРК корреспондент из с. Лихунино Касимовского у. Жители этого села в 1920-е гг. были уверены, что «с помощью колдуна нечистая сила может поместиться в стакане с водой, вином, чаем, а потому при питье нужно креститься и дуть, чтобы ее отогнать» [50]. Женщина средних лет из с. Кочемирово Кадомского р-на в начале 2000-х гг. связывала буйное поведение пьяных мужчин села как раз с тем, что они «сразу выпьют (водку. — *С.И.*), не подуют, и в них как дьявол вселяется».

Крестным знамением христианин как бы запечатывает свое тело, чтобы предотвратить попадание внутрь нечистого. Информатор из с. Морозовы Борки Сапожковского р-на рассказывала, как ее дядя поздно вечером косил сено в овраге и решил переночевать в копне: «Перекрестился, и как набегли черти и кричат: „Тут сосуд крещеный, сосуд крещеный“. А он еще больше крестится. Они плясали, плясали и все разлетелись».

Видимо, стремление нечистого вселиться в кого-то или во что-то связано не только с его желанием навредить, но и с тем, что «он ищет себе место» (с. Секирино Скопинского р-на). Если «сосуд крещеный» оказывается недоступен нечистому, то он пытается найти хотя бы глиняный сосуд или его черепки. Поэтому в с. Белоомут Зарайского у. в конце XIX в., если разбивали кувшин или что-либо другое из посуды, то, прежде чем выбросить, крупные осколки дробили на мелкие, чтобы в них не завелась (не поселилась) нечистая сила [51].

В крестьянском быту было принято закрывать на ночь или переворачивать посуду, чтобы нечистый не залез туда и не напакостил. Иногда посуду накрывали просто лучинкой. Эти представления появились не без влияния широко известной у русских и особенно популярной у старообрядцев, в том числе рязанских, «Повести о скверном бесе» [*]. Само название «нечистый», «нечистая сила», «нечистый дух» связано с нечистотой, поганостью бесов, чертей, понимаемой не только в духовном, но и в физическом смысле. Некоторые пожилые женщины и в наши дни не оставляют воду незакрытой: «Нечистая сила везде проходит и полощется» (дер. Бахметьево Новодеревенского р-на); «Он с хвостом бегает по посудам» (с. Секирино).

Особенно усердно рязанские крестьяне крестились (а представители старшего поколения и сейчас обязательно перекрестятся) во время грозы, когда нечистый ищет убежище от стрел Ильи Пророка не только в деревьях, животных, но даже и в людях, надеясь, что св. Илья пощадит последних. Но грозный святой убивает молнией и человека, чтобы поразить сидящего в нем черта [52]. В сообщении в ОИРК из Касимовского у. рассказывалось, как однажды ехал старик на телеге и повстречал мальчика, который попросил спрятать его куда-нибудь. «Некуда мне тебя спрятать», — ответил ему старик. «Да ты открой рот, я туда и залезу», — попросил его мальчик. Старик рот не открыл. Мальчик сел на задок телеги, и в это время грянул гром, сверкнула молния, и у телеги оторвало задок. Тут-то старик понял, что это черт хотел спрятаться в нем [53]. Возможно, из опасения впустить вовнутрь нечистого в с. Дубровичи Рязанского у. считалось грехом кормить ребенка грудью во время грозы [54].

Бес (черт) может влететь в человека с вихрем. Некоторые говорят, что вихрь — это и есть черт или свадьба чертей. В дер. Урядино Касимовского р-на верят, что если попадешь в вихрь, то будешь болеть три дня. По мнению жителей дер. Отрада Путятинского р-на, вихрь напускают колдуны и «если в тебя залетит, будешь как дура. Это черт летает. Вот человек болеет, говорят: „В него вихрь влетел“».

Традиционные представления о путях попадания нечистого в человека сохранялись и в XX в. Информатор из Скопинского р-на так пересказывала историю женщины, с которой познакомилась в 1960-е гг. в храме г. Чаплыгина (бывш. г. Раненбург): «Была на свадьбе, пьяная была, пить захотела, а колодезь был открытый (надо закрывать колодезь и крестить). Я почерпнула воду, а он, наверно, тама сидел уж, на колодези. А я холодной воды с похмелью [выпила] и чую, что я как проглотила. И я уж его проглотила, и уж он во мне стал разговаривать».

Оказавшись внутри человека, черт (бес) повреждал душу и наносил вред телу, — человек становился *порченым*, а по церковной терминологии — *бесноватым*. Подавляющее большинство порченых составляли женщины, среди которых выделялись своим поведением так называемые *кликуши*. Кликушество являлось формой нервного заболевания (истерией) и вместе с тем имело характер социального недуга, так как было результатом тяжелого изнурительного труда и бесправного положения крестьянской женщины в патриархальной семье и обществе. Специалист-психиатр, изучавший кликушество, писал, что среди русского крестьянства, «где чрезвычайно живучи демонические верования и где рассказы о бесноватых передаются из уст в уста с мельчайшими подробностями, истерия принимает

---

* В повести говорилось о том, что покрытому гноем блудному бесу Бог запретил омываться в источниках, реках и даже болотах, и ему ничего не осталось, как ходить по домам христиан, и «где обрящу сосуды непокровенны, ту вниду и измыюся. Они же после мене примут болезни тяжки и кашлеве и трясовицы и иныя скорби» (Летописи русской литературы и древности, издаваемые Н. Тихонравовым. М., 1863. Т. 5. С. 90).

характер кликушества» [55]. Оно проявлялось в приступах непреодолимой тоски или в припадках, когда человек вообще не контролировал свое поведение, богохульствовал, издавал звериные звуки, норовил сорвать с себя крест, не мог войти в храм и подойти к святыне или стоять в церкви во время пения «Херувимской». Автор историко-статистических материалов из с. Рожново Зарайского у. сообщал в «Рязанские епархиальные ведомости», что в приходе их церкви до реформы 1861 г. «было развито кликушество: во время пения херувимской песни нередко поднимался в церкви такой вой, иханье, аханье, что службы не было слышно» [56]. Аналогичные сведения поступали и из других мест [57]. Постепенно кликушество пошло на убыль, и проявления порчи стали менее явными, однако и в первой половине XX в. они не были редкостью в рязанской деревне. Случаи кликушества встречаются и в начале нового столетия.

Бесы, попавшие в человека, продолжают жить своей собственной жизнью. Они могут покидать пристанище, обычно по ночам, и вершить свои дела. Очень часто бесы не просто издают изнутри человека какие-то дикие животные звуки, а разговаривают обычным человеческим голосом, правда очень грубым, и даже вступают в диалог со знахарем, пытающимся изгнать их, иногда охотно рассказывают о себе. Эти пространные диалоги описаны в рукописи демонологической повести из с. Дединово [58]. Знахарю из с. Новоселки Рязанского у., лечившему в 1890-е гг. порченого и поинтересовавшемуся, много ли в пациенте бесов и в каком именно месте они находятся, нечистые ответили в несколько голосов, что много и сидят они в пятке. После этого знахарь схватил пациента за пятку, и бесы вышли из него вон [59]. В 1950–1960-е гг. один из очень известных в Рязанском крае знахарей (или отчитывающий колдун) из с. Черная Слобода Шацкого р-на вечером *отчитывал* (изгонял бесов специальными молитвами) порченую женщину, в которой сидело трое нечистых, а утром он спрашивал бесов, что они делали ночью, и те охотно рассказывали. Например, один из них ночью довел до самоубийства девчонку, которая работала в сбербанке и потихоньку взяла там деньги, а отдавать оказалось нечем, и она в отчаянии повесилась.

Когда этот знахарь отчитывал бесноватых, он открывал заслонку у печи, чтобы бесы вылетали через печную трубу наружу, и просил всех присутствовавших креститься и рот крестить, чтобы нечистые ненароком не залетели к кому-нибудь внутрь. Известная в Милославском и Скопинском районах и в г. Рязани, где она жила последние годы, *отчитка* баба Дуня, когда отчитывала порченых, велела предварительно растапливать печь, чтобы нечисть вылетала с дымом в трубу, а всем присутствовавшим — зажимать зубами свои нательные крестики. Порча во время отчитки выходила у людей изо рта в виде клубков пены, и информаторы любят подчеркнуть, что «этой дури вышло полведра».

Хотя душа порченой повреждена бесами, но они ею все же не владеют. Вопрос о том, кому она будет принадлежать после смерти, остается открытым до самого конца. Если рядом с кликушей оказывался кто-то, взявший на себя ответственность за ее спасение, кто начинал водить ее в храм, на поклонение святыням, водить по отчиткам, то считалось, что душа такого человека будет спасена. Женщину, неосторожно выпившую воды из колодца, сестра водила по 20 церквам, где та должна была подходить к кресту.

Известно, и информаторы это подтверждают, что кликуши проявляют невиданную физическую силу, так что несколько мужчин не в силах ввести бесноватую в церковь или подвести к чудотворной иконе, поэтому, чтобы нечистый отступился от нее, в руки кликуше давали младенца («ангельскую душку») (см. с. 477–479). По совету батюшек из Скопина и Тумы кликуш вводили в храм к причастию женщины, которые *понедельничали*. Тем, кто держит пост в понедельник, покровительствует сам Михаил Архангел, известный своими победами над нечестивым воинством.

И все-таки на порченой, пусть даже не по ее воле или вине, но лежит некая печать избранности нечистой силой. Порченая, как считали и считают окружающие, часто становилась *ясновидкой* или *всевидящей*, т.е. видела прошлое и будущее, но ни колдовать, ни отчитывать она не могла. Правда, некоторые все же подозревали, что порченая способна что-то «сделать». Иногда кликуше, как и колдунье, приписывали возможность узнавать чужие

мысли на расстоянии. Жительница с. Заборово Новодеревенского р-на вспоминала о своей недавно умершей родственнице: «Она говорила на все голоса, и ты идешь к ней, еще только думаешь, а она уже знает».

К упоминавшейся выше бабе Дуне приезжала в Рязань порченая Дуся, «она засыпала, даже сопела, а ее бабушка Дуня брала за палец и спрашивала, и та отвечала» (с. Секирино Скопинского р-на). Другой информатор из того же села уточнила, что эта порченая не сама отвечала, а отвечал сидевший в ней бес.

Чтобы заставить кликушу во время приступа сказать, кто же наслал на нее порчу, тоже надо было взять ее за мизинец правой (или левой) руки. Возможно, предполагалось, что именно в самом маленьком пальце скрывается бес. Другим средством выведать у нее имя недруга или успокоить во время приступа был хомут, который на нее надевали. Старейшая жительница дер. Аргамаково Спасского р-на рассказывала о своей матери-кликуше. К ней привезли бабушку-отчитку, которая только зашла, а мать говорит: «„Ты зачем ко мне пришла? Ты за-че-м ко мне пришла!?“ Кричала. Она (бабушка. — *С.И.*): „Не скажу, не скажу, зачем пришла“. А потом говорит: „Мы на тебе хомут наденем“. Она (мать. — *С.И.*): „Ай, дядюшка Иван Дорожкин“. Это сосед был, старик... (А хомут-то надевали?) Только угрожали, чтобы сказала. Для него, для недуха, хомут вредный».

Через «вредный» для нечистых хомут, по весьма распространенному поверью, уходит на «тот свет» к чертям душа колдуна, через него можно увидеть домового (см. с. 537, 563), т. е. это проход в мир иной, своего рода окно, через которое видны именно нечистые духи, так как никому не приходило в голову рассматривать через хомут мир ангелов. Кликуше, которой надевали на шею хомут, открывалось то, что было невидимо для обычных людей. Возможно, через него хотя бы на время покидали тело кликуши мучившие ее бесы, и она затихала.

Рязанские материалы свидетельствуют, что хомут каким-то образом связан с инфернальным миром. Очень часто встречаются представления, что черти катаются на самоубийцах, на которых надеты хомуты (как часть ездовой упряжи), более того, «на том свете удушенные в хомутах ходят. Один человек во сне видел: выходит на крыльцо, а тут прогон, и какие-то в хомутах ходят. На них песок возят» (с. Ардабьево Касимовского р-на). Возможно, прообразом хомута была петля, в которой закончил свою жизнь самоубийца или которой человека задушили: скажем, казнили. Еще в 1920-е гг. в рязанской деревне кое-где сохранялся обычай водить пойманного вора по улицам с хомутом на шее. Современники расценивали эти действия как его посрамление. Однако мы возьмем на себя смелость предположить, что это был акт символической казни. Кроме того, в древности у разных народов было весьма распространено человеческое жертвоприношение методом удушения*. Такой человек переходил в мир духов, посвящался им и принадлежал им. Надевание хомута или протаскивание через него тоже должно было означать посвящение человека духам. Естественно, что в христианские времена это могли быть только нечистые духи.

Если порча «сделана на смерть» и снять ее невозможно, то бес обычно обещал выйти из тела за три дня до смерти, но бывало, что он не выполнял своего обещания или вообще ничего не обещал, тогда отчитки рекомендовали родственникам в момент предсмертной агонии порченого человека открывать печные заслонки. У женщины из дер. Халымово Касимовского р-на, которой «сделали на смерть», была парализована и странно опухла половина тела. «Когда она умирала, кружки на плите прыгали. Если не открыть печь, большой взрыв будет, а в погребе на разные голоса орало: „Иди к нам, иди быстрее. Приходи, у нас хорошо“», — рассказывала ее сестра, и после смерти опухшая часть тела (в которой, по мнению родных, сидели бесы) приняла совершенно нормальный вид.

---

* Удушением скифы умерщвляли слуг на могиле своего царя (Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М., 1981. С. 280). Древние славяне, по сообщению посла багдадского халифа и путешественника Ибн-Фадлана (X в.), воров и разбойников предавали казни через повешение. Человеческое жертвоприношение (отправление в мир духов) в славянском похоронном обряде, описанное Ибн-Фадланом, также совершалось удушением, сопровождавшимся нанесением ударов ножом (Путешествие Ибн-Фадлана на Волгу. М.; Л., 1939. С. 80, 83). О жертвоприношении см.: *Гальковский К.М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. М., 2000. С. 79 (репринт изд.).

Экзорсизмом (изгнанием бесов) занимались как священно- и церковнослужители, так и миряне: старцы и старицы, блаженные и юродивые (см. с. 272), знахари, а также и сами колдуны (см. с. 566). Но даже человек святой жизни, как многие считают, может только «утолить беса», но не выгнать его окончательно. Вылечить до конца порченого человека невозможно: пребывание в нем бесов не проходит бесследно для души. В 1990-е — начале 2000-х гг. в Рязанской обл. отчитывать бесноватых брались несколько священников. Снятием телесной порчи и в наши дни занимаются многие знахарки.

Представления о вселении духов в человека известны у всех народов, в том числе неславянских. Видимо, предшественники колдунов — волхвы, ведуны считались одержимыми духами, и остатки этих представлений можно найти в образе рязанских колдунов. По наблюдениям исследователей, бесноватые женщины стали известны на Руси с XI в., а широкое распространение в народе бесоодержимость получила только с XV в. [60]. Скорее всего, по мере упрочения христианства под влиянием образа библейского беса черт приобрел поистине непреодолимое стремление к вселению в чужую плоть. Надо отметить, что, когда на эту тему заходит речь, информаторы преимущественно употребляют слово «бес», редко — «нечистый дух», а не «черт», хотя при дальнейших расспросах подтверждают, что все это одно и то же.

К людям с поврежденной душой относятся дети, проклятые своими матерями, или когда-то в сердцах посланные ими к черту, или даже просто названные «собакой» [61]. Причем повреждение, судя по быличкам, до сих пор бытующим в рязанской деревне, может выразиться не только в смерти, но и в последующей несчастной судьбе уже взрослого человека. Но если, вселяясь во взрослого человека, черти завладевают только телом, то в результате материнского проклятия или чертыхания, равнозначных добровольной передаче ребенка нечистому, они получают и тело, и душу. Популярные у русских истории о *детях-подменышах*, когда черт, похищая ребенка, подкладывает в люльку трухлявое полено, кажущееся окружающим ребенком, широко известны и в европейской демонологической литературе [62]. В славянской мифологии подменой детей занимались также лешие и русалки, т. е. эти представления уходят своими корнями в глубокую древность.

Нечистый и самоубийцы. Мы уже обращали внимание, что эмоциональный фон, который сопутствует нечистому, — это тоска. Она возникает в душе у людей при его появлении, но она же привлекает, притягивает его. Тоска, которая сродни отчаянию, парализует волю и разум человека, и за ней он уже ничего не видит: «Тоска — это самый большой грех» (дер. Отрада Путятинского р-на); «Ведь забываешь и Бога, кады плачешь. Молитву будешь читать — это хорошо, а и молитва не читается, сатана смущает» [63] (с. Соловьяновка Кадомского р-на). В народе существует убеждение, что к самоубийству подталкивает нечистый: «Нечистые нагоняют тоску, и человек вешается» (с. Бычки Сараевского р-на). «Заведенные в тупики» нечистой силой или тоскующие по близкому человеку, так же как и пьяницы, порченые (т. е. люди с уже поврежденной бесом душой), часто оказываются в числе самоубийц. Черт (бес) особенно заинтересован в этом, так как души людей, покончивших с жизнью, сразу и безвозвратно переходят под власть Сатаны. В дер. Аргамаково Спасского р-на довелось услышать мнение, что «кто вешается, у них душа в задницу выходит» и сразу попадает к нечистым.

Высказанное Д.К. Зелениным суждение о связи заложных покойников с нечистой силой [64] находит подтверждение на рязанском материале. Есть сообщение о том, что во время похорон утопленника поднялась страшная буря, которую обычно связывают с неистовством нечистой силы [65]; а среди рязанских старообрядцев поморского толка бытовала легенда, что сброшенный с неба дьявол «упал прямо в лужу и поэтому кто утопится в реках, кто утопится в луже, они считаются, как вроде принадлежат ему» (дер. Александровские Выселки Путятинского р-на), но в народе все рассказы о том, как нечистые подталкивают людей к самоубийству и потом завладевают их душами, все-таки касаются почти исключительно удушившихся. Безусловно, отчасти потому, что смерть утонувшего — как правило, несчастный случай, в то время как самоповешение нельзя рассматривать как случайность.

Но в свете того, что мы выше писали о хомуте, можно предположить, что удушившиеся рассматривались как предназначенные духам. Души тех, кого удушили, даже если это невинно казненные, тоже попадают в Ад к чертям и пребывают там до того момента, пока не умрут их палачи и не сменят их в Аду (пгт. Лашма).

Информаторы обычно подчеркивают, что самоубийца предварительно снимает с себя крест: «С крестом не повесишься. Самоубийцы перед этим его снимают. Одна поругалась со снохой и сняла крест, и перед домом повесилась» (дер. Четаево Касимовского р-на). Точно так же, по народным представлениям, поступает человек, желающий стать колдуном или обогатиться, перед тем как заключить договор с чертом и перейти под его власть. Этим жестом висельник исключает себя из подданных Бога и переходит в число подданных Сатаны.

Среди рязанцев распространено представление, что человеку, иногда только подумавшему о том, чтобы свести счеты с жизнью, черти тут же приносят веревку: «Только если задумаешь: я задушуся, только ниточку на себя повесь, и тебя баран как долбанет, рогатый. И все» (с. Кочемирово Кадомского р-на); «Нельзя говорить „я удушуся“, иначе нечистая сила вталкивает [в петлю]» (дер. Четаево). В с. Секирино Скопинского р-на люди старшего поколения еще помнят побиравшуюся по окрестным селениям после войны нищенку из с. Корневое. Муж — инвалид, сама больная, детей нет и в доме — ни поесть, ни одеть. Придя домой, совершенно отчаявшаяся женщина решила повеситься и только подумала, как кто-то незримый подбросил ей новенькую веревку. Она взяла ее, привязала и услышала музыку, «свистовень». Вернувшийся муж увидел ее в окно, стал стучать в закрытую дверь, но она не слышала: музыка все заглушала. Прибежавший сосед успел разобрать соломенную крышу и, когда срезал веревку, по его рукам прошелся огненный шар: «нечистый не допускал его». Женщину спасли, а вечером под окошком собрались черти и шумели, кричали: «Почему ты от нас ушла, почему ушла?» Обычно самоубийц хоронили не на кладбище, а где-нибудь в стороне, а место, где они свели счеты с жизнью, считалось нечистым; и даже в доме, построенном на этом месте, хозяева болели, скот не «велся» и т. д.

Мы уже обращали внимание на широко бытующее представление, что на «том свете» черти катаются на самоубийцах, возят на них воду, сено, песок, превратив их в лошадей или баранов. В старину о самоубийце говорили: «черту баран» [66]. Былички на эту тему в конце XIX в. были записаны в рязанской деревне О.П. Семеновой и корреспондентами ОЛЕАЭ [67].

Эти представления бытуют и сегодня. Самоубийце, по словам наших информаторов, «там» плохо. Его нигде не положено поминать, «он уж перешел к черту». В дер. Урядино Касимовского р-на в начале XXI в. можно услышать историю, как у одной женщины удушился сын, и она очень переживала: «Наберет в фартук картошки, драчёну испечет и раздает: „Помяните моего сына, помяните моего сына“. Дети играют, она и им, особенно [просила] детей. Ангельская душка, самый помин. И она делала так много, много лет. И в один прекрасный момент соседка выходит на колодец. Она пришла в неурочный час — 12 часов. В 12 часов ни покойника не выносят, не выходят из дома. Это принято у нас и сейчас придерживаться. 12 дня и ночи — плохое время. Она пошла в 12 дня на колодец. Спускает бадью и едет тройка. Сидит кучер. Подъезжает и ей говорит: „Бабка Даша, здравствуйте“. Она: „Ой!“ Говорит, чуть сама в колодец не упала. „Скажи моей матушке, подойди и ей низко в ноги поклонись и скажи, что она меня из этой узды выручила, а за кучера посадила“».

Общеизвестно, что нельзя поминать самоубийц ни в церкви, ни приглашать монашек (читалок) читать по ним дома. Сознательное нарушение этого запрета может иметь тяжелые последствия: нарушителя постигает такая же судьба. В г. Спасске был такой случай: все отказывались читать по самоубийце, а одна старенькая монашка, возможно из сострадания к его родственникам, согласилась и в результате сама повесилась. Или мать самоубийцы, пытавшаяся отмолить его, рассказывала, что по ночам кто-то стал душить ее. Потом она поняла, что «душила меня удавка сынова, потому что я его судьбу взяла» (с. Строевское Путятинского р-на). Рассказывают, что, когда читалки читают по самоубийце, не зная об этом, они чувствуют безмерную усталость, головную боль, сонливость, как будто кто-то мешает им. Это нечистому не нравится, когда у него пытаются отнять принадлежащую ему душу.

Впрочем, довольно часто встречается мнение, что самоубийство может совершиться, только если Господь попустит, а «если Бог не допустит, то [человек] не удушится» (дер. Урядино). Так же, как Бог попустил падение ангелов, он попускает и падение людей: и тем и другим нет прощения. Но иногда сакральный мир вмешивается в ход событий, и кто-то незримый отталкивает человека, уже готового надеть на себя петлю. Большинство информаторов уверены, что это ангел-хранитель. «Надо удушиться, жить нельзя, но как удушиться, если он (ангел. — *С.И.*) охраняет, ему не легко будет» (дер. Урядино), поэтому иногда ангел борется за жизнь подопечного. Но бывает, что сама Богородица спасает отчаявшегося человека. У одной старой женщины из с. Бычки Сараевского р-на сына на войне убили и муж помер. Она затосковала и решила повеситься. Привязала веревку и говорит: «„Я удушуся, я удушуся". И в сумерках всходит женщина в черненьком (по мнению рассказчицы — сама Богородица. — *С.И.*) и: „Ой, душа погибает, душа погибает. Раба погибает, раба погибает" и эту веревку отвязала», и пошла в сторону колокольни и там исчезла.

Д.К. Зеленин обратил внимание, что души заложных покойников обитают там же, где обитают черти [68]. С этим трудно не согласиться. Часто можно услышать рассказы о встречах людей с самоубийцами на перекрестках, на меже, у плотины. Эта связь самоубийц с нечистой силой становится особенно наглядной, если посмотреть, где и как их поминают в народе. В Шацком р-не в с. Черная Слобода существовала традиция поминать самоубийцу блином, оставленным на перекрестке. Собака его съест, и это и есть помин по человеку, совершившему непростительный грех. Собака в данном случае выбрана не случайно: это животное связано с потусторонним миром, с нечистой силой, поэтому помин для грешной души самоубийцы передается через нее. О том, что самоубийц поминают собаки, говорили и информаторы из с. Темгенево Сасовского р-на: надо бросить собаке что-нибудь и сказать: «Помяни заблудшую душу».

В том же Сасовском р-не в 2003 г. записан очень интересный, правда единичный, рассказ о помине по самоубийце. Во время поминального застолья в с. Старое Березово присутствовавшая там жительница с. Пятаково заметила, что ее соседка кидала тайком под стол блины и еще какую-то еду. На недоуменный вопрос нашей рассказчицы, зачем она это делает, женщина объяснила ей, что таким образом она поминает своего сына-самоубийцу: потом хозяева все это выметут и курам отдадут, а те помянут его. К большому сожалению, неизвестно, насколько широко бытовала эта форма помина. Нечто подобное в XIX в. было зафиксировано в Пермской губ. Там под стол ставили поминальный обед для умерших неестественной смертью. Такие формы помина зафиксированы этнографами и среди белорусов [69]. Чтобы помянули куры, совсем не обязательно кидать блины под стол. Объяснение надо искать в представлениях о том, что под столом обитает нечистая сила, а значит там же, рядом и души самоубийц.

В с. Кочемирово Кадомского р-на самоубийц поминают, выливая квас на межу, «потому что там какие-то ходют, нечистая сила; [выливают], чтобы он зашел в тихую жизнь. Он ведь чертей возит… Она (мать самоубийцы. — *С.И.*) льет квас, и они его отпустят». Квас часто используется в качестве ритуального поминального напитка или как основа для ритуального блюда (см. с. 193), но в данном случае квас — это скорее выкуп за самоубийцу.

В связи с этим стоит обратить внимание на обычай поминать самоубийц луком, бытующий в Темгеневе. Лук кладут в церкви на канун, а также, предварительно нарезав, на могилу вместе с горбушкой хлеба. Информаторы не смогли объяснить этот обычай. У славян бытовало поверье, будто заложные покойники едят на «том свете» лук и луковую шелуху, и их можно поминать, сжигая луковые венки и шелуху [70]. Вместе с тем, лук в славянской культуре — это сильный оберег. Так что он может выступать как единственно возможный помин, который доходит до самоубийцы, но может быть, на «том свете» лук должен хотя бы на время отогнать от несчастного его мучителей.

В славянской мифологии висельники, реже утопленники, становились *ходячими покойниками*, души которых не находили успокоения и вредили живым или пугали их своим появлением, стонами, т. е. они вливались в ряды демонических персонажей и имели самостоятельное

значение. В христианстве грех самоубийства, совершаемого человеком, очень близок к греху, который совершили падшие ангелы, — и те и другие в силу своей злой воли нарушили Божественный миропорядок и своим поступком бросили вызов Богу. Поэтому духовная нечистота самоубийц ставит их в один ряд с отдавшими чертям свои души колдунами*, приближает к самим нечистым, но демонами в христианской мифологии они не становятся.

Черти и богатство. Деньги исстари выполняли коммуникативную функцию между «тем» и этим светом, они были средством, с помощью которого люди входили в контакт с потусторонним миром. Деньги кидали и кидают в могилу, чтобы откупить место (см. с. 187–188), они являлись платой святому — покровителю источника за взятую из родника целебную воду (с. 317–318), с монетой, завернутой в мокрый от слез и брошенный на перекрестке платочек, невеста отправляла в иной мир свою печаль и т. д. Эти денежные жертвы изначально предназначались дохристианским божествам и духам, которые позже были причислены церковью к нечистой силе. Естественно, что именно ее представители стали рассматриваться в качестве держателей денег и золота, своеобразных банкиров «того света» [71].

В рассказах, записанных в Рязанском крае, выделяются два основных сюжета. Первый широко известен в славянской мифологии: черти охраняют цветок папоротника, расцветающий в ночь на Ивана Купалу. Человек должен его сорвать, разрезать ладонь, вложить цветок в разрез и не оглядываясь убежать от чертей, и тогда он будет знать о всех кладах или получит сверхзнание [72]. Сюда же примыкает сюжет о кладах разбойников или богатырей, охраняемых чертями. На Рязанщине от древних времен осталось много курганов и городищ, с которыми местные жители связывали предания о кладах. Одно из них в 1926 г. записано в с. Троице-Пеленица Спасского у. Дьячку и двум мужикам, пытавшимся откопать клад, помешала нечистая сила в облике трех неизвестно откуда взявшихся взбешенных коров. Двое умерли от страха, а дьячок онемел. Там же люди видели, как подпрыгивали на солнце деньги — это черти играли в орлянку [73]. Несметные богатства богатырей, охраняемые нечистой силой, были скрыты и в Чертовом городище под Пронском [74]. Но даже если человек нашел и взял клад, то нечистая сила будет мстить и ему, и его потомкам. В с. Ижевское Спасского р-на говорили, что надо сразу же на том же месте забить в землю сто колов, приговаривая: «На сто колов, а не на сто голов», иначе за этот клад 100 человек из твоего рода должны будут умереть.

Во втором сюжете, популярном у разных народов, черти выступают в роли обогатителей людей. Его рязанский вариант явно испытал сильное христианское влияние: черт выступает как соблазнитель и ловец душ. В с. Нармушадь Шиловского р-на нам довелось записать очень колоритный рассказ о том, как в овраге за селом люди продавали души «грамазонам» (фармазонам): «Вот денег нету. Бабка одна привела внучка. И вот там приделан такой чан, и выходит такой как сторож. Ну, вот привела. Ну, он (внучок. — *С.И.*) стоит с бабкой, а он (сторож. — *С.И.*) ходит кругом и говорит: „Хлыщу, хлыщу, черта ищу. Приноси денег на нужду“. И тут такие начёлочки ** на рогах высовываются из этова чана. И тута деньги на этих начёлках он на рогах высовает, а они забирают, этому дают. А у этова человека ладони разрезают и пишут его имя. „Два года до смерти не доживешь“, — уже сказывают. Будет 80 лет (положено прожить. — *С.И.*), 78 доживешь, а это ты уже продал свои года, два года». Мальчик этот испугался и убежал, но желающие находились. Жили в селе два брата, которые брали у черта деньги и жили богато, но потом «в лугах один одного косами зарезал. Хорошей смертью не умрешь: удушишься, утопишься», и душа пойдет к чертям.

В этом рассказе описан элемент хлыстовского радения, во время которого хлысты ходили вокруг бочки с водой, хлестали себя и говорили: «Хлыщу, хлыщу, Бога ищу». В народе сектантов (хлыстов, духоборцев и др.) считали врагами православия и часто называли фармазонами (франк-масонами). В Рязанской и особенно в соседней Тамбовской губерниях

* На современном этапе можно говорить, что самоубийцы стоят в одном ряду с колдунами по степени греховности совершенного им поступка, но не в смысле равного им мистического статуса. Верующие отзовутся скорее о колдуне как представителе нечистой силы, чем о самоубийце.

** Начёлка — большая тарелка продолговатой формы.

секта хлыстов имела много последователей, поэтому, несмотря на таинственность, которой она была окружена, какие-то известия о ней и ее обрядах доходили до православного населения. В Тамбовской губ. «Фармазоном» называли черта-обогатителя, который «является покорным слугою всякому желающему пользоваться его услугами» [75]. Те, кто хотел приобрести славу, красоту или богатство, призывали его и давали расписку собственной кровью в том, что после их смерти душа перейдет к дьяволу. В рассказе жительницы с. Нармушадь, несомненно, речь идет о черте-обогатителе Фармазоне, на образ которого в народном восприятии оказали влияние представления о вероотступниках — хлыстах (фармазонах).

Борьба за душу. Черт (бес), как зоркий соглядатай, денно и нощно следит за человеком на протяжении всей его жизни и записывает все его прегрешения: «Нечистый дух везде за нами так и ходит. Он везде. Я сижу с соседкой и начала про кого-то говорить, осуждать, а нечистый дух свое записывает» (дер. Ермоловка Милославского р-на). Черт (бес) — это своего рода летописец грехов, от взгляда которого не ускользает ни малейшая деталь грехопадения человека: «в такой-то год, месяц, день и час совершил такой-то грех», «с кем и при каких других лицах или втайне о чем мечтал в это время, как радовался совершенному, с кем делился, советовался, предлагал, как заметал следы своего преступления, где хранил или сам скрывался» [76], — все фиксируется им в специальных книгах. Именно так описывается эта сторона его деятельности в известном и широко бытующем в рукописном виде апокрифическом «Сказании о встрече Макария Египетского с Ангелом Господним в пустыне и черепом» *. О том, что книги грехов раскроются на Страшном суде, говорится так же в апокрифических «Сне Богородицы» и «Эпистолии о недели» («Списке Ерусалимского знамения», «Святых листках» и др.), в большом количестве встречающихся в записях у русских Рязанского края.

Пройдя по жизни рядом с человеком, поочередно то приближаясь к нему, то удаляясь, ангел и черт (бес) вступают в поединок у смертного одра своего подопечного. Хотя многие считают, что за душой умирающего прилетают только ангелы, не меньшее число информаторов уверены, что у одра стоят и те и другие. Именно так описываются последние предсмертные мгновения прп. Феодоры в очень популярном среди верующих «Сказании о блаженной Феодоре и ее жизни на том свете» [77]. Встречается и представление, что «хорошую душу забирают ангелы… а за недоброй душой недобрые летят» (с. Ерахтур Шиловского р-на).

Многие верующие уверены, что только перед смертью человеку дано увидеть Божьего ангела и ангела Сатаны, но обычно, уже находясь в агонии, он не в состоянии что-то сказать или не хочет, и только по мимике, движениям можно понять, кто стоит у его одра: «Некоторые даже ревут, кричат, а некоторые крестятся, улыбаются» (дер. Аверкиево Клепиковского р-на). «Человек, когда умирает, некоторые: „Поверни-ка меня к стене“. Я говорю: „Знаете, прилетели. Боится. Видит их“», — говорила читалка из Ерахтура. Нечистые пытаются забрать у ангелов душу, но если человек праведный, то ангелы, как считают в с. Секирино Скопинского р-на, отводят их руки.

Подталкивая и провоцируя людей на грех в течение всей их жизни, Сатана на Страшном суде будет играть роль обвинителя, а потом, в Аду, — палача. В апокрифическом «Списке Ерусалимского знамения», обнаруженном в рукописном сборнике жительницы дер. Аргамаково Спасского р-на, говорится, что на Страшном суде «ангелы ваши хранители будут стоять вдали и проливать за вас слезы, а дикий, странный Дьявол придет перед Господом Богом нашим близ душ грешных и разгнет книгу грехов ваших и будет глаголить Господу Богу нашему: „Сия люди, стоящие перед Тобой, много согрешили, заповедей Твоих не слушали,

* Авторство «Слова Макарию от ангела о Божиих тайнах неведомых» и «Встречи Макария с черепом» приписывается св. Макарию, хотя на самом деле здесь два действующих лица: Макарий Египетский и Макарий Римский. Оба жили в IV в. Макарий Египетский был пустынником и обладал Божьим даром получать ответы от мертвых. Макарий Римский, или Александрийский, имел видения и откровения, в частности, откровения ангела о посмертной судьбе души. В рукописях XVIII–XIX вв. эти два текста были самостоятельными, но позже их стали объединять. В рукописях верующих Рязанщины эти два произведения обычно объединены в одно.

закону Твоему не повиновались, хоть Ты обещал им дать Царствие Небесное и послал Сына своего Иисуса Христа за души их страдать, и на кресте был распят, и дал объяснение о грехах, но они сего не почувствовали. А я [не] дал им ни Царствия Небесного, не страдал за них, а они меня слушали и закону моему повиновались, также приказанию моему во всех поступках были послушны. Тако, Господи, скажи мне, куда сих грешников исторгнуть от лица Твоего и Господа нашего Иисуса Христа". Рече [Бог] Дьяволу: „Возьми сих проклятых душ, кинь их в тюрьму вечную"».

Несмотря на то что именно на вселенском Страшном суде будет поставлена последняя точка в споре Господа Бога и Сатаны, а главное, решится судьба всего человечества — живых и мертвых, — наших информаторов больше волнует суд, который вершится над каждой душой индивидуально после смерти человека. Некоторые считают, что Страшный суд как раз и происходит на 40-й день, когда душу определяют в Ад или Рай, а когда будет второе пришествие, то Иисус Христос «будет определять тех, кто тогда будет живой» (с. Агро-Пустынь Рязанского р-на). Для мертвых же никакого нового «следствия» по грехам и второго суда уже не будет.

Представления о посмертных мытарствах души, о восхождении ее по лестнице Иакова * к Господнему престолу на поклонение сформировались под непосредственным влиянием упоминавшегося выше и очень популярного «Сказания о встрече Макария Египетского с Ангелом Господним в пустыне и черепом» и «Сказания о блаженной Феодоре и ее жизни на том свете». Представления об этом информаторы также черпают из многочисленных духовных стихов, как старинных XVII–XVIII вв., так и современных, обычно записанных в рукописных сборниках. И на лестнице, ведущей к Божьему престолу, нечистый стоит слева и выступает в роли обвинителя, а ангел как всегда справа и в роли адвоката.

Я налево поглядела — расхититель мой стоял.
Он в руках своих могучих все грехи мои держал.
Прочитала, зарыдала, что написано [у него].
Я от юности грешила, и не скрыл он ничего…
Я направо поглядела — во слезах ангел стоит:
«А душа погибает, добрых дел я не нашел…»
(с. Темгенево Сасовского р-на)

И только душу человека, умершего в Светлое воскресенье (на Пасху), черти не могут задерживать на пути к престолу Всевышнего.

Среди верующих очень распространено представление о том, что ангел и демон не просто предъявляют записи, а взвешивают грехи и добрые дела: «Есть книжечка „Хождение по мукам". Человек туда попадает, и ангел, и нечистый взвешивают дела и все записывают в книгу. Обое записывают, и у кого больше добрых дел — на небо, а другие — в котлы со смолой» (с. Ижевское Спасского р-на). Глубоко верующая женщина из с. Бычки Сараевского р-на так описывала свое ви дение прений ангела и беса на «том свете»: «Нечистый не только грехи пишет, он хартии пишет. А у ангела в мешочке добрые дела — серебро и золото. Вот если он подойдет, бес: „Куда ведешь? В Рай?" — „Я в Рай веду". — „Нет, это душа моя, давай ее сюда". Он тогда вынимает, ангел, из мешочка золота кусочек или серебро и дает, тогда они уходят. А если не дашь — уведет. Он выкупает душу. И вот у них такая борьба идет».

Сейчас среди верующих Рязанского края широко известен и популярен стих на тему мытарств души, в котором ангел с большим трудом нашел одно-единственное доброе дело — платочек, отданный когда-то нищему, принес его и этим спас душу от бесов. Но не только ангелы-хранители старательно отыскивают «вещественные доказательства» в пользу своих подопечных. Сбор их ведется и противоположной стороной. Нам довелось беседовать на тему мытарств души на «том свете» с пожилым жителем Рязани, родом из Клепиковского

* Речь идет о лестнице, которая была явлена во сне патриарху Иакову. Она «стоит на земле, а верх ее касается неба; и вот, Ангелы Божии восходят и нисходят по ней» (Быт. 28: 12).

р-на, рассказавшим, что как-то он купил в родной деревне несколько пар валенок, надел на них калоши и продал две пары с некоторой выгодой для себя. Еще пара валенок, которую он положил на балконе, чтобы потом тоже отнести на рынок, бесследно, по его словам, исчезла. Информатор был уверен, что украли ее нечистые, чтобы потом, когда его душа будет восходить по лестнице к престолу Господнему, предъявить ее как свидетельство совершенного им греха — спекуляции. По его словам, те зеленые человечки внеземной цивилизации, которые «подсасывают» у людей вещи и о которых еще не так давно писала желтая пресса, есть не что иное, как бесы, которые просто собирают вещественные доказательства для их последующего предъявления.

Ад. По церковному учению, Ад — это место, уготованное Сатане, его воинству и всем тем, кого они сумели увлечь за собой. Подавляющее большинство наших собеседников полагают, что Ад, расположенный под землей, и Рай, находящийся где-то в небесах, уже давным-давно действуют на полную мощность. Все сведения об Аде и страданиях грешников черпаются верующими людьми из вышеупомянутых «Сказания о блаженной Феодоре...», «Сказания о встрече Макария Египетского...» и «Сновидения Веры» (иногда называется «Писание за Веру»). В тетрадях верующих встречаются фрагменты «Хождения Богородицы по мукам», но в настоящее время это произведение мало известно. Цель «хождений» и «видений» одна: показать верующим, что их ждет за грехи и добродетели.

Описания Ада с огнями, сковородками и кипящей смолой всегда оказываются ярче и образнее, чем описания Рая с его цветами и птичками, возможно потому, что мучения разного рода человек переносит на земле и ему легче представить ужасы Ада, чем неведомое райское блаженство. В «Сказании о встрече Макария Египетского...» говорится о двух уровнях Ада, в котором на самом дне в «провалище» мучаются самые большие грешники. И в народе тоже существует представление о самом глубоком и страшном месте — яме, где сидят самые закоренелые грешники и самоубийцы. Жительница Лашмы в подтверждение этих представлений рассказала сон своей родственницы, который, видимо, неоднократно рассказывала и обсуждала с верующими поселка. Внук этой родственницы разбился на машине и приснился ей: «Я его спрашиваю: „Саш, ты видел там дядю Володю, отца своего?“ (Оба покончили жизнь самоубийством. — *С.И.*). Он говорит: „Нет. Они в яме и оттуда не вылазят: работают и работают день и ночь“. Это кто на себя наложил руки. Вот видишь, так значит они не вместе. „А я, — говорит, — наверху“». Самоубийцу можно «вытащить» немного повыше из этой страшной ямы, если подавать за него милостыню яйцами (с. Устрань Спасского р-на).

Во всевозможных «хождениях» в Ад мучения грешников описываются с садистской изощренностью и действительно должны впечатлять верующего человека, примеряющего к себе эти наказания, обычно соответствующие способу совершения греха, но явно несоразмерные с ним. Кажется, что фантазия авторов не знает предела. Например, в «Сновидении Веры» женщина, подстригавшая волосы при жизни и сжигавшая их, в Аду вытаскивала по волоску из огня; рогатые бесы совали в рты нищим те деньги, которые им подавали помянуть чью-то душу, а они не поминали и пропивали их; тем, кто болтал в церкви, бесы вертели дыры в языках, а тех, кто неправильно молился, били и заставляли непрестанно махать руками и т. д.[78].

О том, что Ад и адские муки вечные, говорится и в Св. Писании, и в духовной, и в апокрифической литературе, но в народе считают, что все-таки грешникам раз в году бывает послабление: на Троицу даже самоубийцам показывают свет (с. Устрань, дер. Аргамаково Спасского р-на); «Им только раз в году дают свет — на Пасху, и они видят» (дер. Урядино Касимовского р-на), а некоторые уверены, что на Троицу грешников даже выпускают из Ада: «Они вон приходят, где похоронен, души ихние» (с. Малахово Клепиковского р-на). Возможно, эти представления являются отголоском апокрифического сказания «Хождение Богородицы по мукам», в некоторых вариантах которого говорится, что по просьбе Богородицы грешникам в Аду дают отдых от мучений с Великого четверга до Троицына дня[79]. Верующие

пгт. Лашма Касимовского р-на, ссылаясь на священника, полагают, что страшные мучения будут только первые семь лет пребывания в Аду, а потом наказания будут помягче, а некоторые вообще считают, что и грешников можно вызволить из Ада, если в 12 часов ночи на 19 сентября (н. ст. — Воспоминание чуда Архистратига Михаила в Хонех) и 21 ноября (н. ст. — Собор Архистратига Михаила и прочих Небесных сил бесплотных) молиться Архангелу Михаилу, так как он в это время правой рукой тушит геенну огненную и вытаскивает людей, за которых молятся (пгт. Лашма, с. Покровское Ухоловского р-на).

Нечистые в Аду наказывают тех, кого, казалось бы, они должны поощрять, кто поддался их соблазнам, но верующим еще более непонятно, как и кто будет наказывать самих чертей и в чем, собственно, будет заключаться их наказание. Вопрос о наказании Сатаны и его воинства, совершенно не разработанный в Св. Писании и трудах Святых Отцов, ставит в тупик и наших информаторов. Далеко не все, как жительница с. Студенки Новодеревенского р-на, уверены, что Сатана в конце концов будет наказан, что он «не избегнет Ада. Сколько людей соблазнил!..» Некоторые верующие сомневаются, что сами черти будут мучиться в Аду. «Если бы наказывали, то сразу бы наказывали, — говорила жительница Урядина, — как вон человека наказывают». Верующая женщина из дер. Бахметьево Новодеревенского р-на даже высказала мнение, что сами-то нечистые не горят, и в таком случае их вообще невозможно наказать.

Представление о безнаказанности Сатаны и его ангелов только укрепляет убеждение части людей в необходимости и вечности существования зла, веру в дуальное устройство мистического мира. Хотелось бы привести рассуждение очень богомольной женщины из Лашмы: «Он (нечистый. — *С.И.*) ведь тоже должен делать зло. Ктой-то должен делать зло, и ктой-то должен делать добро. А если будет одно добро, тогда что же?!» Многие информаторы, объявляя себя верующими православными людьми, выражают сомнение во всесилии Бога, который, по мнению женщины средних лет из дер. Урядино, «не может справиться с этим (Сатаной. — *С.И.*). Раз создал, он и должен существовать. Если не будет нечистого, неинтересно будет существовать без него. Может быть, даже бессилен. Нет на него управы». «Нечистый весь век. Враг есть враг. Он сильнее Бога», — это мнение жительницы с. Нармушадь Шиловского р-на. Читалка из Лашмы, человек глубоко верующий, совершенно искренне и очень трогательно посочувствовала Господу Богу: «Нечистая сила, она до такой степени сейчас взяла верх, что даже Бог-то, прямо я не знаю, бедненький, наверно, устал от нее, от этой нечистой силы. Она взяла верх». Напомним, что черт (бес), по мнению большинства информаторов, — необходимая составная часть мироздания, созданного все-таки Богом.

Впечатление, что Сатана взял верх и сейчас всецело правит миром («князь мира сего» — Ин. 12: 31, 14: 30), особенно усиливается благодаря средствам массовой информации, постоянно сообщающим о терроризме, бандитизме, катастрофах и т. д., которые расцениваются верующими людьми как результат деятельности врага рода человеческого: «Вот этот Сатана! Сейчас одно убийство и убийство. Глянешь — страсть!» (с. Терехово Шиловского р-на).

Часть верующих все-таки уверены в силе Бога: «Ой, да кто ж выше Бога!?» (с. Большая Алешня Ряжского р-на) или «Победит, наверно, Бог. Добро погасает зло» (дер. Михалково Новодеревенского р-на), но они все же не составляют значительного большинства, а ведь наши информаторы — это верующие люди, в основном посещающие храм.

И, несмотря на такие высказывания, ощущение, что враг готов наброситься, и от него нет спасения, все-таки присуще очень и очень ограниченному кругу мистически настроенных людей. Признавая сам факт его существования в этом мире, его силу и готовность уловить людей в свои сети, большинство не испытывает чувства безысходности и ужаса перед нечистой силой на земле. Можно говорить о снижении статуса мистической силы Зла, но то же самое можно сказать и о мистической силе Добра. Через призму восприятия и отношения к нечистой силе видны особенности современной религиозности русского населения Рязанского края, которая утратила свою глубину.

Защита от нечистой силы

Возможно, достаточно спокойная констатация того, что Сатана взял верх, для части наиболее верующих людей зиждется на уверенности в конечной победе Господа Бога, в защите и помощи его святых и ангелов, которую, по их мнению, человек, преданный Богу и старающийся выполнять все установления церкви, обязательно получит. Недаром бытовала поговорка «Кто в Бога слабо верует, тот и черта боится» [80], которая должна была ободрить людей. Глубоко верующая одинокая женщина из с. Кочемирово Кадомского р-на на вопрос, не страшно ли ей одной и что она делает, чтобы защититься от нечистой силы, коротко ответила: «Я не одна, я с Господом», и, наверное, часть наших информаторов могли бы повторить эти слова. Но для очень многих людей действия, направленные на защиту себя и своего дома, приобретают характер магических ритуалов: достаточно их совершить, и неприкосновенность собственная и своего жилища будет обеспечена независимо от того, кто главенствует в мистическом мире.

Пытаясь всеми возможными способами оградиться от вездесущих бесов, русские люди выработали целый арсенал средств защиты, которые, за редким исключением, основаны на использовании атрибутов христианского культа. Корреспонденты Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева, ОЛЕАЭ, РГО отмечали, что крестьяне оберегаются от нечистой силы крестным знамением, молитвой, ношением креста и ладанок, хранением в доме ладана. Вообще, любой предмет христианского культа и молитва считались и считаются сильными апотропеями (защитными средствами).

«„Я этих православных христиан, я их, знаете, как буду мучить, я буду за ними гоняться“, — так, по мнению пожилой женщины из с. Бычки Сараевского р-на, думает бес, — но православные молитвами отгоняют бесов». Жительница с. Новопанское Михайловского р-на уверена, что «какую ни прочти молитву — все от врага», но самую большую силу против чертей (бесов) приписывают молитвам «Да воскреснет Бог», «Богородица Дево радуйся», «Отче наш» и, конечно же, «Живые помощи» (Пс. 90). Раньше эти молитвы писали на бумажках и носили в ладанке, кармане, зашивали в подкладку одежды, держали в доме за иконами или клали за косяк входной двери. «Живые помощи» иногда писали на пояске, который носили под одеждой, а с открытием церквей в 1990-е гг. такие пояски появились в продаже в церковных лавках.

Кроме церковных молитв, в народе всегда широко бытовали в качестве вербальных оберегов короткие неканонические молитвы и заговоры. Их обычно читают на ночь, когда крестят окна и двери, или уже лежа в постели и утром, выходя на улицу. Например, в Клепиковском р-не в с. Тюково и в дер. Шакино на ночь читают: «Спать ложусь, небом загорожусь, ангеловой рукой, Спасителевой головой». Женщина средних лет из дер. Урядино Касимовского р-на произносит молитву, которой ее научила мать: «Иисус Христос родился в среду, а я иду по его следу. А ты, Божья Мать, со своими речами встань за моими плечами». Чтобы никакая нечистая сила не проникла в дом, жительница с. Петрово Ряжского р-на на ночь читает: «Вышь-высота, Бог-красота, Бог в окнах, Спаситель во дверях, Божья Мать в головах, три ангела в ногах».

Очень популярны молитвы, в которых упоминается крест (см. с. 422–423). В с. Ардабьево Касимовского р-на был записан следующий охранительный заговор: «Крест надо мной, передо мной, у сердца моего. Черт-сатана, отойди от меня! Нет тебе ни места, нет тебе ни царства, нет тебе ни престола. Передо мной стоит гробница Господня. На ней лежат три листа Господня: от Марка и Луки, от Никиты и Иоанна, от св. Екатерины, охраняют их. Аминь, аминь, аминь». Во многих домах хранится переписанный в тетрадь или на листок апокрифический «Сон Богородицы» в прозе или в стихах. Уже одно его присутствие в доме оберегает от нечисти и всевозможных несчастий. Некоторые верующие «Сон Богородицы» в стихах ежедневно читают как охранительную молитву. Всем этим неканоническим молитвам придается не меньшее значение, чем молитвам церковным.

Хотя на помощь от нечистой силы можно призывать и Господа, и Богородицу, и святых — «любые святые — все наши молитвенники» (дер. Аверкиево Клепиковского р-на), — но в случае необходимости люди прежде всего обращаются к ангелу-хранителю. Призывая

своего ангела, человек тем самым уже заявляет о своей верности Господу и отрекается от Сатаны. Буквально повсеместно в нескольких вариантах распространена молитва ангелу-хранителю: «Ангел мой, ложись со мной, а ты, Сатана, уйди от меня, от окон, от дверей, от постели моей».

К Архистратигу небесного воинства Михаилу Архангелу, который однажды уже поверг Сатану и его рать в преисподнюю, часто обращаются за помощью в заговорах и народных молитвах против нечистой силы: «...Ты мой щит, ты мой покров. Приди и прими орудие напротив казни дьявольской...» (с. Сново-Здорово Шацкого р-на). Он же в представлениях рязанцев часто выступает ночным стражем и вообще охранителем дома от нечистой силы и всяких «супостатов». В разных вариантах «Сна Богородицы» рекомендуется: «Будешь спать ложиться, вспомни Архангела Михаила, т. е. стража над спящими» [81]. Жительница с. Покровское Ухоловского р-на рассказывала (прочитала в книге, а в какой — не помнит), что 6/19 сентября в день Архангела Михаила надо на дверях и на углах дома написать его имя, и это на целый год гарантирует защиту жилища от нечистой силы. Над входной дверью ее дома изнутри нарисован крест и карандашом написано: «Архангел Михаил, моли Бога о нас».

Христианские обереги от нечистой силы. Ухоловский р-н, с .Покровское. Фото С.А. Иниковой 2002 г.

Поскольку нечистая сила проникает в дом через окна, двери и печную трубу, то на них направлены основные обережные действия: на ночь их закрещивают (налагают крестное знамение), а трубу закрывают, даже если печь и не топилась. Окна в доме жительницы Покровского запечатаны бумажками овальной формы с изображенными на них крестами, привезенными ей из московского Свято-Данилова монастыря. Под Крещение чуть ли не в каждом доме над дверями и часто над окнами мелом рисуют крестики. Кресты из липовых палочек («лутошек») втыкали во дворе. Крест всегда считался и считается необходимым средством защиты от нечистой силы. В качестве оберегов на скотном дворе, на огороде использовали старые лапти, так как они имели крестообразное переплетение лык; а в качестве личного оберега (помимо нательного креста) по той же причине талию невесты под одеждой обматывали рыбацкой сетью. Корреспондент из с. Лихунино Касимовского у. сообщал в ОИРК в 1920-е гг., что у них в селе считается: если в баню пойдешь без креста, то там тебя могут задрать «недобрые» [82]. «Крест — самое ограждение», — говорила жительница дер. Аверкиево.

В Скопинском у. было принято в первый день Пасхи во время заутрени покадить в доме ладаном, от которого нечистая сила тут же убегает [83]. И более века спустя считается, «чтобы нечистая сила в дом не прошла, надо держать в доме ладан» (с. Чернава Милославского р-на). Чаще его хранят на божнице или за косяком двери. Ладанки с росным ладаном сейчас носят немногие даже среди людей старшего поколения.

Большую силу имеют иконы в доме, которые стараются повесить так, чтобы они обязательно были в комнатах, где спят, так как ночь — самое опасное время суток, а также при входе в дом. Особенно популярна икона Божьей Матери «Семистрельной», которую обычно

помещают над входной дверью: «Враг боится „Семистрельной“. Она сильная» (с. Большая Алешня Ряжского р-на) (см. с. 381).

В каждом доме в сельской местности хранится святая вода, обычно крещенская. В случае болезни, каких-то неприятностей в семье, в доме ею кропят все помещения, особенно углы, а иногда освящают дом просто на всякий случай, чтобы не завелась нечистая сила.

Из нехристианских средств защиты от черта (беса), как и от всех прочих представителей нечистой силы (огненного змея, ходячего покойника, колдунов), используют колючее растение синеголовник, в народе известный под названием *чертополох, чертогон* и др. Иногда несколько веточек, иногда целые охапки его заткнуты за косяком двери, стоят на божнице или просто лежат в сенях (илл. с. 570). Реже также используют *татарник-однокольчик*, сорванный на Ивана Купалу, у которого от земли идет один ствол и один цветок (с. Черная Слобода Шацкого р-на).

Но самое лучшее средство защиты от чертей (бесов) — это соблюдение норм благочестия, ибо в христианстве, как мы уже писали, любое отступление от Бога — это шаг к Сатане. При такой постановке проблемы представления о Сатане и его воинстве играют важную религиозно-нормативную роль. Верующий человек, если он не хочет угодить в сети Дьявола, должен постоянно соотносить свое поведение, свои помыслы с тем, какая реакция на них последует со стороны высших сил: «Чем больше мы будем в Бога верить, тем меньше его почитать. А то же ведь мы ругаемся матом — его почитаем, курим — почитаем, вино пьем — его почитаем» (с. Большая Алешня). Несоблюдение норм благочестия ведет к тому, что ангел отдаляется от человека, а бес овладевает им.

У некрещеного человека вообще нет ангела, и он становится легкой добычей для нечистого: «Я у одной жила. У нее муж был некрещеный. И ты знаешь, в 12 ночи такой гром создается. А она мне рассказала: [муж] приходит с работы и лезет на печку, а оттоль слазит весь мокрый. А я говорю, а что это? Я даже и не знала. А она говорит, что вот, катаются на нем. Некрещеный! Грех страшный» (с. Ижевское Спасского р-на). Жительница Большой Алешни категорично заявила, что «некрещеный — это нечистая сила называется. Им нечистая сила командовать будет».

Человек должен постоянно носить нательный крест как знак принадлежности к христианскому миру. Он должен регулярно причащаться, подтверждая свою приверженность Иисусу Христу, иначе «которые не причащаются, они уже преданы Сатане» (дер. Урядино Касимовского р-на), а «если причащаешься, то тяжелей нечистому нами завладеть» (пгт. Лашма Касимовского р-на). Памятуя о силе молитвы, пожилые люди говорят: «Нечисть вся разгоняется постом и молитвой» (с. Секирино Скопинского р-на); «Если крест есть на человеке, если он молится утром и вечером, никогда нечистая сила [не приблизится]; они отгоняются от человека» (пгт. Лашма).

Несомненно, что такие представления должны были способствовать тому, что женщины, воспитанные в традиционной культуре, независимо от личной веры и степени воцерковленности крестили своих детей, а люди пожилые, которые больше склонны задумываться о душе, хотя бы дома на ночь вспоминали Бога и Силы Небесные и выполняли минимум требуемого Церковью от верующих.

Народной религиозной этикой были выработаны определенные нормы поведения (не поминать черта, не качать ногой под столом, не ругаться матом и т. д.), соблюдение которых в быту должно было помочь не привлекать внимания нечистого. Недаром в народе известна поговорка: «Бога люби, а черта не дразни» [84].

Религиозно-нормативная функция образов Сатаны и его воинства в сознании верующих людей порой выходит за пределы религиозной сферы и проявляется даже на социальном уровне: «Будешь справедливым, ангелы небесные не допустят, ни один черт не съест» (с. Терехово Шиловского р-на).

Хотя современный рязанский материал не дает достаточных оснований считать, что церковная концепция о падших ангелах была усвоена и принята народной религиозностью, надо признать, что образ черта (беса) прежде всего определяли черты, вытекающие из христианской

догматики и мифологии. В своей деятельности черт (бес) сохранил характеристики ветхозаветного испытующего, обличающего и наказующего ангела, а в новозаветной трактовке он стал еще и вечным охотником за душами, не прибегающим, однако, к физическому насилию над человеком. Представления рязанцев об участии демонов зла в судьбе человечества и наказании грешников и Аду в целом соответствуют христианской традиции. В воззрениях наших информаторов черт бессмертен, духовен, невидим, вездесущ. В его образе много перекличек с западноевропейской демонологией, что свидетельствует о сравнительно позднем складывании его «дьяволизированного» образа.

О том, что образ черта (беса), который вырисовывается со слов наших информаторов, в большой степени несет на себе печать христианства, свидетельствует и тот факт, что почти все средства защиты от него связаны с христианским культом.

Потеряв ангельский чин, чуждые раскаяния, ангелы Сатаны утратили и некое свойственное Божьим ангелам тождество с душой человека. Естественно, что при таком новом понимании сущности демона зла представления о превращении душ заложных покойников во вредоносных духов, бытовавшие у восточных славян до утверждения христианства, должны были исчезнуть применительно к образу «дьяволизированного» черта. Однако остались представления об их неразрывной связи (например, черти и самоубийцы), так же как остались общими места их обитания и время повышенной активности.

Для того чтобы ответить на вопрос, почему из всех персонажей славянской мифологии именно представления о черте стали основой для формирования в христианскую эпоху образа демона зла, нужны серьезные исследования на широком сравнительном материале. Мы можем только высказать предположение, что изначально образ черта был в должной мере наделен злобой и был наименее разработанным, в отличие от образов домовых, водяных и пр., что облегчило его переработку христианством. Кроме того, черт, очевидно, не играл сколько-нибудь значительной роли в комплексе представлений и обрядов, затрагивающих жизненно важную для крестьянства хозяйственно-производственную сферу.

Каждая историческая эпоха накладывала отпечаток на представления людей о мистическом мире зла, присваивая им собственные черты, поэтому образ черта (беса) несет на себе печать времени.

Некоторое преувеличение (в сравнении с церковным учением) силы и роли Сатаны и его воинства в мироустройстве ни в коем случае нельзя рассматривать как существование религиозного культа нечистой силы среди русских Рязанского края. Его созданию препятствовало, прежде всего, то обстоятельство, что договор с Сатаной, с чертом просто невозможен без ущерба для души, ценой его являются последующие адские муки и, кроме того, — понимание большинством людей безнравственности служения злу. Вместе с тем, ослабление религиозного энтузиазма в борьбе с ангелами Сатаны или в противостоянии им можно рассматривать как свидетельство снижения в сознании верующих статуса сакрального и инфернального миров, так и утраты верующими людьми глубины религиозного чувства.

ПРИМЕЧАНИЯ

1 Подробнее см.: *Попов А.* Влияние церковного учения и древне-русской духовной письменности на миросозерцание русского народа и в частности на народную словесность в древний допетровский период. Казань, 1883; *Рязановский Ф.А.* Демонология в древне-русской литературе. М., 1916; *Берс А.А.* Естественная история чорта (его рождение, жизнь и смерть). Религиозно-историческое исследование. Б/м., 1908; *Пигин А.В.* Из истории русской демонологии XVII века. Повесть о бесноватой жене Соломонии. СПб., 1998; *Сдобнов В.В.* Русская литература XVII–XVIII вв. с демонологической точки зрения: историко-литературный обзор // Историко–литературный сборник. Тверь, 1999.

2 *Токарев С.А.* Религиозные верования восточнославянских народов XIX — начала XX века. М.; Л., 1957. С. 110.

3 *Померанцева Э.В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975. С. 123.

4 *Берс А.А.* Указ. соч. С. 5–7.

5 *Августин,* блж. О граде Божием. М., 1994. Т. IV. Кн. 22. С. 318.

6 *Дамаскин Иоанн.* Точное изложение православной веры. М., 1992. С. 253, 255.

7 *Махов А.Е.* Hostis Antiquus. Категории и образы средневековой христианской демонологии. Опыт словаря. М., 2006. С. 7.

8 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1448. Л. 41.

9 АИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. Колл. 14. Д. 285. Л. 5 об.

10 *Барсов Е.В.* О Тивериадском море по списку XVI в. // ЧОИДР. 1886. № 4/6. С. 7.

11 *Звонков А.П.* Очерк верований крестьян Елатомского у. Тамбовской губ. // ЭО. 1889. № 2. С. 66–67.

12 *Кирилл Философ.* Слово на соборе архистратига Михаила // ЧОИДР. 1847. № 8.

13 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1448. Л. 43 (Зарайский у.); Д. 1463. Л. 19 (Скопинский у.); НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. I. № 11, 25 (Касимовский у.).

14 *Мендельсон Н.М.* Демонологическое сказание XVIII в. СПб., 1902. С. 11.

15 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. I. № 11. Л. 1; № 25.

16 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1463. Л. 17.

17 *Звонков А.П.* Указ. соч. С. 72. Уж, по широко распространенному поверью, во время всемирного потопа не дал Сатане потопить Ноев ковчег: он заткнул головой дыру в днище, которую сделал Сатана, обратившийся в мышь.
В с. Насилово Пронского у. считали, что черт не может прятаться в улье, так как «в улье канун и свеча» (мед и воск), соответственно, видимо, не может и превращаться в пчелу (АИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. Колл. 14. Д. 150. Л. 4 об.). В других губерниях России верили, что черт не может принять облик петуха, голубя или осла (*Максимов С.В.* Нечистая, неведомая сила. М., 1993. Т. 1. С. 25).

18 Е.Е. Левкиевская считает, что смена обличий является одним из мотивов, определяющих «физиономию» славянского черта, лишенного полноценного обличья, так как он не является Божьей тварью (*Левкиевская Е.Е.* Низшая мифология славян // Очерки истории культуры славян. М., 1996. С. 193). С христианских позиций черт тоже является Божьей тварью. Также см.: *Махов А.Е.* Указ. соч. С. 270–278.

19 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1463. Л. 19.

20 *Мендельсон Н.М.* Указ. соч. С. 7.

21 *Звонков А.П.* Указ. соч. С. 68.

22 *Померанцева Э.В.* Указ. соч. С. 137. Дело, на которое ссылается Померанцева, ныне имеет другую архивную атрибутацию: АРЭМ. Ф.7. Оп. 1. Д. 1463. Л. 17.

23 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. I. № 11. Л. 1.

24 Там же. Кн. II. № 42. Л. 4.

25 *Махов А.Е.* Указ. соч. С. 241, 363.

26 АИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. Колл. 14. Д. 124. Л. 20 об.

27 *Дамаскин Иоанн.* Указ. соч. С. 122–123.

28 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. II. № 42. Л. 2 об.

29 Там же. Кн. X. № 238. Л. 2.

30 *Зеленин Д.К.* Избранные труды. Очерки русской мифологии. Умершие неестественной смертью и русалки. М., 1995. С. 71–72, 90.

31 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. IX. № 202.

32 *Щепанская Т.Б.* Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX–XX вв. М., 2003. С. 244.

33 *Криничная Н.А.* На росстани: мифологема судьбы в фольклорно-этнографическом освещении // ЭО. 1997. № 3. С. 39.

34 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. I. № 24.

35 *Криничная Н.А.* Указ. соч. С. 40.

36 *Максимов С.В.* Указ. соч. С. 79.

37 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. VII. № 162.

38 *Зеленин Д.К.* Указ. соч. С. 90. О.П. Семенова сообщила рассказ, записанный ею в Рязанском у. о девушке-самоубийце, которая явилась прохожему сидящей на меже у перекрестка (*Семенова О.П.* Смерть и душа в поверьях и в рассказах крестьян и мещан Рязанского, Раненбургского и Данковского уездов Рязанской губернии // ЖС. 1898. Вып. 2. С. 232).

39 *Виноградова Л.Н.* Календарные переходы нечистой силы во времени и пространстве // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996. С. 172.

40 *Криничная Н.А.* Указ. соч. С. 39–40.

41 НА РИАМЗ. Д. 878.

42 *Толстой Н.И.* Язычество древних славян // Очерки истории культуры славян М., 1996. С. 153.

43 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1463. Л. 15.

44 *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. В 4-х томах. М., 1994. Т. 4. Ст. 300–301.

45 Повесть о водворении христианства в Муроме // Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Григорием Кушелевым-Безбородко. СПб., 1860. Вып. 1. С. 236.

46 *Ушаков Д.Н.* Материалы по народным верованиям великорусов // ЭО. 1896. № 2/3. С. 187.

47 Легенда о происхождении винокурения // Памятники старинной русской литературы… СПб., 1860. Вып. 1. С. 137.

48 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1463. Л. 19.

49 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. I. № 24. Л. 5 об.

50 Там же. № 25.

51 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1453. Л. 13.

52 Там же. Д. 1448. Л. 43; д. 1439. Л. 8 (Зарайский у.); д. 1446. Л. 13; д. 1463. Л. 16 (с. Маклаково Скопинского у.); АИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. Колл. 14. Д. 284. Л. 3–3 об. (дер. Волынь Рязанского у.); НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. II. № 36. Л. 7 об. (с. Большое Ардабьево Касимовского у.).

53 НА РИАМЗ. ОИРК. Кн. II. № 36. Л. 8.

54 *Мансуров А.А.* Описание рукописей этнологического архива. Рязань, 1933. Вып. 5. С. 27 (Труды РБК. Вып. 7).

55 *Лахтин М.Ю.* Бесоодержимость в современной деревне // Вопросы философии и психологии. 1910. Кн. 102. С. 176.

56 Материалы для историко-статистического описания Рязанской епархии, ее церквей и приходов. Село Рожново Зарайского у. // РЕВ. 1889. № 6. С. 241.

57 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1463. Л. 21.

58 *Мендельсон Н.М.* Указ. соч.

59 АИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. Колл. 14. Д. 148. Л. 2 об.

60 *Прыжов И.* Русские кликуши // Вестник Европы. 1868. Т. 5. Кн. 10. С. 644; *Лахтин М.Ю.* Указ. соч. С. 145.

61 Представления восточных славян о нечистой силе и контактах с ней. Материалы полевой и архивной коллекции Л.М. Ивлевой. СПб., 2004. С. 168.

62 *Махов А.Е.* Указ. соч. С. 150, 285.

63 Представления восточных славян… С. 171.

64 *Зеленин Д.К.* Указ. соч. С. 48, 91.

65 НА РИАМЗ. Д. 878. Л. 7 (Рязань, 1916–1917 гг.).

66 АРЭМ. Ф.7. Оп. 1. Д. 1463. Л. 19 (с. Маклаково Скопинского у.).

67 *Семенова О.П.* Указ. соч. С. 233; *Ушаков Д.Н.* Указ. соч. С. 187.

68 *Зеленин Д.К.* Указ. соч. С. 48.

69 Там же. С. 42; примеч.

70 *Усачева В.В.* Лук // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под ред. Н.И. Толстого. М., 2004. Т. 3. С. 140–142.

71 Этой теме посвящена кн.: *Богданов К.А.* Деньги в фольклоре. СПб., 1995.

72 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. I. № 5. Л. 2 об. (с. Бетино Касимовского у.); Представления восточных славян… С. 104.

73 *Городцов В.А.* Результаты археологических исследований Троице-Пеленицкого городища-холмища в 1926 году. Рязань, 1930. С. 3, 5.

74 [*Воздвиженский*]. Извлечение из записки о поездке в Пронск и село Кайдаково // Вестник Европы. 1822. № 21. С. 75–76.

75 *Бондаренко В.* Поверья крестьян Тамбовской губ. // ЖС. 1890. № 1. С. 118.

76 «Сказание о встрече Макария Египетского с Ангелом Господним в пустыне». Из тетради Чадиной (с. Желанное Шацкого р-на).

77 У многих женщин «Сказание о блаженной Феодоре и ее жизни на том свете», которое является отрывком из Жития Василия Нового, переписано в тетрадях. В 1990-е гг. Житие Василия Нового или отрывок, посвященный мытарствам прп. Феодоры, неоднократно издавались. Например: Суд за гробом или мытарства преподобной Феодоры. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1996; Житие преподобного Василия Нового и видение Григория, ученика его, о мытарствах преподобной Феодоры. М., 1990 (репр. изд.: 1912 г.).

78 Сновидение Веры. Из тетради А.И. Перовой (с. Чернава Милославского р-на).

79 Памятники литературы Древней Руси. XII век. М., 1980. С. 183.

80 АИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. Колл. 14. Д. 343 (Михайловский и Зарайский уезды).

81 «Сон Богородицы». Из тетради В.П. Павловой (дер. Ермоловка Милославского р-на).

82 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. I. № 25.

83 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1467. Л. 8.

84 *Звонков А.П.* Указ. соч. С. 69.

ГЛАВА 33

Персонажи дохристианской демонологии

Огненный змей и ходячий покойник

Водяной и русалки

Леший

Домовой (дворной)

С принятием Русью христианства и уничтожением пантеона дохристианских богов представители «низшей» славянской мифологии подверглись серьезной критике со стороны православной церкви и оказались переведенными «в разряд противников нового божества» [1]. В распространенном среди русских XIX в. апокрифическом сказании о борьбе Бога и Сатаны, записанном корреспондентом Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева среди крестьян с. Белоомут Зарайского у. (см. с. 495), говорилось, что свергнутые с неба вместе с Сатаной его ангелы «упали кто в реки, кто в болота, кто в леса. И где кто упал, тот там и остался» [2]. В соответствии с этим апокрифом, представители дохристианской мифологии — лешие, водяные, русалки, домовые и т. д. — оказались в числе падших ангелов. Правда, неизвестно, насколько широко бытовали эти представления в рязанской деревне. С момента принятия христианства на протяжении столетий образы этих персонажей не оставались неизменными, но, что-то утрачивая и приобретая, они все-таки сохраняли свои основные оригинальные характеристики.

Постепенное угасание дохристианских представлений и верований связано не только с миссионерской деятельностью православной церкви, но, прежде всего, с изменениями в экономике и социальных отношениях в деревне. К концу XIX и особенно в начале XX в., — именно к этому времени относятся имеющиеся в нашем распоряжении сообщения корреспондентов ОЛЕАЭ, Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева и ОИРК — образы героев дохристианской демонологии сохранялись уже далеко не в полном объеме. И тем более скуден материал, который можно найти в рязанской деревне в конце XX — начале XXI в. Однако мы попытаемся, насколько это возможно, охарактеризовать представления русских Рязанского края о персонажах «низшей» демонологии и выяснить их особенности на изучаемой территории.

Деятельность этих персонажей, как известно, носила специализированный, часто «хозяйственный» характер, и сами они были привязаны к определенным природным и хозяйственным объектам, к определенным календарным срокам или появлялись только в каких-то конкретных ситуациях. Человек сталкивался с ними в процессе своей трудовой деятельности: в лесу во время рубки дров, охоты или сбора грибов, на озере и реке во время ловли рыбы, в поле или на собственном скотном дворе.

Если первоначально ученые считали их духами природы и дома, то после того, как Д.К. Зеленин обнаружил различие между народными представлениями о *родителях* (достойно умерших и правильно похороненных предках) и *заложных покойниках* (умерших неестественной смертью, проклятых и колдунах), наметилась тенденция связывать часть представителей дохристианской демонологии с культом мертвых. Д.К. Зеленин высказал предположение, что древний культ сил природы у восточных славян был со временем вытеснен культом мертвых [3], поэтому, естественно, эти персонажи сохранили черты и того и другого. Ограниченный региональный материал, безусловно, недостаточен для того, чтобы делать выводы по этому вопросу, но и он важен для изучения генезиса персонажей славянской мифологии.

С разрушением традиционного крестьянского хозяйства во второй половине XIX в. и особенно в начале XX в., по мере освоения человеком дикой природы, расширения окультуренного пространства и распространения просвещения, вера в водяных, русалок, леших, овинников и банников быстро ослабевала. Еще в конце XIX в. этот процесс был отмечен корреспондентами ОЛЕАЭ, которые писали, что «верования у крестьян потеряли свое значение» [4], что большинство крестьян верят в доможила, «а в остальных духов положительно никакого верования не существует, кроме преданий или рассказов» [5]. Спустя еще век подавляющее большинство информаторов на вопрос об этих персонажах молча пожимают плечами или говорят, что это сказки, или «у нас они не водились», но до сих пор среди русского населения Рязанского края, причем не только старшего возраста, еще сохраняется живая вера в огненного змея, ходячего покойника и домового.

Огненный змей и ходячий покойник

Широко известный в славянской мифологии *огненный змей*, кроме этого распространенного названия, в Рязанском крае изредка именуется *летуном*. Выражение «ходячий покойник» современным жителям неизвестно. Судя по сообщениям корреспондентов Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева из Скопинского и Зарайского уездов, уже в конце XIX в. огненный змей и *ходячий покойник* воспринимались не как самостоятельные демоны, а как ипостаси дьявола, черта. Корреспонденты прямо указывали, что к женщине, тосковавшей по умершему или уехавшему мужу, являлся черт, дьявол, прилетавший в виде огненного змея [6]. Это представление характерно и для современных жителей края. Хотя и тот и другой персонаж сохраняют некоторые свои специфические черты, информаторы уверены, что это черт, который может прилететь змеем или прийти в дом в облике покойного, поэтому в разговоре и того и другого часто называют *чертом, нечистым* или просто *покойником*.

У всех славян змей обладает огненной природой, является только туда, где тоскуют по умершему или уехавшему человеку (в основном женщины по мужьям); способен принимать облик того, о ком тоскуют, и выступать в роли любовника, при этом забирая у своей жертвы жизненную силу и доводя ее до могилы [7]. Все эти черты присутствуют у одноименного персонажа, образ которого особенно популярен среди пожилых жительниц Рязанского края.

И в прошлом XX, и в начале XXI в. очевидцы описывают его как змея, у которого «голова… большая, круглая, а хвост длинный» [8]; как длинную огненную змею, иногда состоящую из сегментов; огненный шар или просто раскаленную массу; как нечто напоминающее по форме морковь длиной в полметра; существо, очень похожее на летящего ребенка. Несколько человек в разных районах видели змея, напоминавшего сверкающую разными огнями новогоднюю елку. Общим для всех этих описаний является исходящее от него свечение. Иногда он рассыпается над домом или около него и входит в дверь, реже влетает в трубу и таким же образом покидает дом. Одни информаторы отмечали, что происходит это тихо, незаметно для посторонних, другие говорят, что при этом слышится грохот, шум, иногда поднимается ветер.

В славянской мифологии главное отличие ходячего покойника от огненного змея заключается в том, что он не может принимать облик живого человека, а только умершего; он не прилетает, а приходит и попадает в дом через дверь, уходит иногда в сторону кладбища. В Рязанском крае случается, что в одном селении бытуют представления и о том, и о другом, но есть места, где огненного змея не знают, зато известен ходячий покойник, например в бывшем Скопинском у. (села Секирино, Пупки, Вослебово, Озерки и др.) и бывшем Данковском у. (села Перехваль, Требунки, Бигильдино и др.), а также в куршацких селениях Клепиковского р-на (Малахово, Андроново, Ветчаны и др.). Если же говорить о степени распространенности представлений об огненном змее и ходячем покойнике в целом по Рязанскому краю, то ареал представлений о первом значительно шире, чем о втором.

В рассказах современных жителей Рязанщины образы огненного змея и ходячего покойника иногда настолько сливаются, что невозможно понять, о ком из них идет речь. В качестве примера такой контаминации можно привести рассказ жительницы дер. Софиевка Милославского р-на. Эта история произошла в начале 1930-х гг.: у одной женщины умер муж, она очень «кричала» по нему, и к ней начал летать огненный змей. «У них был дом пятистенка, а дверь не закрыта. Свекровь со свекром там. В 12 ночи: тук-тук-тук. Нечистый! Она слышит, а свекровь нет. Она выходит к нему. Приходит, берет подушку, одеяло и [он] ведет ее к себе на кладбище. Постелили, поспали, а утром проснулась, увидела, что на кладбище. Идет назад домой, кричит. Говорит свекрови, что Ваня за ней приходил, и она на его могиле ночевала». Собеседники часто акцентируют внимание на том, что огненный змей прилетает со стороны кладбища и туда же улетает.

Среди русских Рязанского края существуют представления о том, что ходячими покойниками становятся после смерти колдуны (см. с. 564–565), а в с. Малахово Клепиковского р-на рассказывают о самоубийцах, души которых не находят упокоения. Их образы совершенно не выразительны, а деятельность ограничивается тем, что они бродят за селом или приходят в свой дом, пугая живых.

Ходячий покойник, о котором мы ведем речь, как и огненный змей, появляется только там, где тоскуют. И тому и другому свойственен вампиризм. Они могут являться к детям, тоскующим по умершей матери, реже — по отцу, или прилетать к тоскующей матери и принимать облик ее умершего сына или дочери. Но в большинстве случаев огненный змей и ходячий покойник выступают как демоны-инкубы (в мужском образе), значительно реже — как демоны-суккубы (в женском образе), и их контакты с людьми имеют сексуальную подоплеку. Огненный змей может прилетать на свидания к колдунье.

Посещая женщин, оба персонажа обычно, по словам рязанских информаторов, вступают с ними в интимные отношения: к одной прилетал огненный змей, «он как муж: и спать ложится, и все делает. А он же черт!» (дер. Четаево Касимовского р-на). Бывали случаи, когда после таких посещений у женщины начинал расти живот. Бабки догадывались, что она носит «чертенка», и заранее велели родным приготовить новый горшок, чтобы, как только она родит, накрыть его этим горшком, а иначе не поймаешь (с. Ижевское Спасского р-на).

Все многочисленные истории о сексуальных контактах людей с нечистой силой, зафиксированные в изучаемом регионе, судя по описанным информаторами внешним признакам, касались исключительно огненного змея и ходячего покойника (хотя их и называли «чертом» или «нечистым»), в то время как черт (бес) — персонаж христианской мифологии, — подталкивая людей на блуд, сам в сексуальных связях все-таки замечен не был.

Оба персонажа поначалу утешают тоскующего, приносят гостинцы (орехи, деньги, конфеты), которые утром оказываются горстью мусора, черепками или «овечьими катышками». В тех случаях, когда к маленьким или даже уже взрослым детям «приходит» умершая «мать», она заботится о них, помогает по хозяйству. Однако несчастная жертва сохнет, чахнет и умирает; нередко ночной посетитель — а приходит он почти всегда в темное время суток — просто убивает ее (напомним, что для «дьяволизированного» черта физическое насилие не характерно). В 1920-е гг. в дер. Акулово Касимовского у. верили, что змей летает к тоскующей женщине до шести недель после смерти ее мужа, когда горе и тоска особенно сильны, а затем убивает — если не ее, то кого-нибудь из скотины, чаще — корову[9]. В современной рязанской деревне некоторые люди продолжают считать, что если вскоре после смерти мужа или жены второй супруг умирает, то это нечистый, прилетавший или приходивший к тосковавшему, убил его. Кого-то он сбросил с сушил, кого-то нашли мертвым в постели, очень часто информаторы сообщают, что «нечистый» убил «под коровой» (т. е. в скотном дворе во время доения).

Огненный змей и ходячий покойник, принимая человеческий облик, как и черт (бес), до конца не могут уподобиться человеку. Это отмечали и корреспонденты Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева и корреспонденты ОИРК. Молодицы, о которых в конце XIX в. рассказывали в с. Радовицы Егорьевского у., наклонившись за упавшей ложкой, обнаружили у вернувшихся с заработков «мужей», по которым они тосковали, хвосты и копыта[10], причем

автор описывал этот случай как пример верования крестьян в огненного змея. Современные информаторы тоже рассказывают, что и того и другого персонажа можно распознать по копытам, хвосту или шерсти на ногах, которые остаются и подчеркивают принадлежность к чертовской породе. В 1950-е гг. жительница дер. Самуиловка Касимовского р-на, к которой якобы ходил покойный муж, уронив по наущению соседок ложку и наклонившись за ней, обнаружила у «мужа» копыта. За «дочерью», в облике которой огненный змей являлся ее тоскующей матери, по словам «очевидцев» из с. Темгенево Сасовского р-на, «тащился длинный хвост».

Сближение этих персонажей славянской демонологии с чертом (бесом) имело и более существенные последствия, чем только появление внешнего сходства. Огненный змей и ходячий покойник превратились в охотников за душами *: «[покойник] ведь зачем ходит? Он за душой охотится» (с. Соловьяновка Кадомского р-на) [11]. Информаторы рассматривают эту проблему через призму христианского учения: человек впал в такое отчаяние, что забыл о Боге, не сопротивляется искушению, не обращается к священнику, забывает о ладане и молитве, т. е. «предается нечистому», к которому и переходит душа.

Так же как черт (бес) утихает при появлении безгрешного младенца — «ангельской душки» — в руках кликуши (см. с. 510), оба персонажа не могут тронуть свою жертву, если рядом с ней ребенок или беременная женщина. Та самая женщина из Самуиловки, обнаружив у явившегося «мужа» вместо ног копыта, бросилась «сразу на печку и детьми (внуками. — *С.И.*) обложилась. (А что, детей он не тронет?) Да, вот нет, наверное. Они — ангелы. А потом поднялся в избе ветер. Как дверью хлопнул и ушел. Ушел, и больше не приходил, только сказал: „Ну, что? Догадалась?“ Это правда. На самом деле было». «У одной [муж] на войну ушел, а у ней грудной ребенок, — рассказывала информатор из с. Пятаково Сасовского р-на. — Она сидит на печке и кричит, а к ней уж летал он, и опять. А там в трубу руку протягивает к ней. А у ней на руках сидит младенец-то. Заплакал. Он говорит: „Младенец!“ И руку спрятал, и ее не смог взять».

Некоторые рассказы свидетельствуют о том, что огненный змей иногда не сам является в облике умершего или отсутствующего человека, а напускает на тоскующего наваждение, морок. Точно так же как, похищая некрещеного или проклятого матерью ребенка, черт подкладывает в люльку чурбан или головешку, которые кажутся окружающим ребенком, и здесь ночной гость, если его каким-то образом задержать до первых петухов, может оказаться чурбаном или осиновым колом, а то и соляным столбом. В семье умер старик-отец, и к его сыну и снохе стал летать змей. Они даже перестали ночевать в доме. Тут приехал в отпуск старший брат, военный, и остался в доме дожидаться нечистого. Ночью он пришел в образе отца. Стали разговаривать, а сын старается его задержать, тянет время. Как только пропели петухи, «отец метнулся к двери и лег чуркой у порога». Священник сказал, что надо его похоронить. Вырыли могилу, и военный кинул в нее чурку. «Хорошо, что шинель на нем не была застегнута: она туда улетела, а так бы его утянул с собой» (дер. Михалково Новодеревенского р-на). Две женщины-снохи, у которых погибли мужья, жили вместе, и к ним в полночь стали прилетать огненные змеи и являться в облике мужей. Женщины догадались схватить петуха, который закукарекал, и ночные гости стали соляными столбами. Потом пришлось вырезать половицу, чтобы выбросить их из дома (с. Большая Алешня Ряжского р-на).

Иногда ходячий покойник прилетает к тоскующему в виде вихря. К одной женщине, потерявшей мужа, прилетал такой вихрь и с шумом крутился под окном, а потом принимал облик умершего мужа, пока батюшка не посоветовал ей накинуть на вихрь крест. Она так сделала, а на следующий день нашла на этом месте осиновый кол с висящим на нем крестом (с. Студенки Новодеревенского р-на).

Все традиционные сюжеты об огненном змее и ходячем покойнике обычно имеют две одинаковые концовки. Чаще «нечистый» с шумом уходит, как только становится очевидным, что он разоблачен и его жертва предпринимает какие-то защитные меры. Разъяренный ночной гость при этом произносит одну и ту же фразу: «Ну, что? Догадалась?»

* Персонажей дохристианской демонологии не должна была интересовать бессмертная, созданная по образу и подобию Божию душа человека, которая после его смерти отправлялась в Рай или Ад, так как такое понимание души и ее бытия появилось только вместе с христианством.

Другая концовка: «гостю» надо доказать противоестественность его визитов, и по наущению знающего человека разыгрывается следующая сценка: перед его приходом женщина распускает волосы и делает вид, будто вычесывает и ест вшей, а для убедительности щелкает конопляное семя: «Он открывает дверь: — Ты чо делаешь? — Голову расчесываю. — А чево в рот берешь? — Вшей. — Вшей не ядять. — Мертвые с погоста не ходють» (дер. Аргамаково Спасского р-на).

Иногда ему просто достаточно увидеть, что объект его «ухаживаний» ест вшей, которых он, судя по всему, не переносит. После этого нечистый, сильно хлопнув дверью, уходит навсегда. В дер. Кондауровка Скопинского р-на «нечистый» (ходячий покойник) в образе умершей матери измучил своими визитами малолетних детей, и аналогичному способу избавиться от него старшую девочку научил сам Николай Угодник.

Жительница с. Петрово Ряжского р-на рассказывала, как к ней летал змей, и ей посоветовали около 12 часов ночи, когда ему пора прилететь, встать на переруб *, руки завести назад и, когда он прилетит и будет стучать в окно, три раза сказать: «Я тебя не боюсь. Мертвые с погоста не ходят», — т. е. надо продемонстрировать отсутствие страха перед ним.

Как вся нечисть, огненный змей и ходячий покойник боятся креста (крестиков из очищенных от лыка липовых палочек), ладана, святой воды, поэтому все это используют в качестве оберега. В Михайловском р-не, чтобы прекратить посещение нечистым тоскующей по умершему мужу женщины, ее мать клала ей под голову на ночь Евангелие. А в с. Котелино Кадомского р-на рассказывали, как одна, чтобы избавиться от ходячего покойника, читала до 12 часов ночи Евангелие и «етим делом отмоталась» [12]. Если он заходит в дверь (а не влетает в трубу), то можно забить по осиновому колышку около всех дверей, и он не сможет войти в дом (дер. Аргамаково).

Информатор из Темгенева рассказала семейное предание о том, как однажды в присутствии ее отца дедушка молитвой (какой именно — она не знала) остановил огненного змея. Отец рассказывал: «Вот летит [змей], а я гляжу, ну, вот, как птица, и огонь-то; а он [отец] мне говорит: „Сынок, хочешь посмотреть?“ — „Хочу“. И он стал читать какую-то молитву. И вот он читал, читал эту молитву, и змей остановился. Он остановился и говорит ему: „Ты меня скоро [отпустишь], что ли?..“ Он не может лететь, он его остановил» **.

Целая серия очень правдоподобных быличек об огненном змее была записана нами в 1990-е и 2000-е гг. в Шацком р-не, где они до сих пор популярны. В начале 2000-х гг. часто можно услышать рассказы женщин, которые, как они утверждают, сами подверглись нападкам нечистого, посещавшего их в облике умерших родных, обычно мужей. Хотя их рассказы построены так, как будто все было наяву, но при детальных расспросах каждый раз выяснялось, что это были сны, часто эротического характера. В отличие от традиционных сюжетов ночные гости не приносили подарки, никаких внешних признаков нечистой силы не имели и никаких негативных последствий для здоровья женщин не было, но большинство все же уверены, что это был черт, прилетавший огненным змеем или приходивший покойником. Обычно наши собеседницы предпринимали какие-нибудь защитные меры (втыкали кресты из палочек, клали ладан, читали молитвы и т. д.), приглашали читалок, иногда даже и батюшку с просьбой отслужить панихиду, устраивали по всем правилам поминки.

Водяной и русалки

Рязанские материалы о водяных и русалках из фондов ОЛЕАЭ и Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева за конец XIX в. отрывочны и скудны. В них почти не затрагивается вопрос о происхождении этих персонажей. В сообщении корреспондента из с. Дягилево Рязанского у.

* Переруб — балка, которую врубают в нижние венцы сруба и на которую настилают пол в избе.

** Аналогичная быличка о прерванном полете змея была записана в Омской обл. (*Козлова Н.К.* Восточнославянские былички о змее и змеях. Мифический любовник. Указатель сюжетов и тексты. Омск, 2000. С. 235–236).

говорилось, что, по мнению крестьян, водяными стали воины армии фараона, потонувшие во время преследования евреев, переходивших через Чермное море. Они выглядят как люди, но имеют рыбий хвост [13]. Это представление бытовало также в Орловской и Владимирской губерниях [14]. Современные рязанцы, за небольшим исключением, не верят в водяных, но те, кто верит, обычно не задумываются об их происхождении, некоторые говорят: «Водяной — это какие-нибудь утопшие» (дер. Михалково Новодеревенского р-на). И как «домовой бывает в доме, домовой бывает в поле. Хозяин! И бывает хозяин-водяной» (там же).

В представлении крестьян *водяной* обитал в прудах, озерах, реках и особенно омутах. Те, кому довелось видеть его, рассказывали, что это нагой старик с огромной седой бородой [15]. Жители дер. Михалково, по их словам, видели водяного и так описывают его: «Высокий, высокий, в черном. Очень худенький. Он в речку прыгнул». В некоторых местах выделяли еще и болотного, который похож на человека, но его длинные руки оканчиваются длинными костями, покрыт он шерстью серого цвета, хвост длинный, загнутый крючком [16]. Это скорее портрет черта, который очень любит болота и омуты.

Водяного считали злым и опасным, особенно для тех, кто купался в неурочное время — ночью или в полдень, в заговенье перед Петровским постом (Русальское заговенье), до Преполовения, когда вода еще не освящена, — и для тех, кто входил в воду без молитвы или без креста. Рыбаки и мельники, чтобы задобрить водяного, приносили ему жертву: топили какое-нибудь домашнее животное или птицу. Мельникам особенно важно было наладить отношения с водяным, иначе вода, как считалось, будет постоянно прорывать плотину и разрушать мельницу [17]. Рыбаки на р. Мокше (Елатомский у.) перед началом лова бросали водяному две-три рыбы, крошки хлеба и посудину с остатками вина. Чтобы не сердить его, они никогда не рыбачили с подсветкой и старались не опускать невод глубоко, чтобы не обеспокоить хозяина вод [18].

Считалось, что у водяного есть семья. Под водой у него дворцы и жены-русалки. Одна старуха-повитуха рассказывала, как ее увозили к жене водяного принимать роды. Ее предупредили, чтобы не вздумала читать молитвы, иначе ей несдобровать. Путешествие закончилось для повитухи благополучно [19].

Русалка — сложный персонаж славянской мифологии, о происхождении которого до сих пор у ученых нет единого мнения. Д.К. Зеленин предполагал, что до того, как русалок стали считать заложными покойниками, т. е. женщинами и девушками, а также детьми, умершими преждевременной и насильственной смертью, они были кем-то еще. Считать, что это духи воды, по его мнению, мешает то обстоятельство, что местом их обитания является еще и лес [20]. Л.А. Тульцева на рязанском материале убедительно доказывает, что изначально русалка была полубожеством, воплощавшим «силы ржаного или конопляного поля» [21]. Где они бегали, «там трава растет гуще и зеленее, там и хлеб родится обильнее» [22]. Мы не будем повторять обширные доказательства, приведенные Л.А. Тульцевой в подтверждение связи русалок с посевами конопли (льна) и ржи, но обратим внимание на то, что «лестницы», которые повсеместно пекли на Вознесение и относили в рожь, чтобы Христос взобрался на небеса (см. т. 1. с. 542–543), в с. Долгое Данковского у. бросали в зеленя русалкам со словами: «Русалочка, русалочка, не кусай меня» [23]; и в с. Чернава Скопинского у., оставляя лесенки на поле, полагали, что отдают их русалкам, т. е. изначально это было жертвоприношение покровительницам полей. Правда, последователи Д.К. Зеленина причастность русалки к житному полю, к плодородию увязывают с культом мертвых: русалка (душа мертвого) «опекает» хозяйство живых [24].

И вместе с тем, несомненно, русалка связана с водой: она обитает в реках и водоемах или около них, появляется там накануне Троицы, в Русальское заговенье [25], «на Троицкую неделю русалки вылезают на берег — пляшут, прыгают и лазят по деревьям» (с. Ардабьево Касимовского р-на). В Русальское заговенье во время проводов Русалки совершались обряды вызывания дождя, например, во многих селениях было принято обливаться в этот день водой, а в с. Терехово Шиловского р-на женщины и девушки еще в 1950-е гг. сохой перепахивали перекрестки в надежде, что пойдет дождь. Широко известно представление о том, что утопленники могут влиять на небесную влагу, так что связь русалки с дождем не

противоречит этим представлениям. То, что русалка причастна к миру заложных покойников, видно и из обрядовой старинной песни, исполнявшейся девушками на Русальское заговенье в с. Шилово. В ней они, отдавая русалке вышитую шелками и кумачами рубаху, просят ее: «Не загуби душу / Не дай удавиться» [26].

Судя по этнографическим материалам XX в., русалками становились про́клятые дети и утопленницы. В 1960-е гг. в с. Романовы Дарки Шацкого р-на в семьях, где были утопленники, в Русальскую неделю молились за русалок [27] и, видимо, первоначально предполагалось, что за «своих», принадлежащих к семье, к роду. В Кадомском р-не (дер. Ивановка, пос. Дарьино) считают, что проклятые дети становятся *вопилками* (русалками) [28]. В с. Лом Касимовского у. в 1920-е гг. полагали, что русалками становятся заспанные матерями «младенцы-успленцы» [29].

Жительница с. Студенки Новодеревенского р-на со слов матери рассказывала, что русалки — это не просто утопленники, а неокрещенные утопленники. Когда Иоанн Креститель крестил Иисуса Христа, «они не были принадлеженные [Богу], значит, были провиненные [перед Богом]. Их не окрестили. Их водой брызгали, и в воде они, значит, потопли». Мнение, что русалки — это утопленники, среди современных рязанцев стало всеобщим.

Кроме названия «русалка», среди жителей Рязанского края употреблялись местные узколокальные наименования. Иногда их называли *щекоталками* (с. Кузьминское Рязанского у.) [30]. Особенно многообразны названия русалок в Кадомском р-не: вопилки, *покликуши, макачки* [31]. Все эти персонажи имеют общие черты, позволяющие идентифицировать их как русалок.

Если считать, что широко известный в крае календарный праздник Проводы Русалки (см. т. 1. с. 547–548) связан с поверьями об этих мифологических существах [32], то их культ на изучаемой территории когда-то был развит. Поскольку во время проводов часто делали чучело русалки, то в Новодеревенском, Сапожковском, Шацком районах чучела на огородах называют «русалками», хотя, возможно, это связано с представлением, что русалка способствует наилучшему произрастанию растений, в том числе огородных. В однодворческих селах Бычки и Телятники Сараевского р-на «русалкой» называли чучело, которое сжигали на Масленицу [33].

Л.Н. Виноградова отмечала смешение образа полесской русалки с образом ведьмы, причем русалка вела себя как ведьма только в ночь на Ивана Купалу [34]. Такие представления встречаются в Клепиковском р-не (дер. Фролово, с. Малахово, дер. Култуки), где в ночь на Ивана Купалу молодежь ходила с лутошками «гонять русалок», которые в это время летали по воздуху, как колдуньи, и оборачивались в свиней.

В конце XIX в. русалок описывали как обнаженных женщин или девушек с длинными, чаще зелеными волосами, горящими глазами, которые сидят на ветках в лесной глуши (с. Путятино Сапожковского у., дер. Волынь Рязанского у.) [35]. По представлениям наших современников, внешняя особенность рязанских нимф — это распущенные длинные волосы, иногда — нагота или белые одежды: «А тады одна пошла полоскать белье, и вот вышла баба с волосами, из воды. Она испугалась. Это, наверно, русалка. Русалка — это утопленница» (дер. Михалково Новодеревенского р-на). Имея длинные распущенные волосы, которые они подолгу расчесывают, русалки не любят, когда другие делают то же самое на ночь, и могут их выдергать (г. Касимов) [36]. В представлении жителей Кадомского р-на они еще и очень сильные и, видимо, крупные, так как рассказывали, что одна такая вопилка схватила и унесла в лес мужика [37]. Вопилки и макачки в Кадомском р-не вопят, кричат по ночам, а в Шиловском р-не — очень красиво поют без слов [38].

В Шацком р-не существует мифологический персонаж Алена, образ которой очень близок к образу русалки. После Ильина дня она уходит в воду, и с этим связан запрет на купание после Ильина дня. Аленой называли и зеленую длинную водяную траву, говорили, что это ее волосы [39].

Русалки крадут некрещеных детей и вместо них подкладывают мертвых (пос. Дарьино Кадомского р-на) [40], иногда сбивают людей с пути (Шацкий р-н), могут заманить в глушь

и защекотать до смерти [41], и этим они опасны для людей. Но в образе русалок появилась черта, присущая черту (бесу) христианской демонологии: они стали охотиться за душами людей и не просто «защекачивают насмерть», но и «с собой их уволакивают, души ихи» (с. Ардабьево Касимовского р-на).

Русалочье время — полночь и полдень, т. е. «время чертей» (время духов). Считалось, что в этот час особенно опасно с ними повстречаться. Жительница дер. Ивановка Кадомского р-на рассказывала, что ее бабушка с младенцем в полдень зашла в овраг, а там макачка расчесывала волосы. Макачка сказала этой женщине, что показала бы ей, как в это время ходить, но не может, так как у той на руках «ангельская душка» [42]. Средством защиты от русалки считали крест и молитву, иначе не отобьешься. У тех немногих, кто и сегодня верит в существование русалок, страха они не вызывают.

Русалкам не чужда любовь к мужчине. В пос. Дарьино Кадомского р-на рассказывали быличку, как молодые парни работали в лесу и к ним ходили две вопилки. Один влюбился, и ему посоветовали накинуть на нее крест и рубашку, т. е. приобщить ее к миру крещеных людей. Она стала обычной девушкой, и их обвенчали [43]. О том, что русалка может стать человеком, если на нее накинуть крест, рассказывали и в Шацком р-не [44]. Поверье, что накинутый на бестелесных про́клятых и некрещеных людей крест возвращает им плоть и делает обычными людьми, достаточно широко распространено среди русских Рязанского края [45]. Применительно к русалкам рассказы о накинутом кресте подтверждают их принадлежность к категории проклятых и некрещеных. Безусловно, представления о возможности превращения человеческой души в демона (демонизация мертвых) и наоборот свидетельствуют об их субстанциональной идентичности. Возвращение демонических существ в мир людей именно с помощью христианского креста — это явно позднее добавление.

Объяснить сочетание таких разных представлений о русалке нельзя иначе как напластованием разновременных характеристик и контаминацией образов двух разных мифологических персонажей. Видимо, в образе русалки слились два, возможно, изначально внешне схожих, но разных по сути персонажа древней мифологии, один из которых был связан с культом природы, плодородия, а другой — с культом заложных покойников.

Леший

Образ *лешего*, или *лесовика*, также принято связывать с культом то духов природы, то заложных покойников. Леший считался хозяином леса и его обитателей. У него довольно дикий нрав, недаром жители с. Романовы Дарки Шацкого р-на в 1960-е гг. говорили, что лешего в их местах называли *дикий барин* и боялись [46], а жители Больших и Меньших Можар Сараевского р-на называют его *дикеньким*. Увидеть лешего, по представлению рязанских крестьян, было трудно. Обычно путники, охотники слышали его крик, хохот, хлопанье в ладоши, которыми он пугал людей, или он как ветер проносился мимо, так что невозможно было разглядеть. Он окликал оказавшихся в лесу или вторил им как эхо. Другие характерные звуки, оповещающие о его присутствии, — это звон бубенцов, цокот копыт и песни, как будто несется по лесным дорогам лихая тройка. Старики дер. Урядино Касимовского р-на рассказывали, что в старые времена те, кто работал в лесу на прорубке просек, слышали звон колокольчиков и песню: «Едем, едем в рабочую пору. Везем Дуню черноброву». Однажды один лесоруб лег поперек просеки, а так как этот человек был крещеный, то невидимые кони били копытами, а проехать не смогли и повернули назад. Надо отметить, что черти, как считается, тоже любят кататься на тройках.

В старину изредка некоторые даже видели лешего. Сидельцу кабака из с. Белоомут Зарайского у., по сообщению корреспондента Этнографического бюро В.Н. Тенишева, довелось даже поговорить с ним. Кабак располагался на окраине села около леса. И вот однажды леший зашел туда выпить водки. По описанию, это был детина огромного роста в звериных шкурах и с дубинкой. Явился он в окружении лесных зверей и, как выяснилось, шел отдавать

их своему товарищу (другому лешему) в счет карточного долга. В с. Путятино Сапожковского у. лешего тоже представляли человеком, но с длинными белыми волосами и длинной белой бородой, зелеными глазами и без одежды [47]. В представлении жителей Касимовского у. леший «высок, вертляв, с небольшими рогами и длинным гладким хвостом» [48]. По мнению одних жителей с. Пустотино Кораблинского р-на, леший небольшого роста, по мнению других — длинный, но и те и другие были уверены, что одет он в красную рубашку [49]. Характерная черта этого персонажа — это способность представляться существом то совсем небольшим, то огромного роста. Житель с. Меньшие Можары рассказывал, что в молодости в лесу видел дикенького, который выглядел как кошка, но только синего цвета и издавал звуки, похожие на лошадиное ржание. Как только парень перекрестился, леший пропал. По его мнению, дикенький только пугает, но зла не делает.

В с. Темирево Елатомского у. Тамбовской губ. (ныне Рязанская обл.) считали, что после Троицы в лесах появляются *дикенькие мужички*: очень маленького роста, в зеленых колпаках и коротких кафтанах, подпоясанных кушаками зеленого цвета. Они постоянно смеются и, как русалки, щекочут людей [50]. В отличие от леших, они появляются на очень короткий срок, а потом исчезают.

Леший охраняет свой лес и всех живущих в нем. Ему не нравится, когда люди ложатся спать в лесу на его тропинках, ночуют в лесных сторожках, рубят деревья. Леший любит поиграть в карты с соседями, пошутить над путниками и охотниками, попугать их. Если кто заплутает в лесу, то обычно приписывали это лешему.

Чтобы, заблудившись, найти дорогу из леса, или как говорили — избавиться от *блуда*, надо обувь с правой ноги надеть на левую и наоборот или читать все молитвы, какие знаешь [51]. Леший, как и вся прочая нечисть, боится их. Чтобы он не явился, надо сказать «приди вчера», а подозвать его можно словами «приди завтра» и хохотом [52]. Вообще к людям леший, в представлении рязанцев, относится без особого дружелюбия, но, в отличие от чертей, не стремится причинить им зло, хотя в Касимовском у. говорили, что увидеть лешего — к смерти [53]. По мнению крестьян этого уезда, леший любит поухаживать за русалками. В рязанских материалах нам не встретилось упоминаний о том, что леший, как домовой или огненный змей, может приходить к тоскующим женщинам и носить им «гостинцы», хотя такие представления зафиксированы в соседней Тульской губ. [54].

Как и нечистой силе вообще, появлению лешего сопутствует порыв ветра, он проносится мимо, как ветер, или ветер — это и есть сам невидимый леший. В Рязанском у., когда веяли зерно, ветер пытались вызвать свистом, но если на улице кто-нибудь из ребят беспрерывно свистел, его одергивали, говорили, что насвистит ветер [55]. В с. Льгово Рязанского у. детям запрещали в доме свистеть, говорили, что от свиста заведется леший. Видимо, передвижение духов в пространстве представлялось в виде ветра или вихря.

С лешим иметь дело приходилось не только охотникам, лесорубам, но и пастухам, особенно в лесистой северной части Рязанской губ., так как из-за недостатка пастбищ скот часто пасли в лесу. В пастушьей молитве, обнаруженной в дер. Култуки Клепиковского р-на, пастух просил святых Егория и Власия помиловать скотинку, а также он обращался с этой просьбой к «святому графу», как уважительно в тех местах называли лешего. В с. Демкино Чаплыгинского р-на (ныне Липецкой обл.) было принято на Егория вешнего выйти на зады за огороды и положить куда-нибудь на пенек приношение в виде хлеба, соли и яйца — как говорили информаторы, для святого, чтобы волки не трогали скот. Совершенно очевидно, что изначально это было приношение лешему. В северных районах Тамбовской обл. еще в 1960-е гг. узелок с хлебом и солью оставляли где-нибудь под елочкой на опушке леса и называли этот ритуал «кормить волков».

В категорию нечистой силы, помимо вышеперечисленных персонажей, попали еще и другие, менее известные духи, память о которых почти совершенно изгладилась в рязанской деревне. В банях, по представлениям жителей Мещёрского края, обитали *желтупятки* — маленькие вертлявые чертенята с песьими мордочками и желтыми копытцами. Они озорничали, но зла не делали. А в нетопленной бане жил злой дух — *банник* [56].

В дер. Михалково Новодеревенского р-на рассказывают о хозяине поля, имени которого никто не вспомнил. Выглядел он как высокий мужчина, но чем занимался, никто не помнит. В Касимовском у. в 1920-е гг. бытовали рассказы о *полдниках*, которые щекочут малых детей [57], хотя чаще в славянской мифологии встречается женский образ полудницы. В дер. Урядино Касимовского р-на старшее поколение и сейчас рассказывает о *полуденном*, который в полдень выходит из леса или изо ржи и может защекотать, т. е. он активен только в летнее время года. Он весь в шерсти и с хвостом, очень похож на черта. Возможно, это именно тот персонаж, которого называли полуденным бесом. Роднит полуденного и полуденного беса еще и то, что оба опасны для купающихся.

Домовой (дворной)

Домовой занимал и занимает особое положение в ряду персонажей «низшей» демонологии. Его воспринимали как духа умершего предка, иногда — как заложного покойника или первого умершего в доме, продолжающего после смерти опекать свой дом и своих потомков. А.П. Звонков писал, что крестьяне Елатомского у. верили, что «домовые — это предки рода, проклятые Богом на известный срок, не принятые землей» и обреченные в батраки своим потомкам [58]. И среди наших современников до сих пор встречается мнение, что домовой — это несчастная, неприкаянная душа (с. Черная Слобода Шацкого р-на) или это душа человека, умершего когда-то в доме (с. Темгенево Сасовского р-на). С течением времени, как считают исследователи, домовой утратил часть своих оригинальных, исходных черт и приобрел признаки нечистой силы [59], хотя и функции покровителя за ним сохранились. Мы постараемся рассмотреть и те и другие особенности образа домового.

В большинстве селений Рязанского края известен домовой, реже, в основном в северной и северо-восточной частях края — в Мещёре, — встречается *дворной*, а иногда информаторы сообщают, что у них есть и тот и другой: один в доме, другой во дворе (например, в деревнях Самуиловка Касимовского р-на и Аргамаково Спасского р-на). Самым распространенным для домового (дворного) является название *хозяин*, так как крестьяне считали, что без него ни один дом, ни одно хозяйство не могут существовать: «В каждом доме есть домовой. Без него нельзя. Он хозяином считается. Он не кажится, а охраняет дом» [60] (дер. Сумерки Кадомского р-на); «Домовой — хозяин!» (с. Пятаково Сасовского р-на). В с. Демкино Чаплыгинского р-на его еще называют *домашний*, а в Шацком р-не — иногда *карсак*. В обращении к нему его уважительно именуют *домовой-домовитель* (с. Нармушадь Шиловского р-на), *домовой-жиловой* (с. Ерахтур того же района) и очень часто — *батюшка-домовой, дедушка-дворной*.

В представлении жителей Рязанского края «хозяин» часто живет под или за печкой (Зарайский у. [61], с. Кочемирово Кадомского р-на). Полагают, что он обитает на потолке (чердаке) (Шацкий и Новодеревенский районы) или в подполе (с. Большое Ардабьево, дер. Четаево Касимовского р-на).

Широко распространено мнение, что «хозяин» находится всегда рядом со скотиной. Так, в Скопинском у. крестьяне считали, что «хозяин» иногда спит в яслях, а в с. Затишье Рязанского у. в 1920-е гг. говорили, что дворной прячется в корзинке для лошадей [62]. В селах Большие и Меньшие Можары Сапожковского у. (ныне Сараевского р-на) на скотном дворе вешали специальное гнездо для «хозяина» — *вяхарь*, которое представляло из себя подобие шара, образовавшегося на сосне из ветвей, выросших из одного места на стволе. В Раненбургском у. в с. Лебяжье и его приходе домового «поселяли» в риге [63]. Часто считали, что он живет на сушилах в сарае. В любом случае, «хозяин» всегда при доме, при хозяйстве.

Обычно полагали, что видеть домового нельзя, так как он — невидимый дух, но его можно услышать [64] или ночью, когда он наваливается * на спящего, почувствовать, какой

* Представление о том, что домовой может наваливаться на спящего, очень распространено среди русских. Обычно под этим выражением понимают ощущение тяжести на ногах или на теле, затрудненное дыхание, некоторое оцепенение.

он мохнатый, теплый или холодный на ощупь. Иными словами, он может иметь хотя и невидимое, но достаточно плотное и осязаемое тело, под тяжестью которого даже скрипят половицы. И тем не менее, судя по сообщениям корреспондентов Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева и ОИРК, многим все же доводилось увидеть домового. Он появлялся в темных углах во дворах и в избах и даже разговаривал с хозяином дома [65]. Однако домовой не любит, когда кто-то проявляет чрезмерный интерес к его персоне. В этом случае он может ударить или запустить чем-нибудь тяжелым [66] (с. Лебяжье). «Хозяин» не любит и когда о нем говорят, особенно на ночь (с. Затишье) [67].

Жители с. Лебяжье верили, что «хозяина» можно незаметно подкараулить и увидеть, если надеть на шею хомут и смотреть через борону [68]. Через хомут невидимый мир духов становится видим, а решетка бороны, образуя кресты, оберегает человека от их агрессивных действий. В дер. Сергеевка Касимовского у. полагали, что достаточно посмотреть и через одну борону [69].

В представлении жителей Рязанского края существовало и особое сакральное время, когда «хозяин» вопреки своему желанию оказывался видимым, поэтому он старался спрятаться куда-нибудь подальше в укромное место. Жители с. Тарадеи Шацкого р-на говорили, что если в Великий четверг принести домой горящую свечу, с которой стоял во время великого стояния (чтения 12 евангелий) в церкви, и посмотреть на потолке (чердаке), то увидишь его в уголке, свернувшимся как маленькая собачка [70]. Но чаще увидеть его можно в первый день Пасхи, особенно между заутреней и обедней (с. Темирево Елатомского у., с. Большое Ардабьево Касимовского у.) [71].

Те, кому довелось увидеть «хозяина», описывали его по-разному. Как все духи, он может менять свои обличья. Крестьяне с. Путятино Сапожковского у. утверждали, что домовой имеет вид «какого-нибудь домашнего животного, хотя кошки», а шерсть на нем точно такого же цвета, как волосы настоящего хозяина дома [72]. В с. Нармушадь Шиловского р-на и сейчас считают, что домовой показывается людям в облике кошки. Иногда его видят котенком на печке (с. Петрово Ряжского р-на). Чаще он описывается как антропоморфное, но волосатое, даже мохнатое существо или как старый-престарый старик (с. Новоселки Рязанского у., Касимовский у.) [73]. Современные рязанцы особенно часто представляют его старичком с бородкой (с. Морозовы Борки Сапожковского р-на, с. Заборово Новодеревенского р-на), маленьким старичком в фуфайке, лаптях и с бородой (с. Ижевское Спасского р-на). И в XIX, и в начале XXI в. очень распространено представление о сходстве «хозяина» с настоящим хозяином дома. Так считали, например, крестьяне с. Константиново Рязанского у. [74]. Крестьяне дер. Соболевая Спасского у. говорили, что он в такой же одежде и имеет «такой же образ, как у хозяина» [75], и сейчас жители дер. Самуиловка Касимовского р-на говорят, что «дворной — это хозяина лик». Многие информаторы, которые видели его, рассказывают, что он выглядел как двойник их свекра или мужа, даже одет был точно в такую же одежду.

Единственный раз в корреспонденции из с. Маклаково Скопинского у. встретилось описание домового, внешность которого полностью совпадает с описанием черта: с рогами и копытами, покрытого черной шерстью и с горящими, как уголья, глазами [76]. В с. Темгенево Сасовского р-на в начале 1990-х гг. домовой являлся в одном доме чуть ли не каждый вечер в течение месяца в виде мохнатого облака, а в с. Благие Новодеревенского р-на — световым пятном на стене.

Свидетельством присутствия домового в доме могут быть капли воды или даже дождь. Каплями с потолка домовой, например, давал понять собравшимся в доме пьяным картежникам, что ему не нравится их приход [77]. В с. Кочемирово Кадомского р-на капли появлялись по всему полу после смерти хозяйки дома, а в с. Чернава Милославского р-на вышедший к телившейся корове хозяин дома увидел в сарае какого-то человека, на которого набросился с руганью. Незнакомец исчез, а сверху хлынул дождь, однако все кругом осталось сухое.

Крестьяне воспринимали домового как совершенно необходимого в доме и хозяйстве домашнего духа, отсутствие которого лишает дом жизненной силы: перестает плодиться

скот, ухудшается здоровье и начинаются ссоры в семье. О том, что «хозяин» причастен к семье, а шире — к роду, что он когда-то воспринимался как один из его членов, свидетельствует обычай его ритуального кормления или совместной трапезы (приглашение к столу), который должен был продемонстрировать сопричастность людей и домового общему для них дому и хозяйству *. Одновременно кормление можно рассматривать как жертвоприношение домашнему духу. В XX в. этот обычай еще сохранялся в рязанской деревне, но он осмыслялся как установление или поддержание добрых отношений со своим домовым или дворным. Некоторые пожилые женщины и в начале нового столетия угощают «хозяина» по праздникам, а другие в любой день считают обязательным пригласить его к столу. Информатор из Темгенева на Пасху, когда разговляются, отрезает «куличика, яичка и мясца чуть-чуть», завертывает в газету, несет во двор и кладет повыше. И при этом говорит: «Хозяин-батюшка, на вот, разговляйся и пойдем со мной разговеемся». Тем, у кого дома что-то не ладится, она советует: «Вы хозяина сваво нет-нет, да покормите. Когда садишься, себе супца нальешь, али чево, так и скажи: „Хозяин-батюшка, садись со мной кушать. Давай покушаем“». Другая жительница того же села тоже говорит: «Я даже вот обедать иду и зову с собой. Просто позову с собой обедать и все». Информатор из дер. Михалково Новодеревенского р-на по праздникам кладет домовому кусочек хлеба, кашу и блин и говорит: «Хозяин мой, дорогой, береги меня от воров, от беды, от огня и воды». В пос. Дарьино Кадомского р-на знающая бабушка советовала мужу и жене, въехавшим в недавно купленный дом, в котором они начали болеть и ссориться, наладить отношения с домовым, оставленным старыми хозяевами: покормить его, т. е. отрезать горбушку хлеба, посолить ее, налить воды и спуститься в подпол. В переднем углу поставить принесенное угощение и сказать: «Батюшка-буканушка, вот тебе яда и вода. Ешь и пей, люби нас и нашу скотину» [78].

«Хозяин» наблюдает за порядком и своим неспокойным поведением может выражать недовольство тем, что в доме что-то неладно, что хозяева пьют, ругаются, разоряют хозяйство. В с. Темгенево, где домовой являлся в виде облака, однажды, по словам информатора, из этого облака высунулись руки, схватили молодого мужчину и стукнули его головой об печку. Этот мужчина пил, и наша собеседница предположила, что он мог в тот момент ругаться матом. Иногда «хозяин» наваливается на пьяных (дер. Четаево Касимовского р-на) или на тех, что не поддерживает в доме порядок, не убирает свою комнату (с. Ижевское Спасского р-на).

Домовому, в представлении людей, присущи вполне человеческие чувства привязанности, уважения, благожелательности и злобы, вспыльчивости. Ему не безразлично отношение обитателей дома, он очень обидчив. «Если его обидеть, он может натворить тоже нехорошо… Вот у меня сусед и его жена Марина. И вот он на диване лежал. Ну, чой-то она разговорилась. Она „хозяина“-то знает, „хозяина“-то она любить. А он лежить на диване и говорить: „Какой-то „хозяин“! Я хозяин“. Мужик-то сказал… И ты что ж думаешь? Ночью все руки переломал. На другую ночь он не лег там. Обидел» (дер. Михалково). Домовой может душить, если хозяин дома ему не нравится, и помогать тому, кто нравится (с. Строевское Путятинского р-на).

Кроме дома, в ведении домового находится еще скотный двор. Рязанские крестьяне, как и русские других губерний, считали, что от «хозяина» зависит благополучие скота, прежде всего лошадей и коров. Крестьяне старались угождать «хозяину», покупать скот только той масти, которая ему нравится, а поскольку цветом волос домовой (дворной) похож на настоящего хозяина дома, то и скот, как считали, надо подбирать под цвет волос хозяина или той масти, которая хорошо приживается в хозяйстве. Да и сейчас говорят: «Корову надо покупать той масти, какой хозяин, а если хозяина нет, то по хозяйке подобрать» (с. Темгенево). Пожилая жительница с. Тимошкино Шиловского р-на слышала от матери, что у них не

* В связи с этим стоит вспомнить, что на Крещение, Пасху и другие праздники в Рязанской губ. было принято угощать скот и самим есть ритуальное печенье или даже в течение нескольких дней собирать остатки продуктов с хозяйского стола и печь специальное печенье для скота (см. т. 1. с. 262–263), что не только было связано с магией плодородия, но и символизировало принадлежность людей и домашних животных к одному роду.

водились коровы и лошади. Им посоветовали в 12 часов ночи взять колесо от телеги и на дворе в «трубу» * сказать: «Хозяин-дворной, какую ж нам лошадку купить?» Он им ответил человеческим голосом: «Хоть маленькую, да каринькю».

Некоторые женщины признаются, что когда ходили покупать корову, то приглашали с собой домового. Жительница дер. Самуиловка Касимовского р-на вспоминала, что на ярмарке ей очень понравилась корова, но все вокруг советовали взять другую. Она послушалась советчиков, а корова молока давала мало, зато та, которая ей вначале так понравилась, вскоре отелилась и оказалась очень удойной. Женщина даже спустя много лет сетовала: «Надо было ту брать, которую дворной подсказывал: „Какая тебе понравилась, ту и бери“». На вопрос, каким образом он ей подсказывал, она ответила, что эти мысли взять ту, первую корову как раз и внушал ей дворной.

Приводя во двор купленное животное, его обычно представляли «хозяину» и просили позаботиться о нем. В с. Деревенское Спасского у. на Крещение хозяин звал домового пойти вместе на скотный двор «побеседовать со скотом» [79]. Повсеместно считалось, что любимой лошади «хозяин» заплетает гриву, а корове — хвост, приносит ночью корм, а нелюбимое животное гоняет до изнеможения и, наоборот, отбирает у него корм. Правда, довольно часто можно услышать, что мучает скот не домовой, а ласка, которая щекочет скотину, и та начинает вести себя беспокойно, а к утру бывает вся взмыленная. У одного мужика из с. Большие Можары Сапожковского у. не велись лошади. Он подвесил над их стойлом гнездо для домового (вяхарь), и все пошло на лад. В Строевском, переходя в новый дом, хозяйка выходила во двор и кликала: «Лошадка, коровка, овечки, свинья и курочки, и уточки. „Хозяин“ мой, и ты иди со мной и веди всех за собой».

Представление, что около скота обязательно находится «хозяин», для некоторых информаторов переросло в уверенность, что у каждой коровы есть свой домовой. Так, жительница Ижевского рассказывала, что когда она выводила купленную корову со двора продавца, то про себя сказала: «Мой домовой, пойдем со мной к нам домой», а когда привела домой: «Ну, домовой, береги коровку нашу». Жительница из дер. Урядино Касимовского р-на вспоминала, как бабушка наставляла ее, когда она собралась покупать в колхозе на ферме корову, не забыть пригласить с собой с колхозного двора вместе с коровой и домового. Трудно сказать, когда возникли эти представления, возможно, во время коллективизации, когда скот из разных хозяйств, за которым «ухаживали» разные домовые (дворные), был помещен в общих колхозных дворах. Во всяком случае, на некоторых колхозных фермах и конюшнях нет-нет да видели их самих или результат их пребывания там — заплетенные гривы и хвосты. Например, в дер. Чернышовка Милославского р-на дворной, живший в колхозной конюшне, по рассказам жителей, особенно любил одну лошадь и заплетал ей гриву в косички.

Переселяясь на новое место в новый дом, крестьяне обязательно звали с собой «хозяина». Судя по этнографическим материалам из разных губерний, способы перевода домового на новое место в основном сводились к перенесению из старого дома в новый какого-то значимого предмета. Видимо, наиболее распространенным был способ перенесения домового в лапте [80]. Лапоть в народных представлениях часто выступает как оберег (благодаря крестовидному переплетению лык), а в свадебном обряде, видимо, — как символ пути, приглашения в новый дом невесты (см. с. 70). Лапоть мог быть и приношением «хозяину». В обряде переселения домового он символизирует приглашение в новый дом. Хозяин брал из старого дома лапоть, привязывал за веревочку к телеге с пожитками и ехал на новое место, полагая, что везет с собой домового (дворного), или нес лапоть в руках. Входил в дом с лаптем и говорил: «Входи и живи с нами смирно». Лапоть с дворным вносили в сарай или швыряли на чердак (с. Новопанское Михайловского р-на). В с. Озерки Милославского р-на его кидали на потолок в старом доме со словами: «Хозяин мой, пойдем со мной. На, обуйся», и на новом месте тоже кидали на потолок; в Чернышовке в 1970-е гг. — приносили и вешали на забор, только уже не

* «Труба» — отверстие для колесной оси в центре колеса.

лапоть, а галошу. В с. Петрово Ряжского р-на лапоть сначала бросали на печку в старом доме, а потом куда-нибудь — в новом.

В дер. Аргамаково Спасского р-на домового приглашали на новое место жительства, держа в руках мужскую шапку, и затем несли ее в сарай или дом. Шапка — символ мужского начала, символ главы дома. В с. Старый Киструс Спасского р-на хозяйка звала домового, подставив фартук и стоя на мосту около того места, где была лестница на потолок, потом на новом месте вытряхивала фартук; а в с. Восход Кадомского р-на — затевала тесто в старом доме, а потом с дежой (деревянная емкость для теста) переходила в новый дом, сказав: «Хозяин, хозяин, поедем с нами». И уже в новом доме пекла блины. В 1890-е гг. в приходе с. Лебяжье Раненбургского у. существовал обычай звать домового с горшком в руках, но, к сожалению, корреспондент ОЛЕАЭ, приславший это сообщение, не указал, была ли в горшке каша [81]. В с. Студенки того же уезда домового звали с горшком каши, и этот обычай сохранялся еще в 1960–1970-е гг.

Переселяясь, крестьяне с. Белоомут Зарайского у. звали домового словами: «Домовой, домовой, иди со мной, с хлебом, с солью, с милостью Божьей» — и бросали под печку хлеб и соль [82]. В начале XX в. с хлебом-солью приглашали дворного в дер. Соболевая Спасского у. [83], а в конце века в с. Темгенево Сасовского р-на клали хлеб-соль в узелок и, крестясь, говорили перед иконами в переднем углу: «Хозяин-батюшка, пойдем со мной. Ты там будешь хозяином и нам будешь помогать во всем: и в работе, и в заботе, и в спарине́, и в здоровье»; на новом месте жительства узелок оставляли во дворе или в доме.

Некоторые высказывают предположение, что домовой переходит в новый дом вместе с кошкой. В с. Канино Сапожковского р-на наша собеседница сказала: «Кошка — это друг домового. Когда переселяются, то вперед кошку пускают, может быть, потому, что она — друг домового».

Вербальная часть обряда особым разнообразием не отличается. Кроме вышеуказанных формул, еще говорят: «Домовой, иди со (за) мной» или «Хозяин мой, пойдем со мной»; «Мой дворной, иди со мной. Я по дороге, а ты стороной»; «Хозяин мой, пойдем со мной и будем жить с тобой»; «Домовой, домовой, идем со мной. Милости просим, тебя желаем» или в вольной форме.

Обычай звать домового поддерживается старшими членами семей, которые обычно советуют своим родным и соседям не пренебрегать им, чтобы потом не было неприятностей, и рассказывают, как это сделать. В начале 1960-х гг. переселявшейся в новый дом жительнице с. Восход ее свояк, бывший плотник, настоятельно советовал пригласить домового: «Ей объяснили: так и так. Позови его с собой, у тебя скотина велась на том дворе, так будь добра, позови его с собой» [84]. Жительница Новопанского уже в начале 2000-х гг. рассказала, что ее внук, живущий в г. Михайлове, женился, построил дом и решил отселиться от родителей. Бабушка научила его привязать к машине на веревке, за неимением лаптя, галошу и, когда он будет выходить из родительского дома, три раза крикнуть: «Мой дворной, пойдем со мной». Внук все так и сделал, но, приехав в новый дом, бросил галошу не во двор (сарай), а в коридор дома. Дворной, по рассказам бабушки, так начал возиться, устроил такой «стуковень, гроховень», не давал спать, что внук был вынужден ночью встать и отнести галошу в сарай.

Вопрос о взятии в новый дом домового, видимо, не всегда решался легко и просто, если переселялась не вся семья, а несколько ее членов. Одни считали, что сколько бы раз семья ни делилась, молодые будут брать своего домового, а старый «хозяин» будет оставаться на прежнем месте (пгт. Ухолово), но, по воспоминаниям жительницы с. Чернава Милославского р-на, когда сын отделялся от отца и звал домового, родители говорили: «Хозяин мой, оставайся со мной», чтобы их домовой при разделе остался у них. Другие очень боялись, что отселяющиеся уведут «хозяина» и старый дом останется «сиротой». Информатор из дер. Фомино Клепиковского р-на, как о чем-то наболевшем, рассказала, что свекровь со старшим сыном построилась и ушла, оставив младшего сына (ее мужа) с семьей в старом доме, да, видимо, забрала с собой домового: «А тут-то был один хозяин. Может, он

там (у свекрови в новом доме. — *С.И.*) есть, а у нас нет. Вот мы: то я, то он, болеем. Они его забрали, а у нас, наверное, не остался». Жительница с. Дегтяные Борки Ухоловского р-на, отделяясь от свекрови после войны в купленный дом, домового с собой не звала: «Попробуй скажи домовому „пойдем со мной", так она (свекровь. — *С.И.*) все волосы выдерет. А тут (в купленном доме. — *С.И.*) раз уже жили, значит, домовой был. А своего приведи — будет война. Свой есть, а второго не потерпит». Кто-то, чтобы не обострять отношений с родственниками, звал домового потихоньку: «А я не сказала. Нельзя. А ктой-то тебе дасть-то?! Так не дадуть» (с. Старый Киструс).

Неоднократно приходилось слышать, что домовой, не приглашенный хозяевами на новое место, горько плачет, тяжело переживает обиду и разлуку и не дает покоя новым жильцам [85]. Много таких рассказов относится к 1930-м гг., когда во время раскулачивания семьи выселяли из домов, и их домовые плакали по ночам. В дер. Аргамаково нам рассказали такой случай, произошедший в 1990-е гг.: ветхий домик одинокой женщины к зиме совершенно развалился, и соседка пригласила ее перезимовать у себя. Женщина, чтобы не оставлять своего домового в пустом и холодном доме-развалюхе, с разрешения соседки позвала его с собой зимовать в чужом доме, предварительно объяснив ему всю сложность их положения и попросив вести себя прилично.

Домовой заботится о сохранности хозяйского добра, и в старину бывало так, что переселившийся на новое место крестьянин, у которого на старом месте еще стояли какие-то постройки, оставлял домового охранять их. Корреспондент ОЛЕАЭ из дер. Волынь Рязанского у. сообщал в конце XIX в., что, по представлениям крестьян, «если кто-нибудь вздумает украсть оставшееся, то домовой ходит каждую полночь выть к укравшему под передний угол до тех пор, пока не возворотит взятого» [86]. Он же охраняет дом и хозяйство, как считали в Елатомском у., от «русалок, которые портят овощи *, и воюет с огненным змеем» [87]. Дворной, как настоящий хозяин, не любит, когда со двора что-то отдают на сторону, в чужой двор, будь то птица или скот, и может сделать так, что ничего водиться в хозяйстве не будет [88].

Иногда брошенный в старом доме, обиженный людьми домовой, как считали, начинал мстить и старым хозяевам, и новым. Чаще всего его месть отражалась на скоте, который мог даже «весь известись», или «хозяин» начинал озорничать: прятать вещи, кидаться чем попало [89].

Считалось, что домовой предсказывает и хорошие, но главным образом — плохие события в жизни семьи. Желая предупредить хозяев о беде, домовой наваливается на кого-нибудь из них или стонет под печкой, а то и кричит во дворе. В 1919 г. житель дер. Соболевая говорил этнографу М.В. Сергиевскому, что дворной кричит «к урону, к падежу: тужит он» [90]. В этот момент надо было не растеряться и спросить его, к худу это или к добру. И он издавал звуки, по которым можно было понять ответ.

Многие информаторы утверждают, что судить о грядущих событиях можно по тому, каким воздухом повеяло от «хозяина», когда он навалился: теплым — к хорошим переменам в жизни, холодным — к плохим (дер. Михалково Новодеревенского р-на).

У некоторых «хозяин» оказывался очень разговорчивым. В Чернаве хозяевам одного дома он даже представился под именем Ивана. Информатор из дер. Аргамаково рассказывала, что на ее бабушку в 1920-е гг. наваливался дворной, а дедушка в это время жил в Ленинграде. Бабушка спросила дворного, к худу или добру, а тот внятно сказал: «Никифор завтра приедет». И на следующий день приехал Никифор. Жительница с. Демкино Чаплыгинского р-на в начале 1980-х гг. то ли во сне, то ли наяву увидела «хозяина» — что-то такое теплилось в темноте, и на вопрос, к худу или добру, он ответил чистым молодым голосом: «Мальчика родишь». Ей было уже 35 лет, детей не было, и свекровь сказала, что это «хозяин» над ней посмеялся, но женщина действительно родила сына. Однако иногда, по словам

* Автор не объяснил, каким образом и зачем русалки портят овощи, но обычно считалось, что их присутствие способствует произрастанию трав, злаков, льна и конопли.

информаторов, домовой ошибается, делая прогнозы. Одной сообщил, что сестра ее умрет, а та еще долго жила, а другой сказал, что мать постом умрет, и она умерла на Успенский пост, но через два года (с. Морозовы Борки Сапожковского р-на).

Очень распространены рассказы о том, что кто-то из домашних, как правило — мужчин, видел домового перед своей смертью, но еще чаще он показывается в облике одного из мужчин семьи, которому суждено скоро умереть.

Признавая за «хозяином» роль покровителя дома, хозяйства, большинство наших собеседников или не считают его нечистой силой, или, даже признавая его таковым, говорят, что он не плохой, без него нельзя. Безусловно, нечистую силу в обычном понимании слова, с хлебом-солью в дом не зовут. Несколько человек подчеркнули, что без «хозяина» в доме тоска. И это существенный показатель отличия домового от нечистой силы, появление которой как раз сопровождается ощущением тоски. Некоторые уверены, что домовой охраняет и спасает дом и его жильцов, и даже называют его «домашним ангелом» (дер. Отрада Путятинского р-на). «Ложишься спать... Господи! Где же домовой! — говорила жительница с. Ардабьево Касимовского р-на. — Спасай и охраняй меня. (Он что, хороший?) Хороший. Он спасает от нечистых душ, от нечистых сил спасает. Никто его не видит, он — дух святой». Информаторы из дер. Сумерки Кадомского р-на в начале 1960-х гг. сообщали, что домового «надо всегда звать с собой, он тебя будет охранять». Старые люди, уходя на базар, приговаривали: «Домовой, иди за мной» [91]. Женщина средних лет из дер. Четаево Касимовского р-на признавалась, что когда она ездила на рынок продавать картофель, то всегда наклонялась в подпол и звала с собой домового: «Мой домовой, пойдем со мной и помоги мне продать все».

Даже в начале 2000-х гг. некоторые пожилые женщины никогда не выходят за пределы селения без того, чтобы не позвать с собой «хозяина», хотя обычно принято звать ангела-хранителя. В с. Ижевское Спасского р-на бабушки учат внуков при встрече на улице со злой собакой позвать домового, сказав: «Хозяин мой, пойдем со мной», и собака пробежит мимо, хотя точно в такой же ситуации обращаются и к ангелу.

В с. Темгенево Сасовского р-на мы записали охранительный заговор, в котором «хозяин» упоминается в одном ряду с Иисусом Христом и ангелом-хранителем: «...благодарю Господа Бога Иисуса Христа и хозяина сваво батюшку... Ангел мой хранитель и спаситель и дух святой, и хозяин-батюшка, будь всегда со мной». На вопрос, о каком это хозяине-батюшке говорится в ее молитве, информатор ответила: «Хозяин-батюшка во всем дому бывает хозяин. Его домовым называют. Он охраняет все: скотинку и в дому бывает».

Однако очевидно, что домовой-предок связан с миром мертвых, более того — это душа одного из них, поэтому временами, под влиянием каких-то обстоятельств, его связанные с загробным миром особенности характера и поведения берут верх над «отеческими», «патрональными» чертами. А.П. Звонков вскользь упомянул, что домовой «каждый раз со смертью главы семейства принимает образ покойного» [92]. К сожалению, это брошенное вскользь замечание автора не решает вопроса, что же происходит с домовым после смерти хозяина дома: меняет ли он только облик или должен уйти вместе с умершим, но иногда не уходит и начинает вести себя, как ходячий покойник.

Неоднократно мы слышали рассказы о том, что после смерти хозяина дома домовой в его обличье приходил к тоскующей женщине, иногда наваливался на нее, иногда, как ходячий покойник, носил ей «гостинцы», которые утром оказывались горстью черепков, и даже выступал в роли мифического любовника. Особенный интерес он проявлял к молодым солдаткам и вдовам.

В дер. Аргамаково Спасского р-на «покойник» ходил к тосковавшей по умершему мужу женщине, наваливался на нее в темноте, а на ощупь оказался лохмат. Эта женщина считала, что ее преследует дворной, однако вместе с соседкой ходила вбивать осиновый кол в могилу умершего мужа. Другая жительница Аргамакова рассказала, что рано овдовела и очень тосковала. В колхозе ей дали лошадь, чтобы она вспахала себе огород. Она поставила лошадь в свой сарай, а ночью вышла, чтобы положить в кормушку сена: во дворе стоял ее недавно

умерший муж. «Я с двора назад и прибегла домой-то, девок (дочерей. — *С.И.*) разбудила: давайте говорить, говорить, — вспоминала наша собеседница. — И вот он стал ходить, но я не поддалась, я молитвами. Прямо слышу — отворяет дверь, приходит, а девки со мной спят. „Валь, Валя, проснись, давай говорить“. И он: „Валя, Валя“. И ушел. Сказала матери, она пришла, и мы везде ладан натыкали». Этой же женщине вскоре приснился сон, как будто у нее в комнате горят свечи, идет служба, и сама Богородица — старушка в черненьком — пришла и утешила ее, сказала, что теперь ей нечего бояться. Информатор была уверена, что ее ночным гостем был дворной.

Бытует мнение, что домовой (дворной) не только предсказывает смерть, но может и сам «прибрать» кого-нибудь из семьи. Семнадцатилетняя девушка пришла ночью с улицы, и в сенцах кто-то лохматый сел на нее. «Ну, чего же? Это „хозяин“. И она умерла. „Хозяин“ ее прибрал. Он и хороший и бывает плохой» (дер. Михалково Новодеревенского р-на). Жительница с. Бычки Сараевского р-на рассказала историю, которая произошла с ее матерью. В гражданскую войну отец рассказчицы был на фронте, и однажды во время сна на мать навалился «хозяин». Она спросила, к худу или добру, а он ответил: «Я солдатков люблю», а потом добавил: «У вас из семьи один человек убавится». Она подскочила, решила, что это ее мужа убьют, и раздетая со сна побежала через холодные сенцы в избу к свекрам. Пока бегала — простыла и вскоре померла. Информатор сделала вывод, что это «хозяин» ее забрал. У славян бытовало поверье: если умирал ребенок, то это умерший родственник забрал его на «тот свет» [93], и вполне логично предположить, что и в данном случае предок имеет определенную власть над жизнью людей своего рода. В то же время нечистая сила в христианском понимании не может распоряжаться жизнью и смертью людей.

Вместе с тем, некоторые особенности поведения домового сближают его с чертом (бесом). Время его повышенной активности — ночь или предрассветное время, редко — светлое время суток, хотя полночь — это время духов в культуре многих народов. Представления о том, что домовой боится креста, молитвы и прочих христианских атрибутов, безусловно, возникли после принятия христианства. Когда в Светлое воскресенье торжествует весь христианский мир, домовой прячется по темным углам; он, как и черт, не любит, когда упоминают Господа: «Он ночью иногда душит, а скажешь „Господи“, и он отваливается» (дер. Четаево Касимовского р-на). Некоторые подчеркивали, что наваливается он не на всех, а, например, на тех, «кто Бога не знает, неверующий». К верующему он не подступится (с. Ижевское Спасского р-на). «Если ляжешь спать и Богу не помолишься, — сообщал в 1929 г. корреспондент ОИРК мнение одной из жительниц Рязани, — то проснешься вся в синяках» [94], т. е. если не оградишь себя молитвой, то домовой будет щипать ночью, чего даже черт себе не позволяет. Илья Пророк гоняется за домовым, как и за чертом, чтобы убить его, и иногда его молния попадает в дом (с. Новопанское Михайловского р-на).

Рассказывая о злых проделках «хозяина», некоторые пожилые женщины, чтобы реабилитировать его, спешили оговориться, что свой домовой обижать хозяев не будет: «Домовой — это свой, это не нечистый» (с. Нармушадь Шиловского р-на); «Есть домовой свой, а есть чужой. Это уже нечистый» (с. Архангельское Милославского р-на). Под словом «чужой», видимо, изначально понимался предок чужого рода, и если домовой начинал «шалить» в доме и мучить скотину, то часто делали вывод, что это завелся «чужой».

В доме и хозяйстве, по всеобщему признанию, должен быть только один домовой — естественно, «свой». «Чужой» может случайно прийти и выгнать «своего» [*], но чаще, по мнению наших собеседников, «чужого» насылают в дом колдуны, точно так же, как они вселяют в человека беса. В с. Кермись Шацкого р-на к домовому обращались с такими словами: «Батюшка-домовой, хозяин зоревой, прошу тебя, раба твоя (имя рек), спаси и сохрани от чужого дворового и будь со мной».

---

[*] Представления о том, что «чужой» домовой может выгнать «своего», что надо избавляться от «чужих», также зафиксированы в Калужской и Тульской губерниях (*Н.Х.* О религиозных воззрениях крестьян Калужской губ. // ЭО. 1892. № 2/3. С. 214–215; *Колчин А.* Верования крестьян Тульской губернии (Чернский уезд) // ЭО. 1899. № 3. С. 29–30).

Жительница с. Архангельское Милославского р-на рассказывала, как она перешла на новую усадьбу, а скотина и куры у нее не ведутся. Одна знающая бабушка сказала, что ей «сделано» (наколдовано). Надо весь двор перекрестить, святой водой побрызгать, а потом сказать: «Свой домовой во двор пошел, чужой домовой со двора вон. Своему домовому хлеб-соль, чужому домовому осиновый кол». И при этом забить два осиновых кола в дверях сарая, а один — в центре. И когда последний кол забиваешь (вровень с землей), то сказать последнюю фразу: «чужому домовому осиновый кол».

Чтобы выгнать или усмирить домового (дворного) — к сожалению, источники умалчивают, «своего» или «чужого», видимо, и того и другого, — раньше крестьяне развешивали в хлеву, где стояли лошади, несколько отбитых горлышек кувшина, клали ладан по углам и прикрепляли его к гривам лошадей, или развешивали на заборе несколько кобыльих голов [95] (скорее всего, черепов). Был и другой способ: в Зарайском у. крестьяне зазывали во двор вожака с медведем и просили его обойти со зверем весь двор «для прогнания нечистой силы». После этого поводыря одаривали деньгами и полотенцами [96]. В Скопинском и Зарайском уездах считали, что усмирить домового может присутствие в хлеву козла, которого он очень не любит, или хотя бы наличие козлиных рогов [97].

Если эти средства не помогали, то в XIX в. рязанские крестьяне прибегали к помощи знахаря [98]. Эта практика сохранялась и в XX в. В дер. Аргамаково Спасского р-на в 1960-е гг. жили две бабушки-знахарки, которые выгоняли «чужих» (именно «чужих»!) домовых. Рассказывают, что они читали молитвы, насыпали в передний угол в тарелку семя конопли и расчесывали волосы, при этом щелкая коноплю. Домовой придет и спросит, что это старушка делает, «а она ответит, что вшей ест, и как в него гребенкой запустит. И он уходит». Поедание вшей, как указывалось выше, имитировали, чтобы избавиться от ходячего покойника и огненного змея. В 1990-е гг. знахарку из с. Темгенево Сасовского р-на односельчанин приглашал в дом почитать молитвы и покропить святой водой, а то ему в полдень «вержился» (мерещился) дворной в облике мужчины, но без головы.

По нашему мнению, нельзя все недобрые черты в характере домового считать результатом трансформации представлений о нем под влиянием христианства, как это делают некоторые авторы [99]. Дохристианские боги и даже ветхозаветный Бог сочетали в себе и доброе, и злое начало. Представление об абсолютном Зле и Добре было привнесено христианством. Видимо, и в дохристианские времена домовой отличался непростым нравом, и обычай укрощать его с помощью живого медведя (или медвежьей головы) восходит к временам более древним, чем появление христианства на Руси.

Небольшая часть наших собеседников — обычно люди религиозно грамотные, часто посещающие церковь, — однозначно объявляют домового нечистым: «Домовой — это нечистый, он — дьявол» (с. Секирино Скопинского р-на); «Домовой — это и есть нечистый» (с. Чернава Милославского р-на); «Он может наваливаться на тех, кто Бога не знает, неверующих. А если верующий, то никакая нечистая сила не подступит. (А это нечистая сила?) — Ну, конечно!» (с. Ижевское Спасского р-на). Они считают, что его ни в коем случае нельзя приглашать в дом («На кой он нужен!?») и, когда кропят святой водой углы, втыкают за косяк «чертополох», говорят, что это и от домового.

Некоторые представители среднего, а особенно молодого поколения иногда пытаются увязать вопрос о существовании домового с таким явлением, как полтергейст, и считают, что «барабашка», о котором довольно много одно время писали в прессе и научно-популярной литературе, это и есть домовой. Сообщения о полтергейсте, несомненно, способствовали усилению интереса к образу русского домового и подпитывали веру в его существование. Результаты анкетного опроса, проведенного в 2002 г., свидетельствуют, что в домового верят 46% взрослых и 58 % подростков. Такие достаточно высокие показатели подтверждались и в ходе интервьюирования.

Большинство персонажей «низшей» демонологии были теснейшим образом связаны с повседневной, производственной и домашней жизнью людей. Хотя народ вслед за церковью признал

их нечистой силой, они не стали воплощением абсолютного Зла, как черт (бес) христианской мифологии. В отличие от черта (беса), представители славянской мифологии не интересовались человеческими душами, но вместе с тем для них не существовало запретов на физическое уничтожение человека (они могут «прибрать», убить, утопить, защекотать), т. е. при жизни они могли представлять еще большую опасность, чем черт. Но если конечная точка интриги черт (бес) — человек находится за пределами земного существования последнего и любой договор с чертом (бесом) в этом мире означает вечную муку в иной жизни, то с персонажами славянской народной демонологии можно было договориться или умилостивить их без ущерба для души. Видимо, этим отчасти можно объяснить «живучесть» их культов, несмотря на все попытки церкви подвести этих персонажей под одну черту с дьяволом, бесом.

Однако процесс «дьяволизации» некоторых персонажей потихоньку все-таки шел. Уже в конце XIX в. огненный змей и ходячий покойник воспринимались жителями Рязанского края как ипостаси дьявола (черта) и имели некоторые общие с ним характеристики, а в начале XXI в. у части верующих людей существуют убеждения, что огненный змей, ходячий покойник и, в меньшей степени, русалки, как и черт (бес), охотятся за человеческими душами.

Некоторые из описанных выше персонажей, такие как домовой, огненный змей, ходячий покойник, без сомнения связаны с культом мертвых, но в образе лешего, бытовавшем в Рязанском крае, такой связи не просматривается (хотя нельзя исключить, что просто отсутствует материал). В образах водяного и русалок видна их двойственная природа: они выступают то как духи природы, то как души заложных покойников. Рязанский материал конца XX — начала XXI в. все-таки позволяет присоединиться к неоднократно высказанной в научной литературе мысли о том, что персонажи «низшей» демонологии — это и есть демонизированные души предков и заложных покойников [100], но с оговоркой, что это сравнительно поздние представления, которые наложились на более ранние — о духах природы.

Поскольку душа неправильно похороненного или заложного покойника становилась демоном, то, очевидно, предполагалось, что субстанционально они идентичны, поэтому было возможно и обратное превращение демона в человека (например, русалок, проклятых). С утверждением христианства представление об идентичности духов и душ постепенно утрачивалось, но персонажи дохристианской мифологии сохранили человеческие страсти и пристрастия, их образы сильно очеловечены по сравнению с демонами христианской мифологии.

Персонажи славянской мифологии, попавшие с принятием христианства в число падших ангелов под собирательным именем «нечистой силы», хотя и вписались в общую картину мироустройства во главе с единым христианским Богом, однако сущностное различие между ними и ангелами оказалось еще больше, чем между ангелами и «дьяволизированным» чертом, а их роль в жизни человека традиционной культуры настолько важна, что христианство не смогло переделать их так, как это было с образом черта. Спустя столетия, в разной степени, но они сохранили свою оригинальность.

По мере расширения культурного пространства, изменения характера труда на земле и влияния просвещения персонажи «низшей» демонологии утрачивали свое былое значение, и рассказы о леших, русалках, водяных даже людям старшего поколения кажутся сказками. Актуальность сохранили домовой и, в меньшей степени, огненный змей и ходячий покойник. Безусловно, в наши дни представления молодого поколения русских Рязанского края о представителях «низшей» демонологии отличаются от представлений старшего поколения, так как они в большей степени формируются под влиянием средств массовой информации и литературы, но и они пока еще не утратили полностью свою этническую окрашенность.

ПРИМЕЧАНИЯ

1 *Ушаков Д.Н.* Материалы по народным верованиям великорусов // ЭО. 1896. № 2/3. С. 183, 188. Также см.: *Рязановский Ф.А.* Демонология в древнерусской литературе. М., 1916. С. 37–38.

2 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1448. Л. 41.

3 *Зеленин Д.К.* Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 410.

4 АИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. Колл. 14. Д. 150. Л. 1 (Пронский у.).

5 Там же. Д. 50. Л. 9 об. (Раненбургский у.).

6 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1448. Л. 42; д. 1463. Л. 19, 23.

7 *Левкиевская Е.Е.* Змей летающий // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 330–332; *она же.* Змей огненный // Там же. С. 332–333; *Козлова Н.К.* Восточнославянские былички о змее и змеях. Мифический любовник. Указатель сюжетов и тексты. Омск, 2000.

8 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. II. № 42. Л. 4 (дер. Акулово Касимовского у.).

9 Там же.

10 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1448. Л. 43.

11 Представления восточных славян о нечистой силе и контактах с ней. Материалы полевой и архивной коллекции Л.М. Ивлевой. СПб., 2004. С. 171.

12 Представления восточных славян... С. 168.

13 *Ушаков Д.Н.* Указ. соч. С. 161.

14 *Померанцева Э.В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975. С. 53.

15 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1463. Л. 21 (с. Маклаково Скопинского у.); АИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. Колл. 14. Д. 50. Л. 5 об. (с. Лебяжье Раненбургского у.); *Ушаков Д.Н.* Указ. соч. С. 159.

16 АИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. Колл. 14. Д. 284. Л. 4–4 об. (дер. Волынь Рязанского у.), опубл. без указания места *Д.Н. Ушаковым*. Указ. соч. С. 161.

17 АРЭМ. Ф.7. Оп. 1. Д. 1448. Л. 52.

18 *Звонков А.П.* Очерк верований крестьян Елатомского у. Тамбовской губ. // ЭО. 1889. № 2. С. 73.

19 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1448. Л. 51–52.

20 *Зеленин Д.К.* Указ. соч. С. 418–419.

21 *Тульцева Л.А.* Рязанский месяцеслов. Круглый год праздников, обрядов и обычаев рязанских крестьян. Рязань, 2001. С. 203 (РЭВ. Вып. 30).

22 *Максимов С.В.* Нечистая, неведомая сила. М., 1993. Т. 1. С. 102.

23 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. X. № 236. Л. 4.

24 *Виноградова Л.Н.* Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. С. 191–192.

25 *Тульцева Л.А.* Указ. соч. С. 181.

26 Там же. С. 183.

27 АИЭА. Ф. 47 (РОКЭ). Оп. 19. Д. 4379. Л. 37.

28 Представления восточных славян... С. 110, 166.

29 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. I. № 10. Л. 2 об.

30 *Ушаков Д.Н.* Указ. соч. С. 162.

31 Представления восточных славян... С. 109, 113, 163–164.

32 *Виноградова Л.Н.* Указ. соч. С. 181.

33 *Моисеенкова С.И.* Люди и традиции Сараевской земли. Шацк, 2003. С. 30. Сведения о сжигании чучела русалки на Масленицу в с. Бычки подтверждаются полевыми материалами 2006 г.

34 *Виноградова Л.Н.* Указ. соч. С. 162, 231.

35 *Ушаков Д.Н.* Указ. соч. С. 162; *Тульцева Л.А.* Указ. соч. С. 181.

36 НА РИАМЗ. Д. 878.

37 Представления восточных славян... С. 110, 123, 164.

38 Там же. С. 164; *Тульцева Л.А.* Указ. соч. С. 182.

39 *Морозов И.А.* Алена // ШЭС. С. 77–78.

40 Представления восточных славян... С. 110.

41 Там же. С. 181–182.

42 Там же. С. 164.

43 Там же. С. 110.

44 *Морозов И.А.* Русалка // ШЭС. С. 345.

45 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. II. № 36 (дер. Большой Мутор Касимовского у.). Такие же представления бытуют в Михайловском и Шацком районах.

46 АИЭА. Ф. 47 (РОКЭ). Оп. 19. Д. 4379. Л. 37.

47 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1448. Л. 49; *Ушаков Д.Н.* Указ. соч. С. 158.

48 НА РИАМЗ. Д. 878. Л. 5 об.

49 Представления восточных славян... С. 102.

50 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. IX. № 202. Л. 4 об.

51 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1448. Л. 49; *Ушаков Д.Н.* Указ. соч. С. 159.

52 АИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. Колл. 14. Д. 50. Л. 4; *Ушаков Д.Н.* Указ. соч. С. 160.

53 НА РИАМЗ. Д. 878.

54 *Колчин А.* Верования крестьян Тульской губернии // ЭО. 1899. № 3. С. 22.

55 НА РИАМЗ. Д. 1622. Л. 18; там же. ЭА ОИРК. Кн. XX. № 493. 0286/1, 0287/2. Л. 17 (дер. Павлово, с. Бусаево Рязанского у.).

56 НА РИАМЗ. Д. 878. Л. 5.

57 Там же. ЭА ОИРК. Кн. I. № 10. Л. 2 об.

58 *Звонков А.П.* Указ. соч. С. 76.

59 *Ушаков Д.Н.* Указ. соч. С. 190; *Токарев С.А.* Религиозные верования восточнославянских народов XIX — начала XX века. М.; Л., 1957. С. 97.

60 АИЭА. Ф. 47 (РОКЭ). Оп. 19. Д. 4379. Л. 45.

61 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1448. Л. 47.

62 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. VIII. № 194. Л. 1.

63 АИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. Колл. 14. Д. 50. Л. 5 об.

64 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. II. № 36. Л. 26 (с. Большое Ардабьево Касимовского у.).

65 Там же. Кн. I. № 3.

66 АИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. Колл. 14. Д. 50. Л. 7.

67 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. VIII. № 194. Л. 2.

68 *Ушаков Д.Н.* Указ. соч. С. 152.

69 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. III. № 70.

70 *Морозов И.А.* Домовой // ШЭС. С. 144.

71 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. IX. № 202.

72 АИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. Колл. 14. Д. 147. Л. 2 об.

73 Там же. Д. 148. Л. 1; НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. I. № 3.

74 Там же. Д. 149. Л. 1 (с. Константиново Рязанского у.).

75 *Сергиевский М.В.* Материалы этнографических работ в Рязанской губернии. 1919 г. // АИЭА. Колл. 3. Оп. 1. Д. 4. Л. 51.

76 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1463. Л. 19.

77 АИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. Колл. 14. Д. 50. Л. 8 об.

78 Представления восточных славян… С. 109.

79 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. X. № 236. Л. 6.

80 АИЭА. Ф. 47 (РОКЭ). Оп. 19. Д. 2360. Л. 90; *Морозов И.А.* Домовой. С. 145.

81 АИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. Колл. 14. Д. 50. Л. 6.

82 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1448. Л. 47.

83 *Сергиевский М.В.* Указ. соч. Л. 51.

84 Там же. Ф 47 (РОКЭ). Оп. 9. Д. 2360 а. Л. 108.

85 Там же. Ф. ОЛЕАЭ. Колл. 14. Д. 50. Л. 6 об. (Раненбургский у.); д. 150. Л. 3 об. (Пронский у.).

86 Там же. Д. 284. Л. 4 об. Опубл. в кн.: *Ушаков Д.Н.* Указ. соч. С. 153.

87 *Звонков А.П.* Указ. соч. С. 76.

88 *Сергиевский М.В.* Указ. соч. Л. 52 об.

89 Там же. Ф. ОЛЕАЭ. Колл. 14. Д. 150. Л. 3 об. (с. Насилово Пронского у.).

90 *Сергиевский М.В.* Указ. соч. Л. 51.

91 Там же. Ф. 47 (РОКЭ). Оп. 19. Д. 4379. Л. 45, 52.

92 *Звонков А.П.* Указ. соч. С. 76.

93 *Виноградова Л.Н.* Указ. соч. С. 75.

94 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. XX. № 493. 096/36. Л. 21 (Рязань. 1929).

95 *Соколов П.* Поверье многих из наших простолюдинов о существовании домового, который будто бы имеет влияние на разводимый в хозяйстве скот, в особенности на лошадей // РГВ. 1848, 14 февраля. С. 36.

96 О народных обычаях (в Зарайском у.) // Енисейские губернские ведомости. 1871, 30 октября. С. 511.

97 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1463. Л. 19; д. 1448. Л. 47.

98 *Соколов П.* Указ. соч.

99 *Ушаков Д.Н.* Указ. соч. С. 189.

100 *Виноградова Л.Н.* Указ. соч. С. 70–71; *Левкиевская Е.Е.* Низшая мифология славян // Очерки истории культуры славян. М., 1996. С. 176; *Криничная Н.А.* На росстани: мифологема судьбы в фольклорно-этнографическом освещении // ЭО. 1997. № 3. С. 42.

ГЛАВА 34

Колдуны и колдовство

Как становятся колдунами. — Стереотипы внешности и поведения. — Распознавание колдунов. — Нечистая сила и колдуны.

Жизнь и смерть колдуна — фольклорный образ

Наведение порчи. — Нанесение хозяйственного ущерба. — Оборотничество. — Ночные полеты на сборища. — Смерть и похороны колдуна.

Колдуны-практики: реальность и мифы

Средства защиты

Место и роль колдуна в крестьянском сообществе

В число персонажей народной демонологии, широко известных среди русских Рязанского края, входят *колдун* и *колдунья* (*ведьма*) — люди, в народном представлении обладающие сверхъестественными способностями, полученными от нечистой силы. При жизни колдуны связаны с чертями, а после смерти их души становятся собственностью последних.

Колдовством в народе считалось любое магическое действие или слово, направленные на здоровье или волю человека, на его скот, землю или урожай с целью причинения вреда. Говоря о колдовстве, необходимо различать сложившиеся в народе представления о явных и тайных колдунах. Явные — это реальные люди, занимавшиеся магической практикой, которых некоторые наши информаторы не только знали, но и посещали. Их жизнь окутана легендами, и тем не менее их образы достаточно реалистичны по сравнению с одноименными фольклорными персонажами.

Фольклорные образы колдуна и колдуньи (ведьмы), сложившиеся в древности и испытавшие затем сильное влияние христианства, народной молвой переносились на реальных людей, никогда не занимавшихся колдовской практикой, но подозреваемых односельчанами в тайном колдовстве. Подавляющее большинство рассказов о невероятных чудесах, на которые способны колдуны, относится именно к этой категории так называемых тайных колдунов.

Мы уже отмечали, что инфернальный мир — это в известной степени негативное (обратное) отражение мира Божественного (см. с. 495). Как праведники посвящали себя служению Богу и были своего рода посредниками между людьми и миром ангелов и святых, так и колдуны, в представлении христиан, выбирали для себя путь служения Сатане и его демонам, и через них зло входило в мир людей. Безусловно, роль тех и других в рязанской деревне несопоставима, это разные полюса бытия.

Праведники пользовались огромным духовным авторитетом, народ почитал их при жизни и после смерти (см. гл. 23). Колдунов — этих великих грешников — боялись и тайно ненавидели, но часть населения все же пользовалась их услугами, причем бывало и так, что одни и те же посещали и людей Божьих, и колдунов. К последним шли, если молитва о даровании каких-то благ, обращенная к Богу и его святым, «не срабатывала», не помогала, и человек переставал видеть в ней смысл[1]. Этот прагматический подход к религии, характерный для людей склонных к мистике, но слабо верующих, является той почвой, на которой всегда культивировалось колдовство.

Безусловно, все сказанное относится к тем, кто посещал практикующих, явных колдунов, которые встречались в Рязанском крае еще лет 40–50 назад (мы не берем в расчет тех, кто и сейчас дает в газетах объявления о сеансах магии, называя себя экстрасенсами, ясновидящими). Но тайных, подозреваемых колдунов было несравненно больше, чем явных. Д.Н. Ушаков отмечал, что в материалах по народным верованиям, поступивших от корреспондентов ОЛЕАЭ, больше всего сообщений о колдунах и ведьмах[2]. Краевед Л.П. Чекина писала в 1923 г. о русских Касимовского у.: «Почти в каждой деревне есть своя ведьма или колдунья, а

то и не одна, пребывающая в образе „тетки Матрены“, „бабки Ульяны“ и т. д.» [3]. Во время экспедиций в Рязанскую обл. в 1990-х — начале 2000-х гг. практически в каждой, даже самой маленькой деревушке находились один или два человека, подозреваемые в тайном колдовстве [4]. В некоторых селениях их число доходило до пяти. Очень многие наши информаторы старшего и даже среднего возраста рассказывали, что они сами или их близкие, а еще чаще их скот, пострадали от тайной колдуньи или колдуна, которые всячески вредят односельчанам. Видимо, причину этого явления в русской и в частности в рязанской деревне надо искать не только в склонности людей к мистике, но и в стремлении взвалить на кого-то ответственность за свои неудачи, плохое здоровье, пьянство мужа или сына, ссоры в семье и т. д. Таким «козлом отпущения» обычно оказывалась подозреваемая в колдовстве односельчанка.

Как становятся колдунами. В Рязанском крае повсеместно употребляют слова *колдунья* и *колдун*. Значительно реже женский персонаж называют *ведьмой*. Однако корреспонденты ОЛЕАЭ из Рязанской губ. в конце XIX в. и ОИРК в 1920-е гг. женский персонаж называли ведьмой, а мужской — колдуном [5], хотя неизвестно, сообщали они местные названия или обычно употребляемые в литературе. Во всяком случае, никаких различий между колдуньей и ведьмой современные рязанцы не видят. В северных и восточных районах (Клепиковский, Кадомский, Шиловский, Сасовский и др.) в начале XXI в. можно также услышать название *волхва*. В с. Ерахтур Шиловского р-на и в с. Темгенево Сасовского р-на говорят *чернокнижник* и *чернокнижница*, а в Темгеневе — еще и *еретник, еретница*. Иногда информаторы употребляют слово *волшебница*. Бытовали и узколокальные названия: в с. Демкино Чаплыгинского р-на (ныне Липецкая обл.), например, колдунью называли *курсепкой*, а в дер. Дмитриево Клепиковского р-на колдунов именовали *спарниками*. Желая подчеркнуть силу колдуньи, говорят *колдунища, волхвища*, а в Скопинском р-не — *отцветная колдунья, чистейшая колдунья*, в дер. Четаево Касимовского р-на — *высшая колдунья*, а в с. Морозовы Борки Сапожковского р-на — *ярая колдунья*.

Корреспондент ОЛЕАЭ из с. Новоселки Рязанского у. сообщал, что крестьяне этого села полагают, что есть колдуны *природные* и *выученные* [6]. Природные родятся от колдунов и с рождения обладают сверхъестественной силой. Среди части пожилых женщин бытует мнение, что колдуны «от рождения знают» (дер. Бахметьево Новодеревенского р-на), что «такими родятся, стать колдуном нельзя» (с. Новопанское Михайловского р-на), но чаще к природным колдунам относят тех, кто взял *колдовство* от матери или отца перед их смертью («колдовство идет по породе», «со старины передавали по потомству») и, как в с. Секирино Скопинского р-на, ссылаются на газетные объявления — «вот была бабушка или дедушка колдуны».

Подавляющее большинство современных жителей Рязанского края полагают, что колдовство передается умирающим колдуном своему родственнику или постороннему, случайному человеку. Достаточно коснуться руки колдуна или взять от него какой-то предмет, как к ничего не подозревающему человеку перейдет колдовство (см. ниже).

Ему можно и научиться, например, от колдуна. Корреспондент ОЛЕАЭ из дер. Волынь Рязанского у. сообщал в конце XIX в., что если человек сознательно стремился перенять у колдуна его знания и силу, то он должен был снять с себя крест, положить его под пятку и три раза отречься от Бога [7].

Научить колдовать может и сам черт, конечно, с условием, что ему достанется душа колдуна, но в Рязанском крае в разговорах с информаторами не встретилось упоминаний о многократно описанной в этнографической литературе процедуре продажи черту души с подписанием договора кровью. Рассказов на эту тему также не обнаружено ни в материалах Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева, ни в записях ОЛЕАЭ. Колдуньей (ведьмой), видимо, могла стать любовница огненного змея (см. ниже).

Н.А. Никитина обратила внимание, что «колдуны получали свою силу, перерождаясь путем поглощения их полумифическими животными» [8], т. е. желающий стать колдуном в присутствии посвящавших его чертей или колдуна нырял в пасть лягушки или другого

существа и после этого обретал знание и колдовскую силу. Подобные представления частично отразились в рассказе старейшей жительницы дер. Шакино Клепиковского р-на. Она передала историю, слышанную ею еще в детстве от бабушки Сани. В молодости Саня вместе с подругой поехала в Рязань к колдуну, так как у одной муж сильно пил, а у другой гулял. Колдун велел им лечь отдохнуть, а ночью разбудил и привел в комнату, в которой оказалась щучья голова с открытой огненной пастью. Он приказал им прыгнуть в пасть. Подруга выполнила его требование, и ее муж перестал гулять, а Саня испугалась и убежала. Если судить по описанным Н.А. Никитиной аналогичным историям из других губерний, то подруга должна была стать колдуньей.

В с. Малое Ардабьево Касимовского р-на встретилось представление, что «полной колдуньей» можно стать, если с каким-то приговором пролезть через хомут. Эти действия тоже рассматривались как посвятительный ритуал, передача души нечистой силе.

Обучиться колдовству можно и по книгам черной магии. Пожилые женщины считают, что «черную магию» опасно даже брать в руки, а если начнешь читать, то начнешь колдовать поневоле (с. Кочемирово Кадомского р-на). Сотворил эту книгу не кто иной, как сам бес, правда, «апостол Павел все эти волшебные книги собрал и сжег», но потом они опять появились (с. Бычки Сараевского р-на). Сейчас, как считают люди старшего поколения, развелось особенно много колдунов, так как любой может научиться колдовать по книгам, которые свободно продаются. Старейшая жительница Секирина говорила: «Я слыхала, тада Ленин все книги в башне закрыл, книги-то их, а вот сейчас эта власть все раскрыла, сейчас колдунов черти сколько и портють людей. А тады все было закрыто, тады этого не було». Многие информаторы подчеркивали, что снятие запрета на тему колдовства, передачи по телевидению, публикации в прессе и свободная продажа литературы подстегнули у молодежи интерес и желание попробовать самим. И действительно, часть молодых людей, особенно девушек, не только интересуются подобными вопросами, но и сами пытаются заниматься любовной магией или спиритизмом.

Стереотипы внешности и поведения. Те немногие колдуны-практики, о которых еще помнят жители Рязанского края, не выделялись какой-то особенной внешностью, разве что тяжелым пронзительным взглядом. Крестьяне с. Белоомут Зарайского у. говорили, что у колдуньи «взгляд нехороший… взглянет косо, ан несчастье какое и приключится» [9]. Явные колдуны были на виду, их не требовалось распознавать по каким-то признакам, но в представлении людей сложились некие образы тайных колдунов и колдуний с набором определенных внешних характеристик. Если человек подпадал под них, да еще какие-нибудь случайные обстоятельства складывались не в его пользу, то репутация колдуна была обеспечена ему, его детям, а может быть, и внукам.

В конце XIX в. корреспонденты Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева сообщали, что крестьяне представляют колдунов и колдуний угрюмыми, нелюдимыми, разговаривающими сами с собой, а в с. Маклаково Скопинского у. и Белоомуте в качестве отличительной черты колдуньи указывали на подвязывание зубов [10]. В Зарайском у. колдунам приписывали некоторую эксцентричность и полагали, что они должны носить разную обувь [11]. В начале XX в. «это были суровые, замкнутые, малообщительные старики или старухи» [12] (с. Благодатное Ряжского у.).

Спустя столетие этот сумрачный образ рязанских колдуна и колдуньи сохраняется в представлении людей, а такие черты, как сгорбленность, густые брови или хромота, только усиливают подозрение. Особенно молва не щадит людей одиноких и с причудами, например, любительниц часто подметать около дома или выгонять овец в стадо веником: «Если с веником все время, значит она колдунья» (с. Старый Киструс Спасского р-на). Опасно часто занимать что-нибудь у соседей, поскольку считается, что это — также характерная особенность поведения колдунов.

Тайными колдунами могли объявить людей преклонного возраста. Корреспондент ОИРК из Ряжского у. сообщал в 1927 г., что подозрение в колдовстве обычно падает на

стариков и старух[13]. И в начале нового столетия очень старых женщин, особенно тех, кому за 100 лет, нередко считают колдуньями. Жительнице с. Заборово Новодеревенского р-на было 105 лет, и соседи ее боялись. На вопрос — почему, ведь возраст еще не причина считать человека колдуном, жители села возразили: «Но колдуньи-то умирают, когда у них возьмешь [колдовство], иначе не умрет», т. е. эта бабушка «зажилась», потому что никто у нее не берет колдовство. И этот довод информаторы повторяли неоднократно.

Иногда досадная случайность, стечение обстоятельств могут навсегда испортить репутацию человека. В качестве примера можно привести следующий случай. В с. Пушкари Михайловского р-на в 1980-е гг. ехал свадебный поезд; проезжая мимо дома одинокой женщины, сидевшая на постели «подружка» упала с воза. А через несколько лет на виду у толпы подозреваемая перешла дорогу перед приближавшимся автобусом, и он сломался. Это окончательно закрепило за ней репутацию колдуньи.

Очень часто колдуньей объявляют приехавшую откуда-нибудь женщину, причем пришлой может быть даже не она сама, а мать или бабушка, но клеймо «чужая» в силу каких-то особенностей характера или образа жизни остается. Неоднократно такие «колдуньи» на вопрос, почему, по их мнению, именно на них пало подозрение, односложно отвечали: «Я — чужая».

В число колдунов часто попадают представители другого этноса или даже этнографической группы русских. В нескольких селениях по реке Курше в Клепиковском р-не живут куршаки (см. т. 1. с. 44). Предположительно, их далекие предки были выходцами из Литовских земель (возможно, белорусами). Их обычаи и обряды до сих пор немного отличаются от обычаев и обрядов соседей, которые считают всю группу колдунами.

В 1920-е гг. в Ряжский у. приходили коновалы-татары, к которым девицы обращались с просьбами присушить, наслать болезнь и т.д. Татары не отказывались и хорошо на этом зарабатывали[14]. В Кадомском р-не, граничащем с Мордовией, и Шиловском р-не, где в некоторых селениях вместе с русскими проживает небольшое число представителей мордовского этноса, местные жители склонны приписывать мордовкам умение колдовать.

Судя по письменным материалам конца XIX — начала XX в., в колдовстве подозревали в равной мере и мужчин, и женщин, в начале XXI в. подозрения в колдовстве падают преимущественно на женщин.

Распознавание колдунов. Выявить тайного колдуна или колдунью очень трудно, и даже знание внешних признаков не всегда помогает. Некоторые считают, что они так хитры, так умеют притворяться, что их вообще невозможно распознать: «Он тебе в душу влезет, и не узнаешь его, а сделать — сделает» (дер. Шакино Клепиковского р-на); «Колдуны сейчас даже ладана не боятся. Поговори с ним — верующий, умный. Они очень ласковые: и накормят, и напоят» (с. Архангельское Милославского р-на).

Чтобы отвести от себя подозрение, колдуны и колдуньи «первые в церкви. Они и не отходят от церкви» (дер. Аргамаково Спасского р-на). Но даже посещая ее, святое причастие они все же не глотают (с. Нармушадь Шиловского р-на, с. Ялтуново Польное Шацкого р-на).

В храме они чувствуют себя неуютно. Для них это опасное место, так как в церкви им труднее скрыть свою сущность: «Когда „Херувимы“ запоют, нехорошим людям тошно становится. Мы их не видим, а видит только поп, что этот человек стоит лицом к двери. А ты думаешь колдуны, они в церковь не ходят, что ли? Они ходют… Мне думается, они носят кресты» (с. Кочемирово). Жительница Темгенева пояснила, почему колдуны отворачиваются во время службы от алтаря: потому что «когда батюшка надевает ризу с ангелами, он видит их рожки», вот они и стоят задом. В разных селениях верующие рассказывали о том, что такой-то священник вывел из церкви или велел выйти какой-то женщине, сказав, что ей там не место. Возможно, такое и было, и может быть, у священника были на то какие-то основания, но люди убеждены, что батюшка увидел колдунью.

Некоторые способы распознавания колдунов приурочены к Пасхе, реже к Рождеству. Когда на Рождество во время службы в храме поют «Херувимскую», говорили в Зарайском у.,

то можно увидеть, как колдуны поворачиваются задом к алтарю [15]. В первый день Пасхи во время заутрени все верующие держат в руках горящие свечи, а колдуны стоят с головешками, но видит это только священник (с. Строевское Путятинского р-на). Если любой человек пойдет к заутрене на Пасху во всем новом или возьмет с собой первое яйцо, снесенное курицей-молодкой, то тогда он может увидеть в церкви колдунов [16]. Жители с. Черная Слобода Шацкого р-на полагают, что достаточно отломать от тополя или ивы прут и с ним прийти в церковь, как увидишь всех колдунов, стоящих спиной к алтарю. Правда, есть и более универсальный, не приуроченный к определенному дню способ увидеть колдунов: достаточно, находясь в церкви, потихоньку сложить пальцы кукишем (пгт. Милославское).

Пасхальная ночь — это такое сакральное время, когда можно вызвать всех колдунов селения под собственное окно. Для этого надо в течение всего Великого поста каждый день откладывать по одному полену, а в 12 ночи на Пасху сжечь их в печи (дер. Аргамаково Спасского р-на).

Целый ряд способов выявления колдунов связан с использованием колющих и режущих металлических предметов, которые в народной традиции наделяются апотропейными свойствами. Жители дер. Волынь Рязанского у. считали, что если подать колдуну нож не ручкой, а острым концом, направленным к сердцу, то он с бранью выскочит из-за стола и уйдет, тем самым выдав себя [17]. Был и такой способ: надо было взять две иголки, протянуть между ними нитку, воткнуть их у самой двери и позвать в гости подозреваемого человека. Если он колдун, то без посторонней помощи не сможет преодолеть это препятствие [18]. Жительница с. Черемные Кадомского р-на вспоминала, как в детстве ребятишки проверяли женщину, подозреваемую в колдовстве: «колдунья» шла впереди, а они сзади втыкали иголки в ее следы и смотрели на реакцию: если обернется — значит точно колдунья. Особенно распространены истории о том, как втыкали в притолоку или косяк нож или иголку и «колдунья» не могла выйти из дома [19].

В дер. Шакино считали, что если провезти мимо дома колдуна или колдуньи передок от телеги, то они непременно выбегут из дома и будут ругаться, так как не переносят этого. Местная колдунья Надюха, по воспоминаниям жителей деревни, всегда выскакивала и ругалась, когда детвора, наслушавшись взрослых, устраивала ей такое испытание — таскала передок телеги туда-сюда мимо ее дома.

Уже в начале 2000-х гг. в с. Благие Новодеревенского р-на девочки лет 14 решили проверить одну подозреваемую в колдовстве старуху. Они начали переобуваться перед ее домом: с правой ноги на левую и наоборот. Старуха с руганью выскочила из дома, и тут в нее полетели камни.

Такие истории из собственной жизни могут рассказать сельские жители всех поколений, так как у каждого когда-нибудь была своя «колдунья».

Нечистая сила и колдуны. Представления о неразрывной связи колдунов и колдуний с нечистой силой присущи практически всем информаторам старшего возраста: «Им помогает бесовская сила» (дер. Отрада Путятинского р-на); «Они знают чевой-то. Нечистая сила помогает им» (с. Большая Алешня Ряжского р-на). И раньше, и сейчас рязанцы как о само собой разумеющемся говорят о том, что колдуны и колдуньи отдали свою душу нечистой силе. Многие информаторы уверены, что они, как и черти, подчиняются «главному»: «У них есть такой главный, что их заставляет. Над ними есть такой. Этот, Сатана самый. Он ими управляет. Он им говорит, кому, когда, что делать. Какие часы и куда» (с. Темгенево Сасовского р-на). Иногда в качестве руководителя называют мифическую фигуру «главного колдуна».

Научившись колдовать или получив колдовство в наследство от умирающей колдуньи или колдуна, человек получает и их чертей. Чем более знающий и искушенный в кознях колдун, «тем более духов под его началом», которые постоянно требуют у него работы [20].

Нечистая сила, приставленная к колдунам, помогает им угадывать, лечить, выступает в роли демонов-обогатителей, которые доставляют продукты, чаще всего молоко (см. ниже), выполняют приказы хозяев. Большинство считают, что колдуны и колдуньи умеют

вызывать чертей заклинаниями, «каким-то словом». Они обладают особым сверхзнанием, недоступным другим людям, поэтому в народе о колдунах и подозреваемых в колдовстве говорят: «она/он знает».

Черт по вызову колдуньи появляется из печи [21] или из подполья. У известной в Касимовском р-не явной колдуньи бабы Феклуши из дер. Шилино в услужении было трое чертенят. Ходила молва, что они у нее под полом, и кто-то даже их видел: черненький, желтенький и беленький чертики. К ней придут, а она крышку приоткроет и их спросит. С их помощью она «здорово угадывала».

Встречается мнение, что нечистые находятся внутри колдуна: «Они кавой-то приняли» (с. Секирино Скопинского р-на); «Нечистая сила включается в них, она уж в них» (дер. Урядино Касимовского р-на), и этим последние похожи на порченых, только носят в себе бесов (духов) добровольно. Так, в дер. Дмитриево Клепиковского р-на считают, что в колдунах сидят *спарники* — злые духи, и самих колдунов и колдуний называют спарниками. Каждое утро колдуны должны выпускать этих нечистых, «а то они их утопчут. (Кто?) Спарники ихи. В них же спарники». Информатор из Дмитриева вспоминала, что у них на краю деревни жил колдун, который был крестным ее тети Аксюты, и вот «он их (спарников. — *С.И.*) выпустил… Она шла и брякнулась посередь улицы». Родные побежали к крестному-колдуну и рассказали, что Аксюта упала и сильно расшиблась. Колдун заругался матом и сказал: «Я только их выпустил, а она летела. Подите, ведите ко мне ее. Я их возьму». Рассказчица объяснила, что Аксюта вышла на улицу не перекрестившись.

Колдуны и колдуньи выступают как медиаторы (посредники) между миром нечистых духов и людей: они помогают ангелам Сатаны совершать то, в чем последним отказано Господом, и только с помощью колдуна черт (бес) может войти в человека (если, конечно, человек сам не пожелает его принять). Колдунья может напустить огненного змея на дом тоскующей женщины (с. Кочемирово Кадомского р-на) или вселить в дом злого «чужого» домового (с. Архангельское Милославского р-на). Оказывая людям какие-то услуги, колдуны вовлекают их в сферу влияния Сатаны, потому что, обращаясь к колдуну, через него проситель обращается к черту (бесу).

И вместе с тем, командуя чертями, колдуны и колдуньи находятся в их власти. Отношения колдунов с нечистой силой в народном представлении строились на вполне (как мы бы сейчас сказали) коммерческой основе. Колдуны отдают свою душу Сатане в обмен на колдовское знание, умение и житейские блага, но, кроме этого, они должны еще и отработать сполна за все полученное от нечистой силы.

В дом к тетке нашего информатора из с. Нармушадь Шиловского р-на собирались на посиделки девки, и приходила некая Васюта, у которой бабушка была колдуньей. Тетка стала расспрашивать Васюту о колдунах, и та рассказала, что бабушка и ее уже почти научила, а собираются они по ночам на болоте: «У нас там костер горить. У нас там главный есть над нами. И нам дають наряд, кому сделать чаво: у кого свадьба, ты поделай чаво, и приходится подчиняться». После таких признаний тетка Васюту в свой дом уже не впускала.

Черти с колдунами не церемонятся. Информатор из с. Бычки Сараевского р-на передавала рассказ якобы одного из колдунов: «Лежим, спим. Подходит бес в виде мужчины: „Чо спишь?! Иди на работу, 12 часов“». Хочешь — не хочешь, идут на работу, и бес (черт) дает им задание на каждый день. «Их заставляют колдовать. Это работа иха», — говорила информатор из Кочемирова. На вопрос, кто заставляет, убежденно ответила: «Черти! А ты думаешь кто?». Если колдун по какой-либо причине не хочет колдовать, то черти будут «теребить» его. «Он так с ними пожизненно останется, он отказаться не могет. Они его замучают до смерти» (с. Строевское).

Черти постоянно общаются с колдунами и колдуньями, находят их в любом, даже самом неожиданном месте. Говорили, что в больнице Сасова они добрались до заболевшего колдуна, и ему у всех на глазах пришлось убегать и прятаться. Жительница Нармушади вспоминала рассказ соседки Матрены, услышанный еще в детстве и врезавшийся в память. Отца соседки все считали колдуном, и сама Матрена по своей простоте подтвердила эти

подозрения историей о том, как она с сестрой и отцом на лодке переплывала речку. Вдруг из воды вынырнул и залез к ним в лодку черт в собачьем обличье, но с рогами. Он посидел, поговорил с ее отцом, потом спрыгнул в воду и исчез.

В материалах ОИРК есть косвенные свидетельства того, что среди рязанских крестьян бытовали представления о колдунье (ведьме) — любовнице нечистого. Так, в с. Затишье Рязанского у., в селениях Касимовского у. и в дер. Фролово Клепиковского р-на говорили, что к колдуньям прилетает огненный змей [22], который обычно выступает в роли мифического любовника (см. с. 528–529). Видимо, и колдуньями они стали потому, что сожительствовали со змеем, так как, чтобы избавиться от колдовства, колдунья должна была прекратить с ним все отношения. Для этого ей необходимо было прибегнуть к проверенному способу: распустить волосы и сделать вид, будто вычесывает и ест вшей, а для убедительности щелкать конопляное семя. Змей улетит, а колдунья навсегда забудет колдовство [23] (с. Затишье).

Черти могут приходить к колдунье, чтобы просто пообщаться. В с. Секирино шла молва, что если прислушаться под окошком одной одинокой подозреваемой в колдовстве женщины, то услышишь, как она выпроваживает своих «друзей»: «Идитя, идитя, идитя. Посидели — хватит».

Но стать другом черту (бесу) невозможно. Случается, что колдун чем-то не угодил ему, в чем-то они не поладили и в результате черт его убивает. В с. Большое Ардабьево Касимовского у. черти столкнули колдуна с одоньи (круглая кладь хлеба в снопах), и вскоре он помер [24], а одного то ли знахаря, то ли колдуна из с. Черная Слобода Шацкого р-на нечистые в полдень утопили там, где и воды-то было по пояс. Не смея убить человека (конечно, подразумевается, что крещеного), нечистые спокойно расправляются с непослушными колдунами, так как последние принадлежат им по праву.

Образы колдуна и колдуньи в представлении жителей Рязанского края порой настолько сближаются с образом самого черта (беса), что некоторые говорят о них: «Нечистая сила у нас есть [в деревне], и сейчас есть. Оно (колдовство. — *С.И.*) передается, по наследству передается» (дер. Михалково Новодеревенского р-на). В XIX в. крестьяне сел Новоселки и Константиново Рязанского у. были уверены, что у колдунов есть хвосты. В Новоселках говорили, что как только желающий стать колдуном первый раз использует свое умение, у него начинает расти хвост, и со временем отрастает довольно длинным [25]. Также и жители с. Маклаково Скопинского у. полагали, что ведьмы и колдуны обязательно должны быть с хвостами [26]. Хвост (как и рога, и копыта) — это своеобразный маркер, отмечающий принадлежность чертей и колдунов к дьявольскому миру. Сейчас представлений о хвостах у колдунов и колдуний не встречается, но вот невидимые простым глазом рожки у них есть (с. Темгенево Сасовского р-на).

От колдуна, как и от нечистой силы, может веять холодом, а во время похорон колдуна, как и самоубийцы, крутит вихрь, поднимается ветер, которые сопутствуют появлению черта (беса), да и сам вихрь — это нечистая сила. Колдуны собираются в тех же местах, что и черти, например, на перекрестках, межах, в низинах, болотах (исключение составляют деревья, где собираются только колдуны). И время их повышенной активности — это время нечистой силы: 12 часов дня и ночи, Святки и ночь на Ивана Купалу.

Хотя колдуны с христианских позиций являются всего лишь орудием Сатаны, информаторы иногда настолько демонизируют их, что они представляются еще более опасными врагами, чем сам черт (бес). Например, полагают, что «колдунья может превратить [человека] и в кошелку, и в свинью» (дер. Михалково), что колдуны могут физически уничтожить человека, «сделав на смерть», в то время как черт (бес) может только создать такую ситуацию, результатом которой станет гибель человека. Судя по всем вышеприведенным характеристикам, которые дают информаторы старшего возраста колдунам, большинство склонны причислять последних к нечистой силе, но в данном случае понятие «нечистая сила» выступает как родовое, охватывающее всех персонажей народной демонологии. Представлений о том, что после смерти колдуны пополняют ряды чертей (бесов), нам не встретилось.

В результате настоящего бума вокруг всякого рода мистических явлений, который пережило российское общество в 1990-е гг., рязанцы молодого и среднего возраста заговорили о «плохой энергетике», которой некоторые люди «портят биополе» других, о «вредных воздушных потоках», исходящих от таких людей. Сейчас в колдовство с помощью чертей подавляющее большинство молодых людей уже не верят.

Жизнь и смерть колдуна — фольклорный образ

Наведение порчи. Вся жизнь колдунов подчинена главной задаче — нанесению вреда людям, прежде всего их здоровью. Любое затянувшееся, не поддающееся лечению или исправлению отклонение от нормы в здоровье или поведении в народе было принято называть *порчей*, которую наслали колдун или колдунья. Порча могла проявляться в виде болезни, припадков тоски, кликушества (беснования), мужского бессилия и женского бесплодия и т. д. Одну порчу можно снять, а другая может быть «сделана на смерть», и тогда человек будет мучиться, пока не умрет, и смерть его, как правило, бывает ранней.

В народе, «если кому придется захворать без видимой причины, то про это говорят, что он попал в худой час. Это значит, что эта болезнь пущена колдуном по ветру», — писал в 1892 г. корреспондент ОЛЕАЭ из Новоселок [27]. Пущенная по ветру порча может попасть не на того, на кого посылали, поэтому даже рубахи, белье опасно вывешивать на ветер (дер. Михалково). Особенно колдуны любят пускать по ветру *килы* (шишки, внешние и внутренние наросты, опухоли), а некоторые из них приноровились развешивать их на электрических проводах, под которыми лучше не ходить (с. Старочернеево Шацкого р-на).

Для того чтобы испортить человека, тайные колдуньи наговаривали на питье и еду: сажали беса в стакан с вином или чаем. Опасно даже наступить на то место, куда было «спущено» колдовство: «У колдунов есть такой период, когда им нужно выпускать из себя всю желчь», человек наступил и заболел (с. Старый Киструс Спасского р-на). Одна женщина из с. Заборово Новодеревенского р-на испекла в печи яйца для кваса (окрошки). Стала их чистить, а в одном «сидит этот, с рогами». Она побежала к опытной соседке, а та сказала, что делали человеку, а попала на это место курица. Но существует мнение, что кому порча сделана, только на того она и подействует (с. Секирино Скопинского р-на).

Даже просто стоять рядом с колдуном опасно. Один мужик постоял рядом, и по ветру со стороны колдуна ему в рот влетела муха, и все — занемог и два года проболел (с. Путятино Сапожковского у.) [28].

Чтобы извести человека, колдуны вынимали след у взрослого (вырезали кусок земли или снега с отпечатком следа) и вырезали на стене тень ребенка (дер. Волынь Рязанского у.) [29].

Колдуньи часто специально подбрасывали куда-нибудь, особенно на перекрестки, что-нибудь наговоренное: платок, монеты, конфету — делали *относы*. Поэтому в рязанских селениях люди не спешат поднимать находку. Сейчас даже тайную милостыню боятся брать, подозревая колдовство. Детей с раннего возраста учат не поднимать деньги, найденные на перекрестке.

Жительница с. Строевское Путятинского р-на, вспоминая, с чего начались все несчастья в ее жизни, рассказывала, что на порог их нового дома колдунья насыпала соль, а она не знала, как поступить, и смела ее веником в траву, а веник взяла в дом, с тех пор «пошли гробы за гробами, один за одним». Раньше, в довоенное и послевоенное голодное время, колдуньи особенно часто наговаривали на яйца и подбрасывали их к дому, а кто-нибудь соблазнялся, подбирал и съедал.

Излюбленным занятием колдунов и ведьм было наведение порчи на молодых во время свадеб. Молодые начинали чахнуть, лишались чадородия, женщины кликушествовали, и если супругов не отчитывали у человека Божьего или другого колдуна, то один, а случалось и оба умирали. Мать нашей собеседницы из с. Парсаты Шацкого р-на испортили после венча-

ния (это было в 1918 г.). Вышли молодые из церкви, сели в повозку, а конь не идет: ямы вырыл, жилы себе вытянул, а повозку с места не сдвинул. Жеребец пал, а несчастная женщина после этого на все церковные праздники лежала больная.

На свадьбах колдуны портят даже своих детей и внуков, так им невмоготу терпеть. Но бывают и такие случаи, когда материнские чувства, не чуждые и колдуньям, берут верх, и они ценой собственной жизни отказываются от нанесения вреда своему сыну или дочери. У одной колдуньи женился сын, и она попросила, чтобы молодых встретили, посадили за стол, а уж потом позвали ее. Сделали, как она хотела. Сама колдунья была в это время в сарае. Пошли за ней, а она лежит мертвая в деревянном ларе ногами кверху * (с. Большая Алешня Ряжского р-на).

Среди крестьян с. Белоомут Зарайского у. даже когда-то ходила такая поговорка: «Не терпится, как колдуну» [30]. «Им подходит минута, они кому хошь могут всадить порчь», — говорила жительница дер. Четаево Касимовского р-на. «Одна баба — она знала… У них один сын, единственный. Страшная (Страстная. — *С.И.*) неделя была. А Страшная неделя самая нехорошая, врагам тошно, колдунам, — рассказывала старейшая жительница с. Кочемирово Кадомского р-на. — Теперь: идет ее сын из школы. А кто идет, хоть скотина, хоть курица, хотя кошка, а ей никто в это время не попался, и идет сын из школы. Она его пожалела, ее и рашшапало самою. Она упала и стала биться. У ней пена из рта. Ей пора подошла, какие-то часы подходють». В с. Котелино того же района рассказывали, как одной колдунье «время пришло», когда она шла с односельчанками. Чтобы их не портить, она «бросила» колдовство на куст, и он загорелся огнем [31]. Эту же историю рассказывала и жительница с. Устрань Спасского р-на, только в ее рассказе колдунья была из соседнего с. Исады.

Считалось, что некоторые сильные колдуны и колдуньи могли испортить даже целую округу, наслав мор на людей или скот. По мнению жителей с. Асаново Зарайского у., эпидемия холеры в 1920-х гг. была принесена к ним колдуном, приехавшим из-под Питера, который затем скрылся в дупле дерева в лошадином черепе [32]. Во время совершения обряда опахивания (см. т. 1. с. 282–283) в дер. Шелковая Пронского у., когда нечистого духа, олицетворявшего повальную болезнь, изгоняли за пределы селения, кто-нибудь наряжался колдуном и делал вид, будто убегает, а все кричали: «…один колдун побежал, побежим за ним» [33], для устрашения злого духа хлопали кнутом, стучали палка о палку. В дер. Соболевая Спасского у. человека, попавшегося на пути процессии, опахивающей селение, принимали за колдуна и избивали [34]. В этих случаях даже не совсем понятно, приносил ли колдун болезнь или он сам считался нечистым духом.

В народном представлении колдуны вынуждены колдовать независимо от их желания, если подошло время или в каких-то определенных ситуациях (на свадьбах), и тогда жертвами становятся и чужие, и свои. С тайным колдуном невозможно договориться, подкупить или задобрить: во-первых, потому что он себя внешне не выдает и, во-вторых, потому что он сам не отвечает за свои поступки, сам становится заложником колдовства.

Нанесение хозяйственного ущерба. В своей деятельности колдуны и колдуньи, конечно, прежде всего руководствовались желанием навредить людям, однако и цели личного обогащения стояли у них не на последнем месте. Им обычно приписывалась способность забирать спор (урожайность) у хлеба. Для этого они делали *заломы* и *прожины* на засеянных полях. Занимались этим или на Троицу, или на Ивана Травного (Купалу) до восхода солнца. Залом можно было сделать несколькими способами. В с. Белоомут в конце XIX в. считали, что колдун молча срезает по две-три горсти с каждой полосы (или загона) ** и, нажав два-три снопа, сжигает их дома. Или заламывает девять горстей хлеба и складывает их на меже в кресты, а затем, сняв с себя платье, скачет на одной ноге и произносит заклинание. После этого урожая на такой полосе уже не будет [35].

---

* Это, видимо, был достаточно распространенный сюжет былички о колдунах. Он также встречался в Мещовском у. Калужской губ. (*Ушаков Д.Н.* Материалы по народным верованиям великорусов // ЭО. 1896. № 2/3. С. 169).

** Надельная общинная земля распределялась между мужскими душами в соответствии с качеством и удаленностью от селения, поэтому каждая семья имела в поле по нескольку полос земли, которые так и называли «полосами» или еще «загонами».

В Касимовском у. в 1920-е гг. рассказывали, что колдунья собирает в руку колоски ржи и на корню завязывает стебли в узел. Получалось нечто вроде шалаша *, в котором она должна посидеть, и, возможно, при этом читать какие-то заговоры, а потом она срезает колосья полосой (делает прожин), которая кольцом охватывает загон. Ширина такого прожина — в ступню. Это кольцо могло быть очень большим: более трех верст в диаметре, как в дер. Телеши того же уезда. Срезанные колосья колдунья сжигала дома. Прожинать таким образом можно было любые культуры. У того, кто это сделает, урожай будет такой, что «хлеба не только на год хватит, а посеешь и на базар свезешь» [36], а у хозяина загона урожая не будет. Зерно, снятое с поля, на котором был прожин, легко распознать: когда его ссыпают в мешок, оно падает не плашмя, а принимает вертикальное положение.

В ночь под Троицу и Ивана Травного мужики и парни обычно караулили поля, но колдуны, по поверью, могли превратиться в животное или в клочок сена и ускользнуть от караульщиков [37]. В некоторых местах Касимовского у. считали, что в полночь на Ивана Травного прожины делает человек, обращающийся в чудовище, т.е. колдун-оборотень. Он ходит из угла поля в угол по диагонали и срезает колосья, не оставляя следов [38].

Крестьяне очень боялись заломов и прожинов, так как кроме неурожая они сулили и другие несчастья и болезни. Обнаруженный залом выдирали с корнем и привешивали к потолку дома. Считалось, что колдунья или колдун обязательно явятся за ними. Некоторые приглашали священника отслужить на поле молебен, и в с. Белоомут ходили рассказы, что после этого виновник приходит к хозяину испорченного поля с повинной [39]. Колдуньи могли забрать *спорину* (плодородие) вместе с горстью земли, взятой с поля или огорода [40].

Все рассказы о заломах и прожинах относятся к доколхозному времени. После коллективизации, когда поля стали общественными, колдуны потеряли интерес к подобной деятельности.

В целях личного обогащения или просто из вредности колдуньи забирали у коров молоко. Многие считают, что им достаточно посмотреть на корову или дотронуться до нее, а тем более хлестнуть животное, чтобы испортить (с. Ижевское Спасского р-на). Информатор из с. Студенки Новодеревенского р-на вспоминала, как опытная соседка наставляла ее: «Симка, смотри никому не давай молока. Если кто придет молоко просить: дай мне чуть-чуть, полкружечки там, а ты отдавай банку молока. Это она чуть-чуть наливает, это она отымает молоко». Если колдунья в 12 дня пришла и что-то попросила из дома: спички, керосин, — то это тоже способ отнять молоко (с. Зимарово Новодеревенского р-на). Со слов знакомой колдуньи информатор из с. Бычки Сараевского р-на рассказала, каким способом можно отнять у коровы молоко: надо взять стебель камыша и этой трубочкой несколько раз перелить молоко из одной емкости в другую и назад, приговаривая: «У коровки (имя или чья она) отнять молоко». Колдун может даже просто выпустить свое колдовство на землю там, где пасутся коровы, и если животное полежит на этом месте, то молока давать не будет (дер. Аргамаково Спасского р-на).

Некоторые пытаются списать на счет соседки-колдуньи свои хозяйственные неурядицы: куры передохли, овцы мимо двора бегают, корова во двор не заходит или молока сбавила — виновата старая ведьма, выглядывающая в окно. Зашла речь о коровах в разговоре с мужчиной из куршацкого с. Малахово Клепиковского р-на, и он рассказал, что у него корова ни с того ни с сего перестала вечером во двор заходить, а рядом жила соседка по прозвищу «Барыня», которую подозревали в колдовстве. Мучается он с коровой, а соседка с другого бока кричит: «Коля, разбей ты ей окно». «Правда, как дуну по стеклу. Стекло-то я не разбил, а корова стала заходить. И к нам ходила Барыня каждый вечер, зимой каждый день приходила. И надо было ей сделать нашей корове! Кому-то хоть бы...», — с обидой рассказывал мужчина.

* Описанный шалаш очень напоминает «козу» из колосьев, которую жницы Зарайского у. делали после окончания жатвы, или «бородку», оставлявшуюся повсеместно для духа поля (см. т. 1. с. 252). Видимо, в древности таким образом волхвы и ведуньи заклинали духов полей с целью получения урожая или, наоборот, с целью сделать поле бесплодным (*Зеленин Д.К.* Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 73).

Однако случалось и так, что кто-то вопреки общественному мнению давал «колдунье» молоко или даже продавал телка, а корова как доилась, так и продолжала давать молоко; но такие истории огласки не получали, а вот если корова сбавила надои молока, то разговоры шли по всему селению.

Раньше молоко у коров забирали подосланные колдуньей нечистые духи в виде петухов, кошек или невидимых чертей. В некоторых селениях Клепиковского р-на (с. Тюково, дер. Волково, дер. Шакино) до сих пор рассказывают, что в старину у них жили колдуньи, в услужении у которых были огромные красные петухи. Чтобы получить такого петуха, колдунья должна 40 дней вынашивать под мышкой куриное яйцо. Из него появлялся цыпленок, из которого потом вырастал колдовской петух. По ночам этот демон-обогатитель вылетал в трубу и собирал у чужих коров молоко или то, что ему велела хозяйка, и приносил ей. К сожалению, никто уже не помнит, чем колдунья оплачивала его услуги.

Е.Е. Левкиевская указала, что сюжет о выведении из яйца демона-слуги доминировал у западных славян и в западной Украине [41]. В Рязанском крае этот сюжет встретился нам только в Клепиковском р-не.

Народ подмечал, что у соседки коровы нет, а сметана не переводится — значит, она ворует молоко у чужих коров. У информатора из Малахова в 1920-е гг. отец с несколькими родственниками ходил плотничать в с. Лубяники Касимовского у. Строили дом у одной хозяйки, которая их постоянно кормила блинами со сметаной. Они заметили, что она каждый вечер выставляет в сенях пустые горшки. Один из мужиков, самый бывалый, взялся проследить. Полдвенадцатого он услышал какой-то шорох, быстро опрокинул все горшки вверх дном и сказал: «Черт, плюнь». И полилось откуда-то на пол молоко, так как вылить его чертям оказалось некуда. На следующий день плотники с квартиры съехали.

А в дер. Михалково Новодеревенского р-на рассказывали, как подружки после гуляния пошли ночевать к одной из них. Ее мать, которую в деревне считали колдуньей, затемно стала печь блины, а одна из девушек не спала и видела, как «набегли кошки и все плюють: кх, кх, все плюють кудый-то в чашку, все плюють [молоко]. Это нечистая сила». В дер. Дмитриево Клепиковского р-на считалось, что молоко колдунам носили спарники, а в дер. Ивановка Кадомского р-на чужое добро для колдуньи воровали *кургаши* [42].

Встречаются рассказы и о том, что колдуны могут лишить животных приплода (Шацкий р-н), наслать на скот змей, которые будут высасывать кровь [43] (дер. Ивановка Кадомского р-на).

С целью причинения односельчанам экономического вреда колдуны и колдуньи могли отвести дождевые тучи и устроить засуху. Они совершали какой-то таинственный обряд с живыми петухами, вырывая им одно перо с внутренней стороны крыла и, видимо, произнося какие-то заговоры, и после этого дожди не шли. «Почему у нас в это лето дождев не было? Три колдуньи: демкинская, из Брынцов и стахуринская * (нет, я забыла из какой деревни). Там одни догадалися: „Это колдуньи сделали“. И арестовали демкинскую Вассу (Василиса Гордюхина, кажется); привели в Рязань и стали спрашивать (недавно было): „Почему вы это сделали?“ — „Не я одна делала, нас три. Вы посмотрите у своих петухов под крылом, у них всех одного пера нет. Соберитесь ночью к речке и всех перекупайте“. И вот они перекупали, и дождь пошел» [44], — сообщал корреспондент из с. Затишье Рязанского у. Аналогичную историю о перьях, вырванных не колдуньями, а демоном из хвостового оперения петухов и ставших причиной засухи (петухи от этого кукарекали и разгоняли тучи), довелось услышать в с. Озерки Милославского р-на. Возможно, этот сюжет был широко известен в Рязанском крае, так как во многих селениях, особенно к югу от Оки, было принято в засуху купать петухов в бочках с водой, речках и прудах (рп. Ухолово, села Архангельское и Озерки Милославского р-на, Большие и Меньшие Можары Сараевского р-на, Новое Еголдаево Ряжского р-на, Пупки и Вязовенка Скопинского р-на, Зимарово Новодеревенского р-на, дер. Фомино Клепиковского р-на и др.), причем в Скопинском и Милославском районах это делали еще в 1990-е гг.

* Демкинская колдунья — из дер. Демкино, стахуринская — из с. Стафурлово, а третья колдунья из дер. Брынцы Рязанского у.

Оборотничество. Вера людей в способность колдунов и колдуний менять обличье, несмотря на всю свою фантастичность, оказалась удивительно стойкой, особенно если учесть, что приписывалась эта способность какой-нибудь старухе (реже старику), хорошо известной всей деревне. В конце XIX в. в некоторых местах, например в с. Новоселки Рязанского у., полагали, что менять обличье могут только ведьмы, но и они делают это только до полуночи и превращаются преимущественно в свиней, а колдуны вообще лишены такой способности. В с. Кузьминское того же уезда верили, что *оборотнями* могут быть и те и другие, но являются они в основном в полночь в виде свиней, собак и кошек [45]. В Скопинском у. за эту способность ведьм называли *оборотками* [46]. Набор обличий, которые принимают колдуны и колдуньи, очень ограничен по сравнению с бесконечным количеством личин, сменяемых чертом (бесом). Колдуны и колдуньи способны становиться невидимыми, но даже в этом случае некоторые праведники и священники в облачении могут их видеть.

Среди восточных славян, например в украинском Полесье, распространены представления о том, что ведьма, у которой две души, оборачивается в животное, птицу, улетает по своим колдовским делам, а ее тело остается дома, как будто она спит [47]. Нам такие представления в Рязанском крае не встретились, но, возможно, локально они бытовали и здесь, так как в материалах Л.М. Ивлевой из дер. Ивановка Кадомского р-на есть сообщение, в котором говорится, что местная колдунья обращалась «оборотом», а ее «лик» (внешний образ) лежал дома [48].

Для того чтобы в кого-то превратиться, колдуны должны просто перекувырнуться (дер. Михалково) или сделать это три раза (с. Морозовы Борки). Они складывают щепки колодцем, перепрыгивают через него, видимо с каким-то приговором, и превращаются в животное: побегает, например, собакой, а потом таким же образом опять превращается в человека (дер. Четаево).

В рассказах о нападении оборотней на людей фигурируют почти исключительно колдуньи (ведьмы). Превратившись в свиней, они нападают на поздних прохожих или просто со стороны пугают их. Свинья может вскочить на плечи и ездить на человеке, или лошадь может встать на дороге и не пропускать, а кошка пугать горящими в темноте глазами. В сообщениях корреспондентов ОЛЕАЭ и ОИРК таких случаев описано немало. Да и сейчас в каждом селе вспомнят историю о том, как ночью поймали лошадь, подковали ей одно копыто, а утром подкованной оказалась подозреваемая в колдовстве старуха. Или свинье отрезали ухо, а на следующий день какая-нибудь бабка ходила замотанная в платок и т.д. История с отрезанным у свиньи ухом встречается практически в каждом селении.

В Клепиковском р-не (селения Тюково, Шакино, Фролово, Акулово, куршацкие селения Малахово, Култуки и др.) бытует представление, что в ночь на Ивана Травного по воздуху летают русалки и являются в образе свиней, и бывало, что мужики ловили какую-нибудь, отрезали ей ухо, а на следующий день какая-нибудь бабка оказывалась с отрезанным ухом. Мы уже обращали внимание (см. с. 533), что подобное слияние образов ведьмы и русалки Л.Н. Виноградова зафиксировала в украинском Полесье [49]. В Рязанском крае эти представления встречаются только в Мещёрской стороне.

В 1980-е гг. житель одной деревни Касимовского р-на, возвращаясь ночью домой (скорее всего, в нетрезвом виде), увидел на деревенской улице одиноко бредущего быка и тут же решил, что это односельчанин, которого за суровый вид считали колдуном. Молва разнеслась моментально, и хотя того «колдуна» уже нет в живых, все жители и сейчас рассказывают, что он бегал по ночам быком. На вопрос, а вдруг это был настоящий бык, одна из рассказчиц убежденно ответила: «Рази не знають в деревне, каки быки ходють?! Как не знають! У нас есть один бык на ферме, и все. А зачем ночью другой бык идеть?»

Считается, чтобы избавиться от оборотня, надо бить не само животное, а его тень. Информатор из с. Темгенево Сасовского р-на рассказывала, что в конце 1940-х гг. возвращалась домой поздно вечером. Подходит к дому — стоит черная лошадь и не дает ей пройти. Вышла мать, стала бить лошадь, а она стоит. Позвали мимо проходившего парня, а он, как видно, «знал». Парень начал бить не саму лошадь, а ее тень на стене, и лошадь рванулась

прочь так, что городьба затрещала. Многие вспоминают случаи, как за ними бежала свинья или собака визжала «человеческим голосом», как всю дорогу их сопровождала кошка, и все эти совершенно рядовые вещи под впечатлением историй о колдунах воспринимались как нечто сверхъестественное.

Редкие колдуньи могут принимать вид неодушевленного предмета. Иногда, по убеждениям жителей с. Демкино Чаплыгинского р-на, ведьма превращается в колесо, и если продеть в него кол, то на колу окажется человек. В старину они умели оборачиваться даже копной сена, «а сейчас этого нет» (с. Кочемирово Кадомского р-на), а то обернется кошелкой и катается за кем-нибудь (с. Студенки Новодеревенского р-на). Жительница Секирина рассказывала, как однажды, уже в начале 2000-х гг. в полночь возвращалась из клуба и несла стул, а впереди нее всю дорогу катился переливающийся шар. Женщина не выдержала и бросила в него стул. И тут шар превратился в черную собаку со множеством ножек, которая очень быстро убежала.

Современная молодежь, даже самые мистически настроенные люди, с трудом верят в то, что «кто-то может во что-то превратиться», относятся к рассказам об оборотках как к сказкам, однако некоторые признавались, что при встрече с вполне безобидным домашним животным на ночной пустынной улице у них неизменно возникало чувство какого-то безотчетного страха.

Ночные полеты на сборища. Среди старшего поколения в большом количестве продолжают бытовать рассказы о способностях колдуний летать по ночам, причем речь идет почти исключительно о женских персонажах. Отправляясь по своим колдовским делам, свой дом, по мнению информаторов, они всегда покидают через печную трубу, и поэтому во время совершения важных обрядов (сватовства, например) раньше закрывали печные трубы, так как туда может влететь ведьма (Егорьевский у.) [50]. Обычно они вылетают неслышно для посторонних, но в с. Благие Новодеревенского р-на некоторые и сейчас помнят бабку-колдунью, которая вылетала в трубу с необычайным грохотом. Средствами передвижения им служат *ступа* (с. Затишье) [51], *помело* (дер. Михалково), *лычка* (липовая палка без лыка) (дер. Четаево).

Некоторые уверены, что способность летать колдунья приобретает благодаря колдовской мази, которой она смазывает у себя под мышками, или жидкости, которой кропит голову, и тогда она взлетает без ступы или помела. В с. Большие Можары Сараевского р-на говорили: чтобы взлететь, колдунья должна перекувырнуться через ножи.

Колдуньи иногда летают за много километров на свои *сборища* или *собрания*, а в с. Озерки Милославского р-на говорят — на *сходню*. Слово «шабаш» информаторы старшего и среднего возраста не употребляют. Посещать эти собрания колдуньи обязаны. В Секирине рассказывают, что черти ходят, стучат в окна колдуний, приглашая их явиться. Некоторые прилетают птицами, а кто-то является в обычном человеческом виде. Местом сборищ служат перекрестки и деревья, реже — межи, болота. В советское время у колдунов, как и у чертей, появилось новое место сборищ — столбы электропередач с опорами (с. Бычки Сараевского р-на).

В с. Лом Касимовского у., по рассказам стариков, около оврага рос огромный вяз, на который, по преданию, в полночь раз в год на Ивана Травного со всех концов, даже из Киева, слетались ведьмы. Очень интересный рассказ, время действия которого приходится приблизительно на 1880-е гг., записал в этом селе в 1924 г. корреспондент ОИРК. Старик из этого села рассказал, что, будучи молодым, служил в полку в Киеве и однажды разговорился со старухой — матерью кабатчика. Узнав, что он из с. Лом, и справившись, знает ли он Машку Смольку и Ивана Жагалу, она сказала: «Придешь домой, скажи им, что я более не могу видаться с ними, стара стала». На вопрос, где она раньше с ними виделась, старуха ответила: «Около оврага на большом вязу». «Эх, подумал я, вот ты кто. Далече летаешь. А ведь Смолька-то наша да Жагала издавна слыли ведьмами да колдунами» [52]. Подобный рассказ довелось услышать и в с. Нармушадь Шиловского р-на: «У нас тут горка такая — Лютая гора, там липняк, липняк, такие большие липы. И вот ночью они там собирались».

По словам информатора, все они прилетали птицами: сороками, воронами. «Наверное, и издалека прилетали, потому что наши люди с исстари ходили… Был неурожай, ходили к Чучкову (в голодный год ходили побираться в с. Чучково. — *С.И.*), а к одной (жительнице Чучкова. — *С.И.*) никто не ходил ночевать. Она колдунья. И они пошли к ней заночевать. Она им рассказала: „У вас на Лютой горе мы на липах собираемся“». Аналогичную историю рассказывали и в селах Малое и Большое Ардабьево Касимовского р-на. Недалеко от с. Озерки Милославского р-на есть местечко около реки, называемое «Кривые березки», куда, по рассказам старожилов, слетались на сборища колдуньи. Озерки тем до сих пор и известны в округе. Жители ближайших к р. Курше селений Клепиковского и Касимовского районов были уверены, что колдуны со всей округи собирались на «малаховскую ветку», т. е. на сосну около куршацкого с. Малахово.

Деревья, на которые слетались колдуньи, впоследствии обычно разбивало молнией, а если кто-нибудь брался спилить такой вяз или липу, то иногда из среза текла кровь (с. Малое Ардабьево). Одно и то же дерево могло оказаться местом молитвы и отдыха для праведника и местом сбора колдунов. Дуб около с. Красное Сапожковского р-на, под которым любил молиться старец Филипп и под которым, по преданию, он покоится (см. с. 268), избрали местом сбора и колдуны.

На своих сборищах колдуньи и нечистая сила устраивают бесовские игрища: на горе по дороге в Туму, где они собирались, по уверениям случайных прохожих, в полночь горел огонь и шла пляска, а во время колдовских собраний на перекрестке в с. Бычки и сейчас по ночам «волшебники играют и бес прыгает».

Иногда их сборища напоминают производственные заседания с порицанием не выполнивших план: «Там окрай дуба колдуны собирались. И им дает задания старший черт, что кому из них сделать. Вот ты эту семью соблазни, чтобы там побрехали или подралися. А он не соблазнил. Они его начинают ругать, а если третий раз задание дадут, а ты его не выполнишь, то они раздирают этого человека» (с. Морозовы Борки Сапожковского р-на).

Бывает, что и не колдунам удается попасть на шабаш*. В с. Бычках пожилые женщины рассказывают историю о том, как мужчина по пути в свое село попросился на ночлег к одной колдунье. Она пустила его. Он не спал и проследил, как в 12 часов ночи хозяйка достала из сундука пузырек и окропила чем-то себе голову. Ее начало поднимать, и она вылетела в трубу. Постоялец тоже решил попробовать, окропил себя, и его потянуло в трубу. Он вылетел и неожиданно прилетел на сборище колдунов. Ходит между ними, а они на него смотрят, не поймут, откуда такой взялся. Увидела его эта колдунья и говорит: «Что ты сделал? Тебя сейчас всего разорвут. Придется мне с тобой идти». Вернулись домой, и она его сильно отругала.

Хотя колдуны и ведьмы вынуждены посещать сборища и общаться, друг друга они не любят, а то и просто терпеть не могут. При встречах в обыденной жизни они тут же начинают выяснять, кто из них сильнее. В быличках колдуны то поят друг друга наговорным снадобьем и взлетают, стукаясь головой о потолок, — смотрят, у кого снадобье сильнее, то начинают соревноваться и превращать белую редьку в черную и опять в белую [53]. Ехал однажды дед нашей собеседницы — жительницы с. Тимошкино Шиловского р-на — с соседом с мельницы, а было 12 часов ночи, начало первого. Бежит собака. Сосед только и успел сказать деду: «„Пятрушка, не пугайси“, перекувырнулся три раза и сам побег собакой. И эту собаку догнал и свалтузились тамо». Потом нагнал телегу, превратился в человека и велел деду молчать о том, что видел. Только после смерти соседа дед рассказал домашним эту историю. Видимо, у колдунов существовала какая-то особенная профессиональная ревность друг к другу.

* Сюжет о том, как кто-то подсмотрел за ведьмой, повторил ее действия и тоже попал на шабаш, является весьма распространенным среди лужицких славян и в украинском и белорусском фольклоре (см.: *Виноградова Л.Н., Толстая С.М.* Ведьма // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под. ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т. 1. С. 300–301).

Смерть и похороны колдуна. «А душа у них очень плохо выходит... За их душой нечистый прилетает, а там уже Господний суд», — говорила пожилая женщина из Секирина. Умирают они тяжело, так как «Бог не принимает их души» (с. Ижевское Спасского р-на). Их демоническая сущность становится особенно очевидной для всех окружающих во время предсмертной агонии.

Народная молва утверждает, что колдуны и колдуньи перед смертью должны передать кому-нибудь свое колдовство, которое не отпускает их душу. Родные не подходят к ним, даже если умирающие просят воды. Однако существует мнение, что передать можно только в том случае, если кто-то добровольно возьмет колдовство, поэтому когда колдуны кричат: «нате, нате», нельзя говорить «давай». «Когда колдуны умирают, — мучаются. Если они знают, то не умрут. В Тетерино была баба Карина. Вот она знала! — рассказывала жительница дер. Шакино Клепиковского р-на. — Комната, где она помирала, заперта была. Мужики собрались, подняли князек. Она там так орала, а когда дверь открыли, то она голая была, все на себе перервала». Поднятием, а вернее имитацией поднятия князька или балки (упираются в нее вилами, рогачом *, лопатой, делая вид, что поднимают), снятием потолочной доски можно помочь душе колдуна уйти на «тот свет». Это один из самых распространенных способов прекратить затянувшуюся агонию.

Жительница дер. Аргамаково Спасского р-на рассказывала, что свекор ее родной тетки был колдуном. И хотя он не ворожил, но так считали все. Перед смертью он все просил воды, но никто ему не дал. Мучился старик трое суток, пока не приподняли потолочину, чтобы душа вышла наружу. Родные в это время стояли на улице и наблюдали за ним в окно. Он помер на кухне, около печи на рогачах, и родные видели, как змея выползла из его рта и вылетела в трубу. Змея — это, скорее всего, то самое колдовство, которое старик так никому и не смог передать. В Милославском р-не в с. Архангельское рассказывают, что раньше во время предсмертной агонии колдуна вынимали половицу.

В тех же целях использовали хомут. В Архангельском, по рассказам старожилов, в старину его надевали на умирающего колдуна, а в Ижевском колдуна протаскивали через него, поскольку «Бог не принимает их души». В с. Большие Можары Сапожковского у. в потолке выламывали две доски и в этом проеме вешали хомут. Видимо, подразумевалось, что через хомут, являющийся проходом с этого света на «тот» (см. с. 511), многогрешная душа все же сможет перейти в мир иной. Однако в середине XIX в. обычай отправлять на «тот свет» через хомут души умерших распространялся и на обычных людей. Старики дер. Бычково Касимовского у. еще в 1920-е гг. помнили, что у них было принято на 40-й день после смерти, когда душа навсегда улетает в отведенные ей пределы, вешать хомут на ворота того двора, где умер человек, и объясняли обычай тем, что через него душа пройдет на «тот свет» [54].

Широко распространено поверье (особенно в южной части края), что колдунья может «спустить» колдовство на поданный ей веник, и когда он сгорит, ее душа уходит из тела, но только брать его у нее руками нельзя, а надо подцепить чем-нибудь железным (дер. Михалково Новодеревенского р-на). Жительница с. Большая Алешня Ряжского р-на отмечала, что веник должен быть лиственным, и когда бросишь его в печь, он горит и визжит на все голоса. В с. Студенки Новодеревенского р-на веник, на который колдунья «спустила» колдовство, бросали на перекрестке, так как, по объяснению информатора, «на перекрестной дороге ездят крестом», т.е. крест уничтожает колдовство. Но перекресток, как известно, место контакта с потусторонним миром духов, а в христианском понимании — с преисподней, и скорее всего этот ритуал означал отправление колдовства туда, откуда оно появилось, — к злым духам. В дер. Ивановка Кадомского р-на березовый веник надо было положить на порог, и тогда колдун легко умирал [55]. Порог в данном случае тоже осмыслялся как граница между мирами. В Мещовском у. Калужской губ. самого колдуна клали умирать на порог [56].

* Рогач — то же что ухват, приспособление для вытаскивания раскаленных чугунов из русской печи.

Вместо веника можно бросить колдунье живую кошку: «Она враз схватит кошку и умрет, а кошка искрами рассыплется» (с. Пеньки Пителинского р-на). Кошка, как известно, — существо, принадлежащее одновременно двум мирам. На кошку (как и на собаку) «спускали» не только колдовство, но и болезни, и она уносила их в потусторонний мир.

Если никто из родных не хочет взять у колдуньи колдовство или она не захочет им отдать, то можно вывести ее на улицу, и «она по ветру пустит, и прилепится к комунибудь» (с. Тимошкино Шиловского р-на); или достаточно просто выставить оконное стекло: «Ты идешь, не знаешь, а стекло вынули, она пустила на ветер, а ты схватила, и ты колдунья будешь» (с. Архангельское Милославского р-на).

Но не все знали эти способы и не у всех хватало выдержки не подойти к умирающему и не подать ему стакан воды. Иногда колдунье удавалось обещаниями подманить к себе маленького внука. «Подхватив» колдовство, родные оказывались в очень тяжелом положении, так как не знали, что делать с полученным наследством. «Одна в Березове говорить, ей свекры передала, а она не знала ничаво. „На вот табе“, — когда умирала. Брать ничаво не надо у них. А она подошла: „Чаво, мамаш?“ Взяла. Она говорить: „Милаи мои, я сама с собой не могу совладать, подойдет время. Я бегу в лес, обниму дерево, а на второй день пойду — оно засохло“», — с большим сочувствием рассказывала о невольной колдунье пожилая женщина из Тимошкина.

Часто случается, что колдуны и колдуньи помирают в больнице, и тогда по незнанию их колдовство берет медперсонал. В с. Секирино Скопинского р-на помирала колдунья, родные сами к ней не подходили, а вызвали врача из больницы пос. Октябрьский. Та пришла, а бабка лежит и просит пить, родные не дают, говорят — недавно пила. Врач протянула ей чашку и взяла назад. Старуха померла, а врач с тех пор стала по ночам летать на сборища. Один раз ночью больному в больнице стало плохо, прибежали за ней домой, а ее мать говорит: «Она еще не прилетала. Она прилетает прям в окошко, я уже окошко открыла». «От бабки схватила», — говорили о ней в народе, а поскольку эта врач всегда пользовалась большим уважением, то все добавляли, что плохого она никому ничего не делала.

Казалось бы, быстрая и легкая смерть подозреваемого в колдовстве человека должна снять с него все обвинения, но ничуть не бывало. Народная молва все равно находила причину слишком легкого исхода его грешной души. Колдун из с. Старочернеево Шацкого р-на закончил свою жизнь во сне на печи. Смерть на печи сама по себе считается нехорошей, а то что он умер тихо, без мучений, народ объяснял тем, что загодя сам открыл печную трубу. Но зато долгая и тяжелая смерть человека вполне благочестивого могла создать ему репутацию колдуна. Праведная слепая Матрена из дер. Крюково (см. с. 255, 271), которую во многих селениях Касимовского у. очень уважали при жизни, мучительно умирала от дизентерии, и невзирая на ее благочестивую жизнь, по Ардабьеву, где она жила в одной семье, поползли слухи о том, что она колдунья.

Умершие колдуны принадлежат к числу *заложных покойников* (см. с. 502, 512) и опасны для людей. Некоторые говорят, что после смерти в их облике появляется что-то страшное, нечеловеческое: «Одна такая бабка лежала: с одной стороны глянешь, как бабка лежит, а с другой глянешь, как осина» (дер. Култуки Клепиковского р-на). Колдуна надо было похоронить соответствующим образом, чтобы он потом не встал из могилы и не начал ходить по ночам и пугать, вредить живым, т.е. не превратился в *ходячего покойника*. В Рязанском у. в с. Новоселки говорили, что после смерти колдун шесть недель ходит по земле, так как земля его не принимает [57]. Рассказы о колдунах, превратившихся после смерти в ходячих покойников, бытуют и в наши дни, но все они относятся к первой половине XX в.

В конце XIX в. в с. Белоомут Зарайского у. колдуну клали под левую полу его платья горсть соломы или забивали в могилу осиновый кол [58]. В дер. Волынь Рязанского у. говорили, что колдунов надо нести на кладбище ногами к церкви, чтобы они после смерти не ходили по земле. «Несущие гроб колдуна могут сделать, что он будет ходить в тот дом, в который они пожелают, стоит только им перед тем домом перевернуть гроб, и колдун очутится ногами к тому дому, а головой к церкви» [59].

О большинстве способов уже забыто, но вот кол в могилы колдунов вбивали еще в 1940-е гг. Жительница с. Темгенево Сасовского р-на рассказывала: «У соседей умирала, она знала, и никто к ней не подходил. И что вы думаете? Похоронили ее, и она стала ходить к дочери. Она ее доняла. Так ходили на кладбище, забивали дубовый кол ей в могилу. Это мне было 10 лет. Это я хорошо помню». Колдунья приходила, «гремела, стучала, все ворочала, того гляди, труба разлетится». «Монашки», которые читали по мертвым, приходили и «отчитывали» колдунью на кладбище. Колдунья, судя по рассказу, ходила домой, так как не передала свое колдовство, хотя и умерла. На памяти старшего поколения с. Бычки Сараевского р-на тоже вбивали осиновый кол в могилу одного деда, которого считали колдуном, так как, по рассказам его старухи, он при жизни в полночь вставал и бил на кухне тарелки, а после похорон явился домой и принялся за старое.

Похороны колдунов и колдуний отмечены присутствием нечистой силы. Она пыльным вихрем несется впереди процессии, как было на похоронах колдуньи из дер. Халымово Касимовского р-на. А когда хоронили колдунью в с. Старый Киструс Спасского р-на, поднялся такой ветер, что певчие «не могли идти и петь, все глаза им замело, рот». В с. Строевское Путятинского р-на во время похорон поднялся сильнейший ветер, и лошадь, на которой везли гроб с телом колдуньи, не хотела идти, вставала на дыбы, еле довезли до кладбища. Информаторы говорили, что это черти крутятся в вихре на похоронах и если бросить в него нож, появится кровь.

Нечистая сила не любит, когда колдуна отпевают или поминают в церкви. Нашей собеседнице из дер. Урядино Касимовского р-на, которой, по ее словам, колдунья сделала так, что она одного за другим «детей скидывала», знающие люди посоветовали поставить в церкви за упокой к тому времени уже умершей колдуньи свечку, чтобы хоть как-то отомстить ей. После этого колдунья явилась этой женщине во сне и просила ее не ставить больше свечек. Колдунья повела женщину к пруду, где на берегу стоял чан с водой, и показала: «Видишь?» А там по поверхности воды плавали волосы и пузыри, как будто кто-то только что ушел под воду, и сама колдунья «в чан бульк и все» — отправилась к нечистой силе. В том, что «им это не пройдет, они на том свете мучиться будут», никто не сомневается. Хотя, как мы обращали внимание, многие склонны причислять самих колдунов к нечистой силе, после смерти они пребывают в Аду в качестве наказуемых, мучаются в темноте, как все грешники, и только на Пасху до них туда доходит свет, и они могут видеть (дер. Урядино).

Так что же все-таки такое — колдовство? С.А. Токарев отмечал, что «сила колдуна рисуется как нечто безличное, как магическое, таинственное вещество, которое можно передать в руке вместе с каким-нибудь предметом» [60]. Но рязанский материал представляет колдовство не как безличную субстанцию, а как невидимое существо, которое визжит, когда его бросают в огонь, однако оно не горит, а вылетает в трубу; оно может перейти по венику на человека; оно выползает изо рта умирающего колдуна змеей, а может даже вылететь изо рта колдуньи и спалить огнем куст, оно уходит через печную трубу. Колдовство — это и есть демон (с христианских позиций — нечистый дух), которого колдун принял в себя (ср. спарники). Он вселяется в человека, растет и периодически требует, чтобы его выпускали. Он бессмертен, поэтому, оставшись в мертвом теле колдуна, поднимает мертвеца из могилы и заставляет его ходить. И очевидно, что изначально колдуны (ведуны) представлялись людьми, одержимыми духами, к числу последних и присоединялась душа колдуна после его смерти.

Колдуны-практики: реальность и мифы

Насколько можно судить из документов и рассказов информаторов, колдунов и колдуний, реально занимавшихся колдовской практикой, было немного. Явные колдуны процветали благодаря вере людей в тайных колдунов, так как снимать порчу, якобы рассеянную по ветру, брошенную на дороге или посаженную в стакан с вином тайными колдунами, люди шли к их открыто практикующим собратьям. В этом случае последние смыкались с категорией знахарей.

Явные колдуны по заказу и наводили и снимали порчу. Об отцветной колдунье из с. Корневое Скопинского р-на наша собеседница сказала: «Феня лечила и калечила. К ней с чем придешь, то она тебе и сделает. Скажешь от вина отворожить, она отвороже; надо тебе приворожить, она тебе привороже» (с. Секирино того же района).

Поводы обращения к колдунам могли быть самые разные. В Рязанском областном архиве сохранилось дело 1784–1785 гг. о наведении порчи крестьянской девицей Агафьей Филипповой из дер. Сотино Сапожковского у. на свою барыню прапорщицу Пелагею Ивашенцову. Агафье шел всего 20-й год, и была она крестьянкой г-на И.Е. Ивашенцова. После смерти его первой жены Агафья блудно жила с ним, но он женился на вдове, прапорщице Пелагее. Родная бабка Агафьи запугала ее тем, что новая госпожа будет мстить ей за связь с мужем и бить ее. Бабка сходила к некой колдунье Матрене Парфеновой и взяла у нее для внучки наговоренную соль. Агафья по наущению бабушки подсыпала эту соль в муку и из нее напекла блинов, съев которые Пелагея тяжело заболела. Агафья не собиралась испортить или отравить свою хозяйку, она лишь надеялась, что госпожа станет доброй к ней и не будет препятствовать ее связи с барином. Матрена Парфенова на допросе отрицала свою причастность к этому делу. Сознавшаяся было Агафья на последующих допросах тоже стала все отрицать. А между тем «испорченная» жена г-на Ивашенцова скончалась, но доказать, что смерть наступила от порчи, естественно, было невозможно. Единственное, за что Агафье Филипповой полагалось наказание — полгода в смирительном доме, так это за блудное сожительство, но так как она уже провела год в тюрьме, то суд освободил ее и от этого [61].

Чаще всего обращение к колдунам было вызвано тяжелой душевной или физической болезнью пациента, когда уже были испробованы все возможные средства. Те, кто брался снимать порчу, т.е. *отхаживать* или *отчитывать*, получили в народе название *отчиток*. Отчиткой мог быть колдун, знахарь, человек Божий или священник. «Колдунов было полно, но и отчитки было много», — говорила жительница дер. Четаево Касимовского р-на. Очень часто отчаявшийся человек поочередно посещал их всех.

Считалось, что отчитывающий (отхаживающий) колдун должен быть сильнее наславшего порчу, иначе он ее не снимет. Женщина из дер. Урядино, посещавшая такого колдуна — деда Ивана из дер. Александровка того же района, рассказывала, что он ей сразу сказал: «Кто делал тебе — сильный, а я сильнее, и я победю». Но бывали случаи, когда Феклуша из Шилина возвращала деньги за лечение, признаваясь, что «сделано на смерть» и она бессильна, или Феня из Корневого посылала пациентов к Божьему человеку Максиму из с. Павелец того же Скопинского р-на, так как не могла снять ей же самой насланную порчу.

Явных колдунов приглашали на свадьбы не только для того, чтобы они сами не испортили молодых, но и для обеспечения защиты от тайных колдунов, которые могли оказаться среди гостей. Однако и это не всегда спасало и, как писал корреспондент Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева из с. Маклаково Скопинского у., «бывали случаи, что угощали их плохо, и тогда стол с посудой плясал, а брачный поезд не мог выехать со двора. Бывало, что молодые в первую ночь помирали или получали болезни» [62].

Явные колдуны занимались любовной магией: соединяли — *присушивали*, и разлучали — *отсушивали* супругов или любовников. Колдуны по просьбе кого-либо вносили разлад в жизнь супружеской пары. Колдунья могла приворожить красавца-парня к какой-нибудь никудышной девке, и он бросал ради нее красавицу. Реже, судя по рассказам, за подобными услугами обращались парни. Такие присушенные, по народному поверью, долго не живут. А случалось, что колдунья что-то не так делала и, вместо того чтобы присушить, доводила человека до могилы.

В Ряжском у. в 1920-е гг. колдуны наговаривали по просьбе обманутых девиц на самогон, и они этим самогоном пытались приворожить бросивших их парней; колдуны учили их вынимать след и класть его в коробке за иконы, чтобы парень затосковал и пришел [63].

Обычным поводом для обращения за помощью к колдунам и колдуньям было пьянство и рукоприкладство мужей. Случалось, что женщины ходили с целью избавиться от свекровей, которые поедом ели молодых невесток. Три женщины из дер. Дмитриево

Клепиковского р-на, не ладившие с мужьями и свекровями, пошли в с. Гиблицы соседнего Касимовского р-на к известной на всю округу колдунье Насте (племяннице деда Ивана из Александровки), а та их сразу спросила, кого вперед на «тот свет» отправить: мужей или свекровей. Свекровь одной из женщин действительно вскоре померла, но и муж умер рано, а потом и она сама.

Помощь, полученная от колдунов, судя по рассказам, часто оборачивается бедой, и даже если сполна расплатишься с ними, результат всегда непредсказуем. Женщина, которую сильно ревновал муж, сходила к колдунье, чтобы та помогла. Колдунья дала ей что-то наговоренное, и после этого посещения в доме начали происходить невероятные вещи: холсты из сундуков летели через улицу, шубу нашли в поле. Это она, по словам ее односельчанок, от колдуньи в дом нечистую силу принесла (с. Секирино).

Наша собеседница из Секирина рассказала, как однажды пошла с больным сыном к Фене в Корневое, думала вылечить ребенка, а Феня выдала ей тайну: «Эх, ты! Через тебе твой сын страдае. — Почему? — Как тебе свекровь не хотела, чтоб ты за ее сына выходила замуж!» По просьбе свекрови Феня отвораживала ее сына от невестки, а колдовство попало на их ребенка, с тех пор страдавшего эпилепсией. Узнав об этом, женщина, конечно же, рассказала мужу, что его мать и Феня испортили их единственного сына, да и между собой они жили плохо. Он сделал факел, поджег его и пошел в Корневое разбираться с колдуньей. Около ее дома, который Феня только что отстроила, он стал кричать: «Феня, если ты щас не отворожишь маво сына и мою жану, я тебе щас спалю». Свекровь была в дружеских отношениях с Феней и с трудом увела сына. Это случилось 16 сентября, а 18 сентября мужчина перевернулся на тракторе и погиб, да и свекровь этой женщины умерла страшной смертью: гнала самогон, «напробовалась» до бесчувствия, упала на раскаленную плиту и заживо зажарилась.

К явным колдунам ходили гадать об украденной вещи или пропавшей скотине. Видимо, предполагалось, что пропажа случилась не без ведома нечистого; недаром в народе принято говорить: «Черт (леший, домовой), черт, поиграй и отдай». В с. Черная Слобода Шацкого р-на удалось записать заговор для возврата украденного имущества, в котором на помощь призываются черти: «Черти-братишки, сюда идите, искать пропажу помогите. Аргамаз, Аврамаз, не для того, не для этого, помогите найти пропажу. Пока не вернут, отымите у того вора руки-ноги: до того дня, до того часа, до той минуты, пока не вернет (чего там взял)».

Имеющиеся в нашем распоряжении сведения о том, как именно колдовали практикующие колдуны, крайне скудны, так как эту тайну они не разглашали. Известно, что лечили колдуны, как и знахари, наговоренной водой, иногда землей. Судя по рассказам, они, в отличие от знахарей, не требовали, чтобы приходившие лечиться женщины были «чистыми» (без месячных очищений). Колдунья из Зарайского у., о которой сообщал корреспондент ОИРК, бралась лечить «и лично, и заглазно», привораживать и отвораживать и т.д. только в ночь под среду и пятницу [64].

Колдун из с. Житово Рыбновской вол., умерший в конце 1920-х гг., не только лечил наговорами, но его приглашали во двор, где не водился скот, и он на воротах ставил липовый крест. Никого не смущало, что он берется отсушивать и присушивать и в то же время в числе его инструментов — крест. По сообщению корреспондента ОИРК, к этому колдуну, а после его смерти к его сыну и дочери ходила вся округа и даже приезжали из Москвы [65].

Явные колдуны, как считали в народе, читают наизусть или по «черной магии» свои особые, «не божьи» молитвы. Среди информаторов бытует представление, что «черная магия» написана не так, как все обычные книги: в ней белым написано по черному, т.е. она, как и весь дьявольский мир, своего рода негатив. Дед Кирей из с. Некрасовка Темниковского у., слывший за колдуна, но и лечивший людей, сам рассказывал, что у него есть и «черная магия» и «белая». Придут к нему с болезнью, он достанет «черную магию», посмотрит номер заговора, с помощью которого ее напустили, а потом откроет «белую магию», прочитает из нее заговор под таким же номером и снимет порчу. Баба Феклуша из Шилина, кроме трех чертенят, имела еще и «черную магию», по которой колдовала, лечила и угадывала. Она водила по страницам

ключами или крутила ее у себя на голове. Эту книгу видели многие и, как описывают, там были наколоты какие-то точки, расположенные строчками; судя по описанию, это была книга для слепых, которой Феклуша пользовалась для поддержания авторитета.

Хотя колдуны обычно не назначали цену, они предпочитали брать деньгами и интерес свой блюли. К деду Кирею из Некрасовки, по словам стариков этого села, приезжало по 20 подвод, и был такой случай: ехал к нему на тройке барин и в разговоре со своим кучером назвал сумму, которую он собирался заплатить деду, а сам дал меньше. Едет назад, а лошади встали и никак вперед не идут. Пришлось возвращаться и приплачивать *. О колдунье из Зарайского у. в 1920-е гг. рассказывали, что даже если про себя пообещаешь дать ей одну сумму, а пожалеешь и дашь меньше, она непременно укорит [66]. К Феклуше из Шилина шли две женщины и обсуждали, сколько ей заплатить. Одна говорит, что 5 руб. много, давай поменьше дадим. Пришли, а Феклуша им сказала, что нечего было обсуждать, сколько ей заплатить, да и выпроводила их. К Фене тоже приезжало и приходило много народа, и те, кто ее знал, вспоминают о ней как о человеке, очень любившем деньги.

Кроме, пожалуй, единственного колдуна из Михайловского р-на, который предварительно требовал, чтобы пациент снял с себя крест и сжег поясок с написанной на нем молитвой «Живые помощи», если они были при нем, все остальные явные колдуны и колдуньи внешне старались продемонстрировать приверженность церкви. Феклуша по многу жертвовала на храм, который часто посещала, особенно в последние годы жизни. Феня была своим человеком в доме прикованной к постели Наташи из пос. Октябрьский, почитаемой в народе чуть ли не святой. Однако люди не очень верили в их искренность. Рассказывают, что одна секиринская женщина пошла к Фене в Корневое и по пути (на всякий случай, чтобы не заколдовала) читала молитвы, а Феня ее на порог не пустила, отругала и прогнала.

О колдуне из Житова и его дочери в 1920-е гг. говорили, что они превращались в свиней, а дочь по ночам вылетала в трубу, но в современных рассказах о явных колдунах, хотя реальные события и перемежаются в них с легендарными, никто из наших собеседников не упомянул о том, что они оборачивались кем-то или летали на колдовские сборища, а на прямо поставленные вопросы обычно отвечали уклончиво: «А кто ее знает, она все могла».

Сообщая о смерти колдуна из Житова, корреспондент ОИРК ни словом не обмолвился о его тяжелой кончине, Феня, Феклуша и дед Кирей тоже умерли тихо, не оставив о своей смерти никаких особых воспоминаний. Правда, после смерти житовского колдуна заниматься его ремеслом стали его сын и дочь; у Фени была сестра, тоже немного «приколдовывавшая», а Феклуша жила с прислугой, так что всем им было кому передать свое колдовство.

Человек, пока он жив, в отличие от ангелов и бесов, имеет право на раскаяние. Может ли колдун отказаться от колдовства и вернуться к Богу? Поскольку у него двойственная природа, то и мнения людей разнятся. «Колдунам, им уж не вернуться взад. Эти уж пропамши. Им не раскаяться» (дер. Дмитриево Клепиковского р-на). Значительно чаще встречается мнение, что колдун или колдунья должны покаяться священнику, и тот может отчитать их (с. Тимошкино Шиловского р–на, дер. Урядино Касимовского р-на, дер. Отрада Путятинского р-на), но на памяти наших информаторов таких случаев не было.

Средства защиты

Поскольку колдовство приписывается реальным людям, живущим рядом в одном селе или даже в соседнем доме, и любые несчастья рассматриваются как результат их деятельности, то защита от колдовства многим кажется даже более актуальной, чем защита от чертей (бесов).

* Это довольно распространенный сюжет быличек о колдунах и знахарях, причем иногда вместо барина может быть князь или даже царь. Похожий сюжет встречается в рассказах о праведных старцах и старицах, но только там им несут продукты, а не деньги, по пути решают, что много, и часть не отдают, а старица отказывается от приношения, давая понять, что знает эти мысли.

Чувство страха перед колдунами поддерживалось монашествующими богомолками и старицами, и многие женщины преклонного возраста вспоминают их слова о том, что в селениях, откуда эти женщины, «одни колдуны». Информаторы часто ссылаются на авторитет священников, которые «видят в церкви всех колдунов» и говорят, что в селе «порчи много» или «много плохих людей». Такие высказывания становятся достоянием всех прихожан и бесспорно усиливают желание как-то защититься от опасных соседей.

Прежде всего, верующие люди использовали в качестве апотропеев общеизвестные христианские средства защиты от нечистой силы: крест, ладан, молитву. Одни были уверены, что достаточно сотворить крестное знамение или прочитать молитвы «Да воскреснет Бог» или «Живые помощи» (Пс. 90), чтобы избежать порчи при встрече с колдуном, другие считали это недостаточным и полагали, что надо эти две молитвы читать не с начала, а с конца (дер. Волынь Рязанского у.) [67]. Жительница с. Морозовы Борки Сапожковского р-на со слов матери рассказывала, что раньше «если свадьба или гулянка, стоят читают „Да воскреснет Бог“. Колдунья стоять не будет, уйдет. Они молитву не переносят». Сейчас многие православные, особенно пожилые люди, носят на себе купленные в церкви пояски с написанными или вытканными на них словами псалма «Живые помощи», но некоторые, как в старину, сами пишут его на бумажке и носят зашитым в ладанку. Эти молитвы по-прежнему считаются сильным средством. Даже если человек читает молитву про себя, колдуны это сразу чувствуют. Им от этого становится тошно: «Одна ехала в автобусе и читала («Живые помощи». — *С.И.*), а рядом колдун стоял, того и гляди, что ей в морду даст, его всего корежило» (дер. Михалково Новодеревенского р-на). «Бери молитву, и никакие колдуны не возьмут. „Да воскреснет Бог“ — больше тебе ничего не надо», — это мнение верующей женщины из дер. Борисково Клепиковского р-на.

В современной рязанской деревне, поселках и малых городах с внутренней стороны над входной дверью часто можно увидеть маленькую икону Божьей Матери «Семистрельной» (илл. с. 381). Все информаторы уверены, что она предназначена специально для защиты от колдунов: «Не допустит Матерь Божия [в дом] таких нечистых людей» (с. Секирино Скопинского р-на). Одна из изображенных на иконе семи стрел (обычно это мечи, кинжалы), вонзившихся в тело Богородицы, как будто нацелена вниз, и когда икона прибита над дверью, создается впечатление, что сама Богоматерь приготовила седьмую стрелу для недоброго человека. Кроме того, что и в церковной трактовке эта икона помогает от нечистой силы (см. с. 381), восприятие этого образа как оберега от колдунов усиливается, возможно, еще и тем, что можно провести параллель между стрелой и иглой, которую многие и сейчас втыкают в притолоку или косяк.

Как от нечистой силы, от колдунов надо творить крестное знамение, заграждаться, чтобы они не «всадили» беса или килу. Пожилая женщина рассказывала, что однажды она шла через перекресток и не перекрестилась, а рядом с ним жила колдунья. С тех пор, как месяц нарождается, ляжет она спать, а ноги по очереди самопроизвольно то поднимаются, то опускаются, как будто она идет (с. Большая Алешня Ряжского р-на). Очень хорошо перекрестить самого колдуна, и тогда он окажется бессилен что-либо сделать (с. Ижевское Спасского р-на).

В конце XIX в. очень хорошим средством от колдунов считался воск свечи, с которой стояли в Великий четверг в церкви во время чтения 12 евангелий. Надо было по мере прочтения каждого отламывать от этой свечи кусочек воска, а потом скатать из него шарик и носить при себе (с. Белоомут Зарайского у.) [68]. Но можно, как считают современные верующие с. Темгенево Сасовского р-на, принести из церкви огарок благовещенской свечи и хранить его в доме.

Некоторые держат на божнице росный ладан от нечистой силы и колдунов, но в наши дни, по мнению информаторов, и ладан уже не помогает: «они и при ладане колдуют». Обычно люди прибегают как к христианским средствам защиты, так и к различным дохристианским оберегам, проверенным многовековым опытом. Безусловно, выбор средств против колдунов, как и против нечистой силы, зависел и зависит от степени веры. Казалось бы, если человек верит в силу христианского Бога и считает, что христианской молитвы или ладана достаточно, то он не будет держать кукиши в карманах. Однако на деле верующие люди используют против колдунов самые разные средства. Очень верующая женщина из дер. Урядино

Икона и пучок чертогона в сенях дома.
Спасский р-н, с. Федотьево. Фото С.А. Иниковой 2004 г.

советовала: «Прежде чем выйти, перекрести себя. Ножи втыкают и в доме, и во дворе. Во дворе и иконки на воротах сроду, а у некоторых лошадиные подковы».

У восточных славян *кукиш* традиционно считался оберегом от сглаза и порчи [69]. Он как бы символизировал презрение, отсутствие страха перед колдуном и уже этим лишал его способности колдовать. Кукиш обычно делали из пальцев левой руки, а то и обеих рук. Иногда информаторы советуют делать не простые кукиши, а так, чтобы большой палец прошел между средним и безымянным (дер. Бахметьево Новодеревенского р-на).

Можно при встрече с колдуном соединить на обеих руках большой и безымянный пальцы или сложить их так, как будто собираешься наложить крестное знамение. Некоторые считают, что пальцы, соединенные для крестного знамения, еще действеннее кукиша: «Я всегда пойду к Вятрянке (уличная кличка. — *С.И.*) и держу кукяш… Песни играем и все, а под столом кукяш. А вот стала читать, там пишут, они только боятся креста. Всегда держи три пальца как крестишься» (с. Малахово Клепиковского р-на).

Для защиты от колдуна, как в некоторых местах от лешего, хорошо что-то из одежды надеть наизнанку (дер. Урядино Касимовского р-на).

Чтобы колдун не мог войти в дом, на пороге в сенях или на входной двери до сих пор прибивают подкову, которую обязательно надо найти. Они не могут войти в дом, если в косяк двери или за притолоку воткнуты нож, обломок косы, старые ножницы или иголка острием наружу. Иногда втыкают две иголки так, чтобы острия смотрели навстречу друг другу. Иголки — очень популярное средство от порчи и сглаза: их втыкают в платье невесте, в косяк двери, кладут под порог. Не сможет колдун войти в дом, если положить веник у края двери.

Хорошими апотропеями являются некоторые растения. В разных селениях Рязанского края под разными названиями от колдунов используют синеголовник. Чаще всего его называют *чертогон* или *чертополох*. В с. Восход Кадомского р-на синеголовник называют *кошачьими му́душками*, а в с. Морозовы Борки Сапожковского р-на — *адамова голова*. Не только в домах пожилых людей, но даже в домах молодых семей можно увидеть у входной двери (снаружи и внутри), в комнате на окне или за иконой пучки чертогона. «Он вредных не пускает», — объясняла его назначение жительница дер. Аргамаково Спасского р-на. В с. Нармушадь Шиловского р-на синеголовник называют просто *колючей травой* и втыкают над дверью, но надо, чтобы на нем было 12 «шариков» (колючих шишечек).

Менее широко в качестве оберега используют репейник, который известен под названием *мордвин* или *мордвинник*. «Вот будет Иван Предтец — всем травам отец», в этот день и надо

сорвать мордвин, говорила информатор из Темгенева. В с. Кочемирово Кадомского р-на раньше, чтобы колдун не пришел, репей вытаскивали из земли с корнем и вешали на воротах.

Традиционно в качестве оберега от колдунов использовали лук и чеснок. Обычно то или другое клали невесте за пазуху, а жениху в карман. На свадьбах в дер. Борисково Клепиковского р-на в карман жениху, а невесте в карманчик или туфлю сыпали пшено. В дер. Урядино в старину от колдунов у порога насыпали мак. «Колдун, когда просчитает и не досчитает. У него, может, ничего не получится», — так наша собеседница из дер. Борисково пыталась объяснить этот обычай. Существует представление, что колдун кидает чертям пшено или мак и велит им сосчитать зернышки, когда хочет хотя бы на время избавиться от них. Видимо, в данном случае подразумевалось, что черти тоже кинутся считать и забудут, зачем посланы.

Но если колдунья все же вошла в дом, то надо было ее поскорее выпроводить. С этой целью цапельник (чапельник — сковородник), рогачи, веник — все что есть — ставили ручкой вниз (с. Желанное Шацкого р-на).

Действенным средством против колдунов считается брань. Повсеместно можно услышать рекомендацию крепко отругать незваного гостя. Ему это не понравится, и он уйдет, хотя вряд ли такой прием вообще кому-нибудь понравится. В качестве примера, как надо разговаривать с колдунами, информатор из Секирина пересказала следующий диалог хозяйки дома с пришедшей к ней соседкой-колдуньей: «„Опять, дьявол, пришла ко мне! (Нужно с ними боле ругаться). Иди отсюда, иди“. — „Нет, нет“. И она уцопится за дверь, а она ее все равно оторветь и выкине».

а)

б)

Подковы, оберегающие жилище от колдунов: а) Клепиковский р-н, дер. Аверкиево; б) Чаплыгинский р-н, с. Демкино. Фото С.А. Иниковой 2002, 2004 гг.

Поскольку колдуны любят заглянуть и на чужой двор, где скотина, то в Клепиковском р-не там ставят осинку или в калитке при входе вбивают в землю кол. Осиновый кол вровень с землей вбивали и посередине двора. Женщине из дер. Бахметьево Новодеревенского р-на знающая бабушка посоветовала вплести в плетень вокруг двора осину, чтобы соседка-колдунья не навредила. В хлеву часто вешают иконку (илл. т. 1. с. 281) и пучок чертогона. Повсеместно было принято делать из палочек крестики и втыкать их в скотном дворе, в амбаре, а некоторые придерживаются этого обычая и в начале нового столетия. «Надо кочергу от них ставить у ворот. Им от нее тошно», — говорила жительница средних лет из Кочемирова.

В качестве оберега от колдунов на ограду огорода и в хлеву вешали изношенные лапти (Ряжский и Кадомский районы). Информатор из дер. Ивановка Кадомского р-на объясняла этот обычай тем, что лапти сплетены крестом, а крест отпугивает колдунов [70]. В селениях по берегам р. Курши, чтобы защититься от колдуний-русалок, в ночь на Ивана Травного обходили всю усадьбу (дом, скотный двор, огород и гумно) со свечой и разбрасывали пшено.

Существуют специальные приговоры, направленные на обезвреживание колдуна. 13-летняя девочка из с. Дегтяное Ряжского р-на рассказала, что бабушка научила ее при встрече с колдуньями, которых в этом селе, по ее словам, было несколько, быстро несколько раз произнести: «Гвозди тебе в ноги, ни пути, ни дороги. Аминь». Или, когда идешь мимо колдуна, надо сложить на обеих руках большой палец с безымянным и говорить: «Половина тебе, половина

а) б)

Защита входной двери от колдунов и нечистой силы:
а) обломок косы и можжевельник. Касимовский у., с. Увяз. Фото В.М. Машечкина 1914 г. (РЭМ. Фототека);
б) нож и чертополох. Шацк. Фото С.А. Иниковой 2002 г.

мне», и тогда колдунья ничего не сделает (с. Студенки Новодеревенского р-на). В дер. Урядино при приближении колдуна говорили: «Сегодня колдунам не год, пропади их род. Свят дух, аминь», а выходя утром из дома, надо было произнести: «Ангел мой на земле, колдун скрозь земли», и никто не заколдует. Если какая-нибудь хозяйка из с. Малахово замечала, что колдунья приблизилась к ее корове, она должна была сказать: «Колдун, не нападай на скотину, а грызи осину». Информаторы уверяли, что эти приговоры всегда очень помогали им.

Место и роль колдуна в крестьянском сообществе

В крестьянской среде явных и тайных колдунов и колдуний боялись и не любили, а то и ненавидели, но к первым относились с подчеркнутым уважением, с ними старались не ссориться, хотя и не сближались; вторых постоянно пытались уличить в колдовстве, при ссорах их обвиняли во всевозможных грехах. Практикующие колдуны и сами старались ни с кем не сближаться, чтобы сохранить ореол некоторой таинственности. Корреспондент Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева из с. Белоомут Зарайского у., описывая отношения практикующего колдуна из с. Курово с его клиентами-крестьянами, отмечал, что колдун выдавал «своим пациентам нашептанную воду не сразу», он заставлял их являться к нему по нескольку раз. «Мне своему богу тоже помолиться надыть, аль нет? Ты как думаешь?» — говорил он крестьянам. И, по замечанию автора сообщения, много выигрывал «от этого маневра»: «…крестьянин устрашен,

напуган и благоговеет, буквально благоговеет перед колдуном. Да и как же иначе? Колдун ведь человек опасный. Может и боль всякую напустить и испортить может, так что после и жизни не рад будешь» [71]. И на свадьбах перед колдунами заискивали, сажали их на первое место, старались исполнить все их желания, поили до бесчувствия [72].

Некоторые крестьяне стремились сами создать вокруг себя ореол таинственности, прослыть колдунами и получить особый почет и уважение, а может быть, и какие-то более ощутимые выгоды. Крестьянин с. Змиевка Данковского у. Ефим Максимов, большой любитель выпить, повадился ездить в соседнюю дер. Богословка и требовать от крестьян вина, угрожая им порчей. На некоторых впечатлительных натур это действовало, и одна из крестьянок после его приездов стала впадать в беспокойство и кричать. В 1868 г. волостной суд приговорил Ефима Максимова к 10 ударам розгами [73].

Крестьяне настолько верили в силу и могущество колдунов, что любое их действие, даже случайно брошенный взгляд воспринимались как злой умысел, как колдовство. Напряженное ожидание беды действительно приводило к беде — к болезням на нервной почве. В корреспонденции из с. Мишино Зарайского у. сообщалось, что к колдунам жители села, особенно женщины, «питают суеверный страх; при встрече с ними женщины иногда падают в обморок и даже на два-три дня ложатся в постель как больные» [74]. Колдун из Большого Ардабьева Касимовского у., обиженный на то, что мужики выбрали мерщиком покосов не его, а другого, слегка щелкнул этого другого по носу и сказал, что он никогда не разделит луга. Мерщик пришел домой, и у него отнялись руки и ноги, и луга он действительно не разделил [75]. Некая Степанида из Сапожковского у. зашла к колдунье забрать свое бёрдо (деталь от ткацкого стана), а та ее отругала; когда же Степанида уже уходила от нее, колдунья неожиданно спрыгнула с печки на пол, «...и меня от этого всю так и сожгло, руки и ноги подкосились, голова закружилась, — рассказывала потом женщина о своих ощущениях в тот момент, — мне впору было ползти по двору на четвереньках». С той поры Степанида начала хворать и сохнуть [76].

Долго скрываемая ненависть к колдунам, причем как явным, так и тайным, иногда прорывалась наружу, порой выливаясь в самые дикие и грубые формы, вплоть до физической расправы. В 1883 г. выездная сессия Рязанского окружного суда разбирала в Сапожке дело об убийстве крестьянином Лайковым солдатки Аграфены Кузиной, которая считалась колдуньей. Она лечила мать Лайкова, которая несмотря на лечение скончалась. Кроме этого, Кузина, по словам Лайкова, испортила его любовницу — Степаниду, о которой уже упомянуто выше. О Лайкове все отзывались как о хорошем, смирном человеке. И хотя вина его была доказана, суд Лайкова оправдал [77].

Через семь лет в Рязанском окружном суде разбирали еще одно дело об убийстве колдуна — крестьянина Лагунова. Однажды после распития горячительных напитков в питейном заведении в компании четверых односельчан, двое из которых считали Лагунова причиной болезни своих родных, последний был убит около трактира березовым колом. На суде свидетели показали, что Лагунов был добропорядочным человеком и в порче не виновен [78].

Если дело и не доходило до убийства, то порой колдунов и колдуний жестоко избивали и калечили. Считалось, что лишить их силы можно ударом по лицу наотмашь, да так, чтобы разбить его в кровь [79], или если вбить колдуну в пятку медный грош. Особенно часто самосуды случались на свадьбах, где толпа, распаленная алкоголем, вволю отыгрывалась на колдуне за долгие годы страха. На крестьянской свадьбе в с. Белоомут недовольный чем-то колдун пригрозил молодому, что «заставит его по-собачьи брехать». Крестьяне начали бить колдуна и вбили ему в пятку «медный трешник» [80]. В Раненбургском у. в 1870-е гг. в дер. Дашино была свадьба, на которой на почетном месте сидела местная колдунья. Но она осталась недовольна угощением и рано ушла со свадьбы, а молодая тут же начала кричать. Родные поехали за колдуньей, чтобы заставить ее снять порчу. Повезли силой, по дороге избили в кровь и бросили чуть живую [81].

Вообще стоило порченой во время припадка выкрикнуть имя колдуньи или ясновидящей указать на того, кто испортил человека, и никакие разумные доводы уже не действовали. В 1881 г. в Раненбургском у. в жену деревенского старосты вселился, по мнению сельчан, бес, и

она начала «выкликать» (кликушествовать). Во время припадка кликуша выкрикнула имя бабки Арины, которую считали колдуньей. Староста потребовал, чтобы эта Арина вылечила его жену, но та отказалась. Тогда староста с группой крестьян ворвался к ней в дом. Старуху повалили, сделали надрезы на руке и взяли кровь, которой собирались изгонять бесов из старостихи [82].

В советское время с практикующими колдунами, как и знахарями, боролось само государство. Их судили за антиобщественную деятельность, мошенничество и лечение без надлежащего медицинского образования [83], и хотя число их существенно сократилось, но некоторые все равно продолжали практиковать, так как клиенты всегда находились.

«Колдунья», подвергавшаяся самосуду. Фото С.А. Иниковой 2005 г.

Несмотря на атеистическую пропаганду, просвещение и всеобщее образование и в советское, и в постсоветское время в деревне и даже в поселках, маленьких городках не только вера в колдовство, но и все те же чувства — страх, уважение и ненависть к колдунам — сохранялись. Феню из Корневого боялись, но и уважали. Феня вылечила от алкоголизма женщину, которую лишили материнских прав, забрали детей. И эта женщина обреклась (дала обещание) три года бесплатно работать у Фени по дому, обрабатывать ее огород. Соседки боялись ссориться с ней, так как ходила молва, что одна не сдержалась, повздорила из-за зашедшей на огород курицы, и через небольшое время трагически погибла.

Были ли в советское время самосуды над колдунами и колдуньями, нам неизвестно, но окна им били. В начале 2000-х гг. в одном из сел Новодеревенского р-на женщина средних лет избила кнутом соседку — 87-летнюю старуху — за то, что та «подколдовала» ее мужа и он начал пить. Жители села обходили дом «колдуньи» по другой стороне улицы, боялись разговаривать с ней, а ее сноха закапывала все, что та приносила в качестве угощения.

Подозреваемым в колдовстве и сейчас не дают взаймы яйца и молоко, иначе куры перестанут нестись, а коровы доиться. Если дают что-то другое (не из своего хозяйства) — спички, сахар, — то возвращенный колдуньей долг никто использовать не будет.

Прослыть колдуньей в рязанской деревне так же легко, как и сто лет назад, и положение таких «колдуний» нисколько не лучше, чем их предшественниц. В большом селе Касимовского р-на в конце 1980-х гг. дочь любимого сельчанами и уже к тому времени умершего священника принесла монашке, служившей вместе с ее отцом в церкви, старинную Библию в потемневшем кожаном переплете с застежками, и тут же присутствовавшая при этом односельчанка разнесла весть о книге «черной магии». С того времени жизнь обеих женщин стала невыносимой. Дочери священника запретили петь на клиросе, а при встрече с ней все, даже матушка нынешнего священника, складывали пальцы в кукиши.

Одинокая пожилая жительница с. Секирино, которая берется умывать детей от сглаза, вспоминала, как еще девочкой пошла с матерью на огород, а «тут напротив кривая бабка по огородам собирала картошки. Мама увидела ее и говорит: „Проса (Прасковья. — *С.И.*), вон колдунья идет. Иди, милка, отсюда. Иди пока домой. Она уйдет, тады ты придешь“». Рассказывая этот случай спустя годы, наша собеседница с некоторым чувством вины задавалась вопросом: «А колдунья ли она, кто знае». Дело в том, что последние годы ее саму объявили колдуньей: «И вот соседка через дом… Иду по стежке. Она ведь женщина и девочка годов пять. Я иду по стежке, они шумять: „Колдунья, колдунья, колдунья, колдунья“. Я слышу. Прихожу я домой, на Бога гляжу: „Господи, ну, ведь ты все слышишь! Как мне

трудно!“ Это за то, что умываю. И маленькая девочка тоже. Если они меня дразнят, то я их вроде не заколдую». Когда соседи черпают в их общем колодце воду, она боится выйти, а то вдруг потом кто заболеет, а на нее скажут.

Колдовство всегда признавалось очень греховным делом, причем большой грех не только колдовать, но и пользоваться услугами колдунов: тех, кто обращается к ним, на «том свете» будут поджаривать на огне [84]. В разговоре с информаторами в начале нового столетия звучали пословицы: «Господь не ворожил, хорошо жил» (с. Секирино Скопинского р-на), «Что колдует, все горюет» или «Спросту — ангелов по сту» (с. Ветчаны Клепиковского р-на). Эти пословицы раскрывают отношение пожилых людей к колдовству, для которых это — «грех непростительный». Жительница с. Студенки Новодеревенского р-на, сын которой сильно пил, рассказывала, что ей очень советовали сходить к колдунье-чеченке, имевшей «черную магию», на что она ответила: «Я с черной магией связываться не буду. Богу надо отвечать за черную магию. Это страсть. Если с черною магией кто вращается, Господь никогда не простит. Он накажет».

Однако для некоторых людей, прежде всего молодых, ореол таинственности, окружающий все колдовское, оказался очень привлекательным, тем более что акценты в понятиях греха и добродетели в наше время несколько сместились. Никогда еще колдунам и желающим прослыть ими не предоставлялась такая широкая возможность афишировать свою деятельность, как в 1990-е гг. Выступления экстрасенсов и колдунов по телевидению и в печати, объявления об услугах ясновидящих и гадалок, лавина специальной литературы на прилавках магазинов и киосков — все это у части людей укрепило веру в колдовство и в его возможности. Некоторые информаторы отмечали, что сейчас все стали еще больше, чем раньше, подозревать друг друга в колдовстве, и причину этого они видят в телевидении, по которому в те годы часто показывали различных магов и экстрасенсов.

В одном из сел Ряжского р-на живет женщина средних лет, которая называет себя знахаркой, берется лечить самые тяжелые заболевания, и к ней едут из Рязани и Москвы, но односельчане считают ее колдуньей, так как кого-то она обещала отворожить от водки, а его парализовало, кому-то давала странные советы, а кто-то видел ее вечером подолгу стоящей на перекрестке. Верующие были свидетелями, как ее «корежило» в церкви при пении «Херувимской». Начала она «лечить» с 1994 г. по книгам с заговорами, которые покупала в большом количестве. У нее собраны все книги (16 томиков) «сибирской целительницы» Н. Степановой, которыми она руководствуется, и, по ее словам, «по ней отлично получается». Одни считают, что она, как говорят, «напускает на себя», хочет прослыть колдуньей, но другие стали ее серьезно побаиваться.

Хотя к началу XXI в. колдовской ажиотаж в основном спал, но у некоторой части населения остался стойкий интерес к этому явлению; особенно это касается подростков. Попытки церкви бороться с ним оказались весьма неуклюжи. Нам известно много случаев, когда священники заставляли пожилых верующих сжигать тетради с записями заговоров и «Снов Богородицы», считая все это колдовством, а вместе с ними — и записи духовных стихов (в таких тетрадях попадаются стихи XVII–XVIII вв.).

Яркие образы рязанских колдунов и колдуний (ведьм), судя по материалу, скорее близки к представлениям русских южных и юго-западных, чем северных губерний (районов). Ряд сюжетов, например рассказы о выведенных колдуньями петухах-обогатителях или о колдунье-русалке, летающей в ночь на Ивана Травного, встречающиеся в некоторых селениях Мещёры, тяготеют к западным и юго-западным землям.

Даже весьма ограниченный региональный материал позволяет частично реконструировать древние представления о тех персонажах, которые были прообразами колдуна и колдуньи (ведьмы). Колдун — это человек, одержимый демоном, находящимся внутри, который не дает ему умереть, а после смерти превращает его в ходячего покойника. Поздний по происхождению сюжет о продаже души черту (бесу) и той зависимости от него, в которой якобы оказывается колдун, противоречит представлению о демонических возможностях самого колдуна. Образ последнего в некоторых аспектах вырисовывается даже более могущественным

и опасным, чем образ черта: так колдун может уничтожить человека, превратить его в кого-то или во что-то, его вредоносная сила не ограниченна какими-то запретами и предписаниями, которые христианство наложило на образ черта.

Часть информаторов, в основном старшего возраста, традиционно причисляют колдунов к нечистой силе. Живучесть этих представлений подтверждает и тот факт, что средства защиты от колдунов, которыми до сих пор пользуются рязанцы, во многом идентичны средствам защиты от нечистой силы в целом. Однако колдун, несмотря на черты, привнесенные в его образ христианством, был и остается в ряду персонажей «низшей» дохристианской демонологии, и, признавая возможность его превращения после смерти в ходячего покойника, информаторы не допускают мысли о переходе его души в ряды ангелов Сатаны.

В молодежной среде отчетливо видна тенденция к исчезновению представлений о связи колдунов с чертями. Под влиянием литературы и телевизионных передач об экстрасенсорике молодежь часто пытается объяснить колдовство особой энергетикой, с помощью которой и достигается желаемый результат.

Особенностью современных представлений о колдовстве можно считать и ослабление или даже отсутствие понятий о его греховности. Молодежь, склонную к мистике, часто увлекает таинственность, желание добиться таким способом успеха, а большинство движимы простым любопытством, падение и рост которого в значительной степени зависит от средств массовой информации.

Представления о колдовстве и колдунах остаются неотъемлемой частью народной культуры и в начале XXI в. Достаточно сказать, что в сельской и городской местности Рязанской обл., судя по опросам (см. с. 15) 73% взрослых и подростков верят в колдунов и колдовство. Безусловно, среди людей старшего возраста этот процент еще выше.

ПРИМЕЧАНИЯ

1 Богослов Андрей Кураев, может быть, несколько резковато, но вполне точно определил причину интереса части современного русского общества к экстрасенсорике: «За бумом экстрасенсорики стоит исконно народное понимание религии: религия есть отрасль народного хозяйства» (*Кураев Андрей*, диакон. О чудесах и суевериях. Беседы с богословом. Мариуполь, 2004. Вып. 2. С. 3).

2 *Ушаков Д.Н.* Материалы по народным верованиям великорусов // ЭО. 1896. № 2/3. С. 165.

3 НА РИАМЗ. Д. 878.

4 Там же. ЭА ОИРК. Кн. IV. № 95.

5 АИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. Колл. 14. Д. 148. Л. 1 об.; НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. IV. № 95; кн. 5. № 120.

6 АИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. Колл. 14. Д. 148. Л. 2.

7 *Ушаков Д.Н.* Указ. соч. С. 166.

8 *Никитина Н.А.* К вопросу о русских колдунах // Русское колдовство, ведовство, знахарство. СПб., 1997. С. 185–186.

9 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1446. Л. 13.

10 Там же. Д. 1463. Л. 23.; д. 1453. Л. 6.

11 Там же. Д. 1453. Л. 6.

12 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. XIII. № 302.

13 Там же. Кн. XVI. № 398.

14 Там же.

15 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1453. Л. 6.

16 АИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. Колл. 14. Д. 148. Л. 2 об. (с. Новоселки Рязанского у.); НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. I. № 9 (с. Большие и дер. Малые Пекселы Касимовского у.).

17 *Ушаков Д.Н.* Указ. соч. С. 167.

18 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. IV. № 85. Л. 12 об. (Рязань. 1920-е гг.).

19 Там же. Кн. XX. № 493 (с. Демкино Раненбургского у.); кн. XXI. № 30. Л. 183 об. (дер. Филино Рязанского у., г. Ряжск).

20 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1453. Л. 7.

21 См.: *Ушаков Д.Н.* Указ. соч. С. 175.

22 НА РИАМЗ. Д. 878. Л. 6, 21.

23 Там же. ЭА ОИРК. Кн.VIII. № 194 (с. Затишье Рязанского у.).

24 Там же. Кн. II. № 36. Л. 26.

25 *Ушаков Д.Н.* Указ. соч. С. 168.

26 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1463. Л. 23.

27 АИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. Колл. 14. Д. 148. Л. 2.

28 *Ушаков Д.Н.* Указ. соч. С. 169.

29 АИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. Колл. 14. Д. 284. Л. 5 об.

30 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1453. Л. 7.

31 Представления восточных славян о нечистой силе и контактах с ней. Материалы полевой и архивной коллекции Л.М. Ивлевой. СПб., 2004. С. 168.

32 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. XX. № 491. 0196.

33 РО ИРЛИ. ФА. Колл. 47. П. 20. № 27–28.

34 *Сергиевский М.В.* Материалы этнографических работ в Рязанской губернии. 1919 г. // АИЭА. Колл. 3. Оп. 1. Д. 4. Л. 53.

35 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1453. Л. 16.

36 *Тульцева Л.А.* Рязанский месяцеслов. Круглый год праздников, обрядов и обычаев рязанских крестьян. Рязань, 2001. С. 218 (РЭВ. Вып. 30); НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. VI. № 132 (селения Касимовского у.: Телеши, Коростино, Гаврино, Селище, Данево, Ардабьево).

37 *Тульцева Л.А.* Указ. соч. С. 218.

38 Там же. Так же см.: НА РИАМЗ. Кн. II. № 36. Л. 31–32.

39 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1453. Л. 17.

40 Представления восточных славян… С. 183 (дер. Ивановка Кадомского р-на).

41 *Левкиевская Е.Е.* Славянские представления о способах коммуникации между тем и этим миром // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996. С. 185. А. Афанасьев, не указав регион, писал о поверье, что из яйца, снесенного семилетним петухом и выношенного за пазухой колдуном, вылупляется змей, который носит ему серебро и золото. См.: *Афанасьев А.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1994. Т. 1. С. 532.

42 Представления восточных славян… С. 183.

43 Там же. С. 182.

44 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. VIII. № 194.

45 АИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. Колл.14. Д. 148. Л. 2, 4.

46 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1463. Л. 18.

47 *Виноградова Л.Н.* Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000. С. 231.

48 Представления восточных славян… С. 183.

49 Там же. С. 162, 231.

50 АРЭМ. Ф.7. Оп. 1. Д. 1436. Л. 3.

51 НА РИАМЗ. Д. 878. Л. 21.

52 Там же. ЭА ОИРК. Кн. I. № 10. Л. 2 об.

53 АИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. Колл. 14. Д. 150. Л. 14 об.–15 (с. Красное Пронского у.); НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. II. № 36. Л. 24; *Ушаков Д.Н.* Указ. соч. С. 171–172.

54 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. XII. № 294.

55 Представления восточных славян… С. 115.

56 *Ушаков Д.Н.* Указ. соч. С. 178.

57 Там же. С. 179.

58 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1453. Л. 12.

59 АИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. Колл. 14. Д. 284. Л. 5–5об.

60 *Токарев С.А.* Религиозные верования восточнославянских народов XIX — начала XX века. М.; Л., 1957. С. 27.

61 ГАРО. Ф. 660. Оп. 2. Св. 15. Д. 72. Л. 5–72.

62 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1463. Л. 26.

63 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. XVI. № 398.

64 Там же. Кн. XIV. № 344. Л. 1 об.

65 Там же. Кн. V. № 120.

66 Там же. Кн. XIV. № 344. Л. 1 об.

67 АИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. Колл. 14. Д. 284. Л. 5 об.

68 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1453. Л. 9.

69 *Левкиевская Е.Е.* Кукиш // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под. ред. Н.И. Толстого. М., 2004. Т. 3. С. 26–27.

70 Представления восточных славян… С. 183.

71 АРЭМ. Ф.7. Оп.1. Д. 1453. Л. 8–9.

72 Там же. Л. 18 (с. Белоомут Зарайского у.); НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. XXI. № 26. 084/018. Л. 123 об. (г. Егорьевск).

73 *Земцов Л.И.* Волостной суд в России 60-х — первой половины 70-х годов XIX века (по материалам Центрального Черноземья). Воронеж, 2002. С. 98–99.

74 Материалы для историко-статистического описания церквей и приходов Рязанской епархии. С. Мишино Зарайского у. // РЕВ. 1889. № 23. С. 1106.

75 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. II. № 36. Л. 25.

76 Русские ведомости. 1883. 17 марта.

77 Там же.

78 *Весин Л.* Народный самосуд над колдуном // Северный вестник. 1892. Кн. 9. Отд. 2. С. 74.

79 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1463. Л. 26.

80 Там же. Д. 1453. Л. 19.

81 АИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. Колл. 14. Д. 50. Л. 12.

82 *Весин Л.* Указ. соч. С. 78.

83 Уголовный кодекс РСФСР в редакции 1926 г. // Собрание узаконений и распоряжений рабочего и крестьянского правительства. 1926. № 80. Гл. VIII. Ст. 180.

84 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1463. Л. 25 (Скопинский у.).

ГЛАВА 35

Знахари и знахарство

Как становятся знахарками. — Правила и этика.

Болезни, средства и методы их лечения

Представления о болезнях. — Лечебная магия. — Физиотерапия и фитотерапия.

Место и роль знахарки в крестьянском сообществе

В социальном организме русской деревни место и значение каждого его члена определялось степенью его востребованности крестьянским сообществом. Востребованными были люди, выполнявшие чисто практические функции, как, скажем, писарь, староста, или удовлетворявшие духовные потребности общества, как старец или «монашка» в миру; но ряд лиц занимал промежуточное положение, выполняя практическую, нужную всем работу и в то же время обладая большим или меньшим мистическим статусом: это знахарки, повитухи, кузнецы, мельники и т. д. Восприятие обладателей этих профессий как людей причастных к мистическому миру существенно различалось и от века к веку снижалось, хотя и с разной степенью интенсивности. В результате большинство такого рода профессий к концу XIX в. приобрело характер простого ремесленничества, но в знахарстве, при всей его профанации и проявлениях меркантилизма, сохранялась мистико-магическая сущность.

Под знахарством понимается деятельность людей, обладающих особыми познаниями в магии и способных сверхъестественным образом положительно влиять на здоровье людей и скота, предсказывать будущее, отыскивать украденное имущество, отводить всевозможные несчастья, кражи и пожары, выгонять из дома нечистую силу и т. д. Хотя знахарство — это многофункциональная профессия, но для рязанских знахарей и знахарок характерна преимущественно лечебная практика, включавшая, прежде всего, произнесение магических текстов — *заговоров* и сопровождающие их магические действия, а также и вполне рациональные методы. В данной работе мы остановимся на этой стороне их деятельности* и попытаемся на рязанском материале рассмотреть этнографические аспекты этой темы[1].

В Рязанском крае знахарок чаще называли просто *бабушками* или *бабками*, реже — *шептухами*, иногда — *знахарками*. Применительно к мужчинам — *дед, знахарь, заговорщик*. В начале 2000-х гг. скорее скажут *бабка, бабушка, дед*, чем знахарка или знахарь. О произнесении заговоров говорили: *заговаривать, шептать* (*шоптать*), в Сасовском и Кадомском районах о лечении могли сказать — *ухаживать*. В с. Тимошкино Шиловского р-на знахарка называла заговоры *побасками*, а в с. Долгинино Рязанского у. в 1920-е гг. говорили «бабушка отбасила», т. е. отчитала заговорами[2]. В записанном в с. Самодуровка Ряжского у. заговоре сам процесс заговаривания назван словом *басить*[3], так что, видимо, это название тоже употреблялось.

Всевозможными гаданиями, предсказаниями, отыскиванием имущества и скота в Рязанском крае в основном занимались люди, которых называли *ворожеями, ворожейками, гадалками*[4], а в Сараевском р-не — *бабками-угадками*, хотя это не исключает того, что кто-то из знахарей и знахарок тоже брался гадать, предсказывать и т. д., а ворожейки и угадки могли иногда еще и лечить, но лечение не было их основным занятием. И всем этим занимались еще и колдуны.

---

* Мы не касаемся вопросов лечения домашними методами, которые знала практически каждая женщина — мать семейства.

Судя по сообщениям корреспондентов Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева, ОЛЕАЭ, ОИРК, крестьяне были уверены, что знахари действуют с помощью Бога и знаний, в то время как колдуны, даже если они и брались лечить болезни или помогать в поисках пропавшей скотины, действуют с помощью нечистой силы [5]. Знахарки всегда старались подчеркнуть, что они не колдуньи [6]. Однако в жизни зачастую было трудно провести разграничительную черту между знахарками, ворожеями и колдуньями. Знахарка — древняя старуха из куршацкой Ветчанской вол., по сообщению корреспондента ОИРК, оперировала без медикаментов, ворожила, узнавала пропажи и в то же время — «присушивала», и «бабка» из Старожиловской вол. лечила, заговаривала с иконой дом от огня, ворожила на камушках и привораживала-отвораживала [7]. *Присушиванием* (вызыванием любви в равнодушном) и *отсушиванием* (охлаждением чувств в любящем) супругов, женихов и невест занимались некоторые знахарки, но в народе это считалось колдовством, так как, делая благо одному, такая знахарка наносила вред другому, тем более что, по народному поверью, присушенные долго не живут. В сообщении из сел Дединово, Белоомут, Ловцы Зарайского у. говорилось, что слово «знахарка» у них не употребляется, а говорят «колдунья», но в данном случае речь шла о ворожее, которая, как далее сообщалось, занималась любовной магией [8]. Обычно разносторонняя деятельность знахаря давала повод для подозрений в колдовстве. Лекарку могли называть и колдуньей, и знахаркой в зависимости от ее личных качеств, сложившихся обстоятельств и отношения к ней в селении. Судя по опросам, меньше всего подозрений в колдовстве падало на тех, кто занимался исключительно лечением, а иногда отдельных знахарок народ даже сближал с праведниками в миру, и тогда уже было не просто определить, о ком же в рассказах информаторов идет речь.

Несмотря на то, что слова «знахарка»/«знахарь» являются производными от слова «знать», выражение «она/он знает», т. е. обладает таинственными, мистическими знаниями, современные рязанцы употребляют только применительно к колдунам и подозреваемым в колдовстве, но почти не говорят так о знахарях. Отсутствуют представления и о том, что знахарки, как колдуньи, не могут умереть, не передав свои знания, или имеют какие-то внешние особенности, отличающие их от обычных людей. И хотя «сильная» знахарка, как считается, предчувствует появление пациента, знает, с чем он пришел, и о тех сомнениях, которые мучили его по пути к ней, но в целом в народном представлении статус знахарей как посредников между людьми и мистическим миром несравненно ниже, чем статус колдунов. Если задаться вопросом, что же пациенты знахарок (известных успешным излечением болезней) считают главным: их знание какого-то необыкновенно действенного заговора или качества самой лекарки, обладающей особой силой, то ответить однозначно на него будет невозможно, так как ответ во многом зависит от ее личности и тех обстоятельств, которые дали ей право называться знахаркой. Уже в том, каким образом некоторые из них становились знахарками, заложено представление об их избранности.

Как становятся знахарками. В дореволюционной России и в первые десятилетия после революции в каждом селении была своя знахарка, и обычно не одна. Корреспондент из дер. Бармино Егорьевского у. писал в 1899 г., что в каждой деревне есть два-три заговорщика [9]. Корреспондент ОИРК из Спасского у. отмечал, что «деревня изобилует знахарями, знахарками, заговорщиками, костоправками и пр.» [10]. В дер. Ялтуново Рязанского у. в 1920-е гг., например, лечением занимались шесть женщин и четверо мужчин, причем три знахарки лечили грыжу и крик у детей, а у всех остальных была другая, отличная друг от друга специализация [11]. Знахарство в конце XIX и в начале XX в. все больше становилось женским занятием.

В отличие от колдунов и колдуний, знахари и знахарки не могут быть прирожденными, они перенимают знания и умение у других. Обычно знахарство передавалось из поколения в поколение внутри семьи, причем не всегда по прямой, часто по боковым линиям. Встречаются рассказы информаторов о том, что их матери получили знание заговоров и умение пользоваться ими от свекрови или свекра. Бытует убеждение, что передавать лучше ребенку, рожденному первым, иногда говорят, что и последнему. Один раз довелось услышать, что «помощь в лечении бывает от первого, последнего и седьмого рожденного в семье» (дер. Софиевка Милославского

Потомственная знахарка. Шиловский р-н, с. Нармушадь. Фото С.А. Иниковой 2005 г.

р-на), а в с. Меньшие Можары Сараевского р-на встретилось мнение, что настоящими знахарями могут стать только те, кто рожден в субботу на Страстной неделе.

Обычно знахарка, почувствовав, что ей уже тяжело лечить, выбирала из семьи того, кто, по ее мнению, подходил для этой профессии, иногда свои знания она передавала нескольким членам семьи, но не все хотели перенимать их и, соответственно, менять образ жизни, брать на себя ответственность за больных. Знахарка из с. Секирино Скопинского р-на рассказывала, что лечением зубов, грыжи и умыванием от сглаза (см. ниже) занималась ее тетя по матери. Однажды она сказала нашей рассказчице: «Проска, пиши. Я скоро умру. Пиши, я буду табе [учить]. Это дело табе годится». Видимо, она избрала ее, потому что Проска (Прасковья Васильевна) была одинокой, доброй женщиной. Жительница с. Тимошкино Шиловского р-на вспоминала, что ее мать научил лечить свекор, хотя в доме были и другие снохи. Ее он избрал потому, что она, как и он сам, никогда не ругалась матом.

К сожалению, неизвестно, как глубоко в прошлое уходила эта профессия в семьях потомственных знахарей. Хотя в советский период принцип передачи знаний внутри семьи сохранялся, но имел некоторые особенности. Среди лечащих бабушек 1910-х — начала 1920-х гг. рождения мало таких, кто являлся бы знахаркой в третьем поколении. Более того, даже если бабушка, мать или тетя (реже кто-то из мужчин) занимались знахарством, то это далеко не всегда означало, что наши информаторы переняли свои знания непосредственно от них и в полном объеме. Очень часто наследнице доставалась пара переписанных или заученных заговоров и общее представление о том, как это делала мать или кто-то из родственников. Многие из нынешних лекарок вспоминают, что они знахарством в то время не интересовались, у некоторых была комсомольская молодость и у всех — тяжелый трудовой фронт, и тогда не было ни времени, ни желания учить заговоры, тем более что в случае необходимости было к кому обратиться за помощью. Кроме того, знахарство в советское время преследовалось, считалось проявлением невежества и отсталости и многим казалось малопривлекательным занятием. Нынешние знахарки говорят, что они порой даже стеснялись того, что их матери или бабушки лечили народ.

У нашей собеседницы, известной знахарки из дер. Софиевка Милославского р-на, лечением занималась мать, которая к старости стала тяжело болеть и уже не могла выходить из дома. Поэтому однажды, когда надо было полечить корову, а мать не смогла прийти, дочери пришлось выучить заговор от грудницы и самой лечить животное. Потом она выучила и другие, но те, которые показались очень длинными, не стала заучивать, о чем позже жалела. Мать, которая в молодости работала в прислугах в г. Данкове и которую заговорам научила ее хозяйка, передала дочери и некоторые навыки и приемы, посвятила в основные секреты и правила профессии. Знахарка из с. Дмитриево Скопинского р-на рассказывала, что у них в семье хорошим лекарем был ее отец. Он славился заговариванием зубов, лечил травами и научил этому свою дочь. Однако она не занималась лечением и со временем все забыла. И вот однажды, когда она сама была уже немолодой, отец явился ей во сне и, по ее словам, напомнил то, чему учил в свое время. Все заговоры и его наставления разом вспомнились, и она тоже начала лечить людей. Такие случаи, когда умерший родственник является во сне и напоминает о том, чему когда-то учил, встречаются крайне редко, но только однажды довелось услышать рассказ о том, как мать-знахарка передала дочери свои знания уже после смерти. Известная знахарка из с. Дмитриевский Погост Шатурского р-на (бывш. Егорьевский у.), находясь при смерти, велела своей дочери сразу после того, как умрет, взять ее за еще не успевшую окоченеть руку и обвести ею три раза вокруг головы дочери. После этого дочь «стала все знать и лечить».

Некоторые переняли от матерей или бабушек только один заговор, а кто-то ничего не перенял, но само сознание, что в роду были знахари, стимулировало интерес к методам традиционного лечения и подтолкнуло к углублению своих познаний и обучению у других знахарок. В пгт. Ухолово нам порекомендовали побеседовать с женщиной, которая берется лечить. Родом она из с. Покровское, расположенного недалеко от Ухолова. Выяснилось, что ее бабушка умела заговаривать, но фактически ничему не научила свою внучку. Уже в 1990-е гг. под влиянием передач по телевидению и статей в периодике у этой женщины появился интерес к лечебной магии, а тот факт, что бабушка умела заговаривать, дал уверенность, что и она

сможет. Женщина съездила в родное село и переписала там заговоры у знакомых «бабушек». Под конец беседы она вынесла большой целлофановый пакет вырезок из журнала «Айболит», газет «Здоровый образ жизни», «Сельская жизнь» и брошюрок с заговорами. Она заучивает их сама, дает переписывать своим знакомым и пытается лечить ими.

Среди современных знахарок много самоучек. У информатора из дер. Чернышовка Милославского р-на никто в роду не лечил, но ей очень хотелось научиться заговаривать грыжу у детей. Как-то на улице она нашла бумажку с заговором от грыжи и крика и, естественно, сочла, что это неспроста. Потом еще училась у одной бабушки, а оказавшись в больнице, переписывала заговоры у соседок по палате. Сейчас она берется лечить грыжу, лишай, грудницу, рожу и сибирку. Пожилая женщина из с. Темгенево Сасовского р-на уверена, что может лечить людей: «Ангину или сухой лишай я сгоню запросто… Это, — говорит она, — я с книг списывала. Современные книги. Вот у бабы Пани, тогда прислали… я у ней списывала, и где чего услышу, и все я записывала. Я сама на себе все лечу и своих внуков и правнуков. Раньше этого у меня не было. Лечить — это, может, лет пять назад стала, у меня внучатки. Получается». В 1990-е гг. в рязанских селениях таких самоучек появилось много, и некоторые из них в начале 2000-х уже имели даже некоторую известность в своем селении, а иные и за пределами.

Среди знахарок можно выделить малочисленную, но очень уважаемую категорию, о ком люди обычно говорят «она от Бога», т. е. тех, кто начал лечить, как говорят, по произволению свыше. Эти легенды обычно слагаются со слов самих знахарок, поэтому трудно судить об их подлинности, но если от их лечения действительно «легшило», т. е. они реально помогали, то люди охотно принимали подобные рассказы на веру. Одни знахарки воспринимали появившиеся у них способности и знания как Божий дар, а другие как епитимью* за свои грехи. В с. Антохино Клепиковского р-на жила бабушка, которая рассказывала своим пациентам, как стала знахаркой: «Я такую питимью (епитимью. — *С.И.*) на себя взяла! Шла молиться под Пасху, и все шли. Лужи. Глянула в воду, а там крест блестит». Она его подняла, и ей начали сниться молитвы, которыми лечат. Она их все во сне выучила. Ее дочь все эти молитвы (судя по рассказам — заговоры) списала у нее и выучила, но пользы от нее как от целительницы не было.

Как епитимью, данную свыше, восприняла свою находку и некая Степанида из с. Строевское Путятинского р-на, только нашла она на дороге не крест, а кремниевую, так называемую *громовую стрелу***, как рассказывают, упавшую в грозу с неба ей под ноги. В молодости Степанида «заспала» (придавила во сне) маленького сына, а потом утонул старший сын и в одну из войн начала XX в. погиб ее муж. Все эти несчастья она восприняла как Божье наказание за «заспанного» младенца. Монах Филарет*** из Срезнева, к которому она пошла с найденной громовой стрелой, сказал: «Это тебе Богом дано» — и велел ей лечить людей этой стрелой и вести монашеский образ жизни. Степанида не ела скоромного, спала на досках, была очень богомольной, т. е. фактически превратилась в «монашку» в миру (см. с. 253–255) и снискала большое уважение у односельчан. В конце жизни она передала стрелу своей соседке, которая тоже после этого начала лечить.

В Темгеневе нам встретилась знахарка баба Таня, которую, по ее словам, научила единственной «молитве» сама Богородица. До этого женщина «ухаживала» (лечила), за своими маленькими племянниками (просто водила крестиком и читала церковную молитву), но посторонних никогда не бралась лечить. Однажды днем к ней пришла незнакомка и попросила полечить ее. И как наша собеседница ни отказывалась, пациентка настояла. После лечения она заплатила деньгами, благословила будущую знахарку, вышла за дверь и скрылась в неизвестном направлении, так что сидевшая недалеко соседка ее даже не заметила. Эта соседка и подсказала обескураженной женщине, что ее посетительница — не кто иная, как сама

* Епитимья — церковное наказание согрешившему, предполагавшее кроме публичного покаяния еще и отказ на какой-то срок от каких-то благ, удовольствий или взятие на себя каких-то дополнительных трудов.

** Громовой стрелой может называться кристалл кремния вытянутой формы или лучинки от дерева, расщепленного молнией.

*** Прпмч. Филарет (И.Т. Пряхин, 1880–1942), бывший монах Пронской Спасской пустыни. В качестве послушания ходил по селам с чудотворной иконой Богородицы «Споручница грешных». С 1930 г. пребывал в храме с. Срезнево. Репрессирован. Канонизирован для всецерковного празднования.

Лечение больных с помощью металлической иконки и чтения «молитвы». Сасовский р-н, с. Темгенево. Фото С.А. Иниковой 2003 г.

Богородица. А ночью, проснувшись, баба Таня увидела рядом с кроватью Богородицу, как на иконе. Та попросила ее не пугаться, и женщина задремала. Во сне Богородица сказала ей, какую молитву надо читать, чтобы лечить людей, и велела утром встать, умыться, помолиться и записать на бумагу. Она так и сделала и теперь лечит все болезни этим заговором. Читая его, баба Таня обводит вокруг головы, прикасается к рукам и ногам найденной ею маленькой иконкой. Этому ее никто не учил. Она говорит, что сама почувствовала, как это надо делать. Нам удалось поговорить с ее пациентами, которые ехали к ней один за другим, многие уже не первый раз. Они утверждали, что от лечения им стало значительно лучше, в то время как лекарства совсем не помогали.

Иногда к судьбе будущей знахарки оказывался причастным таинственный старичок — человек Божий, который лечил и в своих странствиях выбирал себе преемника, иногда пребывавшего в совсем юном возрасте. Баба Поля из Лесной Слободы Шацкого р-на, о которой многие в районе еще помнят, родом была из дер. Кормилица. По рассказам, к ее родителям, когда она была еще девочкой, приходил ночевать старичок-странник. Он оставил книгу (видимо, рукопись с заговорами) и сказал, что Поля вырастет и будет лечить. В молодости она не лечила, а в старости стала очень успешно практиковать по этой книге. Надо отметить, что рассказов о том, что знахари пользуются книгой белой магии, практически не встречается. Если ею кто-то и пользуется, то только отчитывающие колдуны.

Очень редко необыкновенный дар появляется после какой-то сильнейшей травмы или нервного потрясения. Жительницу дер. Ольховка Новодеревенского р-на придавило в шахте, и после болезни она начала лечить, причем оригинальным способом: подрубала на машинке платок на голову и читала «молитвы». Этот платок пациентка должна была какое-то время носить не снимая.

Среди знахарок было много одиноких женщин, как говорили, вековух, или вдов, и для них знахарство становилось профессией, которая кормит, и занятием, которое делало их востребованными в обществе. Обычно они были очень богомольными, некоторые монашествовали в миру. Дар целительства иногда появлялся у блаженной, юродивого, странника или старца/старицы (см. с. 272).

Некоторые знахарки и знахари открывали широкую практику и были известны далеко за пределами своего селения, но, по замечанию корреспондента из с. Сельцы Рязанского у., были и такие, кто оказывал помощь узкому кругу пациентов из числа родственников и знакомых [12].

Подавляющее большинство современных «бабушек» не имеют широкой практики. Они лечат от случая к случаю своих родственников и соседей. Таких, кто занимается лечением регулярно и получил широкую известность среди жителей соседних селений, а иногда за пределами района и даже области — осталось очень мало. Людей, действительно посвященных в знание лечебной магии и обладающих особыми способностями, всегда было значительно меньше, чем тех, кто лишь приобщился к профессии: что-то узнал, выучил и счел себя способным лечить.

Правила и этика. В знахарстве существовали свои правила и этические нормы, которые хотя бы в общих чертах знахари — и посвященные и приобщенные — знали и которых в основном старались придерживаться. Хотя знахарство в XIX — начале XX в. не преследовалось властями и знахарям не было необходимости скрывать свои занятия, однако они старались сохранить некоторую таинственность своей профессии, оградить ее от людей случайных, посторонних.

Считалось, что знания можно передать лишь человеку моложе себя, иначе пропадет магическая сила слова [13], но, передав их младшему, сам уже пользоваться ими не сможешь. Корреспонденту Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева из с. Белоомут с большим трудом удалось записать несколько заговоров от повитухи, которая долго не хотела говорить их, объясняя свой отказ следующим образом: «Слово-то, оно силу потеряет, коли я тебе его скажу. Да и не знаю я ничего». Согласилась она только после угощения и выпивки [14]. В 1920-е гг. из Старожиловской вол., как и из многих других мест, сообщали, что тексты заговоров знахарки держат в тайне, говорят: «Если я тебе его скажу, то от меня Бог не будет миловать» [15]. Лекарка из Рязани заявила: «Рассказать заговор нельзя, я сама его купила и его надо продать, а то можно вред (заговариваемому) причинить. Лишаи я сама покупала (за 5 руб.), и все у меня прошло» [16].

Это отношение к передаче заговоров сохраняется. Если некоторые и дают что-то переписать, то берут за это плату (деньгами или продуктами), чтобы самим не лишиться возможности пользоваться заговорами. Точно так же хозяйки берут хоть какую-то минимальную, часто символическую плату, отдавая соседям, знакомым кустик рассады или яйца под наседку, иначе сам потом не разведешь.

Информатор из с. Дегтяное Ряжского р-на рассказывала, что в начале 1970-х гг. она купила «молитвы» у одной старой женщины: специально ездила к ней, платила деньги, чтобы та дала ей переписать. Другая собеседница из с. Старочернеево Шацкого р-на переписала заговоры за символическую плату — буханку хлеба. Деньги, взятые за переписывание, некоторые знахари (например, из дер. Макеево Клепиковского р-на) потом передавали в церковь. Возможно, плата за заговор является остаточным элементом давно утраченного посвятительного обряда.

Многие из тех, с кем мы беседовали, под разными предлогами отказывались прочитать известные им заговоры, особенно касающиеся заболеваний, специалистами по излечению которых они считались, а если и прочитывали, то какие-нибудь общеизвестные, второстепенные. Одна говорила, что бесполезно давать заговор тому, кто не является лекарем «по рождению», т. е. не родился, как она, в субботу на Страстной неделе; другая мотивировала свой отказ тем, что сейчас у всех в домах телевизоры, и поэтому грех учить таких людей молитвам; кто-то опасался, что, рассказав заговоры постороннему, потом уже не сможет передать их своим детям. Знахарка из с. Заборово Новодеревенского р-на согласилась написать на бумажке очень хороший, по ее словам, заговор, но категорически отказалась произнести его вслух.

Те, кто не имеет сколько-нибудь широкой практики, обычно охотно делятся своими знаниями, а поскольку это люди пожилые и не очень здоровые, то особенно часто переписывание друг у друга заговоров происходит во время пребывания на лечении в больнице.

Не боятся передавать заговоры и те, кого научила сама Богородица или кто-нибудь из святых, поскольку они уверены в собственной избранности и покровительстве свыше.

Даже если знахарки передавали свои заговоры сравнительно молодым преемницам, то лечить последние обычно начинали уже после 50–60 лет. В обществе всегда существовало представление, что лечением должны заниматься пожилые люди. «Молодых заговорам не учат, а тех, кто постарше», — говорила знахарка из Новопанского Михайловского р-на. Знахарка из Софиевки рассказывала, что после того, как она первый раз вылечила от грудницы свою корову, к ней пришла соседка с сильнейшим маститом и попросила полечить и ее. Это был 1960 г., и будущей знахарке было всего 42 года. «Муж мой с ума сходил: „Такая молодая, а будешь заговаривать“», — рассказывала она. Соседка очень страдала, и из жалости к ней наша собеседница взялась за лечение тайком от мужа, выгадывая моменты, когда он был на работе. Правда, существует и такое мнение, что сила знахарок с какого-то момента убывает и очень старые уже не могут вылечить до конца (с. Тюково Клепиковского р-на).

Представления о том, что лечить должны пожилые, связаны еще и с тем, что знахарки часто используют святую воду (крещенскую, из святых источников) или наговаривают на воду, и она, в их представлении, также становится святой; они берут в руки кресты и иконы, а прикасаться ко всему этому может только «чистая» женщина, т. е. без месячных очищений, лучше всего вышедшая из фертильного (детородного) возраста (см. с. 439–440). Кроме того, полностью посвятить себя лечению других может человек более-менее свободный от семьи и работы по хозяйству. Безусловно, и доверия к пожилой знахарке у пациентов больше, чем к женщине молодой или средних лет.

Лекарка должна быть чистой и в прямом смысле слова, т. е. хоть немного помыться перед лечением. Некоторые добавляли, что накануне лечения знахарка должна воздерживаться от супружеских отношений. От знахаря тоже требовалось воздержание, но поскольку трудно было предвидеть, когда появится очередной пациент или, наоборот, они шли один за другим, то это скорее было пожелание. Родственники известного знахаря (или отчитывающего колдуна) из с. Черная Слобода Шацкого р-на рассказывали, что перед лечением, особенно отчитыванием бесноватых, он обязательно мылся, а потом совершал ритуал очищения огнем, т. е. должен был перешагнуть через горящую бумажку, произнося при этом молитву в вольной форме: «Очисти меня, Господи, от моих мыслей греховных».

Знахарка ни в коем случае не должна брезговать больным — это может сказаться на лечении, да и ей это грешно. Информатор из Софиевки рассказала историю, как к ней принесли ребенка с грыжей, и ей надо было «грызть пупок», а пеленка вся была мокрая, с запахом, и она побрезговала грызть. Просто заговорила и все. Через пару месяцев после этого знахарка встретила мать ребенка, и та сказала, что «получшело, но медленно». До сих пор, по ее словам, себя ругает: «Грешница, погребовала».

Не только среди знахарок, но и вообще в народе существует мнение, что, ухаживая за больным и побрезговав им, человек сам обязательно заболеет этой болезнью. Причем речь шла об инфекционных заболеваниях, но информатор из с. Новопанское объяснила несколько случаев заболевания сыпным тифом в их семье в 1920-е гг. не заразностью болезни, а именно тем, что они брезговали, когда ухаживали за первым заболевшим.

За лечение было не принято назначать цену, а следовало довольствоваться тем, что дадут, и каждый благодарный пациент расплачивался по возможности продуктами, изредка деньгами. Корреспондент из с. Старый Киструс Спасского у. в 1920-е гг. сообщал, что не только норм оплаты не существует, но иногда лечат даром. В с. Ижевское того же уезда, хотя нормы оплаты не существовало, но за лечение зубов два старика-знахаря, к которым ходило все село, брали 5–10 коп. или кто что даст[17], т. е. какие-то представления о цене на услуги все же были.

И сейчас традиционно «бабушки» плату не назначают, так как считают, что за это могут лишиться способности лечить. Однако иногда существует негласная такса. Так, знахарка из с. Черная Слобода цену не говорила, но все знали, что ей надо дать 1 кг сахара-песка и

10 руб. Знахарка из Лесной Слободы принципиально не брала за лечение денег, а только «гостинчик»: булочку, сухие грибы и т.д.

Лекарка из Софиевки рассказывала, что мать учила ее: «Если заговариваешь и деньги дадут, лучше не будя». Обычно, по ее словам, давали рубль, платок на голову или мыло, — «вот и вся плата». «У меня цаны нету, у меня окладу нету. Кто сколько может, — говорила знахарка из дер. Михалково Новодеревенского р-на. — Кто молочка принесет, кто шоколадку, а дальние, если ездят, то деньгами плотют: кто полсотки, а кто и сотню положит». К концу XX в. пациенты все чаще стали давать деньги. Некоторые знахарки говорят, что и не брали бы деньгами, но пациенты толкают в карман, вроде бы куда деваться.

Однако существует и такое мнение: если не отблагодарить хоть чем-нибудь, то лечение не поможет. В дер. Парсаты Шацкого р-на нам рассказали историю о том, как одна женщина ходила к знахарке заговаривать рожу, но лечение не помогло. И вот ей приснился старичок, который сказал, что надо поблагодарить лекарку, тогда поможет. Женщина подарила ей платок на голову, и действительно рожа вскоре прошла. Знахарка из с. Дмитриево Скопинского р-на уверена, что лечиться просто так нельзя, надо «бабке» что-то обязательно давать. Ее отец заговаривал пациентке зубы на сто лет, а она ничего ему не дала, и хотя он ее заговорил по всем правилам, но на сто лет не получилось: зубы через пару лет опять заболели. Случается, что приношение пациента совершенно необходимо для лечения. Человек, обратившийся к «бабке» в дер. Федоровка Касимовского у. с просьбой свести бородавки, должен был сначала что-нибудь ей дать, иначе, считалось, бородавки и мозоли перейдут на заговаривающего [18]. Одна из знахарок Секирина Скопинского р-на обязательно крошит принесенное пациентом (хлеб или что-то другое) в воду, на которую затем начитывает.

При всей разности высказываний, все современные знахарки уверены, что алчность лишает даже самую знающую и умелую из них способности лечить.

В Милославском и Ухоловском районах нам говорили, что за лечение ни в коем случае нельзя говорить «бабушке» «спасибо», а лучше пожелать ей самой здоровья.

Существовали и определенные требования, которые знахарки предъявляли и предъявляют к пациентам, например, чтобы у женщин не было месячных очищений, так как лечат их святой водой. Хотя нам встречалось мнение, причем высказывали его «сильные» знахарки, что это не имеет значения, все равно можно лечить. Главное требование, предъявляемое к мужчинам, — отказ от алкоголя на время лечения. Знахарка из с. Архангельское Милославского р-на говорила, что пациент в течение трех дней перед лечением, особенно если предстоит снимать порчу, не должен ничего давать из дома, даже родной матери.

Всегда считалось, что лечить можно только крещеного, если больной некрещеный, то лечение бесполезно. Как сказала знахарка из Чернавы, «кто с крестом, тот с Христом», т. е. тогда сам Господь помогает в лечении. Многие даже проверяют, есть ли на пациенте крест. Знахарка из Ижевского рассказывала, что она никогда не спрашивала, кто крещеный, а кто нет, но однажды к ней привезли немолодую женщину, и когда она стала читать, ее «как шибануло». Она снова попыталась, но все повторилось. Оказалось, что пациентка некрещеная. Знахарка из дер. Дунино Клепиковского р-на обычно заговаривала грыжу (если ее не было, то на всякий случай) в тот же день, как ребенка окрестят: «Бывалоча, несут крестить в церковь и [оттуда] прям сразу идут [ко мне], крещененького младенчика несут. Надо обязательно после крещения, а то там (в заговоре. — *С.И.*) говорится, что младенец крещеный, причащенный, миром помазанный».

Только один раз мы услышали другое мнение, причем от потомственной знахарки: «Не обязательно, чтобы ребенок был с крестом. Раньше не разрешали крестить, так что можно лечить и некрещеного» (дер. Софиевка Милославского р-на). Но, видимо, это мнение все же не исключительное, если учесть, что в с. Малахово Клепиковского р-на удалось обнаружить в тетради два варианта заговора от грыжи, переписанные у местной знахарки: один, как указано в его заголовке, для крещеного человека, а другой — для некрещеного, из которого убраны слова о том, что заговариваемый окрещен, освящен, миром мазан.

Это наиболее общие правила и требования, а далее у каждой знахарки свои представления о месте, времени, средствах и методах лечения.

Болезни, средства и методы их лечения

Представления о болезнях. В основе знахарства лежат представления не столько о человеческом организме, которые были весьма смутные или вовсе отсутствовали, сколько о болезнях, их природе, причинах появления и уже исходя из этого — о методах лечения. Представления рязанских крестьян о дуальном устройстве мистического мира нашли отражение и в этих вопросах. В конце XIX в. в Зарайском у., селениях по Оке, рассказывали легенду о том, что Бог сотворил человека безболезненным, но однажды, когда Создатель заснул, пришел Сатана и истыкал Божье творение пальцем. Бог проснулся и спросил, зачем Сатана это сделал, тот ответил: «Ты создал человека безболезненным, но он тебя так скоро забудет, и вот я наслал на него болезни» [19]. Однако в Рязанском крае была известна и другая легенда: «Нечистый дух спорил с Господом. Он просил у Господа отдать ему народ. А Господь говорит: „Я тебе отдам народ, а что ты будешь делать?“ — „А я награжу их богатством, я их всех награжу“. А Господь ему говорит: „Ну, ладно, награждай, а я здоровье отыму“» (с. Бычки Сараевского р-на). Собственно, эти две точки зрения: виновник болезни Сатана, и болезни посланы нам самим Господом (или Бог попускает их существование) — и легли в основу представлений, откуда взялись болезни и как к ним относиться.

Этот и «тот свет» представлялись как два соединяющиеся сосуда: любое действие в этом мире находило отклик в «том», причем в понятие «того света» в равной мере входили и сакральный, и инфернальный миры. Нарушение какого-то запрета, преступление какой-то границы в этом мире тут же влекли за собой ответную реакцию со стороны мира иного и главным образом в виде наказания — болезни.

Эпидемические болезни людей и скота, такие как холера и тиф (*горячка*), сибирская язва (*сибирка*), ящур (*коровья смерть*), а также лихорадка (*лихоманка*), считались разновидностями нечистой силы. Но, видимо, перечень духов-болезней в старину был значительно длиннее, так как в заговорах и к другим болезням обращались, как к живым существам. Крестьяне называли их *нечистыми духами*, но никогда бесами или чертями, т. е. они выделяли их как самостоятельных демонов, олицетворявших болезни. Рассказывали, что в XVII в. с. Ворго Спасского у. вымерло от чумы. Умерших тащили баграми, и люди видели, как смерть шла черной массой от трупа по ручке багра. Если багор бросали, то она возвращалась к трупу [20]. Если не принять соответствующие меры, то даже бородавки и мозоли иногда могли переходить на шептуху. Колдовство, «спущенное» колдуньей на веник, тоже могло перейти на человека, взявшего его в руки, т. е. колдовство и болезнь, в представлении рязанцев, имели некоторое сходство. В Белоомуте Зарайского у. лихорадку представляли в образе женщины и говорили, что, если больной ударит ее наотмашь, она отстанет [21]. В Скопинском у. лихоманки представлялись в виде семи (в других местах — 12) сестер страшной наружности, одетых в белое, с распущенными волосами [22]. Точно в таком же облике в Скопинском у. представляли и холеру [23].

Эпидемические болезни — *мор, моровое поветрие* — воспринимались народом, в зависимости от обстоятельств, то как кара Божья, то как происки нечистого духа. В первом случае им часто предшествовало появление на небе Божьих предзнаменований: звезды с хвостом или северного сияния [24]. Во время эпидемий начинались крестные ходы, коллективное покаяние в грехах и коллективные обеты (см. с. 347).

Если люди приходили к заключению, что «болезни посылает сам Бог» [25], то тогда народ не особенно остерегался заразы, говоря: «От воли Божьей не уйдешь!» [26], как это было во время холеры в 1870-х гг. в Скопине и окрестных деревнях. И естественно, в этом случае лечение болезни расценивалось как занятие совершенно бесполезное. На этом основании в Пронском у. крестьяне отказывались лечиться у врачей, говоря: «Один Бог — лекарь» [27].

Иногда болезни людей и скота, как и другие несчастья, если они случались в високосный год, списывали на св. Касьяна. Говорили, да и сейчас говорят, что, если св. Касьян взглянет на людей, они мрут как мухи (Скопинский и Зарайский уезды) [28].

Однако в том же Скопинском у. признавали, что болезнь «бывает нередко и от злого человека (колдуна, колдуньи, ведьмы)» [29]. То, что нечистая сила не дремлет и при удобном случае не преминет наслать на селения, на целые волости и уезды какую-нибудь хворь, было

для многих очевидным. Наслать холеру или другое массовое заболевание на целую округу могли и особо сильные колдуны.

В народе всегда разделяли понятия о *порче* и *сглазе*. Под последним понимали и понимают болезни и болезненные состояния, вызванные взглядом человека, обладающего нехорошим глазом или взглянувшего и что-то сказавшего «не в добрый час». В Касимовском у. даже бытовало такое выражение: «С глазу-то лес посыхает» [30], а в дер. Култуки Клепиковского р-на и сейчас говорят: «40 глаз глянет — лес вянет». Иногда сглаз приписывают злобным завистникам, но иногда *глазят* обычные люди, даже не подозревающие об этом. Сглазу, по народным понятиям, особенно подвержены дети.

Не поддающиеся лечению болезни расценивались как порча, которую брались снимать только особенно «сильные» знахари, люди Божьи, священно- и церковнослужители или сами колдуны.

Существовало большое число всевозможных запретов, нарушение которых влекло за собой какой-нибудь недуг. Например, в Елатомском у. говорили, что кто плюет в печь, тому обеспечена сухотка [31], ребенка (или скотину) нельзя шлепать веником или лутошкой (голой липовой палкой), так как после этого он начнет сохнуть и перестанет расти; заболеть можно, если перепрыгнешь через коромысло или хомут (Ряжский у.) [32], а наденешь на Крещение новый платок или шапку — будет болеть голова (с. Большие и дер. Малые Пекселы Касимовского у.) [33]; заболеешь, если не вовремя ляжешь спать, например, перед закатом солнца (с. Лихунино Касимовского у.) [34] и т. д. Соблюсти все запреты было невозможно, поэтому для любой болезни всегда находилась какая-нибудь причина.

«Такие болезни, как, например, сифилис, запой, умопомешательство, порча и некоторые другие, по убеждению крестьян, врачи вылечивать не могут, — сообщал корреспондент Этнографического бюро из с. Маклаково Скопинского у., — поэтому они и обращаются к разным специалистам знахарям…» [35].

Безусловно, нынешние знахарки — это уже не те безграмотные бабушки, которые не имели представления о работе организма и природе болезней. Практически у всех есть телевизор, сами они посещают врача, пьют лекарства, так как считается, что лечить себя знахари не могут. Тем не менее они сами и их пациенты уверены, что некоторые болезни врачи просто не могут лечить, так как это, как говорят, «болезни не больничные», такие как рожа у взрослых, грыжа, испуг, крик у детей; но самым распространенным объяснением недугов, не поддающихся медикаментозному лечению, по-прежнему остается сглаз и порча. В сглаз до сих пор верят и старые, и молодые, независимо от религиозности и образования.

Среди людей старшего поколения очень широко бытуют представления, что причиной самых разных болезней является колдовство. Даже для простуды и травм люди старшего поколения иногда пытаются найти какое-нибудь мистическое объяснение: «Надо просить матушку-землю: „Матушка-земля, спаси меня“. Как выйдешь, надо просить. Я вышла и не попросила и обе ноги себе поломала» (с. Петрово Ряжского р-на).

В лечебной практике одно и то же заболевание могло иметь несколько названий, или, наоборот, под одним названием скрывались совершенно разные заболевания. Вот перечень основных названий, составленный на основании писем корреспондентов ОИРК в 1920-е гг. и полевых материалов: *кила* — шишка, иногда грыжа, опухоль; *жаба* — болезнь горла (ангина); *сибирка* — нарывы на коже, *нутряная сибирка* — резь в желудке и рвота; *чирьи*; *волосень* или *живой волос* — остеомиелит; *притка, засек* — боль в пояснице; *расперец* — гнойное воспаление около ногтей; *щетинка, щелкун* — щетина на спинке у ребенка; *родимчик* — конвульсии; *настаниха* — боли в животе; *сучье вымя, камчуг* — карбункулез; *лом* — головная боль; *грыжа, грызь* — иногда это грыжа, а иногда грызущая боль; *огник* — рассыпные красные болячки на лице; *лишай*; *ячмень*; *бородавки*; *крик* — бессонница, беспокойство у детей; *колотье* — колющие боли; *опух* — отек; *собачья старость* — истощение, рахит; *лихорадка, лихоманка* — болезнь с высокой температурой или ознобом; *рожа, грудница* — маститы; *закоклюка* — коклюш; *сухотка* — истощение; *ожог*; *шёлуди* — чесотка; *золотуха* — под этим названием скрывался не только диатез, но и различные кожные заболевания; *желтуха, жолог* — гепатит; *миршина* — сифилис; *чахотка* — туберкулез; *запои* — алкоголизм и др. Кроме этого, знахарки

и знахари заговаривали зубы, вынимали занозы и вылизывали соринки из глаза, ставили на место после родов *золотник* (матку), правили сорванный живот, вывихи, переломы, останавливали и пускали кровь; лечили змеиные укусы и укусы бешеных животных и брались лечить все болезни домашнего скота [36]. По сравнению с XIX и началом XX в. перечень болезней, которые лечат нынешние знахарки, значительно сократился. Вряд ли кто сейчас понадеется на «бабку» в случае высокой температуры, заболевания желтухой или укуса змеи и т.д.

Среди знахарей существовала узкая специализация: обычно лечили одну-две, редко три болезни, но встречались и такие, кто брался лечить любые заболевания, снимать порчу и сглаз, а также править вывихи и лечить переломы. Костоправами часто были мужчины, а на детских болезнях специализировались почти исключительно женщины, часто бабки-повитухи.

Знахарство включало в себя прикладную медицину, основанную на вполне рациональных методах лечения, и магические способы воздействия на болезнь и больного, хотя это разделение очень условно. Обычно в знахарской практике они тесно переплетались и дополняли друг друга. Выбор того или иного метода или их соотношение зависели от болезни и взгляда знахарки на ее лечение.

Лечебная магия. Главным средством знахарей в борьбе с болезнями, как отмечали корреспонденты ОИРК из разных мест [37], были не лекарства и снадобья, а заговоры. Заговорный ритуал, включающий в себя чтение магических текстов (вербальную магию) и необходимые магические действия (акциональную магию), являлся и является определяющей составной понятия «знахарство».

Священник из с. Малахово Касимовского у. писал в 1880-е гг. о своей пастве, что «в силу заговоров сильно верят как сами заговаривающие, так и те, которые обращаются к ним за помощью…» [38]. Спустя почти 40 лет корреспондент из с. Клин-Бильдино Зарайского у. также отмечал, что знахарки лечат заговорами, в которые «масса верит» [39]. В начале 2000-х гг. доводилось слышать, что пациент обязательно должен верить в лечение заговорами, иначе не поможет.

Заговорам, как фольклорному жанру, посвящено немало исследований [40]. Рязанские заговоры не имеют каких-то структурных или сюжетных региональных особенностей. Единственное, стоит отметить несколько заговоров, которые, имея распространенные сюжеты, включают рязанскую топонимию. Так, в Касимовском у. был записан заговор, в котором в качестве врачевателей («утишителей») болезней перечисляются иконы Богородицы из селений этого уезда «Матушка Пресвятая Богородица Гырацкая (городская — Касимовская), Пятцкая (с. Пет), Лымовская (с. Лом), Тамбовская, Казанская, Рязанская, Перьинская (с. Перво), Шосниская (с. Шостье), Битьинская (с. Бетино) соединитесь, соберитесь, утишитя все скорби и болезни. Аминь» [41]. В том же уезде в с. Шостье был записан распространенный заговор от лихорадок, в котором на вопрос св. Авраама, чьи они и куда идут, лихорадки отвечают, что они «ибирдусские» и идут «в русскую веру русскую кровь пить» [42], а в Касимовском у. недалеко от Шостья есть с. Ибердус. Оно уже давно населено русскими, но заговор, видимо, отразил те времена, когда там проживало еще не христианизированное финно-угорское население. В заговоре, записанном в дер. Аргамаково Спасского р-на, упоминается Рязанская Божья Мать, видимо, собирательный образ, так как почитаемых чудотворных икон Богородицы в Рязанском крае было немало.

Заговоры бытовали в устной и письменной форме, и в наши дни в тетрадях пожилых женщин кроме акафистов и духовных стихов можно найти заговоры и близкие к ним народные молитвы. Иногда они переписывают их друг у друга на всякий случай, а иногда, даже зная наизусть, записывают, не надеясь на свою память. В заговоре, как считается, очень важно ничего не переставить местами и не пропустить, иначе он потеряет силу, хотя на самом деле там очень много искажений и пропусков.

Использовались заговоры тоже в устной и письменной форме. Написанные на клочке бумаги — всего одно магическое слово или длинный «Сон Богородицы» — могли быть оберегом и лекарством. Такую записку носили на шейном кресте [43], иногда ее надо было проглотить, как пилюлю [44]. Читали или шептали заговоры тихо, невнятно и монотонно, сопровождая определенными действиями.

Акциональная магия, сопровождающая чтение, обычно заключалась в закрещивании больного места (многократном наложении крестного знамения), в прикосновении к пациенту крестом, иконкой, сдувании болезни и сплевывании через левое плечо, спрыскивании наговоренной водой или умывании, окуривании, иногда в обведении больного места (или сучка на деревяшке) иголкой, в обмерах ниткой роста, размаха рук и т. д. или в состригании волос, ногтей и дальнейших действиях с ниткой, волосами и т. д. Если речь шла о сглазе или порче, то сама знахарка начинала зевать, реже икать или у нее появлялась отрыжка, и это являлось показателем правильности поставленного ею диагноза.

Место лечения избиралось в зависимости от того, какое это заболевание и где надо читать соответствующий заговор. Например, один из заговоров от грызи надо читать перед рябиной, так как там есть такие слова: «Рябина, рябина, возьми свою костную болезнь. Я не буду тебя до веку есть» (с. Нармушадь Шиловского р-на); заговор от радикулита — перед дубом или дубовой палкой: «Дубовый столб, прости и отпусти рабу (имя) от притки, от хитки» (с. Покровское Ухоловского р-на); а заговор от грыжи предполагал, что заговаривающий стоит на улице и смотрит на растущий месяц: «Где вожу убавься, куда смотрю — добавься» (с. Дегтяное Ряжского р-на). Иногда были возможны варианты: если заговор от лишая читать в ветреную погоду на улице, то надо говорить: «Ветер, ветер, унеси лишай у рабы Божьей (имя) в лес, на сухое дерево», а если по какой-то причине знахарка лечит в доме, то она должна растопить печь, посадить пациента рядом с ней и изменить текст: «Дым, дым, унеси лишай у рабы Божьей (имя) в лес, на сухое дерево» (с. Желанное Шацкого р-на).

К концу XX — началу XXI в. все чаще можно было услышать, что место лечения значения не имеет, даже если оно указано в заговоре. Заговор от детского крика обычно читали под куриным насестом, но сейчас все знахарки читают его в доме, хотя в нем есть обращение к курам, которые должны взять крик. Однако есть заговоры, неразрывно связанные с сопровождающими их магическими действиями, совершать которые надо в строго определенном месте, например, *сечь притку*: больной радикулитом ложится животом на порог или в согнутом положении стоит над порогом, «бабка» кладет ему на поясницу веник и косырем (специальным ножом для щепания лучины) имитирует рубящие удары; все действо сопровождается специальным диалогом лекарки и больного*.

Некоторые стараются все заговоры читать в переднем углу перед иконами. Знахарка из дер. Дунино Клепиковского р-на, когда к ней еще в конце 1990-х гг. приходили пациенты, первым делом спрашивала, есть ли на груди крест, затем зажигала лампаду, ставила больного около стола, а на стол клала буханку хлеба, соль и ставила святую воду.

Время лечения опять же зависит от заболевания и текста заговора: если в нем есть обращение к заре, то в другое время читать его нельзя: «Заря-зарница, вечерняя Мария, а утренняя Пелагея, возьми крик, переполох с младенца (имя)» (с. Чернава Милославского р-на). Некоторые потомственные знахарки полагают, что лечить вообще надо только на утренней или вечерней заре, но понятие «заря» оказалось очень неопределенным. Только единицы считают, что это время восхода и захода солнца, для многих заря — это и 6 и 10 часов утра, так же как и вечерняя заря начинается с 4–5 часов вечера и до ночи. Знахарка баба Таня из Темгенева, к которой пациенты приезжают в любое время суток, вообще не придает значения этому вопросу, поскольку, кроме молитвы, Богородица не дала ей больше никаких указаний, когда и где лечить.

Некоторые болезни положено лечить во время определенной фазы луны. Если в заговоре есть обращение к молодому месяцу: «Месяц молодой, у тебя рог золотой…», то можно его читать, только когда месяц нарождается. Знахарку из Софиевки мать учила: «Придут к тебе под полный месяц заговаривать грыжу, не заговаривай. На тебе грех же будет. Под исход месяца заговаривай». На полной луне, по ее словам, ничего нельзя заговаривать. Это мнение связано с убеждением, что некоторые болезни растут и усиливаются при растущей луне и, наоборот, уменьшаются и слабеют на убывающей, и его разделяют многие знахарки.

---

* Диалог:
— Бабка, бабка, что сечешь?
— Притку.
— Секи гораздо, чтобы вовек не было.

Лечение больной начертанием креста на голове лезвием ножа и чтением «молитвы». Касимовский у., с. Увяз. Фото В.М. Машечкина 1914 г. (РЭМ. Фототека)

Одни соблюдают все двунадесятые праздники и воскресенья и не лечат в эти дни, другие говорят, что если человеку плохо, то в любой день лечить не грех. Существует мнение, что нельзя заговаривать только на Благовещенье и на Усечение главы Иоанна Предтечи, в остальные праздники при необходимости можно.

Для усиления действия заговора, а также чтобы подчеркнуть свою приверженность христианской вере, подавляющее большинство знахарок предваряют «шептание» чтением церковных молитв, и даже заговоры обычно называют «молитвами» или «молитовками». Знахарка из с. Архангельское Милославского р-на говорила: «Перед каждым заговором, хоть корову лечишь, хоть человека, читать „Отче“». С этой молитвы большинство и начинают свое лечение. Многие также читают «Богородицу», «Иисусову молитву», «Пресвятую Троицу» и даже «Верую», обычно каждую по три раза. Некоторые знахарки (например, из с. Дегтяное Ряжского р-на, с. Темгенево Сасовского р-на) читают молитвы в зависимости от пола пациента: если женского, то прежде — «Богородицу», если мужского — то «Отче наш».

Часто знахарки обращаются к святым или Господу, Богородице с просьбой помочь им в лечении. Зачастую и после заговора читают церковные молитвы и обращаются к Богородице или к кому-нибудь из святых с просьбой помочь больному. Некоторые говорят, что молятся о больном перед иконами всю ночь после лечения.

Встречаются очень богомольные лекарки, которые берутся лечить только с помощью церковных молитв, причем набор их приблизительно одинаков: «Отче наш», «Богородица», «Да воскреснет Бог». Зачастую они заставляют пациента молиться вместе с собой, нашептывают на воду церковные молитвы, опускают в нее крест или какую-нибудь «святость» и никаких заговоров не читают, мотивируя тем, что это колдовство. Обычно таким образом лечат монашествующие в миру. Знахарка из Софиевки высказывала мнение, что, даже читая церковные молитвы, надо продумать, подойдет ли эта молитва к конкретному заболеванию. Она с искренним возмущением рассказывала про лекарку бабку Маню, которая бралась лечить у детей грыжу молитвами и наряду с «Отче» читала «Да воскреснет Бог»: «Да разве можно заговаривать грыжу и читать „Да воскреснет Бог“! Это же, как вроде, „Да воскреснет грыжа“! Надо просить Бога, чтобы он взял грыжу, а уж куда взял, это надо знать, на что говорить». По ее мнению, ни в коем случае нельзя читать молитву «Да воскреснет Бог» и когда сводишь бородавки.

В знахарской лечебной практике использование церковных молитв часто приобретает характер вербальной магии. В Сасовском р-не жила «бабка», которая заговаривала нарывы, считая от одного до десяти и после каждого порядкового числительного прочитывая «Отче наш» и сплевывая три раза. Корреспонденты ОИРК из с. Подвязье Рязанского у. и с. Старый Киструс Спасского у. отмечали, что знахарки лечили лишай, лихорадку, ожог, кровотечение, читая «Отче наш» с конца* [45], т. е. как это было принято делать, оберегаясь от нечистой силы.

Каждая знахарка имела определенный набор предметов или использовала вещества, которые, не обладая явными лечебными свойствами, несли большую семантическую нагрузку и были задействованы в лечебной ритуально-магической практике. Если по тексту заговора надо было имитировать какие-то режущие или секущие движения, то знахарки применяли кухонные ножи, косыри, топоры, но обычно в их лечебном арсенале присутствовали атрибуты христианского культа, которые, в силу наделения их особой знаковостью, имели высокий сакральный статус; предметы, так или иначе причастные к культу или христианской мифологии и обладающие, по мнению верующих, «святостью», а также предметы и вещества, получавшие, по мнению лекарок и их пациентов, лечебные свойства в процессе магического ритуала.

Знахарки в лечебной практике всегда широко использовали кресты, иконы, камешки «с горы Голгофы», «раковины от святых мест» [46], ладан и даже осколок церковного

* «От лукавого нас избави, но во искушение нас не введи и нашим должникам оставляем мы и яко же наши долги нам остави и днесь нам даждь насущный наш хлеб на земле и на небеси; яко же твоя воля да будет, твое царствие да придет, твое имя да святится на небесах. Еси иже наш Отче» (НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. XIII. № 311).

а)

б)

в)

«Инструментарий» современных знахарок: а) Скопинский р-н, с. Секирино; б) Сасовский р-н, с. Темгенево; в) Шацкий р-н, с. Желанное. Фото С.А. Иниковой 1995, 2004, 2006 гг.

колокола. Баба Таня из Темгенева использует целый набор святынь, каждая из которых имеет свою историю. Один крестик она купила в церкви. Потом ее сын и она нашли по кресту. «Это хорошо, — говорит она, — святой дух нашла». Монашка, прислуживавшая в церкви, посоветовала ей сходить на святой колодец, опустить руку в воду и что попадется, то и вытащить для лечения. На 9-ю пятницу после Пасхи баба Таня пошла на святой родник в Кошибеево, опустила руку и вытащила «голышок» — камень, которым тоже теперь лечит. Две иконки она сама нашла. Все это хранится завернутым в чистый платок. Еще как святыню она хранит кусочек коры от сосны из Дивеева и песок с могилы Матроны, привезенный ей в начале 1990-х гг. из Свято-Данилова монастыря (из Москвы). В принесенную пациентками *непитую* воду* баба Таня подливает из пузырька «с песочком от Матронушки», а пациентам — из пузырька с крошечным кусочком коры «от о. Серафима». Одна сасовская богомольная женщина специально привезла ей из Иерусалима запечатанную частицу мощей, которую баба Таня окунает в воду и дает попить и помазать голову.

Знахарка из с. Секирино Скопинского р-на баба Дуня как величайшую ценность хранит предметы, предназначенные для лечения. Она умывает водой, взятой из колодца, предварительно положив туда камушки и ракушку-рапан «из Иерусалима»: «Тада старухи ведь ходили молиться в Киев, а тамо Иерусалим есть тоже**. И вот они эти камешки передали. Одна старуха у нас умывала. Она отдала дочери своей. Дочь была очень верующая, тоже Псалтырь читала, пела ходила. И она дюже приболела. И она говорит: „Нянька, я умру, отдай камешки эти Дуньке. От нее будет лучшить.

* Непитая вода — это вода никем еще не почерпнутая из колодца или ведра.

** От старшего поколения верующих неоднократно приходилось слышать, что в Киеве есть Иерусалим и там же протекает Иордан. И в заговоре, записанном в дер. Урядино Касимовского у., говорится: «В Киеве на Иордане...» (НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. IV. № 82. Л. 3).

Она в Бога веруе“». Так ей достались эти камешки. Камешки «от Серафима Саровского» бабе Дуне привезла матушка священника, стоявшего одно время у нее на квартире. Положив все это в воду, знахарка читает над ней «Трисвятую» (т. е. молитвы «Святый Боже», «Отче», «Пресвятая Троица»), потом «Живые помощи», «Верую», «Да воскреснет Бог» и крестит крестом, доставшимся ей от матери. Эту воду дает попить сразу после лечения заговором и с собой, чтобы пациент утром, перекрестившись и помолившись, выпил ее натощак.

У знахарки из с. Желанное Шацкого р-на набор атрибутов был значительно беднее: камень-голыш и медный крест, привезенные бабушкой из паломничества в Иерусалим, но это ее нисколько не смущало. Она погружала и то и другое в кружку с водой и начитывала.

Среди крестьян по всей России очень ценилось лечение громовыми стрелами. По христианской мифологии, Илья Пророк мечет в дьявола свои стрелы, которые иногда уходят в землю, и уже в силу того, что это оружие грозного пророка, стрела (кремниевая палочка) считалась действенным средством против болезни. «От прикола этою стрелою больного места у человека проходит всякая болезнь» [47], — писал корреспондент Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева из Зарайского у. Корреспондент ОИРК из Касимовского у. сообщал в 1920-е гг., что в их местах (деревни Алешино, Земская, Булгаково) находят кремниевые стрелы, которыми *прикалывают* больное место, и чашечки, из которых дают пить [48]. В Сапожковском у. крестьяне с. Путятино собирали осколки от предметов, разбитых молнией, и корреспондент ОЛЕАЭ сообщал: «Старушки с благоговением прикалывают этими осколками больные части тела» [49]. Лучинки от дерева, разбитого молнией, использовали для *умывания* больного, особенно от сглаза. Знахарка набирала в рот воды и брызгала через зажженные лучинки так, чтобы вода, предварительно затушив их, попала на больного [50]. Степанида из Строевского и прикалывала, и опускала в воду громовую стрелу, камешки и крест, читала какую-то молитву и этой водой лечила. Опуская все эти «святости» в воду и читая над ней заговоры, знахарки, как считалось, передавали ей магическую силу предметов и слов, освящали ее, а больные потом пили, умывались ею; этой водой их опрыскивали, а детей купали в ней.

К воде, используемой для лечения, всегда предъявлялись определенные требования. Как уже говорилось, она должна быть непитой. Обычно раньше знахарка сама затемно набирала воду из колодца, реки или святого источника, так, чтобы никто не видел, и несла ее домой, ни с кем не разговаривая. Можно наговаривать также на полуночную крещенскую воду (взятую в 12 ночи на Крещение) (Первые Старо-Кленские Выселки Раненбургского у.) [51], на воду, взятую из *спорной речки*, т. е. где сливаются три ручья (с. Ерахтур Шиловского р-на), а некоторые читают заговоры и молитвы над водой, освященной в церкви. Правда, в начале нового столетия все чаще можно услышать, что вполне пригодна и вода из-под крана, так как она все время обновляется в водопроводе.

Знахарка из с. Меньшие Можары Сараевского р-на требовала, чтобы больной привозил непитую воду с собой из того места, где он живет. Она придавала этому важное значение и по воде определяла диагноз и исход лечения: «...если болеет, то вода клочками, если кровь плохая, то вода пшеном, а если не поправится, то вода кругом идет». Знахарка из дер. Собакино Касимовского р-на тоже всегда определяла по воде результат лечения. Приехал к ней мужчина из дер. Четаево того же района с сильной зубной болью, она набрала в бутылку воды из водопровода и заявила ему, что если сейчас пузырьки пойдут вверх, то сможет его отчитать, а вниз — значит ему «сделано на смерть». К счастью, пузырьки воздуха по закону физики пошли вверх, и запаниковавший было пациент успокоился.

Корреспондент ОИРК из с. Сельцы Рязанского у. сообщал, что в их селе успешно лечат малярию простой кипяченой и заговоренной знахаркой водой. Один человек излечился, выпив и не пролив ни капли две бутылочки, а некоторые пьют по пять-шесть бутылок воды [52]. Знахарка из с. Черная Слобода собирала в кружок нескольких пациентов, а в центр ставила ведро воды, читала молитвы и заговоры, а потом разливала присутствовавшим воду по бутылкам.

Наговоренной водой знахарки кропили жилище, когда их приглашали освятить дом, двор или выгнать нечистую силу из подпола, отвадить прилетавшего к тоскующей

женщине огненного змея. Кроме воды они наговаривали еще на квас, масло (сливочное, постное), сахар.

У каждой знахарки существует и норма наговариваемого продукта, рассчитанного на курс лечения. Для лечения грыжи, испуга, печени, желчного пузыря, по словам той же знахарки из Меньших Можар, надо наговорить две пачки сахара-рафинада. У бабки Поли из Лесной Слободы для излечения головной боли была норма — 3 кг кускового сахара, который потом пациент по кусочкам растворял в 10 литрах обычной воды, пил и обливался. Лекарка из дер. Алтухово Клепиковского р-на рассказывала, что лечила офицера из Москвы от кожного заболевания, и на это ушло две фляги масла (подсолнечного). Она его переварила и наговорила. «У него были шёлуди, все военные шёлуди. Помазал — все сошло», — рассказывала она.

В практике знахарок ценились предметы и вещества, которые уже использовали в православной обрядности, т. е. вторично-ритуальные. Больного ребенка, например, повсеместно «бабушки» рекомендовали матерям заворачивать в *посадную скатерть*[*], венчальное платье или накрывать фатой (дер. Ушмор Клепиковского р-на, с. Новопанское Михайловского р-на и др.). Если у матери не было этих предметов, так как с 1930-х гг. подавляющее большинство браков были невенчанными, то знахарка могла использовать свои вещи, специально прибереженные ею на этот случай. Очень ценились венчальные и четверговые свечи (с которыми стояли в церкви во время венчания и в Великий четверг во время чтения 12 евангелий). С их помощью лекарки *выливали испуг*[**]. От кори, золотухи «бабки» носили детей под церковный колокол [53].

Многие знахарки говорят, что после лечения, особенно серьезной болезни, чувствуют себя плохо, а то и вовсе заболевают, так как отчасти берут ее на себя. Из-за этого некоторые из них прекращают лечить посторонних. Знахарка из Темгенева рассказывала, что две недели молится за того человека, за которым «поухаживает»: «А знаешь, как Богу молиться трудно, очень трудно. Ежели порченый человек, у меня даже голос меняется. Меня всю разломляет. Я как на себя боль беру. Девки, вот поверьте мене: Господь дает мне здоровье. А как я перебаливаю! Я за одной за глядковской (из с. Глядково Сасовского р-на. — *С.И.*) ухаживала, три ночи не спала. Это надо вытерпеть!» Когда она лечит, то, по ее словам, «чует», где болит у пациента, так как у нее самой начинает болеть это место.

Систематизировать все магические способы лечения, наверное, невозможно в силу их многочисленности и разнообразия, и тем более невозможно описать в рамках небольшой работы. Мы постараемся отметить только основные способы избавления от болезней, так как именно это и является конечной целью лечебной магии.

Поскольку болезнь воспринималась как невидимое, живое существо, с которым можно вести диалог, то чтение заговора — это, по сути, попытка установления контакта с духом болезни и последующего эмоционально-смыслового воздействия на него. Болезнь могли попытаться удалить уговорами, задобрить ее какими-то обещаниями, подношением. В с. Поляны Рязанского у. пытались откупиться от лихорадки 77 зернышками пшена, которые завязывали в узелок и, выходя на дорогу, говорили: «Тетка, тетка, возьми себе 77 пшенок, свари себе кашу, возьми лихорадку вашу, отдай здоровию нашу» [54]. В заговоре из с. Рождествено Скопинского у. знахарка вежливо уговаривала сибирку уйти из тела больного и перейти в другое «хлебное» место: «Я тебе желаю выйти с белого тела, с желтых костей и из синих пажилков. Я тебя посылаю на сине море. Там стоит избушка, в этой избушке живет старушка. Она поит, кормит, и будь этим доволен» [55]. Болезнь пытались припугнуть: «Испуга, испуга, ты чем пришла к младенцу (имя)? Если ты кошечкой пришла, то я тебе лапочки обрежу. Испуга, испуга, ты чем пришла к младенцу (имя)? Если ты лисичкой пришла, то я тебе хвостик

* Посадная скатерть — скатерть, которой был застелен стол во время «посада» за него жениха и невесты (см. с. 76)

** Выливали испуг следующим образом: растопленный воск свечи капали в чашку с водой, которую держали над головой беспокойного, нервного или заикающегося ребенка, и по конфигурации застывшего в воде воска судили, кто его напугал. Ритуал сопровождался чтением заговора, воду давали попить пациенту, остальное выливали под пятку двери.

Умывание ребенка от сглаза через дверную скобу. Касимовский у., с. Увяз. Фото В.М. Машечкина, 1914 г. (РЭМ. Фототека)

обрублю...» (с. Малахово Клепиковского р-на). Заговор от лихорадки, записанный в с. Аграфенина Пустынь Рязанского у., строится на сюжете встречи Николая Чудотворца с лихорадками, идущими к кому-то, и тут уже звучат серьезные угрозы в их адрес: «Я вас до этого не допущу, разожгу железную плиту и посодю вас на эту плиту и буду до того стегать, будете до потолка скакать» [56].

В процессе лечения знахарка может сама выступать как страшное зубастое и агрессивное существо, готовое съесть болезнь: «Грызь грызу, есть хочу. Давай я тебя съем.

А ты, грызь, иди в лес, в болота, в кривые колоды» (с. Сново-Здорово Шацкого р-на). И иногда от слов она переходит к делу, весьма правдоподобно имитируя прикусывание, загрызание больного места*. Знахарка из дер. Шакино Клепиковского р-на прекратила грызть у детей грыжу, так как у нее выпали последние несколько зубов, а без них заговор, по ее мнению, не подействует.

Иногда болезнь пугали неожиданным криком, окатыванием больного водой или резким встряхиванием. В с. Аграфенина Пустынь, например, лихорадку изгоняли из тела ночным криком: «Пожар, горим» [57], а в с. Поляны Рязанского у. ее старались обмануть, написав на бумаге, прикрепленной к двери избы, что такого-то (имя больного) нет дома [58].

Применялся и очень распространенный в медицине у разных народов прием: употребление внутрь отвратительных веществ, которые, как, видимо, предполагалось, даже нечистый дух не может вынести и должен будет покинуть тело больного. Лихорадку выгоняли водой после обмывания зада у черной коровы, поеданием тухлых яиц [59]; желтуху, а иногда и лихорадку лечили употреблением пилюль из закатанных в хлеб вшей или настоем их на водке (Скопинский у., с. Ижевское Спасского у.) [60]. Вспомним, что имитацией поедания вшей обычно отваживали огненного змея, который являлся к тоскующей одинокой женщине (см. с. 531). Больного могли окурить свиным навозом или еще чем-нибудь подобным.

Сглаз обычно смывали наговорной водой с угольками или брошенными в нее спичками [61]. Умывание от сглаза было и остается очень популярным в сельской местности. Если ребенок заболевал, то «мать первым делом тащит его к бабке умывать от сглазу», — писал корреспондент ОЛЕАЭ из с. Насилово Пронского у. [62]. Обычно все эти действия с угольками, умыванием сопровождались чтением заговоров, в которых перечислялись все цвета глаз, люди разных половозрастных категорий, которые могли сглазить**. Часто матери сами умывали детей через дверную скобку.

Знахарки обращались к стихиям: огню, ветру, земле, воде с просьбой забрать болезнь. Например, *летучий огонь* или *огник* — красные горящие пятна, болячки на лице, которые насылались колдунами по ветру, при соответствующих действиях и словах можно было передать огню, зажженному знахаркой на конце лучины или загоревшемуся вечером в окошке дома (с. Насилово Пронского у., с. Первые Старо-Кленские Выселки Раненбургского у.) [63]. Огник отправляли подальше с дымом из печи, который «бабка» «загребала» в лицо больного (с. Сотницы Сасовского у.) [64]

Болезнь, оставленную на белье больного, можно было *спустить* по реке или ручью. Жители дер. Борисково Клепиковского р-на в начале 2000-х гг., чтобы избавиться от болезни, идут к речушке, пересекающей дорогу, и там говорят: «Божья Мать Казанская, дай мне великое здоровье. А ты, речка, неси мою болячку на гнутые березы».

Очень многие способы лечения построены на «пересаживании» болезни на что-то неодушевленное, чаще — дерево, или на передаче ее животному, обычно собаке. В с. Старый Киструс Спасского р-на знахарка советовала больным малярией поехать куданибудь за пределы своего селения и прилегающих земель и там на дереве оставить свой пояс. Головную боль лечили таким способом: повязывали больную голову платком и носили его целый день. На другой день надо было выйти в поле ни с кем не разговаривая, отыскать лошадиный череп и повязать его этим платком [65], т. е. передать черепу свою головную боль. Часто местом спускания болезни становился перекресток, на котором бро-

* «Бабка» якобы грызет у младенца грыжу, а мать младенца спрашивает ее: «Бабка, бабка, что грызешь?». Та отвечает: «Грызь». Мать: «Грызи больней, чтобы не отрыгивала».

** В с. Парсаты Шацкого р-на от сглаза умывали следующим образом: брали непитую воду, читали три раза «Богородицу», затем говорили: «От черного глаза от мужчины, от желтого от парня, от серого от женщины, от белого от девки», после каждой фразы бросая зажженную спичку в воду. И далее: «Не я хожу, не я умываю, ходит Мать Божия с ангелами, с архангелами, со святым апостолом. Ходит умывает, все скорби, болезни смывает. Смой, Мать Божия, все скорбя, все болезни, все плохие недуги с рабе Божей (имя), из рук, из ног, изо всех суста, из буйной головы, из ясных очей. Божия Матушка, подсоби, помоги рабе Божьей (имя)». Читать следовало три раза, каждый раз подуть, сплюнуть.

сали кусок мяса, предварительно натерев им больную часть тела. И тогда собака, съевшая это мясо, брала болезнь на себя (с. Студенки Новодеревенского р-на) В дер. Борисково Клепиковского р-на еще в начале 2000-х гг. те, у кого болела спина, катались на перекрестке, чтобы оставить там боль.

Большинство способов лечения зубов основано на магии подобия между чем-то мертвым или онемевшим, не чувствующим боли, и больными зубами пациента. Обычно обращаются к месяцу, видевшему мертвых, у которых зубы не болят, или просят помочь покровителя страдающих зубной болью св. Антипия*. Знахарка из с. Большие Полянки Рязанского у. (бывш. Пронский у.) посылала пациентов с зубной болью на кладбище откусить кусочек дерева от креста, а в с. Сасыкино Спасского у. зубную боль лечили поеданием земли с могилы младенца [66].

Применительно к лечению детей использовали также магические приемы, которые можно рассматривать как символическое повторное рождение неудавшегося, хилого, «недоделанного» ребенка, после которого его жизнь начиналась как бы заново. Этот подтекст очевиден в таком способе лечения собачьей старости, как *перепекание* детей на хлебной лопате в умеренно горячей печи, устье которой символизировало женское лоно [67]. Слабых детей также *перекупали*, т. е. передавали в окно за символическую плату кому-то из проходящих мимо или женщине, у которой были крепкие, жизнеспособные дети**. Широко известен способ лечения детского крика, грыжи протаскиванием ребенка через *проемный дуб* — расщепленный в середине надвое молодой дубок, в котором иногда оставляли рубашку младенца [68]. Смысл этих действий прежде всего заключался в том, чтобы оставить болезнь в дереве, но здесь, безусловно, присутствует подтекст повторного рождения.

В основу многих магических лечебных обрядов, совершавшихся над детьми, больными сухоткой или собачьей старостью, положено реальное или символическое измерение размеров (с помощью нитки, просверливанием дырки в дереве на уровне головы стоящего около него ребенка и т. д.), чтобы потом разными способами уничтожить эти мерки и тем самым как бы разорвать то, что сдерживало рост ребенка. Иногда процесс лечения был очень сложным, проводился в несколько этапов и включал различные магические ритуалы***.

В практике современных знахарок произошел явный крен в сторону лечения детских заболеваний, таких как грыжа, испуг, крик, сглаз, но «бабушек», которые бы заговаривали родимчик (младенчик), сухотку, собачью старость, практически не осталось, хотя заговоры от этих болезней в их тетрадках еще встречаются. Нынешние деревенские знахарки не берут на себя ответственность за лечение тяжело больного ребенка и не отговаривают от посещения больницы.

Взрослые часто обращаются к бабушкам-лекаркам с просьбами вылечить рожу, которая, как известно, очень плохо поддается лечению, мастит, кожные заболевания, снять сглаз. Иногда по «бабушкам» начинают ездить отчаявшиеся люди с тяжелыми заболеваниями, в том числе раком.

---

* «В чистом поле стоит дерево. Под этим деревом мертвое тело. Это мертвое тело от святого Антипия. Святой Антипий, помоги рабе (имя), исцели от зуб, от десен, от болей всяких» (дер Дунино Клепиковского р-на).

** «Кто-нибудь приходит и говорит:
— Маш, продай мне малого (или там девку).
— Ой, а за сколько тебе?
— Ну, как обычно много-то. Ну, 25 руб.
А 25 руб. равняется 25 коп. Она 25 коп. достает. Эти деньги надо передать на свечи в церкви. Не покупать их, а отдать [тому], кто ходит с тарелкой».

*** Например, в с. Клин-Бильдино Зарайского у. сухотку с ребенка снимали следующим способом: клали его на спинку на шубу, расстеленную шерстью вверх, руки врозь; обводили вокруг всего тела три раза ножом, отрезая у ног, рук и головы от овчины по клочку шерсти. Затем выдергивали в каждом углу избы по кусочку мха. Шерсть, мох и ладан клали на сковороду с горячими угольками и этим окуривали ребенка со всех сторон. При этом знахарка кадила, а мать держала ребенка над жаровней и спрашивала: «Что жгешь?» Бабка отвечала: «Сухотку». Мать: «Жги хорошенько». Это повторяли до трех раз. Потом снимали с ребенка белье и вешали под куриный насест на три дня (НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. XIV. № 344. Л. 2).

Физиотерапия и фитотерапия. Говоря о методах и средствах прикладной народной медицины, мы не беремся судить о пользе или вреде некоторых из них, поскольку то, что научная медицина отвергает сегодня, вполне может быть признано ею завтра. При лечении простудных заболеваний, болей в пояснице и спине широко использовались физиотерапевтические методы и, прежде всего, баня. Всевозможные прогревающие процедуры могли осуществляться как при участии знахарки, так и без нее. В Егорьевском у. в случае ревматизма и простуды руки и ноги натирали в бане крапивой, керосином, нашатырным спиртом [69]. В Первых Старо-Кленских Выселках Раненбургского у. в бане натирались редькой, хреном и керосином, пили рассолы, самогон с солью [70]. В Сасовском у. в с. Сотницы растирали больное место тертой редькой и клали больного на печь, а при ревматизме использовали «муравлиное масло»: набирали в банку муравьев, ставили на печь на 2–3 часа, потом отжимали через тряпку и этой жижей натирали больные части тела. Муравьиный спирт был очень популярен в народе. Обычно при растирании его употребляли в смеси с деревянным или другим маслом [71]. В с. Бусаево Рязанского у. больного простудой клали на печку и обкладывали листьями березы. От ревматизма использовали и такое опасное средство, как «крепкая водка» (смесь азотной и соляной кислоты), в бутылку с которой предварительно всыпали одну-две пачки стальных иголок. Этим снадобьем, иногда разрывавшим бутылку, натирали ноги [72]. Больные ревматизмом парили ноги и руки в воде, в которую кидали раскаленные кирпичи, или в крепком соляном растворе [73]. Очень широко при кашле применяли ингаляции над водяным паром, прикладывание пяток к горячей печи [74].

Обычно в каждой семье женщины заготавливали несколько видов трав на случай болезни своих домочадцев. Занимались сбором, как правило, старухи. Для некоторых это был своего рода промысел. По замечанию корреспондента Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева из Зарайского у., в народном репертуаре лекарственных трав названий немного [75]. Однако в перечне растений, которые использовались для лечения в селениях Рязанского, Скопинского, Сапожковского, Ряжского, Касимовского, Сасовского уездов в 1927–1929 гг. (по сообщениям с мест), присутствует 51 наименование [76]. Корреспондент из с. Китово Касимовского у. отмечал, что знахари используют не только хорошо известные в научной медицине растения, но и редко употребляемые [77].

В Рязанской, как и во многих других губерниях России, было принято собирать травы на Ивана Травного или Ивана Купалу (Рождество Иоанна Предтечи — 24 июня / 7 июля). В с. Сотницы в 1920-е гг. траву в этот день собирали между утреней и обедней [78].

Травы чаще пили как чаи, предварительно залив их кипятком и потомив в печи. Некоторые лекарки свято верили в силу трав, иногда не особенно вдаваясь в их целевое предназначение. Знахарка из с. Строевское Сапожковского у., например, по воспоминаниям ее внучки, каждое лето просила своих домашних привезти ей из леса воз травы, не сортируя сушила ее, а потом заваривала все подряд и давала пить больным, полагая, что любая трава помогает.

Современные знахарки для лечения пациентов травы практически не используют. Только четверо из нескольких десятков опрошенных рекомендовали своим пациентам лечение снадобьями растительного происхождения. Некоторые женщины увлекаются фитотерапией, но набор используемых ими растений скудный. Список используемых населением трав в начале XXI в. включает всего 19 названий.

Раньше знахари сами изготовляли пластыри, присыпки, примочки, в состав которых входили ингредиенты растительного и животного происхождения, но иногда для этого употреблялись средства, совершенно непригодные с точки зрения научной медицины: паутина, зола, толченый сахар при порезах и толченые ракушки, коровий навоз при ожогах [79]. При лечении последних широко использовали льняное масло и желчь скотины. Если рана была большой, то в Клепиковской вол. с березы снимали тонкий прозрачный верхний слой, складывали его вчетверо. Затем смоченную в деревянном масле тряпочку накладывали на рану, а сверху бересту и завязывали [80].

Рожу знахари успешно лечили с помощью светлячков. Корреспонденты из Спасского у. описали, как это происходило. Знахарь или знахарка собирали ночью в лесу «ивановских светлячков» (в ночь на 7 июля — на Ивана Купалу, как говорят в тех местах), 100–200 штук, и растирали их в руках так, чтобы втереть в кожу ладоней. Потом, когда к ним обращались больные рожей, знахари растирали руки, чтобы они разогрелись, и прикладывали их к больному месту [81]. «Бабушки» из

с. Исады того же района до недавнего времени в ночь на Ивана Купалу ходили собирать светлячков, растирали их, а потом лечили этими руками. Дождевые черви в сахарном сиропе, закатанные в хлеб пауки и вши — все эти средства были в арсенале рязанских знахарок [82].

О результативности знахарского лечения судить трудно, так как никто серьезно не занимался изучением этого вопроса. В 1927–1929 гг. ОИРК распространило среди врачей и своих корреспондентов анкету с вопросами о знахарстве, о его вреде или пользе. Большинство поступивших ответов были негативными: знахари ничего, кроме вреда, не приносят, они скорее калечат, чем лечат, болезнь запускается, и когда люди обращаются к врачам, бывает уже поздно что-либо сделать. Авторитет знахарства падает, — такой вывод делали почти все [83]. И только корреспондент из дер. Ялтуново Рязанского у. написал, что знахари приносят пользу и авторитет их не падает, а корреспондент из с. Клин-Бильдино Зарайского у., хотя и с оговорками, признал, что лечение заговорами «дает положительные результаты» [84].

Безусловно, среди знахарей были откровенные шарлатаны и, как в любой профессии, были недоучки, но в те годы вопрос о знахарстве имел еще и политический оттенок, поскольку его рассматривали как дурное наследие царизма, поэтому трудно было бы ожидать других ответов. Позже вопрос о результативности знахарского лечения вообще не вставал.

Место и роль знахарки в крестьянском сообществе

Мы уже обращали внимание на то, что иных знахарок могли причислить к колдуньям, а иных к праведникам в миру. В известной степени они занимали пограничное положение между этими двумя полюсами в русской деревне. И кому-то, а таких было большинство, удавалось до конца своей практики сохранить это положение, но кто-то мог, по крайней мере в народном восприятии, оказаться причисленным к той или иной категории. Поскольку праведникам и колдунам посвящены специальные главы, мы остановимся на положении только тех, кого народ без всяких сомнений и колебаний относил к числу знахарей.

По своему социально-экономическому положению и, соответственно, месту в крестьянском сообществе знахарей можно разделить на тех, кто эпизодически занимался лечением и чья деятельность не выходила за пределы селения или прихода, и тех, кто сделал знахарство своим основным ремеслом, доставлявшим главный заработок, имевших широкую известность и практику. Несомненно, вторых было значительно меньше, но этот тип был на виду и именно его описывали современники, когда речь заходила о знахарях. Автор очерка о медицине в Рязанской губ. в середине XIX в. писал об этом типе: «Знахарь, обыкновенно, ловкий и находчивый плут и за словом никогда в карман не лазит, он успокаивает глупую бабу разными двусмысленными или, еще чаще, совершенно бессмысленными речами, утверждая веру в них таинственными обрядами, нашептыванием на воду и пр.» [85]. Это мнение чуть ли не дословно, но уже о знахарях г. Данкова повторил в своей работе его житель В.И. Ермаков [86].

Корреспондент ОЛЕАЭ из с. Насилово Пронского у. в конце XIX в. тоже весьма нелицеприятно отозвался о знахарях. Он писал, что крестьяне, напуганные колдовством, обращались к знахарям, которые «такими просьбами гордились, отпирались, вымогая угощение, большую плату, и их пациенты поневоле не должны были ничего жалеть, лишь бы снять с себя порчу или нечисть» [87]. Корреспонденты ОЛЕАЭ могли и не увидеть разницу между знахарем и отчитывающим колдуном, и возможно, в данном случае речь идет о последнем, так как знахарская этика не позволяла так бессовестно вымогать плату, хотя нельзя исключить, что такие типажи к концу века появились и среди народных лекарей.

Безусловно, многочисленные телеги пациентов, выстроившиеся у крепких ворот большого дома знахаря или знахарки, только способствовали укреплению их репутации и веры больных в их магические силы и знания. К таким народ не ходил с бородавками или золотухой. Обычно к ним шли с серьезными проблемами: порчей, сифилисом, запоями, чахоткой и т. д.

Большинство же бабушек-шептух и «заговорщиков» не разбогатели на лечении односельчан, но тоже были уважаемы, так как в них нуждались, они были доступнее и в их лечение крестьяне очень верили.

Отношение крестьянского сообщества к знахарке особенно видно в описанном корреспондентом Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева случае, имевшем место в 1894 г. в с. Белоомут Зарайского у. В селе появилась холера, и жители на сходе решили пригласить из Николо-Радовицкого монастыря чудотворный образ свт. Николая Чудотворца и позвать проживавшую в Белоомуте знахарку Машу Каштаниху «заговаривать болезнь и за труды ей было ассигновано 25 рублей»* [88]. Возлагая на знахарку и чудотворный образ святителя надежду на спасение и ответственность за свои жизни, жители Белоомута не видели ничего несовместимого и предосудительного в этих двух постановлениях схода. В какие-то критические моменты крестьяне возлагали на знахарей миссию защиты всего общества, так же как в засуху они обращались к людям Божьим с просьбами молиться о дожде, правда бесплатно, за весь крестьянский мир (см. с. 272–273).

Церковь всегда смотрела на «лечащих болезни волхованием» как на врагов Божьих [89], полагая, что главным лекарством для верующего должны быть молитва, причастие, соборование, просфора и святая вода. И верующие в случае болезни действительно начинали регулярно ходить в церковь, давали обеты пожертвовать что-нибудь в храм, носить иконы на Пасху, совершить ближнее или дальнее паломничество и т. д., однако это не исключало того, что они уже побывали у знахарок. Как писал автор очерка о верованиях крестьян Елатомского у., мужик «понабегается к разным колдунам и знахаркам, а потом уж поплетется к „попу“ причастить больных во здравие» [90]. Заболела у крестьянина дочь нервным расстройством, — послали за батюшкой с просьбой причастить. Через некоторое время этот батюшка встретил отца девочки и спросил, как она. Оказалось, что отец привозил к ней знахаря из соседней деревни. Знахарь молился, начитывал на воду, и девочка поправилась [91].

В жизни рязанской и вообще русской деревни православная вера и культовая практика, христианский мистицизм вполне органично сочетались с дохристианскими верованиями и магическими обрядами, поэтому священники Белоомута, привыкшие к подобным вещам, судя по сообщению корреспондента Этнографического бюро, никак и не отреагировали на постановление схода.

Да и сами батюшки по-разному относились к знахарству. Один из них с сожалением и осуждением писал в «Рязанских епархиальных ведомостях», что у него в приходе есть две старушки-знахарки, которые ему сами открылись. Он сделал им назидание «оставить их грешное дело», и «с тех пор они каются в грехе, а отставить не отстают от своего занятия» [92]. Но многие священники, выросшие и всю жизнь прожившие среди крестьян, были включены в народную культуру (см. с. 672) и для них было естественным пользоваться услугами деревенских лекарок. Священник с. Поплевино Ряжского у. во время засолки мяса заразился сибиркой и обратился к знахарю. Последний, видимо, понял, что это настоящая сибирка, а не просто нарыв, и велел священнику ехать в больницу. Там ему обработали больное место, но опухоль пошла дальше. «Священник этот, находясь в отчаянии, сам стал просить Господа о спасении и телеграммой просил помолиться отца Иоанна Кронштадтского» [93], — сообщал корреспондент ОЛЕАЭ. Все закончилось благополучно, хотя можно было ожидать, что священник вначале все-таки обратится к Господу и врачу. К знахаркам иногда обращались и мелкопоместные, обедневшие помещики, чей быт сближался с крестьянским, а некоторые сами брались лечить крестьян заговорами (см. с. 626).

Современники считали, что знахарство в деревне процветает из-за невежества народа и недоступности научной медицины. Действительно, система медицинского обслуживания начала складываться только после создания в 1864 г. земств, но и к 1917 г. она оставалась крайне слабой, охватывавшей незначительное количество населения. До больницы крестьянину надо было еще добраться, потратить время, а потом вдобавок к этому потратить деньги на лекарство.

* По тем деньгам 25 руб. — сумма немалая. Проработав по найму весь весенне-летний период на поденной работе, крестьянка не заработала бы этих денег.

Однако знахарство процветало и там, где была земская больница или медпункт. Служивший земским врачом в Скопинском у. С.Я. Елпатьевский вспоминал, что около их медицинского пункта в с. Милославском стояли телеги приехавших пациентов, и не меньше их было у двора знахаря, лечившего сифилис ядовитой сулемой с крепкой водкой [94].

Недоверие к медицине, к докторам, которое отмечали корреспонденты Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева [95], все же было вызвано не только отдаленностью земской больницы и тем, что фельдшер и доктор — это люди иного круга, не знавшие и не понимавшие тягот сельской жизни. Крестьяне смотрели на лечение, прежде всего, как на мистический акт, который должен быть соответственно обставлен, а в больнице у доктора ничего этого не было. Иногда лекарство, данное врачом на неделю, деревенские пациенты выпивали, как наговоренную воду, за два-три приема, чтобы быстрее выздороветь [96], и, естественно, не почувствовав облегчения, разочаровывались.

Лечению у сельских батюшек крестьяне доверяли больше, чем лечению у докторов, видимо, потому, что священники причастны к культовой обрядности, и некоторые из них брались отчитывать порченых, что в глазах крестьян сближало их со знахарями. Священник из Егорьевского у., опираясь на личный опыт, отметил, что медицинская помощь, практикуемая в приходе священнослужителями, «едва ли, по понятию некоторых, не граничит с ведунством или знахарством» [97].

Недоверие к врачам отчасти поддерживалось и самими знахарями, возможно, из соображений конкуренции. Во время холеры в Белоомуте земство прислало доктора и пять сестер, которые организовали дезинфекцию, карантин больных. Крестьяне, добровольно делавшие ассигнования на медикаменты и вино для больных, в то же время относились к врачу со странной недоверчивостью, а иные прямо называли его «морильщиком». Оказалось, что упомянутая местная знахарка Маша Каштаниха распустила слух: якобы врач дает вместо лекарства яд, чтобы избавиться от больных. Крестьяне отказывались принимать лекарства, отказывались идти в барак и обращались за помощью к Каштанихе охотнее, чем к врачу, потому что она лечила больных простой, чистой, нашептанной водой. Во время выяснения отношений доктора и знахарки «бывшие при этом крестьяне и старшина явно держали сторону знахарки» [98].

Борьба со знахарством началась с начала 1920-х гг., но она заключалась, главным образом, в просветительской деятельности разных организаций и была частью их борьбы с «невежеством и темнотой» масс. Как к уголовному преступлению к нему стали относиться с 1927 г., когда вступил в силу «Уголовный кодекс РСФСР» в редакции 1926 г., в котором появилась статья об уголовной ответственности за «занятие врачеванием, как профессией, лицами, не имеющими надлежаще удостоверенного медицинского образования» [99]. Однако сохранявшийся в народе взгляд на болезни и лечение, отсутствие полноценного медицинского обслуживания, особенно в сельской местности, несовершенство самой медицины способствовали воспроизводству знахарства несмотря на его преследование на протяжении всего XX в.

Знахарство продолжало существовать нелегально, хотя масштабы его существенно сократились. Обычно на прием пациенты ехали, когда стемнеет, телеги и машины ставили на соседней улице или при въезде в селение, а сами шли через заднюю калитку. Эта ситуация сохранялась вплоть до конца 1980-х гг. Случаи привлечения знахарей к уголовной ответственности, судя по опросам населения, бывали редко, но каждый такой факт становился широко известен.

О «сильных» знахарях и знахарках благодарные пациенты вспоминают много лет спустя после их смерти, их имена обрастают легендами, за которыми стоят вполне реальные события. Показательна судьба знахарки бабушки Дуни из пос. Милославского, которая бралась отчитывать порчу. О ней рассказывают, что ее судили (приблизительно в 1970-е гг.) за знахарство и дали шесть лет тюрьмы. Начальник тюрьмы, куда бабу Дуню привезли, поинтересовался, действительно ли она что-то такое знает и может лечить. Она ответила, что вроде всем помогает, а «там Бог его знает». Оказалось, что у начальника тяжело болела жена, и он взял бабу Дуню к себе, а через месяц она поставила его жену на ноги. Начальник добился для нее досрочного

освобождения и купил ей домик на окраине Рязани. У бабушки Дуни было две дочери, одна из которых, партийная, не разрешала матери лечить, но та все равно принимала людей. Бабу Дуню хорошо знали в Милославском и Скопинском районах, и после ее переселения в Рязань больные из этих районов начали ездить к ней туда. Молва о знахарке разнеслась по Рязани, иногда пациенты приезжали из Москвы и других городов. О бабе Дуне вспоминают как о необыкновенно доброй женщине, которая всех приходивших к ней кормила. Благодарные пациенты несли и везли ей продукты, а дальние потом присылали посылки. По рассказам, посылочные ящики стояли у нее в комнате от пола до потолка: из Ленинграда, Воркуты, Норильска, Мурманска*. Умерла баба Дуня 7 апреля, а в тот год Благовещение совпало с Пасхой, что было расценено ее пациентами как показатель ее особенной богоугодности.

Несмотря на преследования, как рассказывают сами знахарки, трудно было прекратить принимать людей, так как они все равно шли и просили. Кроме того, настоящие посвященные знахарки все-таки воспринимали свою профессию как предназначение. Знахарка из с. Старочернеево Шацкого р-на рассказывала, что где-то в начале 1970-х гг. прошел слух об аресте в их районе одной лекарки и она, испугавшись, прекратила практиковать и три года никого не принимала. А потом ей приснился сон, что в соседнем селе открылся святой колодец и она будто бы пришла туда, а вокруг него лежат на земле люди. На ее вопрос, что с ними, старик-сторож (возможно, святой), ответил, что это столько больных людей набралось за три года, и велел ей исцелять. Поскольку скоро выяснилось, что в соседнем селе действительно освятили родник, то знахарка расценила этот сон как знак свыше и снова начала лечить.

В советское время православная церковь оказалась под таким прессом, что ей было не до борьбы со знахарством. Однако в 1990-е гг., после демократизации государства и общества, когда на знахарство стали смотреть как на часть народной культуры, войну ему объявила церковь. Среди знахарок много религиозных людей. Хотя каждая из них в разговоре всегда подчеркивала: «Я Божьими молитвами лечу, от мене лехше» (дер. Михалково Новодеревенского р-на); «Вражьи молитвы я не знаю» (с. Меньшие Можары Сараевского р-на), некоторым из них пришлось бросить знахарство по настоянию батюшек. Знахарка из с. Дегтяное Ряжского р-на рассказывала, что батюшка не только запретил ей заговаривать, но и сжег книжечку заговоров, которую ей прислала родственница. Если близкие знакомые ее просили, то она потихоньку бралась лечить, хотя считала, что совершает грех. Знахарка из дер. Дунино Клепиковского р-на много лет лечила заговорами, и никогда у нее не возникало сомнения в том, что она делает благое дело, пока однажды ей не посоветовали попросить у батюшки благословение. Он ей запретил лечить, сказав: «Прекрати это язычество. Тебе грех непрощеный». И она бросила, хотя односельчане постоянно обращаются к ней с просьбами: «А мене народ говорит: „Зря ты спросила. От тебя помощь без благословения идет. Зачем ты спросила?“». При всем том она хранит записи заговоров и время от времени лечит своих детей и внуков, это грехом не считая. Знахарка из Секирина (она же читалка) ходила к очень почитаемой старице, чтобы узнать ее мнение. Та ответила: «Прочитай „Отче“, а потом лечи». Это ее успокоило и было воспринято как благословение.

Проповеди священников подействовали и на клиентов знахарей. Некоторые стали бояться ходить к ним лечиться, так как батюшка на исповеди всегда спрашивает об этом, соврать нельзя, а скажешь — он отказывает в причастии. Жительница дер. Михалково рассказывала: «Заговоры-то нельзя заговаривать. Я вот тогда, помню, пошла к этой вот Шуре заговаривать, а после этого в церкви исповедовалась. Он (священник. — *С.И.*) говорит: „К Александре ходила?“ Я говорю: „Да“. А потом с Александрой этой в церкви плохо было». Информатор из с. Кермись Шацкого р-на вспоминала, как она мучилась сомнениями, не грех

* Рассказывая о подвижницах благочестия, информаторы также обязательно подчеркивают, что все их почитатели несли им гостинцы, а комната, где, например, жила Екатерина Михайловна из Сапожковского р-на, от пола до потолка была заставлена посылочными ящиками из разных городов России (см. с. 260). Являются ли эти рассказы неким штампом, приемом, чтобы подчеркнуть значимость описываемой личности, или народное почитание тех и других имело одинаковые традиции, трудно сказать.

ли, что сходила с больными ногами к знахарке из с. Черная Слобода. До некоторой степени ее сомнения разрешил сон, в котором к ней пришли Божья Мать и Иоанн Кронштадтский и сели на кровать в ногах. Она спросила их, не грех ли ходить к знахарке лечить больные ноги, может эта знахарка не богоугодная. Оба промолчали, но болезнь быстро прошла, и наша собеседница решила, что, видимо, греха в том все-таки не было.

Возможно, позиция церкви в отношении знахарства явилась причиной того, что часть населения стала смотреть на знахарство как на колдовство. Известны случаи, когда односельчане начинали потихоньку за глаза называть знахарок колдуньями. В одном из селений Шацкого р-на дело дошло до того, что недоброжелатель публично в магазине обсыпал знахарку маком, который используется как апотропейное средство против колдунов. Оскорбленная женщина пошла в церковь и там, на виду у всех исповедалась и причастилась. Батюшка, по ее словам, не запретил лечить, а сказал «терпи».

Несмотря на всплеск интереса к народной медицине и в том числе — к лечебной магии в 1990-е гг., знахарство в Рязанском крае продолжает сдавать позиции. Это проявляется не только в сокращении числа знахарок и их клиентов, но и в размывании знахарства как явления народной культуры. Знание заговоров и магических ритуалов в течение длительного времени передавалось и усваивалось не в полном объеме, и в результате большая часть этих знаний оказалась утрачена. Совершенно утрачены методы прикладной медицины, использовавшиеся в лечении. Исчезает тип деревенской потомственной бабушки-знахарки, руководствующейся определенными профессиональными правилами и придерживающейся принятых в их среде этических норм, считающей грехом лечить за деньги. Это не значит, что знахарство исчезнет вместе с ней: на смену традиционному типу знахарки, с одной стороны, приходят целители, сделавшие народную медицину бизнесом, с другой, появилась категория людей, которые, купив соответствующую литературу и уверовав в собственные возможности, начинают лечить сначала свою семью, а потом и посторонних.

Если говорить о востребованности знахарей и знахарок в современном обществе, то опрос 2002 г. взрослого населения (в основном от 25 до 55 лет) в сельской и городской местности Рязанской обл. (см. т. 1. с. 15) показал, что среди опрошенных тех, кто хотя бы один раз в жизни посещал «бабушку», 40% и еще 16% никогда не ходили к знахарке, но не считают это предосудительным, т. е. они могут стать пациентами. Методы лечебной магии до сих пор остаются привлекательными для достаточно большого числа людей, и знахарство все еще востребовано частью общества. Для одних важно, что эти методы освящены древней традицией, другие столкнулись с несовершенством научной медицины, но, видимо, нельзя сбрасывать со счетов и положительные результаты лечения у знахарей, которые, судя по опросам, есть.

ПРИМЕЧАНИЯ

1 Изучением магико-мистической практики и ее механизмов в первую очередь занимаются медики, психологи и физики, хотя в 1990-е гг. к изучению этой проблемы подключились и этнографы. См.: *Харитонова В.И.* Заговорно-заклинательное искусство восточных славян. М., 1999. Т. 1–2.

2 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. XX. Сер. VI. № 021.

3 Там же. Кн. XV. № 355.

4 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1463. Л. 35; *Смирнов Е.*, свящ. По вопросу о борьбе сельских пастырей с знахарями и ворожеями // РЕВ. 1890. № 18. С.242–244.

5 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1463. Л. 22.

6 Там же. Д. 1453. Л. 5.

7 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. XIV. № 330. Л. 1; № 334.

8 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1446. Л. 15.

9 Там же. Д. 1433. Л. 13.

10 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. XV. № 370 а. Л. 1.

11 Там же. Кн. XIV. № 347. Л. 1.

12 Там же. Кн. XVII. № 402. Л. 1–3 б.

13 Там же. Кн. XI. № 253. Л. 5 (дер. Федоровка Касимовского у.).

14 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1446. Л. 15.

15 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. XVI. № 382. Л. 1–2 (дер. Епихино Рязанского у.).

16 Там же. Кн. XIII. № 320. Л. 3.

17 Там же. Кн. XIV. № 343. Л. 10б.–2.

18 Там же. Кн. XI. № 253.

19 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1448. Л. 45, 46.

20 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. III. № 68.

21 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1453. Л. 27.

22 Там же. Д. 1463. Л. 47.

23 Там же. Д. 1465. Л. 14.

24 Там же. Д. 1463. Л. 48.

25 Там же.

26 Там же. Д. 1465. Л. 14.

27 АРГО. Р. 33. Оп. 1. Д. 23. Л. 9.

28 АРЭМ. Ф.7. Оп.1. Д. 1463. Л. 48; д. 1440. Л. 10.

29 Там же. Д. 1463. Л. 17.

30 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. V. № 102.

31 *Звонков А.П.* Очерк верований крестьян Елатомского у. Тамбовской губ. // ЭО. 1889. № 2. С. 71.

32 *Мансуров А.А.* Описание рукописей этнологического архива ОИРК. Рязань, 1930. Вып. 3. С. 31 (Труды ОИРК. Вып. XXVI).

33 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. I. № 9.

34 Там же. № 24. Л. 5 об.

35 АРЭМ. Ф.7. Оп. 1. Д. 1466. Л. 14.

36 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. XVI. № 381 (с. Китово Касимовского у.); № 382. Л. 1–2 (дер. Епихино Рязанского у.); кн. XVII. № 402. Л. 1–30б. (с. Сельцы Рязанского у.); кн. XIII. № 311. Л. 3 об. (с. Старый Киструс Спасского у.); кн. XIV. № 341. Л. 2 (с. Первые Старо-Кленские Выселки Раненбургского у.).

37 Там же. Кн. XVI. № 390 (с. Сасыкино Спасского у.); кн. XIV. № 344 (с. Клин-Бильдино Зарайского у.); кн. XVII. № 402 (с. Сельцы Рязанского у.).

38 *Сапфиров*, свящ. Из религиозно-нравственной жизни народа // РЕВ. 1889. № 9. С. 364.

39 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. XIV. № 344. Л. 2 (с. Клин-Бильдино Зарайского у.).

40 *Крушевский Н.* Заговоры как вид русской народной поэзии. Варшава, 1876; *Зелинский Ф.Ю.* О заговорах // Сб. Харьковского историко-филологического общества. Харьков, 1897. Вып. 10; *Познанский Н.* Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. Пг., 1917; *Елеонская Е.Н.* К изучению заговора и колдовства в России // Сказка, заговор и колдовство в России. М., 1994; *Петров В.П.* Заговоры // Из истории русской советской фольклористики. Л., 1981; *Топорков А.Л.* Заговоры в русской рукописной традиции XV–XIX вв. М., 2005 и др.

41 *Мансуров А.А.* Указ. соч. Рязань. 1928. Вып. 1. С. 24 (Труды ОИРК. Вып. XV). В тексте публикации «Перьинская (с. Перво)», так как с. Перво имело еще название — Перьи. Сохранена орфография оригинала.

42 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. II. № 50. Л. 14 об. (с. Шостье Касимовского у.).

43 АРЭМ. Ф.7. Оп. 1. Д. 1453. Л. 27 (Зарайский у.); НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. V. № 120; кн. XV. № 355; кн. XVI. № 399; кн. XXI. № 26; АРГО. Р. 33. Оп. 1. Д. 23. Л. 9 (Пронский у.).

44 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. XVI. № 390 (с. Сасыкино Спасского у.).

45 Там же. Кн. XV. № 374; кн. XIII. № 311. Л. 2.

46 АРЭМ. Ф.7. Оп. 1. Д. 1463. Л. 50; д. 1453. Л. 26.

47 Там же. Д. 1439. Л. 8.

48 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. II. № 27.

49 АИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. Колл. 14. Д. 147. Л. 1 об.

50 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1453. Л. 26–27 (Зарайский у.).

51 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. XIV. № 341. Л. 4.

52 Там же. Кн. XVII. № 402.

53 Там же. Кн. IX. № 202 (с. Темирево Елатомского у.).

54 Там же. Кн. XVI. № 380 (с. Поляны Рязанской вол.).

55 Там же. Кн. XIII. № 304 (с. Рождествено Скопинского у.).

56 Там же. Кн. XIV. № 332.

57 Там же. Кн. XIV. № 332 (с. Аграфенина Пустынь Рязанского у.).

58 Там же. Кн. XVI. № 380 (с. Поляны Рязанской вол.).

59 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1435. Л. 2–3 (дер. Бармино Егорьевского у.).

60 Там же. Д. 1463. Л. 50; НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. XIV. № 343.

61 АИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. Колл. 14. Д. 50. Л. 13 об. (с. Лебяжье, дер. Кузьминка, Загрядино Раненбургского у.); НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. XXI. № 30. 030/01.

62 АИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. Колл. 14. Д. 150. Л. 15 об–16.

63 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. XIV. № 341; АИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. Колл. 14. Д. 150. Л. 15 об.

64 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. XII. № 292. Л. 5 об.

65 АРГО. Р. 33. Оп. 1. Д. 13. Л. 1.

66 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. XIV. № 334. Л. 1 об. (с. Большие Полянки Старожиловской вол.); кн. XVI. № 390 (с. Сасыкино Спасского у.).

67 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. XVI. № 390 (с. Сасыкино Спасского у.); *Байбурин А.К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. М., 2005. С. 192.

68 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1456. Л. 34–35 (Скопинский у.); *Сальхин С.А.* Село Рясы Спасского уезда Рязанской губернии // Вестник рязанских краеведов. 1924. Вып. 3. С. 21.

69 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1435. Л. 3 (дер. Бармино Егорьевского у.).

70 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. XIV. № 341.

71 Там же. Кн. XII. № 292. Л. 5 об–6 (с. Бусаево Рязанского у.); кн. XVI. № 382. Л. 1 об. (дер. Епихино Рязанского у.).

72 Там же. Кн. XII. № 292. Л. 6; кн. XX. № 495.

73 Там же. Кн. XIII. № 318 (с. Студенки Новодеревенского р-на); кн. XVI. № 380 (с. Поляны Рязанского у.).

74 Там же. Кн. XV. № 374 (с. Подвязье Рязанского у.).

75 АРЭМ. Ф.7. Оп. 1. Д. 1453. Л. 25–26.

76 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. XVII. № 402. Л. 1–3 об. (с. Сельцы Рязанского у.); кн. XIII. № 304. Л. 2 об. (с. Рождествено Скопинского у.); кн. XV. № 355. Л. 2 (с. Самодуровка Ряжского у.); кн. XVI. № 381 (с. Китово Касимовского у.); № 389. Л. 2 (дер. Васино Сасовского у.); АИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. Колл. 14. Д. 147 (с. Путятино Сапожковского у.).

77 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. XVI. № 381.

78 Там же. Кн. XII. № 292. Л. 4–4 об.

79 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1435. Л. 3 (дер. Бармино Егорьевского у.); НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. XIII. № 318 (с. Студенки Новодеревенского р-на).

80 Там же. Кн. XXI. № 30 (дер. Филино Клепиковской вол.).

81 Там же. Кн. XVI. № 385. Л. 1 (с. Ряссы Спасского у.); № 386. Л. 2 (дер. Аграмокова Спасского у.).

82 Там же. Кн. XIV. № 343. Л. 2 об.

83 Там же. Кн. XVI. № 380 (с. Поляны Рязанской вол.); № 381 (с. Китово Касимовского у.); № 389. Л. 1–2 (дер. Васино Сасовского у.); № 390 (с. Сасыкино Спасского у.).

84 Там же. Кн. XIV. № 344. Л. 2; № 347. Л. 1–2.

85 [*Баранович М.*] Рязанская губерния. Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. СПб., 1860. Т. 19. С. 385–386.

86 *Ермаков В.И.* Историко-статистическое описание города Данкова. Предрассудки, праздники, поверья, областное наречие и пословицы граждан // Памятная книжка Рязанской губернии на 1868 г. Рязань, 1868. С. 254.

87 АИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. Колл. 14. Д. 150. Л. 14.

88 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1449. Л. 49.

89 Слово святого Иоанна Златоустаго о лечащих болезни волхованием и наузы // Памятники древне-русской церковно-учительной литературы. СПб., 1898. Вып. 4. Ч. 2. С. 121.

90 *Звонков А.* Указ. соч. С. 64.

91 Из записной книжки сельского иерея // РЕВ. 1912. № 9. С. 382–383.

92 *Смирнов Е.*, свящ. По вопросу о борьбе сельских пастырей с знахарями и ворожеями // РЕВ. 1890. № 18. С. 243.

93 АИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. Колл. 14. Д. 50. Л. 13 (с. Лебяжье, дер. Кузьминка, Загрядино Раненбургского у.).

94 *Елпатьевский С.Я.* Пережитое (Воспоминания) // Былое. 1925. № 2. С. 96.

95 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1435. Л. 3 (дер. Бармино Егорьевского у.); д. 1453. Л. 25 (с. Белоомут Зарайского у.).

96 Там же. Д. 1466. Л. 14.

97 *Светлов И.*, свящ. Религиозно-нравственное и бытовое состояние прихожан погоста Преображенского Егорьевского уезда (Корреспонденция) // РЕВ. 1889. № 5. С. 178.

98 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1449. Л. 50.

99 Собрание узаконений и распоряжений рабочего и крестьянского правительства. 1926. № 80. Гл. VIII. Ст. 180.

Раздел 9.

СОСЛОВНЫЙ БЫТ ДВОРЯНСТВА, КУПЕЧЕСТВА И ДУХОВНОГО СОСЛОВИЯ

ГЛАВА 36

Повседневная жизнь рязанского дворянства

Поместье и хозяйство. — Усадьба и ее обитатели. — Семейная жизнь, воспитание и образование. — Благочестие. — Будни и праздники. — Служба и общественное служение.

Вплоть до эпохи Петра I быт феодалов-землевладельцев, хотя и имел определенное своеобразие в связи с военно-служилым характером этого сословия, принципиально не отличался от повседневной жизни основной массы русского народа. После реформ первой четверти XVIII в. в жизнь высших сословий русского общества стали интенсивно проникать новые явления, большей частью связанные с влиянием Запада. Их синтез с нормами традиционного семейного и общественного быта допетровской эпохи привел к складыванию к середине XVIII в. тех форм, которые и были характерны для жизни всего российского дворянства на протяжении целого столетия.

Крестьянская реформа 1861 г. положила начало новому этапу в жизни дворянства. Она уничтожила не только личную зависимость крестьян от дворян, но и монопольное право последних на владение землей. Многие, особенно мелкие дворяне не сумели приспособиться к новым экономическим условиям. Кризис патриархального дворянского хозяйства, начавшийся задолго до реформы, сокращение дворянского землевладения во второй половине XIX в. неизбежно сопровождались исчезновением многих черт быта, свойственных этому сословию в дореформенный период. Все сказанное в полной мере относится и к рязанскому дворянству.

Российское дворянство, начиная с эпохи Петра I, делилось на *потомственное* и *личное*. По числу потомственных дворян, проживавших на территории Рязанской губ., она стояла (не считая двух столичных губерний) на втором месте после Смоленской. В родословную книгу Рязанской губ. к концу XIX в. было внесено около 2300 родов потомственных дворян[1]. К середине XIX в. численность потомственного дворянства в губернии составляла около 11 тыс. человек обоего пола[2].

Личное дворянство, в отличие от потомственного, не передавалось по наследству. Его получали все гражданские чиновники и военные недворянского происхождения, имевшие чин XIV класса. Они не могли владеть населенными имениями, принадлежать к губернскому и уездному дворянскому обществу и участвовать в дворянских выборах. К 1858 г. личных дворян в Рязанской губ. было около 2 тыс. человек обоего пола, т. е. в пять раз меньше, чем потомственных[3].

Большинство личных дворян проживали в городах, а потомственных до отмены крепостного права — в сельской местности. Численность дворянства обеих категорий в разных уездах сильно различалась: в середине XIX в. самым многочисленным оно было в Пронском у. (2194 человека), а самым малочисленным — в Егорьевском (232 человека).

Поместье и хозяйство. В Рязанском крае до начала XVIII в. было две формы феодального землевладения: древнейшее — *вотчина* и с XV в. — *поместье*. Постепенно юридические различия между обеими формами сглаживались. Манифест о вольности дворянства 1762 г. освободил поместное дворянство от обязательной государственной службы и позволил ему постоянно проживать в поместьях. Численность поместий в Рязанской губ. на протяжении 1780–1850-х гг. составляла около 8 тыс. К середине XIX в. помещики владели 2,5 млн. дес. земли, на которых

Портрет С.И. Голицына — владельца усадьбы в с. Дубровка Касимовского у. Неизвестный художник, 1790-е гг. (Рязанский художественный музей)

располагались 439 сел, 1973 деревни, 26 хуторов. В них проживали 357 тыс. крепостных крестьян мужского пола и 35 тыс. душ дворовых людей [4].

Поместья значительно различались по количеству земли и числу крепостных душ, и соответственно среди помещиков существовала значительная имущественная дифференциация. В середине XIX в. мелкопоместными считались помещики, во владении которых находилось от 20 до 100 душ, среднепоместными — те, у кого было от 100 до 500 душ, крупнопоместными — имевшие свыше 500 крепостных [5].

Особенностью Рязанской губ. было малое количество крупных поместий — около 60 [6]. Крупнопоместные дворяне, как правило, владели не одним поместьем с большим числом крепостных душ, а несколькими средними и мелкими, расположенными в разных уездах, а часто и в разных губерниях. Например, граф Д.А. Толстой, на протяжении второй половины XIX в. занимавший министерские посты, и его жена владели в Рязанской губ. десятью имениями с 1911 ревизскими душами [7].

Дворянская аристократия редко посещала свои имения, проводя большую часть времени в столицах и за границей. На территории Рязанской губ. имели поместья богатейшие и известнейшие семейства России — Воронцовы, Гагарины, Долгорукие, Демидовы, Нарышкины, Чернышевы, Шуваловы, Шереметевы, Юсуповы и др. [8].

Подавляющее большинство (90% в 1815 г., 81% в 1857 г.) дворян Рязанской губ. были мелкопоместными, но и среди них существовала значительная имущественная градация. Процесс обнищания, активно проходивший в первой половине XIX в., привел к тому, что к 1857 г. около 700 дворянских семей имели не более 10 душ крепостных, а около 400 семей вообще не имели крепостных и работали на своих землях сами [9]. «Само собою разумеется, — писал А.Д. Галахов, — что мелкие помещики самою бедностью поставлены были в необходимость трудиться. Один из таких, И.И. Толмачев, несмотря на полковничий чин и Владимирский крест, исправлял все полевые работы вместе со своим сыном и двумя работниками» [10].

Неуклонное сокращение дворянского землевладения после 1861 г. привело к тому, что число поместий уменьшилось с 8 до 4,4 тыс. И к 1905 г. на долю частных владений приходилось всего 40% земельной площади Рязанской губ., причем среди собственников земли были не только дворяне, но и представители других сословий, в то время как в середине XIX в. дворянству принадлежало 70% земельной площади [11]. Кроме того, сократилось, особенно после революции 1905–1907 гг., число помещиков, имевших свыше 150 дес. земли. Следует заметить, что к началу XX в. в губернии было всего 200 дворянских имений с количеством земли свыше 1 тыс. дес.

Первая русская революция очень напугала поместное дворянство, и многие начали распродавать земли и уезжать в города, вкладывая деньги в предприятия и ценные бумаги.

Естественно, что быт дворянства, его материальные и отчасти духовные запросы, а также возможности для их реализации существенным образом менялись в зависимости от исторических условий и его экономического состояния.

Основой всего производства в любом поместье дореформенной Рязанской губ. было крестьянское хозяйство, обложенное повинностями в пользу помещика. В северных уездах ведущей формой повинностей был оброк, в южных преобладала барщина. Во многих поместьях за всей хозяйственной деятельностью наблюдал староста или управляющий, обычно из числа дворовых [12]. Но в южных, преимущественно барщинных районах мелкопоместные помещики часто сами следили за проведением сельскохозяйственных работ.

Портрет дамы из рода Голицыных.
Неизвестный художник, 1790-е гг.
(Рязанский художественный музей)

Хозяйственный год начинался в конце марта с праздника Благовещения, когда крестьяне приступали к подготовке к новому циклу полевых работ. К этому времени снега начинали таять, завершался санный путь, и дворяне, проводившие зиму в уездном или губернском городе, иногда в столицах, спешили вернуться в поместья. Известный славянофил А.И. Кошелев * так вспоминал о своей жизни в Сапожковском у. после выхода в отставку в 1835 г.: «Летнее и осеннее время мы проводили в деревне, а зимы — в Москве, куда мы приезжали в конце ноября или в начале декабря; я же ежемесячно совершал поездки в деревню» [13].

В первой половине XIX в. большинство помещиков вели хозяйство теми же экстенсивными методами, что и крестьяне. Одни помещики не заводили породистый скот и не покупали элитные семена и новые сельхозорудия в силу их дороговизны, другие жили по старинке, потому что и без всяких улучшений получали необходимые средства за счет увеличения повинностей. Тем не менее просвещенная, хотя и малочисленная, часть рязанского дворянства предпринимала попытки интенсификации сельского хозяйства. Их усадьбы становились пионерами разведения картофеля, сахарной свеклы. В 1840-е гг. Спасский у. стал одним из центров крахмального производства, созданного по инициативе местных помещиков. В 1847 г. было основано Лебедянское общество сельского хозяйства, председателем которого стал Н.П. Шишков **. Его хозяйственные инициативы, наряду с деятельностью таких землевладельцев Рязанской губ. как И.А. Бабин *** и А.И. Кошелев, получили общероссийскую известность.

По мере развития товарно-денежных отношений в стране нужды дворянства все больше стали удовлетворяться за счет покупных изделий мануфактурного и фабричного про-

* А.И. Кошелев (1806–1883) с 1835 г. владел с. Песочня Сапожковского у., где вел интенсивное хозяйство, один из первых пропагандистов преимущества вольнонаемного труда над крепостным.

** Н.П. Шишков (1791–1869) — один из пионеров сахароварения в России, владелец с. Спешнево Данковского у.

*** А.И. Бабин, известный скотовод, владелец с. Бабинка Данковского у.

изводства. Рост потребностей стимулировал стремление к увеличению денежных доходов. Еще в XVIII в. некоторые дворяне Рязанской губ. пытались заниматься предпринимательством. Они открывали вотчинные мануфактуры, используя бесплатный крепостной труд. Число таких мануфактур не превышало 60–70 на всю губернию. Это были преимущественно винокуренные и суконные предприятия. Первые с 1755 г. были объявлены дворянской монополией. Производство дешевого солдатского сукна было также выгодно благодаря государственным военным заказам. Суконные мануфактуры концентрировались преимущественно в Спасском у. На территории Рязанской губ. располагалось несколько очагов металлургического производства, в частности — заводы Баташевых *. На протяжении XVIII — первой половины XIX в. ведущее место в производстве металлических иголок и булавок в России занимали предприятия, расположенные в селах Истье, Столпцы и Коленцы Пронского у.

Отдельные помещики занимались разведением породистых лошадей, что иногда приносило хорошие доходы. Некоторые из них даже держали конные заводы (число их в середине XIX в. доходило до 60 [14]). В 1847 г. было создано Рязанское общество охотников конского бега [15]. Дважды в году (в конце июля и в начале августа) в Рязани на специально устроенном ипподроме проводились конные состязания, на которые съезжались любители конского бега не только из уездов, но и из соседних губерний и даже столиц.

Для большинства дворян были характерны более простые пути увеличения доходов: продажа леса на вывоз, взятие ссуд под залог поместья и, прежде всего, увеличение размеров феодальных повинностей с крестьян.

После 1861 г. основной доход помещику приносила сдача земли в аренду «местным крестьянам, вынужденным вследствие малоземелья искать для избытка своих рабочих рук какую бы то ни было работу» [16]. Только небольшая часть помещиков смогла превратить имения в высокопроизводительные хозяйства. Примером такого хозяйства может служить поместье Альютово Пронского у., принадлежавшее в начале XX в. Л.С. Халютину. Оно занимало 738 дес. земли. 470 дес. из них приходилось на пашни, 70 — на выгоны, 180 — на леса. На 150 дес. осуществлялся десятипольный и на 240 дес. четырехпольный оборот. Применялись усовершенствованные плуги, высевались высокосортные семена ржи и овса. В поместье разводили элитные породы лошадей, крупного рогатого скота, свиней и кур. Полученное молоко перерабатывали на масло, которое отправляли на продажу в Москву. На 2 дес. располагался яблоневый сад, еще на полутора дес. были высажены яблоневые саженцы. В поместье имелся винокуренный завод, производивший 25 тыс. ведер водки [17].

Другой пример — хозяйство фон Дервизов. Основу богатства этой дворянской семьи заложил крупнейший железнодорожный воротила 1860-х гг. П.Г. фон Дервиз, купивший земли в Рязанской губ. Его сын — П.П. фон Дервиз — стал одним из наиболее ярких представителей рязанского дворянства конца XIX — начала XX в. П.П. фон Дервиз превратил свое имение в образцовое интенсивное хозяйство, устроенное по последнему слову тогдашней науки и техники. В нем было занято, не считая сезонных работников, более 90 человек. Оно состояло из трех отделений — в с. Старожилово, дер. Соха и с. Ромоданово. По распоряжению хозяина были приобретены лучшие сельскохозяйственные орудия. В имении находились три конных завода. На Старожиловском заводе разводили чистокровных верховых и рысистых лошадей, в Сохе и Ромоданове — тяжеловозов. Конные заводы П.П. фон Дервиза в начале столетия считались одними из лучших в Российской империи. В 1891–1897 гг. в Старожилове и Сохе работал знаменитый русский архитектор Ф.О. Шехтель. По его проекту и под его руководством было построено 12 крупных сооружений: центральная конюшня с манежем, коровник, молокозавод, спиртовой завод, жилые дома, летний театр и др. В имении имелись центральное отопление и канализация [18].

Все это стало возможным за счет вложения в хозяйство огромных сумм, полученных фон Дервизом от других предприятий. Мало кто из дворян имел такие же возможности, поэтому, по данным 1888 г., в имениях размером свыше 1 тыс. дес. только 25% пашни обрабатывались вольнонаемными работниками, использовавшими лошадей и сельхозорудия

* Баташевы — крупные заводчики и землевладельцы XVIII–XIX вв., из тульских оружейников, с 1783 г. — дворяне, из 13 их заводов пять находились на территории нынешней Рязанской обл.

а)

б)

Главное здание усадьбы П.П. фон Дервиза. Спасский у., с. Кирицы. а) Фото И.В. Ильенко начала 1900-х гг. (Музей архитектуры им. А.В. Щусева); б) Фото С.А. Иниковой 2004 г.

владельца земли. На остальных 75% пашни работали бывшие крепостные крестьяне со своим примитивным инвентарем и на своих лошадях[19].

Хозяйственная деятельность была основой общения поместного дворянства с крестьянами. Помещики, постоянно или большую часть года жившие в поместье, были хорошо знакомы с крестьянской жизнью и простонародными обычаями, которые они иногда использова-

ли в своих интересах. Например, во время уборки обильного урожая было принято прибегать к «помочи» крестьян-соседей, а после реформы 1861 г. и своих бывших крепостных. «Для этого, накануне праздничного или воскресного дня, посылают нарочного в соседнее оброчное или казенное селение с приглашением мужиков покоситься, а баб пожаться или повязаться. Приглашают в праздник, потому что на себя работать в праздник грех, а пособить доброму человеку грехом не считается», — писал известный бытописатель В.В. Селиванов *. В середине дня для помочан на господском дворе готовили обед «перемен из четырех, с вином и брагой». После окончания работы, отмечал он, «собираются с песнями на барский двор ужинать и после ужина, иногда до полуночи, водят хороводы, пляшут… Кроме угощения и веселого гулянья, привлекательных для молодежи, готовность помочь происходит от признательности за полезные и советом, и делом услуги помещика-соседа». Завершив жатву на барском поле, крестьянки связывают «небольшой снопок», надевают его на палку, «и одна из баб с торжеством несет его на барский двор. За нею следуют с песнями все другие бабы. Помещик, услышав пение или увидев шествие со снопом, выходит на крыльцо; бабы поздравляют с уборкой ржи, а он потчует их вином или брагой, или чем другим. Довольные хорошим приемом, они несколько времени играют песни… и потом, сдав сноп в господское гумно, с пением расходятся по домам» [20].

Обычай приглашать крестьян на помочи сохранялся и в конце XIX — начале XX в. В наши дни жительница с. Царево Ермишинского р-на вспоминала рассказы своей матери и бабушки о том, как хорошо относился к крестьянам помещик кн. Николай Енгалычев, имевший поместье в дер. Бедишево (Темниковский у. Тамбовской губ., ныне Ермишинский р-н), какие гуляния он устраивал для работавших на него в праздники крестьян: «Ни один праздник не работали (на себя. — *П.А.*); у него все работали, у князя, как праздник. А у нас пруд большой был. Мама говорит, — два катера было, гармонь, песняки. Все гуляют».

По традиции многие помещики по окончании уборки полей, после того как последний сноп был свезен на гумно, угощали своих крепостных крестьян обедом. «Для этого на барском дворе устраиваются столы из досок, положенных на поставленные пустые кадушки, точно так же устраиваются и лавки, доски кладут на чураки (чурбаки. — *П.А.*), кадушки или бочонки меньшего размера; иногда выносят из изб и настоящие скамьи, и за эти-то столы садятся мужики и бабы в лучших своих нарядах». В качестве кушаний подавали солонину с квасом и огурцами, щи с солониной или бараниной, лапшу с ветчиной или с салом, гречневую или пшеничную кашу с маслом, иногда молочную; кроме того, угощали пирогами «из пшеничной или ситной муки с творогом или кашей» и «пред каждым кушаньем вино да брага, сколько душе угодно». Отобедав, крестьяне устраивали на барском дворе пляски, пели песни до поздней ночи [21]. Граф Д.А. Толстой имел привычку по русской традиции угощать занятых в его хозяйстве рабочих водкой в начале (ставил магарыч) и по окончании работ, а крестьян — «при заключении с ними различных договорных условий, при найме, выполнении отдельных работ, при окончании полевых работ» [22].

В 1880-е — начале 1900-х гг. помещичьи хозяйства становились своего рода опытными станциями для окрестного населения. Крестьяне с интересом наблюдали за сельскохозяйственными опытами на барских полях и огородах, за предпринимательской деятельностью господ, а потом начинали, если это было для них приемлемо, что-то перенимать. Помещик И.И. Кожин, владевший с. Исады в Спасском у., начал разводить сады, и за ним последовали крестьяне не только Исад, но и соседних селений, причем садоводство приняло в этом районе торговое направление [23]. В тех местах, где помещики обзаводились крахмальными заводами и занимались выращиванием картофеля, эта культура постепенно получала широкое распространение и в крестьянских хозяйствах. С образованием земств и развертыванием их деятельности в уездах у некоторой части просвещенных помещиков возникло желание поддержать развитие кустарных промыслов. Они работали в специальных комиссиях, изучали нужды крестьянской промышленности на местах. Помещица с. Подлесное Михайловского у. С.П. Казначеева в 1880-е гг. положила начало развитию вышивального промысла среди крестьянок

* В.В. Селиванов (1813–1875), помещик Зарайского у., автор воспоминаний и бытоописательных очерков о жизни Рязанской губ.

Подлесного и еще девяти селений. По ее инициативе и финансовой поддержке в Подлесном была создана первая в России кустарная школа рукоделия [24]. Кроме С.П. Казначеевой, финансовую поддержку школе оказало Министерство государственных имуществ.

Усадьба и ее обитатели. Центром любого поместья являлась дворянская усадьба. В XVII–XVIII вв. в селах часто встречались чересполосные владения нескольких дворянских семейств и, соответственно, несколько помещичьих усадеб, рядом с которыми размещались и усадьбы их крепостных крестьян. Во второй половине XVIII в. барские усадьбы начали строить в отдалении от населенного пункта, выбирая для них живописные места. Сельское поселение, в котором или рядом с которым имелась усадьба, но не было церкви, именовалось сельцом и часто получало название по фамилии или имени владельца.

Основу жилища мелкопоместных и «среднего достатка» дворян составляла типичная для русских комбинация деревянных срубных конструкций, в которой сохранялось деление на зимнюю и летнюю половины. По мере необходимости к дому делали различные пристройки. Выходец из Раненбургского у., известный географ, путешественник и общественный деятель П.П. Семенов (Тян-Шанский) следующим образом описывал построенный в 1780-е гг. дом своего деда: «…старый наш дом был, как и большая часть домов достаточных помещиков того времени, деревянный, одноэтажный, с тесовою крышею, но довольно обширный и расползающийся в разные стороны вследствие неоднократных пристроек…» [25].

Зажиточные и просвещенные помещики строили дома, используя опыт западноевропейской архитектуры. Как правило, это был двухэтажный деревянный дом, раскрашенный под кирпич. Вокруг дворянского дома обычно располагались сад и цветник, размеры которых зависели от благосостояния и культурных запросов владельца. Под влиянием столичной моды стали разбивать парки, первоначально во французском, затем в английском стиле. От самой усадьбы к проезжей дороге обычно вела аллея, которую обсаживали липами. Для водоснабжения

Усадьба Семеновых-Тян-Шанских. Данковский у., дер. Гремячка. Фото начала XX в. (Чаплыгинский краеведческий музей)

а)

б)

Усадьба А.П. Ермолова. Михайловский у., с. Красное: а) интерьер зала главного дома; б) скотный двор. Фото 1915–1916 г. (ГИМ. Фототека)

выкапывали колодец или пруд, но для питья и приготовления пищи предпочитали использовать ключевую воду. Составной частью усадьбы являлись хозяйственные постройки.

Примером типичной усадьбы помещика средней руки в 1840-е гг. может служить поместье Карцево Зарайского у., в котором проживала семья из пяти человек: отец, мать, две дочери и незамужняя сестра хозяйки. Дом был построен дедом хозяйки накануне Отечественной войны 1812 г. В середине дома располагался большой, высокий двухсветный зал с балконом-террасой, на который вели стеклянные двери. На фасадной и задней стороне располагалось по два больших окна, а в боковых стенах по две двери: большая и маленькая. Большая дверь, находящаяся с одной стороны, вела в прихожую, которая была одновременно «лакейской», а маленькая вела в коридор и спальню матери. Большая дверь с другой стороны зала

Интерьер комнат в усадьбе Голицыных. Касимовский у., с. Дубровка. Фото начала XX в. (Касимовский краеведческий музей)

вела в девичью, а маленькая — в столовую. Размещавшиеся по бокам зала столовая и спальня были ниже его и над ними размещались «два верха»: три и две комнаты. В первом — в средней комнате стоял большой деревянный ларь («коник»), на котором спала крепостная няня. В соседней комнате жила незамужняя сестра хозяйки и одна из дочерей. В третьей — младшая дочь и гувернантка, в ней же у окна в сад стоял стол для учебных занятий детей. Второй верх занимал «кабинет» покойного деда, в нем стояли книги. Под «кабинетом» располагались столовая, спальня отца, диванная и «образная». С одной стороны дома на лугу размещались кухня и надворные постройки (конюшня, каретный сарай, ледник, погреб). С другой стороны к нему примыкал сад с клумбами и беседкой. Направо от балкона находились парники, в которых весной росли ранние огурцы, летом — арбузы, дыни, тыквы. За ними — вал со спаржей, далее — дорожки, обсаженные смородиной и крыжовником, беседка из акации, пчельник. Внизу у речки располагалась баня. За проезжей дорогой напротив дома находился скотный двор, на котором стояли избы для дворни и сараи («катухи») для свиней и домашней птицы. Крупный скот содержался на отдельном скотном дворе в соседней деревне. За скотным двором шли огороды, березовая роща, гумно с ригой и сараем для сена[26].

На протяжении второй половины XVIII — первой половины XIX в. на территории Рязанской губ. был создан ряд выдающихся усадебных комплексов, воплотивших в себе лучшие достижения отечественной и мировой культуры. Среди них ансамбль в псевдоготическом стиле в с. Красное Михайловского у., построенный по проекту В.И. Баженова; усадебный комплекс в с. Истье Пронского у., созданный в 1790-е гг. по проекту В.П. Стасова; усадебные комплексы начала XIX в. в с. Стенькино Рязанского у. и в с. Большая Алешня Ряжского у., усадьба фон Дервиза в с. Кирицы Спасского у., построенная по проекту Ф.О. Шехтеля [27]. Интерьеры усадеб богатых дворян (например, А.П. Ермолова в с. Красное Михайловского у. или Голицыных в с. Дубровка Касимовского у.) мало отличались от интерьеров их столичных домов: гостиные украшали лепнина, позолота, настенные росписи; кабинеты — обтянутая кожей дорогая мебель и картины.

Наряды из лучших московских, петербургских, а то и парижских магазинов, в которых щеголяла дворянская аристократия, наезжавшая в свои рязанские имения, вполне соответствовали роскоши усадеб. И совсем ни в какое сравнение с этим великолепием не шли скромные усадьбы мелкопоместного дворянства и еще более скромные наряды их обитателей. Вплоть до начала XIX в. большинство даже среднепоместных дворян повседневно носило одежду из домотканины, произведенной крепостными, только вместо домашней пряжи использовалась покупная хлопчатобумажная пряжа тонкой выработки, из которой ткали ткань и платки [28]. В повседневной жизни поместного дворянства правила этикета в ношении одежды не соблюдались. Типичный помещик средней руки в 1840-е гг. летом в деревне выглядел следующим образом: «…без галстука и без жилета, потому что жар стоит нестерпимый; пальто из сурового холста на плечах, легкий картуз на голове, а в руках простая кленовая палочка» [29].

Одной из обязательных принадлежностей домашней жизни мужчины был халат. Носили его не только в интимной обстановке (утреннее пробуждение, послеобеденный или вечерний отдых). Часто халат являлся и основной повседневной одеждой хозяина усадьбы, который менял его на парадную одежду только во время приема почетных гостей.

Женская часть провинциального дворянства стремилась следовать за изменчивой модой, чему способствовало распространение, начиная с 1830-х гг., журналов мод. Однако для большинства провинциальных дам частая смена нарядов была недоступна. Так, в 1840-е гг. незамужняя дворянка, помещица средней руки Зарайского у., имела всего лишь два шелковых платья, «которые перешивались, переделывались и надевались в самые торжественные дни», а также одно зимнее, другое летнее из «английской холстинки» [30].

Мелкопоместные дворяне длительное время сохраняли такие элементы традиционного народного костюма, как душегрейки и платки. Вспоминая о своей бабушке, А.Д. Галахов отмечал: «…я очень помню трех или четырех барынь одной категории с моей бабушкой, которые каждое воскресенье стояли в церкви рядом в белых платках на голове…» Молодую жену своего сына, уже носившую чепец, она в 1810-е гг. встретила словами: «Что это ты… нарядилась? Ты бы просто повязала платок, по-нашему» [31].

В официальной обстановке среди отставных военных было принято носить военный мундир со знаками различия, свидетельствовавшими о том, что его владелец уже не состоит на действительной службе. Поскольку внешний вид мундиров часто менялся, то в провинциальной среде можно было встретить всевозможные образцы их, которые донашивали ветераны екатерининской и павловской эпох. Со времен правления Екатерины II для каждой губернии существовали определенные дворянские мундиры, которые различались цветом воротника и обшлагов, а также пуговицами с гербами губерний, но большого распространения они не получили.

В крупных усадьбах, кроме владельца и членов его семьи, обычно проживало значительное количество посторонних людей. Это были «приживальщики» из числа бедных родственников или соседей. Они выполняли домашние и хозяйственные поручения, были компаньонами хозяина и хозяйки или просто — иждивенцами, которые кормились за счет хозяев. Их присутствие в доме являлось свидетельством высокого социального статуса владельца усадьбы.

Каждый мало-мальски состоятельный помещик старался содержать штат дворни, в число которой входили кормилицы и няньки, камердинеры и горничные, повара, кухонные девки, кучера, садовники. Помимо определенных домашних обязанностей дворовые под присмотром хозяйки и хозяина занимались домашними промыслами: девушки — прядением, ткачеством, вышивкой, разного рода домашними заготовками, мужская часть дворни — изготовлением изделий из кожи и дерева. Большая часть этой продукции предназначалась для удовлетворения потребностей жителей усадьбы, излишки продавались. Наиболее состоятельные и рачительные хозяева отправляли молодых крепостных в Москву или губернский город для обучения ремеслам, получения специального образования (учились на лекарей, садовников, артистов для домашних театров).

Число дворни у большинства помещиков, как правило, далеко превышало хозяйственные потребности любого поместья. Долгое время это считалось нормой, а патриархальное хозяйство позволяло без особого труда содержать большое число дворовых. Так, в середине XIX в. А.Д. Галахов, вспоминая о доме своих родителей, небогатых помещиков Сапожковского у., писал: «...дворня наша, в сравнении со всем имуществом, была несоизмеримо велика, и между тем ни батюшка, ни матушка не думали поубавить ее... На многих служителей возложены были такие нетрудные обязанности, что все они могли быть исполнены десятилетним мальчиком: один стоял у притолоки в зале, другой сидел на скамье в передней, третий употреблялся на посылки из кухни в дом и обратно. Неуменье распределить занятия и привычка делать чужими руками то, что чрезвычайно легко сделать собственными силами, как будто оправдывали необходимость многочисленной прислуги. Слуга или девка наливали квасу в стакан, когда и стакан и бутылка с квасом стояли у нас под носом; они подавали носовой платок, лежащий на соседнем кресле, и бежали через пять комнат снять нагар с той свечи, которая находилась от нас, вместе со щипцами, в расстоянии двух вершков» [32].

Еще в конце XVIII в. в патриархальных семьях по традиции во время обеда к барскому столу для получения подачек собиралась дворня. «К столу господскому каждый день особо варили окорок ветчины для подачек. Как только господа сядут за стол, так в залу и набегут все дворовые ребятишки, босиком, в рубашенках, подчас в грязи, и станут около стенки, всякой с чашечкой. Когда покушают, примером, горячее, прадедушка... и закричит дворецкому: дай им, братец, подачки! Вот дворецкий нарежет ломтиками хлеба, положит на них по ломтику ветчины, да так и наделит всех» [33], — вспоминал В. В. Селиванов.

Кроме «приживальщиков» и дворни, одни помещики окружали себя шутами и «дураками» и радовались «их пошлым, часто доходившим до гадости шуткам», а другие — привечали странников и нищих, которые запросто заходили даже в хозяйские покои [34].

Семейная жизнь, воспитание и образование. Семейная жизнь помещиков средней руки и мелкопоместных, которые не покидали свои усадьбы даже зимой, протекала весьма замкнуто, если, конечно, поблизости не оказывалось подходящего общества из таких же соседей-помещиков или духовенства. Для семей, в которых подрастали дети, особенно дочери, поиски для них брачных партнеров выливались в большую проблему. Родители девиц на выданье в меру материальных возможностей старались жить открытым домом, т. е. часто принимать гостей и расширять круг посещающих их дома молодых людей. С этой целью устраивались балы и домашние спектакли. Постоянные и частые визиты давали основания рассматривать молодого гостя как жениха: предполагалось, что за частыми посещениями должна последовать помолвка. Некоторые вынуждены были закладывать имения, чтобы в зимнее время вывозить своих дочерей в губернский город или в Москву, где кипящая светская жизнь давала надежду на появление женихов.

Безусловно, родители были заинтересованы в том, чтобы найти для своего сына или дочери выгодную и достойную партию, и в своем выборе, прежде всего, руководствовались материальными и сословными интересами. Однако известны случаи, когда браки в дворянской среде заключались по любви и даже бывали мезальянсы. Матушка Я.П. Полонского,

урожденная Кафтырова, происходившая из весьма богатой семьи, вышла по страстной любви замуж за бедного чиновника из казаков П.Г. Полонского [35].

В 1920-е гг. со слов старика, бывшего дворового богатой дворянской семьи Клевезаль, корреспондент ОИРК записал трогательную историю любви дочери Н.Е. Клевезаля — Натальи Николаевны и сына богатого касимовского купца И. Алянчикова — Василия Ивановича. После того как Н.Е. Клевезаль отказался породниться с купцом, влюбленные бежали и тайно обвенчались в Москве. Как вспоминал старик, отец лишил дочь приданого, но после того, как новоявленный зять заверил его, что не претендует на приданое и, более того, сам готов купить ему «еще десяток таких деревень», каких только тот пожелает, тесть немного успокоился, а потом все-таки выделил дочери поместье с крепостными [36].

Поскольку браки по большой любви были все же скорее исключением, чем правилом, то супружеская неверность, романы с соседями, а иногда и с собственными крепостными крестьянками были весьма распространенным явлением в дворянской среде, тем более что общество весьма снисходительно смотрело на подобные вещи. Описывая быт дворян Муромцевых и их известное своим богатством и благоустройством поместье в с. Баловнево Данковского у., писательница и художница Е.И. Бибикова-Раевская отмечала, что богатые и гостеприимные супруги Муромцевы «жили хотя вместе, но своей особой жизнью, у каждого были любовники и любовницы. И это делалось совершенно свободно, в виду всего соседства» [37]. Бибикова-Раевская, описывая нравы представителей разных поколений Муромцевых, упоминает о семьях, где муж, после смерти тестя и тещи, без стеснения изводил, а то и поколачивал свою богатую образованную жену; и семьи, где жена-тиран издевалась над своим мужем и его детьми от первого брака. Отношения между супругами зависели, прежде всего, от их характеров, воспитания, традиций семей, в которых они выросли.

Семьи крупно- и отчасти среднепоместного дворянства по своему типу несколько отличались от семей их мелкопоместных соседей. У первых было больше возможностей отделить женатого сына или дать дочери в приданое одно из имений, поэтому здесь чаще встречались разделенные семьи. В конце XVIII — начале XIX в. шесть–семь детей в дворянской семье были обычным явлением. Бабушка Я.П. Полонского родила 18 детей, но выросли только семь, так как детская смертность и в семьях дворян была высокой. К концу XIX в. число рождений, и соответственно — детей, сократилось.

Образ жизни помещика во многом зависел от воспитания, полученного им в родительской усадьбе, и от его образования. Большую роль в воспитании и первоначальном образовании дворянских детей, особенно в обедневших семьях, играли дворовые, составлявшие постоянное окружение малолетнего барчонка. Хотя родители находили нежелательным тесное общение своих детей с крепостными и их детьми, но полностью воспрепятствовать этому было невозможно.

Часто для дворянских детей крепостные няньки и дядьки были ближе, чем родители. Спустя много лет В.В. Селиванов, оставшийся в младенчестве без матери и воспитанный крепостной няней, вспоминал: «Вот старая мама подпоясала меня тесемкой с вытканною на ней молитвой; деревянным гребнем, каким она расчесывала свою кудельку, причесала мне волосы и повела в сад» [38]. Дочери владельца с. Куково Зарайского у. Н.М. Нестерова в середине XVIII в. «в простоте нравов, будучи уже взрослыми девицами, на широком барском дворе игрывали со своими дворовыми девушками в горелки, коршуны и жгуты и нередко в одних рубашках и башмаках» [39]. Через дворовых людей дети знакомились с русской народной культурой.

В возрасте 6–8 лет начиналось обучение чтению, письму, счету и молитвам. Этим занимался, как правило, кто-то из домашних, чаще всего мать или родственница. «Я видел, как тетушка учила братьев и сестру, какие им доставались тумаки в шею и трепки за волосы, а потому не мудрено, что на учение смотрел я как на род какого-то истязания, с отвращением и ужасом» [40], — описывал свои детские впечатления В.В. Селиванов. Первым учителем мог быть и кто-то из грамотных дворовых, соседей из числа дворян или духовенства. Очень часто образование представителей мелкопоместного дворянства так и оставалось на этом уровне.

А.И. Кошелев с удивлением писал о «бедности и невежестве» помещиков: «Весьма многие из них, получая пособия, не могли сами в том расписаться за незнанием грамоты». Его сверстник А.Д. Галахов вспоминал: «…дед мой и бабка принадлежали к числу тех старосветских людей, которые количеством и качеством своего образования напоминали некоторые лица комедии Фонвизина. Бабушка читать не умела, а знала только славянскую грамоту, иногда сама читала молитвы во время молебнов» [41]. Девицы Нестеровы, выросшие в деревне совершенно необразованными, книг не читали, так как языков не знали, а на русском «читать в то время было еще нечего» [42]. Многое, конечно, зависело и от семейных традиций. Бабушку Я.П. Полонского отличала страсть к записыванию загадок и пословиц, ее дочь Наталья Яковлевна с упоением переписывала стихи и романсы того времени, составлявшие целые тома, и «не ложилась и спать без книги» [43]. А.К. Лелонг писала о своей матери, происходившей из образованной семьи Селивановых, что та «знала всю русскую литературу того времени, любила стихи. Пушкина обожала, и все его сочинения у ней были списаны» [44].

В начале XIX в. новые поколения провинциального дворянства начали понимать ценность и значение образования и по мере сил старались дать его своим детям. Стало традицией приглашать для детей 11–12 лет профессиональных педагогов, которые должны были обучить своих подопечных основам наук, иностранным языкам, прежде всего французскому, и благородным манерам. Качество домашнего образования целиком зависело от материального благосостояния и уровня развития самих родителей, которые определяли выбор учителей. Граф Д.Н. Толстой-Знаменский * вспоминал об итогах своего домашнего образования: «…я умел читать по-французски, не понимая ни одного слова; учился французской грамматике и решительно не умел приложить ее к делу; потребности русской грамматики не сознавалось вовсе. Был знаком несколько с географией, имел отрывочные понятия и сведения из древней истории; знал кое-как первые четыре действия арифметики» [45].

Во многих семьях мальчиков с детства целенаправленно готовили к службе в армии. Отец В.В. Селиванова выбрал военную карьеру для всех семи сыновей и очень ответственно подошел к их начальной военной подготовке. Двое были отданы в Морской кадетский корпус, а для троих, ожидавших своей очереди, была сшита военная форма, подобраны ружья, «два раза в неделю приходил с ротного двора унтер-офицер, и братья занимались военным делом очень серьезно» [46], а еще двое были совсем маленькими.

Дети наиболее богатых дворянских родов вплоть до 1840-х гг. домашнее образование завершали длительным заграничным путешествием под руководством иностранных гувернеров. Часто представители среднепоместного дворянства, не имея возможности нанять хороших учителей, по достижении ребенком 12 лет переселялись с ним в Москву или отправляли его туда к родственникам.

В начальных учебных заведениях, которые с 1780-х гг. стали открываться в уездных городах Рязанской губ., дворянских детей было довольно мало. Галахов отмечал, что в 1810–1820-е гг. «дворянство обыкновенно избегало школ с таким смешанным составом, боясь за нравственность своих детей, которых потому и держало при себе под надзором наемных учителей, гувернеров и гувернанток или помещало в пансионы, содержимые иностранцами» [47]. В 1787 г. в Рязани был открыт пансион «для дворянских и благородных юношей». Число учащихся в нем колебалось от 15 до 30 человек. Девочки после обучения началам грамоты в родительских домах могли продолжить образование лишь в частных пансионах столиц. В Рязани только в 1800 г. вдовой поручика Гамеля для них был открыт домашний пансион, в котором состояли 32 ученицы.

Лишь в 1820-е гг., по воспоминаниям Галахова, дворянство начало смело отдавать своих детей в мужскую гимназию и теперь уже «относилось уважительно к образованию, в ней получаемому…» [48]. В 1833 г. при гимназии был специально открыт пансион для дворянских детей. В 1847/48 учебном году из почти 300 рязанских гимназистов 226 были детьми дворян [49]. С 1844 г. стало действовать Александровское дворянское заведение, предназначенное для детей малосостоятельных дворян [50].

* Д.Н. Толстой-Знаменский (1806–1884), граф, государственный деятель, помещик Данковского у.

Полный курс университетского обучения вплоть до 1840-х гг. получали лишь отдельные представители рязанского дворянства, поскольку это требовало времени, усилий и средств, но не давало преимуществ по службе.

Благочестие. Приобщение к церковным таинствам, соблюдение постов, почитание праздников, особенно двунадесятых и храмовых, посещение церковной службы по воскресеньям и праздникам, ежедневные молитвы были составной частью повседневной жизни дворян в дореформенную эпоху. А.Д. Галахов вспоминал, что его отец «считался человеком очень религиозным в церковно-обрядовом смысле этого слова. Он твердо знал чин богослужения, за что был много уважаем приходским священником. По тому же направлению он повел и детей. С девятилетнего возраста мы ходили с ним к обедне каждое воскресенье, каждый двунадесятый праздник, а накануне последнего и ко всенощной. О манкировках поблизости от нас приходской церкви… не могло быть и речи. Он строго требовал, чтобы во время службы стояли мы чинно и со вниманием слушали все, что поется и читается. Не редко и охотно бывали мы в соборе, где восхищались и хором певчих, и торжественностью служения архиепископа Феофилакта Русанова… В результате вышло то, что я до такой степени освоился с богослужением, что, не проходя его в гимназии, твердо знал порядок литургии, вечерни и всенощной и, кроме того, еще поукрепился в церковнославянском языке» [51]. О том же писал и граф Д.Н. Толстой-Знаменский. По его словам, он в тринадцатилетнем возрасте «был вполне знаком с кругом церковного богослужения, основательно знал Священную историю и катехизис; прочел — Св. Писание Нового и отчасти Ветхого завета, все Четьи-Минеи, Патерик Печерский и некоторые сочинения Василия Великого, Иоанна Златоустого, Макария Египетского, Ефрема Сирина, Лествичника и других» [52]. А.И. Кошелев писал о бывшем в 1806–1817 гг. предводителем дворянства Сапожковского у. майоре С.И. Шиловском: «Он был набожен, не пропускал ни обеден, ни заутрень, не пил чай до обедни и строго соблюдал все посты», а между заутреней и обедней лично присутствовал при сечении своих крепостных [53]. Помещик Г.И. Булыгин, имение которого находилось в с-це Печерники Зарайского у., ежедневно присутствовал на богослужениях и «в полую воду приезжал верхом на лошади, несмотря на свою старость»; «раз, когда ему во время литургии сообщили о пожаре в его доме, он, однако, достоял до конца литургии и прослушал панихиду, тогда только отправился в дом и нашел его уже погоревшим» [54].

В.В. Селиванов отмечал, что «многие помещики не станут не только мясо, но и рыбы есть в посты Успенский и Великий; тогда без сухих грибов не состряпают ни одного блюда» [55]. Тот же Г.И. Булыгин, хотя, наверное, его пример нельзя назвать типичным, в первую неделю Великого поста раз в сутки съедал ломтик черного хлеба с квасом, а в последнюю Страстную неделю вообще принимал пищу один раз — в Великий четверг. Впрочем, справедливости ради надо сказать, что священники отмечали и «неусердие» иных дворян к церкви [56].

Во многих дворянских семьях как реликвии хранились древние иконы. Так, в роду Селивановых до начала XX в. из поколения в поколение передавалась Казанская икона Божьей Матери. По семейному преданию, ее первым обладателем был Лев Юрьевич Селиванов — денщик Петра Великого. Брошенный в тюрьму по ложному обвинению, он во сне увидел, что под лавкой лежит икона, помолившись которой можно добиться справедливости. Проснувшись, арестант действительно нашел икону и вскоре был оправдан и освобожден [57].

Среди зажиточных помещиков было принято жертвовать на строительство в своих имениях храмов и часовен (см. с. 222), которые иногда по просьбам жертвователей освящались во имя святого, покровительствующего владельцу поместья. Но и для несостоятельных помещиков пожертвования в пользу церкви (деньгами, утварью, окладами для икон, просто холстами и продовольствием) и вклады на помин души были обычным делом.

Даже те из дворян, кто разделял идеи французских просветителей, не решались идти против общественного мнения и сложившихся традиций и хотя бы внешне соблюдали

церковные обряды. Тот же А.Д. Галахов вспоминал, как его «дед-вольтерианец в храмовый праздник и в день своего ангела бывал в церкви, после литургии приглашал священника на дом отслужить молебен, сам читал многое во время молебна и подтягивал дьячку» [58].

Достаточно распространенным явлением в жизни рязанского дворянства было паломничество по святым местам. Особенно почитаемыми святынями были Троице-Сергиева Лавра, московские монастыри, мощи свт. Митрофана в Воронеже, а также монастыри и храмы Киева. В Рязанской губ. главными местами паломничества были Николо-Радовицкий и Иоанно-Богословский монастыри [59].

Посещение церкви и исполнение ее обрядов, соблюдение постов и праздников, паломничество и пожертвования создавали помещикам репутацию людей праведных и делали их образцом для подражания в глазах крестьян. Участие в приходской жизни было важным объединяющим началом в жизни помещиков и крестьян, которое, несомненно, сглаживало социальные конфликты и сокращало дистанцию между дворянами и народом. Членов семьи помещика и его крестьян крестили, венчали и отпевали в одном храме. Около приходской церкви располагались семейные могилы поместного дворянства. Традиционно кто-нибудь из наиболее авторитетных землевладельцев являлся церковным старостой.

Будни и праздники. Нарочитая бездеятельность хозяев усадьбы, окруженных дворней, делала их повседневную жизнь, за исключением самых горячих дней, связанных с посевной, уборкой или хозяйственными заготовками, размеренной и спокойной. Утреннее пробуждение было ориентировано на начало светового дня (летом раньше, зимой позже). Часто хозяйка дома вставала раньше мужа, чтобы дать распоряжения по дому.

Важнейшими вехами дня были приемы пищи. Традиционно в дворянских семьях было четырехразовое питание. Основу рациона составляли блюда русской кухни, дополняемые заимствованиями из немецкой и французской (блюда из жареного мяса, салаты, соусы). Большинство хозяек силами дворовой прислуги на протяжении летне-осеннего времени заготовляли впрок разного рода варенья и соленья. «Так из мака готовили масло, которым приправляли постные блюда, и маковое молоко, которое ели с пшенной кашей, клюквенными и другими киселями». Масло делали и из каленых орехов, а «из свежих орехов приготавляют молоко вроде миндального молока, и домашнее пирожное, как из миндаля» [60]. В поместьях изготовляли и большинство алкогольных напитков: разнообразные настойки, наливки, в большом употреблении были пунш и взварец — вино, сваренное на ягодах.

За умыванием и молитвой следовал завтрак. После него давались распоряжения по хозяйству, некоторые хозяева сами обходили или объезжали владения. Затем следовал обед, который начинался с молитвы. Первыми на стол ставили холодные и горячие мясные закуски (студень, солонину с гарниром, горячую ветчину) и яйца всмятку. На следующую перемену подавали щи, борщ или суп. Потом жаркое из свинины или домашней птицы, изредка из баранины или телятины, за ним — блинчики, оладьи, разнообразные каши [61].

Обязательной частью дневного распорядка был послеобеденный сон. После пробуждения пили чай, к которому подавали сливки и ром. В 9 часов вечера — ужин, через час-другой после него следовал отход ко сну.

Паузы между приемами пищи заполнялись неторопливыми беседами, карточными пасьянсами, у женщин — рукоделием, у мужчин — курением, которое во втором десятилетии XIX в. окончательно вытеснило существовавшую в дворянской среде на протяжении XVIII в. традицию употребления нюхательного табака.

Досуг наиболее просвещенных представителей дворянства заполнялся чтением и музицированием, однако искусство, литература и наука для представителей поместного дворянства вплоть до 1850-х гг. были сферой любительских занятий. Только после отмены крепостного права для части выходцев из этой среды умственный труд стал профессией.

С конца XVIII в. в усадьбах начали появляться домашние библиотеки. Как правило, они были невелики по объему и состояли преимущественно из учебной и художественной

Семеновы-Тян-Шанские с гостями на пикнике (*слева П.П. Семенов-Тян-Шанский*). Данковский у. Фото 1905 г. (Чаплыгинский краеведческий музей)

литературы на русском, французском и немецком языках. Любители чтения имели специальные тетради и альбомы, в которые записывали цитаты, мысли, интересные факты, а иногда и целиком редкие или запрещенные сочинения. У наиболее просвещенных дворян число книг в доме доходило до нескольких сотен или даже тысяч. Так, в библиотеке помещика Сапожковского у. Н.С. Сербина в 1820-е гг. насчитывалось до 3 тыс. томов [62]. Но в целом книга не была постоянным спутником большинства провинциальных дворян, а многие обходились даже без «Московских ведомостей» и «Календаря».

Среди помещиц было распространено увлечение переписыванием различных травников и лечебников, а иные даже сами лечили свою дворню и крестьян. Бабушка писателя Я.П. Полонского в первой четверти XIX в. лечила домашними средствами нищих: она «советовала им присыпать глаза пылью от куска сахара, остающейся от трения по свинцовому блюду» [63]. Наряду с рецептами из травников и народных средств, некоторые применяли и «патентованные средства» (имеются в виду аптечные покупные лекарства). Мать А.Д. Галахова «сама часто лечившись… приобрела кой-какие медицинские познания и собранною ею домашнею аптечкой пользовала приходивших к ней мужиков, баб и их ребятишек» [64]. Помещица Зарайского у. А.В. Звягина имела аптеку, «которой могли позавидовать аптеки маленьких провинциальных городов», и лекарствами из нее «лечила весь околодок» [65]. В начале 2000-х гг. старейшая жительница дер. Михалково Новодеревенского р-на (бывш. Ряжский у.) вспоминала рассказ матери о том, как она ходила лечиться к жене барина Трусова, которая умела заговаривать. Барыня научила заговорам свою кухарку, а та потом лечила и учила михалковских баб.

Значительную часть времени «помещики употребляли на псовую охоту, на карточную игру, на прием гостей и на выезд в гости. Это были так называемые благородные занятия» [66], — вспоминал современник.

В сентябре, когда начинался сезон псовой охоты, охотники отправлялись в «отъезжее поле»: «С этого дня и почти вплоть до самой зимы леса оглашаются порсканием ловчих, лаем гончих собак, звуком рогов и хлопаньем арапников» [67]. Богатые дворяне владели псарнями, в которых находилось до сотни и больше собак, являвшихся гордостью хозяина. Так, бывший губернский предводитель дворянства генерал Л.Д. Измайлов в 1828 г. только на псарне своей главной усадьбы содержал 673 собаки. Их обслуживали 45 крепостных и вольнонаемных псарей и наварщиков [68]. Псовая охота рассматривалась не только как развлечение, но и как возможность продемонстрировать удаль и молодечество, породистость и многочисленность собак и лошадей, мастерство псарей и загонщиков. Уже в 1840-е гг. она стала быстро исчезать, уступая место ружейной охоте. После 1861 г., в связи с изменениями в поземельных отношениях, этот вид охоты отошел в область преданий.

На именины членов семьи, а также и на крестины было принято приглашать родственников и соседей, и, бывало, застолье выливалось в двух-трехдневный кутеж [69]. Во второй половине XIX в. поместное дворянство стало более умеренным в развлечениях.

Помещики считали своим долгом отмечать большие церковные праздники вместе со своими крестьянами. В.В. Селиванов вспоминал, что «под двунадесятые праздники и другие большие, чтимые народом, в залах господского дома служат всенощные, на которые собираются желающие молиться со всей деревни, и дворовые, и крестьяне всех возрастов обоего пола. Это сближение господ с народом имеет высокий нравственный смысл». На Пасху традиционно после обедни «мужики и бабы, от мала до велика, идут прямо после обедни в барский дом разгавливают… Когда господская семья разговелась, на том же столе, в зале ставятся огромные кулич и пасха, нарочно приготовленные для народа. Крестьяне христосуются с барином, барынею, барышнями и детьми в губы, по три раза, и дают красные яички, которые отдаются по большей части их же детям или холостым ребятам и горничным, и вообще тем, которые не имеют своего хозяйства. Потом каждому из разгавливающихся подносят по рюмке вина: все пьют брагу и, поблагодарив господ, расходятся по домам» [70].

А в воскресенье в неделю Жен Мироносиц по обычаю поздравляли барыню, поднося ей небольшие подарки: яйца, стакан сливок или какую-нибудь безделицу. Было также принято, чтобы на следующий день после свадьбы молодые в сопровождении «дружка и свахи» приезжали «к господам с караваем и с дарами». Случалось, что помещик выступал в роли восприемника детей своих крестьян. На Троицын день помещики со своими семействами участвовали «в празднике наряженной березы» [71].

В с. Исады Спасского у. на годовые праздники по распоряжению барина и за его счет около церкви выставляли бочку с квасом и печеный хлеб, которые раздавали нищим, в большом количестве приходившим со всей округи.

Одним из любимейших развлечений дворянства Рязани было посещение театра, помещавшегося в двухэтажном деревянном здании, называемом «оперным домом». Первое упоминание о нем относится к 1787 г. Граф А.Ф. Салтыков, проезжавший через Рязань в 1797 г., отмечал: «Партер был освещен великолепно, платье и белье на судебных женах все было перемыто и перекатано, оркестр был многолюден, и зрителей было человек о ста» [72]. В середине 1840-х гг. театр пришел в упадок, а в следующее десятилетие здание было разобрано. Спектакли проходили в арендуемых частных домах. Немногие рязанские дворяне имели собственных крепостных актеров. Самой известной в начале XIX в. была балетная труппа помещика Г.П. Ржевского (с. Исады). Владелец дер. Викулово Касимовского у. имел духовой оркестр, музыка которого «каждый вечер собирала к воротам барского дома молодежь со всей округи» [73].

Служба и общественное служение. Как отмечалось выше, Манифест о вольности дворянства 1762 г. освободил благородное сословие от обязательной военной и гражданской службы, однако по традиции, за редким исключением, для дворян государственная служба являлась обязательной частью жизненного пути. На протяжении всей истории Российской империи дворянство составляло подавляющую часть офицерского корпуса и чиновничества.

Представители рязанского дворянства участвовали во всех войнах, которые вела Россия. Среди них были такие крупные военные деятели как кн. В.М. Долгоруков-Крымский *, И.А. Повалишин **, А.И. Остерман-Толстой ***, П.М. Волконский ****. На протяжении XIX в. военную славу снискали три представителя семейства Скобелевых *****.

Однако такие блестящие карьеры являлись скорее исключением, чем правилом, так как продвижение по службе требовало удачи и протекции. Военная служба являлась важнейшим средством для повышения социального статуса, но для большинства дворян военная карьера не была смыслом жизни.

Пребывание в армии накладывало особый отпечаток на образ жизни дворянина, который сохранялся всю жизнь. Младшие офицеры, проводившие свободное время в кутежах и пирушках, при первом удобном случае выходили в отставку, принося с собой в гражданскую жизнь такие пороки как пристрастие к табаку, алкоголю и азартной карточной игре. Причиной отставки чаще всего было вступление в самостоятельное управление унаследованными поместьями или женитьба. По воспоминаниям А.Д. Галахова, его дед «служил, потому что нельзя же было не служить дворянину; но главная цель вступления и продолжения службы состояла в том, чтобы ее поскорее кончить, что он и сделал с получением первого чина. Куда же стремился он? — к себе, в деревню, в наследственное имение, жить на свободе…» [74]. Часть отставных военных переходила на гражданскую службу и становилась чиновниками.

Численность дворян, постоянно живших в городах, в дореформенную эпоху была незначительна. Как правило, это были представители местного чиновничества, в большинстве — личные дворяне. Ежедневно в будни они находились на службе с 9 утра до 3 часов пополудни. На их образ жизни сильное влияние оказывали служебные отношения, соблюдение субординации, внешнее, вынужденное, зачастую показное следование писаным и неписаным правилам поведения государственных чиновников. Церковные и семейные праздники в этой среде дополнялись «табельными днями» (государственными праздниками). Во второй половине XIX — начале XX в. значительная часть поместного рязанского дворянства была вынуждена расстаться с вольной жизнью в собственных имениях, которые уходили за долги или продавались как нерентабельные, и в поисках средств существования переехать в города. Они становились профессиональными чиновниками, людьми умственного труда, рантье, предпринимателями, чья повседневная жизнь была связана со столицами и другими крупными городами. Многие, не получая достаточных доходов от имения, поступали на гражданскую службу, продолжая сохранять за собой родовые гнезда. И постепенно из места постоянного обитания дворянская усадьба превращались лишь в место летнего отдыха владельцев. Быт основной массы провинциального дворянства во второй половине XIX — начале XX в. продолжал сближаться с повседневной жизнью зажиточного городского населения.

Общественная жизнь рязанского дворянства была весьма скудной. Раз в три года зимой во время дворянских выборов губернское дворянство съезжалось в Рязань, и тогда центром общественной жизни становились дворянское собрание и дом губернатора, который, вместе с губернским предводителем дворянства, являлся первым лицом

---

* Кн. В.М. Долгоруков-Крымский (1722–1882), генерал-аншеф, под его руководством русские войска в 1771 г. покорили Крым. Владел рядом поместий в Сапожковском и Рязанском уездах.

** И.А. Повалишин (1739–1799), вице-адмирал, герой Русско-шведской войны 1789–1791 гг. Владел с. Маркино Зарайского у.

*** А.И. Остерман-Толстой (1770–1857), генерал от инфантерии, герой войн с Наполеоном. Владелец с. Красная Слобода Сапожковского у.

**** Кн. П.М. Волконский (1776–1852), генерал-фельдмаршал, создатель и начальник Главного штаба в 1815–1823 гг. Владелец с. Малинки Михайловского у.

***** Основатель рода знаменитых генералов XIX в. генерал от инфантерии И.Н. Скобелев (1778–1849) происходил из однодворцев, в 1820-х гг. приобрел имение в с. Спасское-Заборово Раненбургского у. Его сын — генерал-лейтенант Д.И. Скобелев (1821–1879), внук — генерал от инфантерии, знаменитый полководец, герой Русско-турецкой войны 1877–1878 гг. М.Д. Скобелев (1843–1882).

Дом дворян Храповых в г. Рязани на углу Владимирской и Монастырской улиц. Фото 1914 г. (Архив Е.Н. Каширина)

а)

б)

Семья рязанских дворян Кублицких: а) Р.И. Кублицкий с дочерью. Фото В. Либович начала 1900-х гг.; б) А.Ф. Кублицкая с сыном. Фото Е. Гончарова начала 1900-х гг. (РИАМЗ. Фототека)

Семья Радугиных за чтением газет. Фото 1908 г. (Архив Е.Н. Каширина)

губернии. После выборов она опять замирала еще на три года. Исключение составляли годы работы Екатерининской Уложенной комиссии (1767–1769) и подготовки реформы 1861 г. Да еще, пожалуй, важную роль в общественной жизни дворянского общества играли посещения губернии императорами и их родственниками. В 1818 и 1820 гг. через Рязанскую губ. проезжал Александр I, а в 1837 г. — наследник престола, будущий император Александр II, который писал отцу из Рязани: «Сегодня вечером дворянство дало мне за городом бал на даче Рюмина, общество большое, много очень хорошеньких дам, сад был красиво иллюминирован, немного на петергофский манер. Словом, праздник был точно прекрасный» [75]. Посещал губернский центр и последний российский монарх. Николай II побывал в Рязани в мае 1904 г., инспектируя отправляющиеся в Маньчжурию войска, и в декабре 1914 г., когда осматривал местные госпитали. В этот последний приезд он принял участие в крестном ходе в Рязанском кремле.

После земской реформы 1864 г. представители поместного дворянства стали играть важную роль в земском самоуправлении. Среди более 500 гласных уездных земских собраний первого созыва половину составляли дворяне [76]. Председателями земских собраний были уездные и губернский предводители дворянства. Определенную роль представители дворянства сыграли в качестве земских деятелей, некоторые из них были инициаторами и попечителями начального образования в сельской местности. Как правило, крупные землевладельцы занимали должности почетных мировых судей. Только потомственные дворяне могли занимать введенную в 1889 г. должность земских начальников.

Дворянство как сословие было ликвидировано Декретом ВЦИК и СНК от 11 (24) ноября 1917 г. «Об уничтожении сословий и гражданских чинов» [77]. К весне 1918 г. в ходе осуществления Декрета о земле все частновладельческие земли были конфискованы, а многие из

Н.Н. Кисель-Загорянский — последний губернатор Рязанской губ. Фото 1916 — февраль 1917 г. (ГАРО. Фототека)

дворянских усадеб были уничтожены крестьянами; уцелевшие перешли в распоряжение местных органов советской власти [78]. Большинство сооружений было заброшено, разрушаясь от времени или от рук новых хозяев жизни. Погибло или было расхищено имущество, находившееся в этих усадьбах, и только небольшая часть его оказалась в фондах центральных и региональных архивов и музеев. Не менее трагической оказалась и судьба их бывших владельцев. Немногие из них вплоть до начала коллективизации продолжали жить в своих бывших поместьях, ведя хозяйство на предоставленных им сельскими общинами участках земли. Большинство же оказалось на чужбине (в эмиграции) или было рассеяно по стране. До введения Конституции СССР 1936 г. для оставшихся в стране дворян существовали ограничения в гражданских правах, но и после их отмены бывшие дворяне долгое время считались потенциально опасной частью населения.

С 1994 г. в Рязанской обл. существует Рязанское дворянское собрание (предводитель Н.И. Тюнеев), объединяющее несколько десятков потомков рязанских дворян.

ПРИМЕЧАНИЯ

1 Подсчитано по данным, приведенным в кн.: Алфавитный список дворянских родов Рязанской губернии. Рязань, 1893.

2 История одной губернии. Очерки истории Рязанского края 1778–2000 гг. Рязань, 2000. С. 33. А.П. Корелин приводит цифру 8 тыс. человек обоего пола (*Корелин А.П.* Дворянство в пореформенной России 1861–1904 гг. М., 1979. С. 292). Следует отметить, что на протяжении длительного периода учет численности дворянства, как и других групп неподатного населения Российской империи, не был налажен, поэтому данные о численности благородного сословия в дореформенную эпоху надо рассматривать как приблизительные и оценочные.

3 История одной губернии… С. 34. А.П. Корелин приводит цифру 3 тыс. человек обоего пола (*Корелин А.П.* Указ. соч. С. 298).

4 [*Баранович М.*] Рязанская губерния. Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. СПб., 1860. Т. 19. С. 231.

5 *Шепукова Н.М.* Об изменении размеров душевладения помещиков Европейской России в первой четверти XVIII — первой половине XIX в. // Ежегодник по аграрной истории Восточной Европы. 1963. Вильнюс, 1964. С. 404–419; *Повалишин А.Д.* Рязанские помещики и их крепостные. Рязань. 1903. С. 12–19; *Миронов Б.Н.* Социальная история России. СПб., 2000. Т. 1. С. 88–89.

6 *Повалишин А.Д.* Указ. соч. С. 9–21.

7 *Селиванов А.З.* Организация и хозяйственный строй пореформенного имения помещика Рязанской губернии (граф Д.А. Толстой, как хозяин и помещик). Рязань, 1928. С. 5. (Труды ОИРК. Вып. XVI).

8 Так, например, князь С.С. Гагарин в 1798 г. передал двум своим сыновьям по наследству более 14 тыс. крепостных в 14 имениях, расположенных в семи губерниях, включая Рязанскую. В 1813 г. по семейному разделу рязанские владения достались его сыну Николаю Сергеевичу, который к 1842 г. владел 14 тыс. душ (*Ковальченко И.Д.* Крестьяне и крепостное хозяйство Рязанской и Тамбовской губерний в первой половине XIX в. М., 1959. С. 69–70).

9 *Повалишин А.Д.* Указ. соч. С. 25–26.

10 *Галахов А.Д.* Записки человека. М., 1999. С. 26. Галахов А.Д. (1807–1892), историк литературы и мемуарист, происходил из дворян Сапожковского у.

11 Россия. Полное географическое описание нашего отечества. СПб., 1902. Т. 2. С. 195–196; [*Баранович М.*] Указ. соч. С. 231.

12 *Галахов А.Д.* Указ. соч. С. 26.

13 *Кошелев А.И.* Записки. М., 1991. С. 77.

14 История одной губернии… С. 42.

15 Первое десятилетие Рязанского общества охотников конского бега. 1847–1857 гг. СПб., 1857. (В середине XIX в. в названии общества, просуществовавшего вплоть до 1917 г., слово «охотников» было заменено на «любителей».)

16 Сельскохозяйственный обзор Рязанской губернии за 1903/1904 год. Рязань, 1906. С. 15.

17 Справочные сведения о некоторых русских хозяйствах. Пг., 1916. Вып. 1. С. 92.

18 *Лукина Л., Терентьева Н.* Кирицы. Рязань, 1961; Краткие справочные сведения о некоторых русских хозяйствах. СПб., 1900. Вып. 1. С. 182–183; *Вагнер Г.К., Чугунов С.В.* Рязанские достопамятности. М., 1980. С. 144–147.

19 *Щагин Э. М.* К вопросу об уровне развития капитализма в деревне среднечерноземной полосы России в конце XIX — начале XX в. (По неопубликованным материалам рязанской статистики) // Уч. зап. Хабаровского гос. пед. ин-та. Хабаровск, 1961. Т. 9. С. 71.

20 *Селиванов В.В.* Год русского земледельца. Зарайский уезд Рязанской губернии. Рязань, 1887. С. 40–41, 50.

21 Там же. С. 61.

22 *Селиванов А.З.* Указ. соч. С. 29.

23 АИЭА. Колл. 3. Оп. 1. Д. 4. Л. 2 об.

24 *Орлова М.* Вышивание по полотну в селениях Михайловского уезда // Вестник РГЗ. 1912. № 4. С. 32–33.

25 *Семенов -Тян-Шанский П.П.* Детство и юность // Русские мемуары. Избранные страницы 1826–1856 гг. М., 1990. С. 411.

26 [*Лелонг А.К.*] Воспоминания Анны Козьминичны Лелонг // Русский архив. 1913. № 6. С. 783–784. А.К. Лелонг (урожденная Селиванова), помещица Зарайского у.

27 Подробнее см.: *Кожин Н.А.* Основание русской псевдоготики XVIII в. Село Красное Рязанской губернии. Л., 1927; *Вагнер Г.К., Чугунов С.В.* Указ. соч. С. 98–102; Село Большая Алешня // Столица и усадьба. СПб., 1916.

28 *Селиванов В.В.* Указ. соч. С. 47.

29 Там же. С. 45.

30 [*Лелонг А.К.*] Указ. соч. С. 779.

31 *Галахов А.Д.* Указ. соч. С. 309.

32 Там же. С. 325–326.

33 *Селиванов В.В.* Указ. соч. С. 48.

34 *Солодовников Д.Д.* Рязанские помещики 18 века. Рязань, 1929. С. 11 (Труды ОИРК. Вып. XX); *Славутинский С.Т.* История моего деда. Отрывки из записок // *Селиванов И.В., Славутинский С.Т.* Из провинциальной жизни. М., 1985. С. 278; Из писем Я. П. Полонского к профессору С.А. Венгерову. Сост. Н.А. Соколов // Материалы к характеристике рязанских уроженцев. Рязань, 1927. С. 12. (Труды ОИРК. Вып. VII).

35 Из писем Я.П. Полонского… С. 11.

36 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. V. № 108.

37 *Бибикова-Раевская Е.И.* Из «Хроники села Баловнева» // Заветы Ильича (Данков). 1996, 12 января.

38 *Селиванов В.В.* Предания и воспоминания. СПб., 1881. С. 6.

39 *Солодовников Д.Д.* Указ. соч. С. 5.

40 *Селиванов В.В.* Предания и воспоминания. С. 12.

41 *Кошелев А.И.* Указ. соч. С. 79; *Галахов А.Д.* Указ. соч. С. 308.

42 *Солодовников Д.Д.* Указ. соч. С. 5.

43 Из писем Я.П. Полонского… С. 11.

44 [*Лелонг А.К.*] Указ. соч. С. 780.

45 [*Толстой Д.Н.*] Записки графа Дмитрия Николаевича Толстого // Русский архив. 1885. № 5. С. 12.

46 *Селиванов В.В.* Предания и воспоминания… С. 10.

47 *Галахов А.Д.* Указ. соч. С. 53.

48 Там же. С. 57–58.

49 *Попов И.П.* Очерки истории культуры Рязанского края. Рязань, 1994. С. 24–25, 40.

50 *Акульшин П.В.* Первое техническое учебное заведение в Рязани (Из истории провинциальной жизни эпохи правления Александра I) // Труды РИО. Рязань, 1998. Вып. 2; *Горнов В.А.* Из истории социального воспитания в России: Александровское дворянское заведение в Рязани // Труды РИО. Рязань, 1999. Вып. 3.

51 *Галахов А.Д.* Указ. соч. С. 66.

52 [*Толстой Д.Н.*] Указ. соч. С. 12.

53 *Кошелев А.И.* Указ. соч. С. 80.

54 РЕВ. 1889. № 7–8. С. 310.

55 *Селиванов В.В.* Год русского земледельца… С. 28.

56 РЕВ. 1889. № 6. С. 241.

57 [*Лелонг А.К.*] Указ. соч. С. 787.

58 *Галахов А.Д.* Указ. соч. С. 43.

59 *Селиванов. В.В.* Год русского земледельца… С. 93; *Славутинский С.Т.* Указ. соч. С. 316. См. также: *Поплавская Х.К.* Паломничество, странноприимство и почитание святынь в Рязанском крае. XIX–XX вв. Рязань, 1998. (РЭВ).

60 *Селиванов В. В.* Год русского земледельца… С. 64.

61 [*Лелонг А.К.*] Указ. соч. С. 791.

62 *Галахов. А. Д.* Указ. соч. С. 38.

63 Из писем Я. П. Полонского… С. 12.

64 *Галахов А. Д.* Указ. соч. С. 35.

65 [*Лелонг А.К.*]. Указ. соч. С. 781.

66 *Галахов А. Д.* Указ. соч. С. 26.

67 *Селиванов В.В.* Год русского земледельца… С. 65.

68 *Славутинский С.Т.* Генерал Измайлов и его дворня // *Селиванов И.В., Славутинский С.Т.* Указ. соч. С. 359–360.

69 *Селиванов В.В.* Год русского земледельца… С. 77.

70 Там же. С. 6, 5.

71 Там же. С. 86, 87, 8, 21.

72 *Салтыков А.В.* Дневник // *Арапов П.* Летопись русского театра. СПб., 1861. С. 139.

73 НА РИАМЗ. Кн. V. № 108.

74 *Галахов. А.Д.* Указ. соч. С. 309.

75 Венчание с Россией: Переписка Александра Николаевича с императором Николаем I. 1837. М., 1999. С. 115.

76 *Тарабрин Е. Г.* Введение земских учреждений в Рязанской губернии и их социальный состав // Рязанский край: История. Природа. Хозяйство. Рязань, 1991. С. 47–48.

77 Декреты Советской власти. М., 1957. Т. I. С. 72.

78 См.: *Фулин Ю.В.* Конфискация помещичьих имений в Рязанской губернии в 1917–1918 гг. // Уч. зап. РГПИ. М., 1965. Т. 36.

ГЛАВА 37

Быт рязанского купечества

Усадьба и ее обитатели. — Семья и брак. — Воспитание и образование. — Благочестие. — Будни и праздники. — Общественное служение и благотворительность.

Становление купеческого сословия как особой группы городского населения с юридически закрепленным социальным статусом, четко определенной экономической ролью и заметным влиянием в культурном процессе русской провинции приходится на рубеж XVIII–XIX вв.[1]. К этому же времени следует отнести и формирование его особой бытовой культуры.

В середине XIX в. в общей массе населения губернии купечество составляло чуть более 1%. Немного выше была доля купечества и среди городского населения. Подавляющее большинство представителей этого сословия состояло в 3-й гильдии, купцов 1–2-й гильдий было немного, от 1 до 5%[2]. В результате реформы 1863 г. 3-я гильдия была упразднена, после чего большая часть купечества объявила капиталы по 2-й гильдии. Наиболее сильным и многочисленным было купечество Касимова, Рязани*, Егорьевска, Скопина, Зарайска, Раненбурга и Ряжска[3].

Состав купечества был достаточно мобильным, постоянно обновляясь за счет выходцев из других социальных слоев, при этом основу сословия составляли династии, восходившие к XVII–XVIII вв. Традиционной средой, из которой рекрутировалось купечество на протяжении всего времени существования сословия, было мещанство. В отдельные периоды заметно увеличивался приток выходцев из крестьян. Некоторые из них смогли добиться значительного успеха на коммерческом поприще и составили элиту касимовского купеческого общества. Из крестьян происходили Большевы, Гусевы, Третьяковы, Барковы, Кривенковы и другие, менее значительные фамилии.

Торговый дом «Братья В. и М. Кузнецовы», основанный крестьянами с. Тума, где и располагалась его главная контора, вел универсальную торговлю мануфактурным, москательным**, скобяным и другими видами товара. Пассажирскими и грузовыми перевозками по Оке занималось пароходство А.В. Качкова, происходившего из крестьян с. Ерахтур. В последней трети XIX в. А.В. Качков входил в число крупнейших представителей касимовской предпринимательской элиты, но при этом не объявлял капитала и числился в крестьянском звании.

В конце XIX — начале XX в. потомственные купцы (как минимум во втором поколении) возглавляли более чем половину купеческих семей; во главе остальных стояли недавние мещане, крестьяне и ремесленники[4]. В этот период предпринимательская деятельность перестала быть сословной привилегией, и большое число горожан и крестьян занялись торговлей, при этом не записываясь в купеческие гильдии.

С конца XVIII в. купечество, несмотря на свою относительную немногочисленность, играло важную роль не только в экономической жизни Рязанского края, но и в развитии городской культуры и быта. Особенно это характерно для уездных центров, где дворянство было крайне немногочисленным, и верхушка купечества, в силу сложившейся ситуации, занимала место аристократии, являясь законодателем мод, вкуса и образа жизни.

---

* В основу работы положены, главным образом, материалы о купечестве г. Касимова и г. Рязани, которое в XIXв. было наиболее многочисленным и влиятельным.

** Москательный товар — красильные и аптечные припасы, употребляемые в ремеслах, фабричных и промысловых производствах.

Усадьба и ее обитатели. Уже в конце XVIII в. важное место в новом облике русских городов заняли богатые купеческие особняки. Чаще всего они располагались на самых респектабельных местах: на центральных улицах и в районах, примыкавших к городским торговым центрам. В конце XVIII — первой половине XIX в. купеческая застройка имела хорошо выраженный усадебный характер, примером чего могут служить сохранившиеся усадебные комплексы Касимова и частично сохранившиеся до настоящего времени купеческие усадьбы Рязани.

Исследование купеческой застройки позволяет выделить два типа купеческих усадеб: *усадьба — промышленный комплекс* и *рекреационная усадьба*. Промышленные усадьбы в большей степени были характерны для уездного Касимова, где сформировался целый ряд подобных владений, принадлежавших кожевенным заводчикам Вереиным, Сорокиным, Умновым, Шемякиным. В Рязани, где преобладали крупные торговые и откупные капиталы, промышленные усадьбы практически не встречаются.

Вместе с тем в Рязани существовали многофункциональные купеческие усадьбы-комплексы, игравшие важную роль в инфраструктуре делового и коммерческого центра города. Примером могут служить дом и усадьба купцов Касцовых вблизи рязанского гостиного двора, возникновение которых относится к самому началу XIX в.

Первый этаж главного дома усадьбы полностью предназначался для торговых нужд: здесь располагались восемь лавок, которые сдавались в аренду. Второй этаж служил хозяйскими апартаментами, и частично также использовался для коммерческих нужд: комнаты сдавались под трактиры и харчевни. Во дворе дома размещались складские помещения, «калашная» и «крупяная» избы, цирюльня; в отдельно стоящем большом деревянном доме — гостиница. В 1815–1825 гг. часть второго этажа этого дома с двумя театральными залами арендовал рязанский театр [5].

Возникновение в городах губернии купеческих усадеб рекреационного типа, характерных для состоятельных откупщиков и крупных торговцев, было обусловлено сближением быта богатейшего купечества и дворянства. Такие владения приспосабливались для отдыха и свободного времяпрепровождения. В Рязани это усадьбы П.А. Мальшина, Рюминых. В Касимове рекреационные усадьбы, располагавшиеся в центральной части города, принадлежали откупщикам Алянчиковым и Якунчиковым, железоторговцам Барковым. Подобные владения могли раскинуться почти на целый городской квартал, как усадьба Барковых или усадьба П.А. Мальшина в Рязани. Большую часть территории такой усадьбы обычно занимали обширные сады [6].

Встречались и загородные купеческие усадьбы, и если в первой половине XIX в. это было почти исключительным явлением, характерным для купеческой верхушки, ориентированной на переход в дворянство (рязанцы Рюмины, Мальшины), то в пореформенный период и в конце столетия наличие загородных владений стало обычным явлением в купеческой среде. Загородные имения могли использоваться в чисто хозяйственных целях или же сочетать функции хозяйственные и рекреационные, как усадьба Рюминых под Рязанью («Рюмина Подроща»), где находился небольшой полотняный завод; дача Рождественских с усадьбой и конным заводом в пригородном Соколове; имение Крюковых с водяной мельницей в Нашатыркине [7].

В конце XIX в. обзаведение загородными дачными участками становится особенно модным и распространенным среди состоятельных городских жителей. Купеческие дачи располагались на городских окраинах, в селах и деревнях, находящихся в нескольких верстах от города. Так, семье рязанских купцов Антоновых принадлежали земли в Рязанском у. и дача с садом в Рыбацкой (Выползовой) Слободе на окраине Рязани [8]. Большая часть купеческих дач располагалась по Московско-Казанской и Рязанско-Владимирской железным дорогам [9].

Купеческий дом одновременно играл роль жилья и хозяйственного комплекса, поэтому при выборе проекта заказчики руководствовались в первую очередь практическими соображениями. Дорогостоящая недвижимость активно использовалась

Бывший дом купцов Алянчиковых. Касимов. Фото С.А. Иниковой 2003 г.

в качестве залогового гаранта при заключении крупных казенных контрактов, например питейных и подрядных. Дом выполнял и важную представительскую функцию, демонстрируя уровень социального положения владельца [10]. Однако даже представители купеческой верхушки редко имели более одного-двух домов, видимо избегая лишних расходов. И хотя в Рязани и Касимове в первой половине XIX в. встречались купцы, имевшие до 10 домов (Алянчиковы, Барковы, П.А. Мальшин, Г.В. Рюмин), это было исключением из общего правила.

В конце XVIII — начале XIX в. подавляющее большинство купеческих домов были деревянными и крытыми тесом. Средний купеческий дом насчитывал от трех до шести комнат. Во дворе располагались обычные для городской усадьбы амбары, погреба, сараи, бани, колодцы (в усадьбе касимовца Я.Г. Грибкова упомянут «колодесь с двумя бадьями, колесом и конопным канатом, над ним шатер»). Дополняли комплекс лавки с амбарами и каменными погребами [11].

В первой половине XIX в. для дома все чаще стали использовать кирпич, а для кровли — железо. Каменные дома были более обширными и состояли из четырех-девяти жилых помещений. Появлялись и дорогостоящие двух- и даже трехэтажные купеческие особняки из 20–25 комнат, но они были наперечет [12]. Во второй половине XIX в. число подобных построек значительно возросло. Однако, по мнению современника, и в середине XIX в. немногие купеческие дома Рязани «как наружною архитектурою, так и внутренним устройством удовлетворяли всем требованиям европейского комфорта» [13].

При этом само понятие комфорта было индивидуальным и зависело от вкусов и запросов хозяина, причем материальные возможности часто не играли определяющей роли. Например, каменный двухэтажный дом с мезонином богатого касимовского купца П.Н. Шишкина, судя по описанию 1841 г., не отличался особой роскошью. На нижнем этаже его размещались кухня и жилые помещения для прислуги; на втором располагались девять жилых комнат, и еще три комнаты находились в мезонине. Внутренняя отделка дома была обычной: дощатые

Бывший дом купца С.В. Постникова. Сасово. Фото С.А. Иниковой 2003 г.

полы, не обшитые досками бревенчатые потолки, кафельные печи. Во дворе располагался деревянный четырехкомнатный жилой флигель. Хозяйственный двор со всеми службами был отгорожен от сада, где находились баня и летняя беседка[14].

Во второй половине века, особенно ближе к его концу, дома богатых купцов не только Касимова и Рязани, но и других городов ничем не уступали домам провинциальной дворянской знати.

Дома купцов средней руки и менее состоятельных, которые жили и вели свое дело в крупных торговых селах разных уездов (Ухолово, Борец, Ижевское и др.), были, как правило, полутора- и двухэтажными: лавка внизу и жилые помещения наверху, хотя в начале XX в. и в селах иногда встречались большие каменные дома, а иногда и роскошные особняки. Например, купец-миллионер С.В. Постников в 1905 г. построил дом необычной округлой формы в родном селе Сасово (в те годы — Тамбовская губ.).

Купеческая верхушка старалась приобретать дорогие мебель и предметы домашнего обихода. Так, в доме касимовского купца 2-й гильдии Ф.С. Полежаева в самом начале 1800-х гг. наряду с простой мебелью были шкаф, стол и комод красного дерева, а также зеркала и стенные часы, бывшие в числе самых дорогих предметов интерьера. В доме было много фарфоровой, фаянсовой и хрустальной посуды, фамильное серебро (посуда, подсвечники) общей стоимостью 258 руб. (для сравнения, земля под усадьбой — 3960 кв. саж. — оценивалась в 450 руб., а дом в 1000 руб.[15]).

Постепенно мебель общеевропейского типа: комоды, шкафы, «гардиропы» — становится обычной в купеческих домах. В гостиных появляются кресла, диваны, ломберные столы и даже фортепиано и бильярд[16]. Неотъемлемой частью купеческого «кабинета» становятся конторки. В то же время наряду с современными и модными конторками встречались и такие традиционные предметы, как «ларь для кладки денег».

Непременной частью интерьера каждого купеческого дома были многочисленные иконы, занимавшие передние углы едва ли не во всех комнатах. В описях имущества иконы,

Интерьер гостиной касимовских купцов Слетовых. Касимов. Фото В.А. Дударевой 1915 г. (ГИМ. Фототека)

Портрет рязанской купчихи. Неизвестный художник, 1830–1840-е гг. (Рязанский художественный музей)

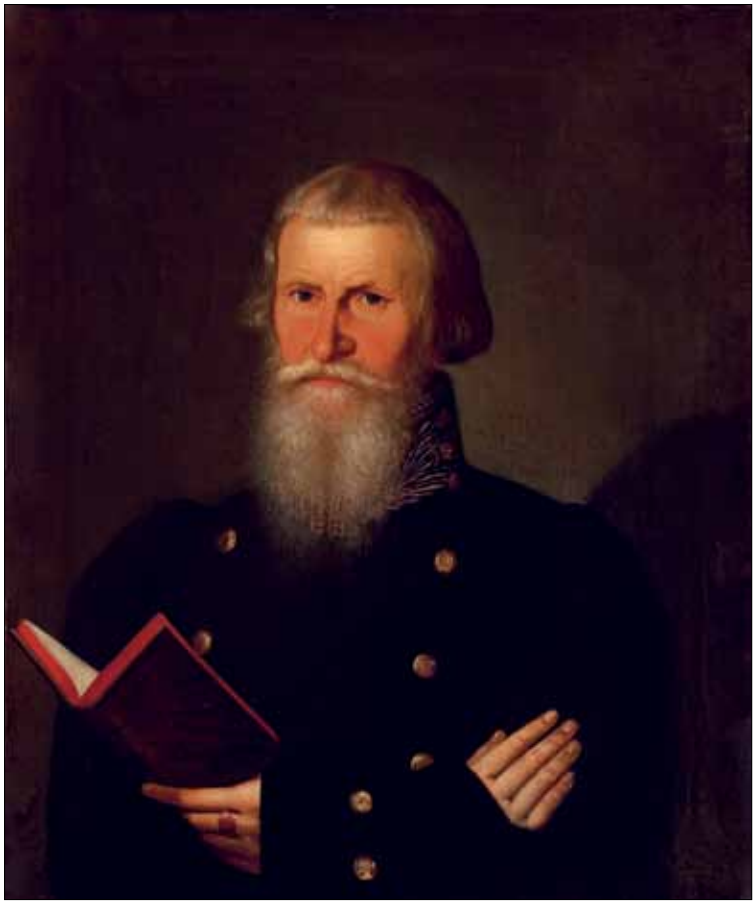
представлявшие ценность и как предметы культа, и как дорогие вещи, перечислялись сразу после оценки «хоромного строения».

В конце XVIII — начале XIX в. в купеческих интерьерах появляются живописные портреты и лубочные картинки [17]: простонародные, религиозные, портреты царей и военачальников; постепенно они становятся обычным украшением городских домов. Стены дома Ф.С. Полежаева украшали 30 живописных и литографических картин. Среди прочих упомянуты «живописная Богоматерь на полотне», портрет царя Алексея Михайловича, четыре портрета членов императорской фамилии, портрет воронежского архиерея Тихона и другие «картины разных персон», а также четыре «каменных портрета», видимо мраморные бюсты, «в коих один Вольтеров, другой старика Павла» и два императорские [18]. Дом П.Н. Шишкина украшали 18 картин и портретов. В доме купца Н.А. Крашенинникова в «большой горнице» среди всего прочего было восемь «исторических картин за стеклами в рамах, выкрашенных черной краскою и позлащенных», а дом Е.П. Коняшина украшали 23 «картины бумажных в рамках со стеклами» и четыре живописных полотна — портрет Петра Великого в золоченой раме, два портрета «Преосвященных» и «картина Ноя праведного». В доме купцов Барковых имелась коллекция живописи, в которой были представлены работы сына касимовского купца С.И. Грибкова, впоследствии известного художника [19]. Семья И.О. Алянчикова обладала целым собранием из 49 эстампов в богато украшенных рамах [20].

Своего рода правилом хорошего тона и данью моде с начала XIX в. становится украшение гостиной портретами членов семьи. Отчасти в этом можно усмотреть подражание дворянству и желание, окружив себя портретами достойных предков, подчеркнуть собственную значимость. Фамильные портреты упомянуты среди живописных картин в домах П.Н. Шишкина, Алянчиковых, Барковых. Парадный портрет, видимо, имел достаточно широкое распространение среди верхушки купеческого сословия. Об этом свидетельствуют сохранившиеся в музейных коллекциях Рязани и Зарайска парадные портреты членов купеческих семей.

Однажды обустроив свой дом, хозяева в течение длительного времени сохраняли привычный интерьер. Устойчивость купеческих вкусов была настолько сильна, что даже в начале XX в. в интерьерах особняков касимовских купцов царила атмосфера середины XIX столетия. Эту особенность отметила сотрудница Императорского исторического музея В.А. Дударева, посетившая в 1915 г. усадьбу купцов Слетовых в Касимове. Она так описывала внутреннее убранство дома: «В парадной передней стояла вешалка без гвоздей для перекладывания, а не вешания салопов, а на стене висели деревянные золоченые бра в форме восьмиугольного щита и зеркало в стиле ампир с гладкой рамой, усеянной шестиугольными звездами… В зале

стояли по углам высокие деревянные резные торшеры, для привешивания канделябров… Большая гостиная имела зеленые обои и мебель красного дерева, обитую штофом „сольферинового цвета“ (яркий розово-малиновый. — *Д.Ф., И.К.*)… Малая гостиная была голубая, с зеленой штофной мебелью. В большой гостиной около дивана стояли на белых алебастровых тумбах фарфоровые вазы с видами Петербургской биржи и Александровской колонны; дальше букеты восковых цветов под стеклянными колпаками. Шитые бисером и гарусом картинки на стенах, подушки, бювары, разные коврики, горки со старинной посудой дополняли убранство. Во внутренних комнатах горбатые сундуки хранили наряды трех поколений. Один из балконов-эркеров закрывался ажурными дверями из красного дерева, подбитыми зеленой тафтой…» (илл. с. 639). Во дворе — амбары, погреба, конюшни и каретные сараи, в которых «еще можно было видеть целую коллекцию старинных экипажей» [21].



Портрет рязанского купца. Неизвестный художник, 1830–1840-е гг. (Рязанский художественный музей)

Так же медленно, как интерьер усадьбы, на протяжении XIX в. менялся и облик ее обитателей. В первую очередь эти перемены затрагивали богатую верхушку, подражавшую «благородному сословию» и имевшую для этого возможности. В конце XVIII — начале XIX в. предпочтение в купеческой среде отдавалось традиционному русскому костюму. «Штаны грезетовые», рубахи, «стомедные» кушаки, кафтаны и камзолы, тулупы нагольные или крытые материей, упоминаемые в описях имущества, были обычной одеждой купцов. Наряд купчих в основном повторял традиционный костюм, но был выполнен из материи лучшего качества, чем у крестьянок. Как свидетельствует в своих воспоминаниях уроженец Касимовского у., профессор С.-Петербургской духовной академии Д.И. Ростиславов, в 1810-х гг. «из купчих еще немногие… стали одеваться по-модному: в чепцы и шляпки, платья, салопы * и прочее; большинство ходило в кокошниках, сарафанах, епанечках ** или повязывало голову платками… Кокошники унизаны были жемчугом, на епанечки употреблялась богатая парча, головные платки вышивались серебром и золотом» [22]. Это же подтверждает автор «Записки» о рязанском купечестве первой половины XIX в. рязанский купец А.В. Антонов: «…купчихи ходили в сарафанах, епанечках и панёвах ***; обыкновенною одеждою купцов были тулупы, чуйки **** и поддевки *****, на головах шапки и картузы весьма неуклюжей формы; молодые купчихи одевались в платья с клиньями, в капоты и салопы с длинными

* Салоп — женская верхняя теплая одежда наподобие круглого плаща.

** Епанечка — короткая до талии, распашная на лямках, гладкая спереди, со сборками сзади и по бокам одежда.

*** Понёва — женская поясная одежда, надеваемая поверх рубахи.

**** Чуйка — мужская длинная, суконная верхняя, халатообразная одежда.

***** Поддевка — мужская безрукавная одежда, надеваемая для тепла под верхнюю одежду.

Касимовские купец и купчиха Вереины. Фото 2-й половины XIX в. (Касимовский краеведческий музей)

капюшонами. На именины, в гости и в летние гулянья в рощу являлись в кунавинских шалях и всегда на головах в платках, повязанных с рожками. Одежды девиц и юношей очень близко подходили к одеждам их родителей» [23].

Однако уже в ту пору европейское платье встречалось в гардеробах состоятельных купцов. Среди имущества семьи Полежаевых в самом начале 1800-х гг. упоминаются мужской шелковый халат, а также «шелковое полосатое» дамское платье, «французская юбка», шелковые перчатки и чулки и «кунья муфта» [24]. Но в целом в купеческой среде того времени мода еще не стала фактором, определяющим характер костюма. Это произошло только в середине XIX в., когда в городах губернии начали появляться первые модные магазины (по замечанию А.В. Антонова, в Рязани «магазинами дамских уборов и модными были наполнены Большая и Почтовая улицы» [25]). Одежда общеевропейского типа все чаще встречается в перечне предметов купеческого туалета, но преобладала она опять же в гардеробе состоятельных купцов, чей быт в целом тяготел к европеизированному бытовому укладу дворянских домов.

Показателем состоятельности владельца и вместе с тем украшением мужского костюма в XIX в. становятся карманные часы. Они встречаются лишь у богатых купцов. В опись имущества Ф.С. Полежаева внесены трое серебряных часов общей стоимостью 25 руб., а его лавка оценена в 20 руб. [26]. П.Н. Шишкину принадлежали двое часов стоимостью 450 руб. ассигнациями, а его лавка в каменном корпусе гостиного двора стоила 500 руб.

Богатые купцы, подражая дворянам, стремились наполнить свой дом прислугой. Закон запрещал купцам покупать крепостных, но многие находили способы обеспечить себя домашней обслугой. Касимовский купец И.О. Алянчиков заключал с местными дворянами контракты о приеме в свой дом «в научение и воспитание» крепостных крестьян.

За пять лет, оговоренных в контракте, крестьянки должны были обучиться «шить в пяльцах золотом и шелками», прясть, ткать, стряпать и «прачечному искусству». Мужчин предполагалось обучить кучерскому делу, а также салотопенному и кожевенному мастерству на заводах, принадлежащих купцу. Так он обеспечивал бесплатной рабочей силой не только дом, но и производство. В 1818 г. в доме Алянчикова проживало более 20 человек прислуги [27]. Наличие прислуги, из числа как крепостных, купленных в обход действовавших законов, так и вольных людей, в первой половине XIX в. отмечено во многих купеческих домах. Даже купеческие семьи средней руки иногда имели несколько человек дворовой прислуги из вольнонаемных горожан или крестьян окрестных деревень. Случалось, что из крестьянского мальчика, взятого богатым купцом в качестве слуги, со временем получался купец. В богатых домах обычно еще проживали бедные родственники, выполнявшие различные поручения по дому, в лавках и конторах.

Семья и брак. В XVIII — первой половине XIX в. купеческие семьи обычно были многолюдными, неразделенными, что диктовалось экономической необходимостью: семейные капиталы старались по возможности не дробить. В Касимове наиболее устойчивыми и экономически сильными купеческими фамилиями конца XVIII в. были именно такие крупные семейства: семья С.Г. Скорнякова насчитывала 18, семья Коняшиных — 22, семья Алянчиковых — 17 человек, но надо признать, таких больших семей было немного.

По данным ревизии 1782 г. средняя величина купеческой семьи составляла в Рязани — 6,8, а в Касимове — 5,9 человек [28]. В середине XIX в. эта величина выросла соответственно до 7,2 и 7,8 человек. Однако размер купеческих семей был меньше, чем крестьянских, насчитывавших в среднем 8,5 человек [29].

а)

б)

Новый европеизированный облик купечества 1-й гильдии: а) касимовская купчиха А.В. Шемякина. Фото конца XIX в. (Касимовский краеведческий музей); б) рязанский купец А.В. Батраков. Фото конца XIX в. (РИАМЗ. Фототека)

На протяжении второй половины XIX — начала XX в. наблюдалась устойчивая тенденция к снижению численности купеческой семьи. В Рязани к 1910-м гг. она снизилась до 5–6 человек. В этот период преобладали простые двухпоколенные семьи, составлявшие 63–66%. Величина купеческих семей в конце XIX — начале XX в. сокращается не только за счет их разделения, но и за счет уменьшения рождаемости. Преобладающими становятся средние по размеру семьи, что было закономерным в ходе эволюции от больших, сложных по составу многопоколенных семей к простым малым.

Хотя браки чаще заключались с людьми своего круга (купцами и мещанами), в Рязани, например, в XVIII–XIX вв. купцы брали себе в жены и крестьянок из пригородных слобод Рыбацкой и Архиерейской, а также девиц из духовного сословия. Изредка купеческими женами становились дворянки, дочери ямщиков, отпущенные на волю частновладельческие крестьянки и дворовые. Встречались браки купцов с дочерьми засечных сторожей и пахотных солдат. С представителями этих же сословий и категорий населения заключали браки купеческие дочери. Кроме того, их отдавали замуж за иногородних купцов — из Москвы, уездных городов Рязанской и соседних губерний [30].

В большинстве купеческих супружеских пар старшим по возрасту был мужчина. В среднем купцы были на 7–8 лет старше своих жен. Для повторных браков была характерна большая разница в возрасте — от 15 до 27 лет. В начале XX в. средний возраст невест был 22 года, средний возраст женихов — 29 лет [31].

Отношения в купеческой семье строились на патриархальных началах — безусловным главой был отец семейства. Положение женщины во многом зависело от культурного уровня семьи, ее традиций и величины приданого, которое жена приносила мужу. Если приданое было солидным, женщина обладала некоторой долей экономической самостоятельности. Кроме того, в купеческих семьях существовала практика оформления на жену прав владения частью семейной недвижимости. Делалось это для страховки коммерческого риска.

Встречаются примеры деловых, самостоятельных купчих, имевших свое собственное дело и профессионально управлявших им с полным знанием предмета. Среди

Купеческое семейство Наставиных. Касимовский у. Фото начала XX в. (Касимовский краеведческий музей)

рязанских купчих конца XIX — начала XX в. собственную коммерцию вели А.И. Батракова, торговавшая бакалейными товарами после смерти своего мужа — А.В. Батракова, и Кс. Рюмина, державшая магазин игрушек. В Касимове рубежа XVIII–XIX вв. в число крупных предпринимателей входила купчиха Е.А. Вереина, в управлении которой были серно-купоросный и кожевенный заводы.

Ссоры из-за наследства в купеческой среде считались предосудительными. В своих духовных завещаниях купцы предостерегали наследников от «каких-либо распрей или просьб и самых тяжб в местах судебных» и «во избежание таковых предосудительностей по любви и усердию к детям своим» подробно расписывали, кому какая часть имущества и на каких условиях предназначена [32].

Особо оговаривалось положение ранее отделенных детей. По воле завещателя они могли либо получить часть наследства, либо не быть допущены к его разделу. Так, купец Г.П. Шишкин в завещании, упоминая своего старшего сына, подчеркивал, что тот должен остаться «в полной мере довольным» имением и «награждением» в виде части капитала, выданными ему при отделении. Убытки во время «нашествия неприятельского от сожжения в Москве… юфтяного товара» были причиной, по которой купец не выделил сыну дополнительной доли. Дочери, выданные замуж с соответствующим приданым, также не включались в число наследников. Трое младших сыновей Шишкина получали каждый по дому, которые отец построил специально для них. В завещании указывалось, что младшие братья не должны претендовать на долю имущества, выделенную ранее старшему брату, а тот в свою очередь не должен «вступаться» в их часть [33].

В каждом купеческом завещании непременно был пункт, который обязывал детей содержать родителей до смерти и позаботиться об их достойном погребении: «до окончания жизни остаться жительством при оных трех сыновьях, которыя обязаны меня и жену мою, а свою родную мать, покоить по долгу, относящемуся к родителям, а по смерти похоронить и помянуть по христианской должности как следует» [34].

Отношения между вдовой и взрослыми детьми, совместно вступавшими в наследство, регулировались особым раздельным актом. Так, в раздельном акте наследников касимовского купца Л.П. Якунчикова оговаривалось, что матери из общего наследства причитается установленная законом четвертая часть движимого и седьмая часть недвижимого имущества (в данном случае это был большой городской дом с имуществом и частью товара). С согласия матери в полное распоряжение и управление сыновей переходили хрустальная фабрика и вся торговля. Вдова получала от детей содержание (в контракте Якунчиковых оговорено 4 тыс. руб. в год) и обязывалась «более от детей… ничего не истребовать» [35]. Доли и партнерские отношения сыновей в капитале и производстве оговаривались особым контрактом, оригинал которого должен был храниться у матери, а сыновья получали на руки копии.

Чтобы не дробить капитал, официально главой семьи и семейного дела после смерти купца часто становилась вдова, а не старший сын. Она могла быть реальным распорядителем коммерческих предприятий, но нередко коммерцией занимались взрослые сыновья, вдова же принимала на себя лишь номинальную роль владельца семейного капитала.

После смерти главы семейства и раздела имущества даже жившие по отдельности совершенно самостоятельные братья и сестры признавали право старшего брата вмешиваться в дела, касавшиеся репутации и материального положения членов семейства. М.А. Яковлева в письме к тамбовскому купцу Г.А. Крашенинникову, сообщая о смерти их брата Николая, просила его, как старшего, вмешаться в решение вопроса о наследстве в семье умершего, поскольку овдовевшая сноха «вошла в слабость, пьянство и распутство» и разоряет дом [36].

Несмотря на предосудительность судебных тяжб между членами семьи, такие случаи бывали: чаще между братьями и очень редко между родителями и детьми — сказывался патриархальный уклад и традиционное почитание родителей, характерные для большинства купеческих семей.

В конце 1820-х гг. в семействе рязанцев Касцовых разразился скандал, связанный с правами на дорогостоящую недвижимость в Рязани. Купчиха М.М. Касцова, нуждаясь

в деньгах, продала два каменных дома своему зятю — коломенскому купцу А.С. Колеснико-ву. По семейному уговору Колесников обязался вернуть дома Касцовой, как только соберет с них доход, равный уплаченной за них сумме. По свидетельствам очевидцев, А.С. Колесни-ков заверил свою тещу «ужаснейшими клятвами», «произносимыми пред иконою Спаси-теля». Однако после смерти А.С. Колесникова дочь Касцовых — Анна — отказалась вернуть дома. Мать была согласна оставить недвижимость во владении дочери, лишь бы прекратить скандал, но на возвращении прав на дома настаивал отец — К.А. Касцов. В сохранившихся письмах Анны Колесниковой к сестрам и матери звучит мысль о греховности всей тяжбы, происходящей между родными людьми. Анна просит мать уговорить отца оставить хло-поты, принять от нее 10 тыс. руб. «мировых» и «пожить, как родныя живут: в согласии и любви, без греха, в радости, и естли етова уже не сделаете, то Бог с вами, променяем душу на дома, и поведут грехи еще злея прежних, и дело пойдет штрафами большими, и будем тя-гаться до Христова пришествия».

Глава семейства был так обижен, что счел необходимым довести дело до суда, уповая на справедливое решение спора по воле Божьей и «господ присутствующих… Пала-ты гражданского суда». Он был уверен, что дочь за ее недостойное отношение к родителям ожидает «непростительное наказание» [37].

Воспитание и образование. На протяжении XIX в. отношение купечества к образованию претерпело значительную эволюцию. На рубеже XVIII–XIX вв. купеческие дети за редким исклю-чением не получали сколько-нибудь систематического образования. Многие купцы не знали гра-моты или в лучшем случае умели расписываться. При оформлении ведомостей заводовладельцев в 1836 г. из десяти рязанских купцов-заводчиков четверо оказались неграмотными [38].

Дети наряду со взрослыми участвовали в семейной коммерческой деятельности на вспомогательных ролях. Подрастающие сыновья помогали родителям в лавках, поступали в «научение» или «в работу» к более состоятельным купцам и таким образом проходили своего рода начальную профессиональную школу. Контракт о приеме «в научение» или «в рабо-ту» чаще всего заключался на срок от года и более. Условия принятия в ученики или в работни-ки были стандартны: в числе непременно оговариваемых условий были обеспечение одеждой и обувью, хозяйский или домашний стол. От этого напрямую зависел размер оплаты труда, а возможно, и его полное отсутствие, если хозяин принимал на себя все заботы по содержанию работника [39]. Обязательным пунктом контракта было условие «не воровать, не пьянствовать и не делать распутных поведений». Невыполненная или недобросовестно выполненная работа предполагала штраф либо практику «зажива», когда работник был обязан бесплатно отрабо-тать определенное время сверх оговоренного срока («по записке дней заживать их втрое, паче чаяния от болезни, то заживать их по истечении года за равно» [40]).

Результаты такого обучения во многом зависели от профессиональных и челове-ческих качеств того, кто обучал, и от желания и способностей самого ученика. Родоначаль-ник купеческой фамилии Салазкиных — Сергей Леонтьевич, происходивший из бедной мещанской семьи и отданный в обучение к В.Д. Баркову «за хлеб», проявив способности и получив поддержку хозяина, открыл со временем свое железное и чугунолитейное произ-водство [41].

По мере взросления сыновья привлекались к ведению более сложных торговых и производственных операций. При этом от главы купеческого семейства им давалась дове-ренность с подробной инструкцией и правом подписи финансовых документов и контрактов. В случае долгих отъездов главы семьи из города управление делами, в частности таким не-простым занятием, как питейный откуп, поручалось сыновьям (по старшинству). Например, в семье касимовского купца И.О. Алянчикова старшие сыновья отправлялись в Петербург с партиями продукции стекольного и салотопенного заводов, младшие выступали в роли по-мощников либо помогали с организацией отправки товара на месте.

В первой половине XIX в. серьезное образование еще не стало для купцов жизненной необходимостью. В учебных заведениях обучались главным образом дети верхушки купечества.

Когда в Рязани в 1786 г. открылось народное училище, купцы отдавали туда своих детей неохотно, «почти с принуждением», опасаясь, что «по окончании наук возьмут их на службу государственную против воли их» [42]. Но дети наиболее богатых и именитых купцов и тогда уже обучались в учебных заведениях. После того как в 1804 г. училище преобразовали в гимназию, среди первых гимназистов были и купеческие сыновья. В 1804/05 учебном году из 51 учащегося гимназии семь (14%) принадлежали к «торговому сословию». В целом, до 1860–1880-х гг. обучение в классических гимназиях было непопулярно в купеческой среде, и в середине века купеческие дети редко встречались в их стенах. К примеру, в 1846/47 г. в Рязанской гимназии обучалось девять сыновей купцов, что составляло всего 3% учащихся [43].

Скептическое отношение к системе государственного образования отчасти объяснялось недовольством купцов программами учебных заведений. На их взгляд, школа не давала необходимых для жизни знаний, не обучала «основательной коммерческой бухгалтерии» [44]. Поэтому детей предпочитали обучать дома, приглашая домашних учителей, что можно рассматривать как традицию, заимствованную у дворянства. При этом купечество нередко довольствовалось непрофессиональными учителями. Все это дало повод рязанскому губернатору П.Д. Стремоухову очень нелицеприятно отзываться об образовательном уровне городского купечества еще и в 1860-х гг. В своем отчете за 1863 г. он отмечал, что в городах губернии, в том числе и в Рязани, «почти нет в купеческом сословии людей сколько-нибудь порядочного образования» [45].

Вместе с тем ситуация в уездах, видимо, была несколько иной: доля купеческих детей среди учащихся была заметно выше, поскольку в учебных заведениях обучались, как правило, дети городской верхушки, которую в уездных городах чаще составляло купечество. В начале 1800-х гг. в Касимове купеческие дети составляли от 25 до 30% воспитанников городских училищ [46]. Профессор Московского университета А.А. Прокопович-Антонский, инспектировавший в 1805 г. учебные заведения Рязанской губ., отмечал, что дворяне и купцы в Касимове «охотно желают учить детей своих», а образовательный уровень некоторых семей достаточно высок: «Господа Алянчиковы могут быть в примере многим купцам в столицах», — писал инспектор [47]. По свидетельству Д.И. Ростиславова, сыновья И.О. Алянчикова — Николай и Яков — были весьма начитанными и, кроме того, слыли главными местными либералами, «пропитанными идеями Вольтера и Жан-Жака Руссо». Начитавшись произведений французских просветителей, братья, пишет Ростиславов, «не умели справиться с мыслями» и «любили хвастаться своим вольнодумством и атеизмом». И хотя отец молодых «вольнодумцев», будучи человеком набожным, был недоволен мировоззрением детей, все его попытки повлиять на их взгляды были тщетны. По просьбе отца душеспасительные беседы с молодыми людьми вели приходские священники, но «усилия духовных особ не могли поколебать убеждений детей Алянчикова» [48].

Однако с середины XIX в. в высшем слое купечества обучение детей в гимназических заведениях получает все большее распространение. «Заботы о собственных семьях, — констатировал в 1907 г. С.Г. Кассиль,— составляют для этого сословия обычное явление. Дети получают хорошее среднее, а многие и высшее (в близкой столице) образование».

Обучение девочек в основном ограничивалось изучением домоводства и рукоделия. Отношение к женскому образованию изменилось только в последней трети XIX в. Купеческие дочери обучались во вновь открытых женских гимназиях, а отдельные представительницы сословия учились в высших учебных заведениях, в том числе и на Бестужевских курсах.

Показателем уровня образованности может служить наличие домашних библиотек. Если в конце XVIII в. в описях имущества касимовских купцов книги почти не встречались, за исключением нескольких экземпляров у О.С. Алянчикова (Четьи-Минеи и Псалтырь) и Ф.С. Полежаева (Книга вексельных уставов), то в XIX в. книги перестают быть редкостью в купеческих домах. В некоторых семьях имелись даже частные книжные собрания, различные по величине и содержанию. Так, среди прочего имущества семьи касимовцев Шишкиных в 1841 г. упоминаются 113 «разных книг». В 1874 г. касимовский купец С.Л. Салазкин передал в дар Касимовской

городской думе поступившую в его распоряжение библиотеку купца И.С. Гальянова. Это собрание в 3600 томов сформировалось к середине XIX в. [49]. В круг читающей купеческой публики входили, прежде всего, наиболее состоятельные и просвещенные представители сословия, отличающиеся высокими интеллектуальными и эстетическими запросами. В первые годы работы Рязанской публичной библиотеки купцы составляли до 10% ее читателей [50].

В купеческой среде бытовали и традиционные рукописные сборники, состоявшие из списков понравившихся, показавшихся любопытными или забавными небольших литературных сочинений, анекдотов, поэтических произведений, поучительных рассказов на религиозную тему. Нередко в сборник полезного и приятного чтения превращалась деловая записная книжка купца. Примером такого сборника может служить записная книжка купца Г.Н. Панова. Наряду с финансовыми записями в нее вошли самые разнообразные по содержанию материалы: медицинские рецепты, полезные советы, тексты понравившихся стихов и песен, заметки о семейных и наиболее значительных событиях недавней городской истории, вроде городского пожара 1774 г. Сам факт наличия такого рода рукописных сборников служит любопытной характеристикой купеческой бытовой культуры и позволяет составить некоторое представление о сфере интересов купечества.

Благочестие. Купечество в XVIII и в первой половине XIX в. выделялось среди других сословий высокой религиозностью. Начавшийся во второй половине XIX в. процесс секуляризации религиозного сознания привел к тому, что к концу столетия образованная часть рязанского купечества, по своему укладу более тяготевшая к интеллигенции, особенно молодое поколение, отдалилась от церкви, но это касалось лишь части представителей сословия. В целом же мировоззрение купечества было по своей сути религиозным, причем активное проявление религиозности связано, по нашему мнению, с особенностями самой купеческой деятельности.

Успех в коммерческих делах зависел не только от способностей человека, но и от целого ряда обстоятельств: рыночной конъюнктуры, действий властей, а порой и природных явлений. При религиозном мышлении и воспитании все это трактовалось как «провидение» или «Божья воля». Так, по мнению автора «Истории Василия Дмитриевича Баркова…», именно высшие силы предопределили его судьбу. Перед читателем В.Д. Барков предстает как человек глубоко религиозный — все, с ним происходящее, непременно связывается с участием в его судьбе благосклонного Провидения или Бога, который дал ему «силу и разумение подвизаться на сем… поприще» [51]. То же религиозное сознание заставляло купечество перед началом и по окончании важного дела посещать церковь, заказывать молебны: надо было вымолить удачу, заручиться помощью Господа и его святых (см. с. 264, 403).

Несчастья, войны, разорения обычно трактовались как кара Божья за грехи. В письмах купчих М.А. Яковлевой к брату, А.К. Колесниковой к матери и сестрам звучит тема греховности человеческой природы, порочности жизни и скорого конца света. «В 1836 г., — писал Антонов о купечестве г. Рязани, — вследствие какого-то пророчества, все здесь с ужасом и верою ждали скорого светопреставления…» [52]. Нестабильность материального и социального положения подпитывала эсхатологический характер религиозного сознания купечества.

Кроме того, коммерческая деятельность, целью которой было стяжание богатства, а средства его достижения часто шли вразрез с христианскими заповедями, уже сама по себе была грехом. Богатство, каким бы путем оно ни было нажито, в соответствии с Евангелием заграждало путь в Рай.

Сознание неправедности своей жизни и страх перед судом Божьим заставляли верующих искать пути спасения души. Регулярно посещая церковь, выполняя все необходимые церковные обряды и таинства, соблюдая посты, купцы, кроме того, старались приобрести право быть похороненными внутри церковной ограды. Они жертвовали деньги на строительство и украшение храмов, делали вклады в церкви и монастыри на помин души. Так, рязанская купчиха Е.А. Мальшина в духовном завещании распорядилась продать ее каменный дом, а вырученные средства передать в пользу пяти монастырей, на украшение приходской церкви и в Приказ общественного призрения для приращения процентами, которые ежегодно должны были поступать в приходскую церковь на помин души самой Е.А. Мальшиной и ее мужа П.Л. Мальшина [53]. Купец

А.Г. Рюмин завещал на строительство колокольни при Спасо-Преображенской церкви в Рязани более 3 тыс. руб. серебром [54]. Считалось, что церковный, а еще лучше монастырский помин, мог облегчить грехи и спасти на «том свете» заблудшую душу. Даже если деньги жертвовались без условия о вечном или длительном поминании, оно все равно подразумевалось, так как в храмах и монастырях было принято поминать всех благотворителей.

Внешние проявления религиозности носили подчас демонстративный характер. Активное, деятельное проявление купечеством своих религиозных чувств было вызвано также желанием создать себе репутацию глубоко верующих, богобоязненных людей. Известно, что очень часто разного рода сделки между купцами заключались в устной форме, «на веру», без поручителей. Сторона, получавшая кредит деньгами, товаром, клялась выполнить условия договора, призывая в свидетели Господа Бога и его святых, как это имело место в упоминавшемся ранее деле купчихи М.М. Касцовой и ее зятя А.С. Колесникова, который давал обещания перед иконой Спасителя. Этот обычай, распространенный в XVIII и в первой половине XIX в., сохранялся, но в значительно меньших масштабах, вплоть до начала XX в.

Безнравственное, аморальное поведение осуждалось в купеческой среде не только потому, что противоречило евангельским заповедям, но и потому, что несло материальные убытки, грозило крахом всего дела. В.Д. Барков, повествуя об одном из своих былых компаньонов, порицает его увлечение «пуншевой», которая «убаюкивала его вовсе не вовремя», и в результате порок привел к тому, что «торговое колесо» компаньона остановилось. Анна Колесникова, призывая родителей к примирению, наряду со словами о греховности разлада и призывами к спасению душ накануне конца света, пишет о материальной невыгодности тяжбы: «Я просила батюшку подать мировую бумагу и Вас прошу прекратить грехи. Если решать (доводить дело до суда. — *Д.Ф., И.К.*), то готовить надо денег с виноватого 2000 руб.; жалко, если придется, так луч[ш]е бы поберечь на необходимости нужные, да и за бумагу 30 руб. ассигнациями» [55]. Как видим, мотивировка нравственно-религиозных норм поведения в купеческой среде носила отпечаток некоторого прагматизма.

Будни и праздники. Домашний быт большинства представителей купеческого сословия отличался особым консерватизмом. Его литературной иллюстрацией может служить фрагмент поэмы Я.П. Полонского «Анна Галдина» [56], в которой нашли отражение детские и юношеские впечатления автора — уроженца Рязани, относящиеся к середине XIX в.:

Поглядите, как на горке у купцов
Много всяких огородов и садов,
Но дома их на запоре, как тюрьма,
Их светелки — это те же терема.
На дворе собаки злые, по ночам
Они с лаем припадают к воротам.
На сараях — голубятни, от ворот —
И по снегу и по грязи поворот —
Это значит, что хозяин по утрам
Ездит в церковь или в город по делам,
А в хоромах, даже там, где есть паркет,
Нет ни книги, ни картины, ни газет:
Все искусство в задних комнатах, лишь там
Есть лубочные картинки по стенам,
На лежанке с петушками изразец,
В темной нише изукрашенный ларец,
А где дети шевелятся и пищат,
Там валяется игрушечный солдат.
Тесны спальни, но кровати широки,
И горой на них лежат пуховики,
Одеяла — в клетку стеганый атлас,
Полог ситцевый, в углу иконостас —
Там желтеют складни дедов и отцов,
Блещут ризы потемневших образов;
И лампады в каждой горнице горят;
Все пропитано тут запахом лампад,
Постным маслом и лекарственной травой,
Мятным квасом и семейной тишиной.

Повседневная жизнь купеческой семьи определялась характером коммерческой деятельности: периоды разъездов по ярмаркам и столичным городам для закупки товаров или их реализации чередовались с более или менее длительными периодами пребывания дома. Такие разъезды были делом рискованным: существовала опасность утраты товаров, особенно для купцов, занимавшихся перевозкой грузов по воде, а в XVIII — начале XIX в. подобные поездки были просто небезопасными. Это нашло отражение в рязанском песенном фольклоре:

Эх, приведите коня мне ретивого,
Крепко держите его под уздцы.
Едут по тракту с далека, с Касимова
Муромским лесом купцы.

Эх, да из-за леса, да леса темного
Вышли два бравых молодца,
Коней остановили, червончики срубили,
А их похоронили без следа [57].

У состоятельных купцов для торговли и разъездов имелся штат *приказчиков*, лавочных *сидельцев* и прочих помощников. Однако для успеха торговли и упрочения контактов, без которых не был возможен ни кредит, ни оборот, купец должен был лично совершать деловые поездки. Нередко в дорогу отправлялось все купеческое семейство особенно, если это был выезд на Нижегородскую ярмарку. О семейных выездах в Нижний Новгород — своего рода выходах в «большой свет» — неоднократно упоминается в записках купца В.Д. Баркова [58]. Во время таких поездок, помимо деловых проблем, видимо, решались и семейные вопросы, например, выбор брачной пары.

Частота, длительность и дальность разъездов зависели от рода деятельности купца и ее масштабов. Крупные торговцы, заводчики и откупщики, имевшие обширную коммерцию и широкие деловые связи, чаще других покидали пределы родного города, отправляясь на ярмарки с партиями товаров, на откупные торги в Петербург, к своим контрагентам, комиссионерам и компаньонам, с ревизией своих дел, порученных приказчикам в других городах. Купцы средней руки, особенно занимавшиеся транспортными подрядами, нередко сами участвовали в отправке грузов по рекам.

В то время, когда купец не был в отъезде, жизнь его протекала довольно монотонно: сидение в лавке в гостином дворе и пребывание дома в кругу семьи, посещение церковных служб, иногда — визиты родных и знакомых и ответные посещения. Именно таким предстает времяпрепровождение в записях рядового рязанского купца Г.Н. Панова [59]. В обычные дни он проводил большую часть дня в лавке, видимо не имея сидельца. Во время Пасхальной недели, а именно об этих днях идет речь в записках, много времени тратилось на посещение церковных служб, причем не только в своем приходском храме, но и в других городских церквах. В праздничные дни купечество особенно активно обменивалось визитами.

Развлечения, принятые и считавшиеся приличными в купеческих кругах в первой половине XIX в., не отличались разнообразием. Как пишет в записке о нравах рязанского купечества первой половины XIX в. А.В. Антонов, «старики и старушки любили временами покутить с приятелями, а удовольствия и забаву молодых людей составляли в летнее время игра в шашки, купанье и сон, а в зимнее — катанья, кулачные бои и медвежьи травли…» [60]. Причем кулачные бои относились к разряду рядовых забав. О них пишет в воспоминаниях о своей жизни в Касимове Д.И. Ростиславов, отмечая, что «не прочь были поколотить других и подставить свои бока под кулаки и молодые небогатые купчики». По его словам, «солидное народонаселение», в том числе и именитые купцы, «лично не становились в ряды кулачных бойцов, но любили ободрять их и словом, и водкою, и подарками, и деньгами» [61].

Купцы, особенно молодое поколение, принимали самое активное участие в забавах широкой Масленицы. Респектабельное купечество, видимо, предпочитало более «цивилизованные» развлечения. Так, в документах конца XVIII — первой половины XIX в. среди предметов интерьера упоминаются бильярдные столы (Г.В. Рюмин, П.Н. Шишкин) [62].

Девушек в купеческих семьях держали в строгости и, как писал современник, они «никуда из домов не выходили, кроме церкви в воскресенья и сговорных вечеринок у подружек, где проводили время в разных крестьянских играх…» Значительную часть времени они посвящали женскому рукоделию: вышивке и плетению кружев [63].

Инструментальная лавка рязанского купца. Рязань. Фото 1900 г. (Архив Е.Н. Каширина)

Для низшего слоя купечества, сохранявшего связь с традиционной народной культурой, было характерно пристрастие к широко бытовавшим в народе устным рассказам, приметам и суевериям, которые приносили в их дома прислуга, разного рода странники, нищие. А.В. Антонов отмечал, что «при невежестве» этих купцов «суеверие было весьма сильно; рассказы про колдунов, порченых и летающих змеев были обыкновенны, особенно между женщинами…» [64].

По воспоминаниям того же А.В. Антонова, в первой половине XIX в. в Рязани «балов с музыкой и танцами ни у кого не бывало, кроме Живаго или Курганских». И только с середины столетия «дух цивилизации» начал проникать в рязанскую купеческую среду. Молодежь, чувствуя потребность в изменении образа жизни, думала, что «в танцах заключается все, что делает человека образованным, и прямо приняли их (танцоров. — *Д.Ф., И.К.*) за передовых людей своего времени… — писал А.В. Антонов. — С таким мыслями… купеческие дети, кто с позволения родителей, выпрошенного часто с горькими слезами, а кто тайком, в кухнях, трактирах и сараях, принялись разучивать кадриль и галопад — и вскоре… около 1850 года бросили в Рязани прежние игры на вечеринках, и не было, кажется, ни одного купчика, ни одной купеческой дочки, которые бы хотя галоп не танцевали…» [65]. Тогда же «появились у купцов балы с музыкой и танцами, серебряные свадьбы, пролетки, коляски, даже тильбюри *, в которых по городу разъезжали дамы Мальшины и Фроловы…» [66]. Видимо, рязанские купцы посещали спектакли рязанского драматического театра, не исключено, что спектакли устраивались и в некоторых частных купеческих домах, так как бальные и театральные залы упоминаются, например, в домах купцов Касцовых, Алянчиковых. На балы с духовым оркестром, устраиваемые сасовским купцом С.В. Постниковым в начале XX в., приезжал даже тамбовский губернатор.

* Тильбюри — легкий открытый двухколесный экипаж.

Особенно пышно в купеческих домах праздновались бракосочетания: в 1846 г. на свадебном ужине по случаю венчания одного из сыновей В.Д. Баркова присутствовало до 200 гостей — местных и иногородних купцов, городских чиновников [67]. Да и богатые сельские купцы старались не отставать от городских собратий и устраивали свадьбы с большим числом приглашенных и с духовым оркестром.

В последней трети XIX — начале XX в. происходит заметная переориентация в образе жизни купечества: круг общения части купеческих семей все чаще составляют представители творческой и научной интеллигенции. Так, семейство рязанских купцов Шульгиных, проводя лето в дачном имении в Солотче, приглашало в гости родных и знакомых, приезжавших из Рязани и Москвы, в числе которых были оперные певцы Пироговы, владелица рязанской женской гимназии В.П. Екимецкая. Молодежь развлекалась игрой в крикет и кегли [68]. Семьи интеллигенции становились объектом для подражания, вследствие чего происходил отказ от показной пышности и богатства и в определенной мере наблюдалось упрощение быта.

Свадьба купеческой дочери. Спасский у., с. Ижевское. Фото [И.С. Филатова] начала 1900-х гг. (Музей К.Э. Циолковского в с. Ижевское)

Повседневный уклад купечества в это время приобретает более открытый характер: к традиционным развлечениям добавилось посещение различных общественных клубов и собраний. Так, например, в «Касимовском семейном кружке» проходили музыкальные, танцевальные и литературные вечера, давались праздничные балы и драматические представления, устраивались выставки книг и периодики, читались лекции приглашенных специалистов «по разным наукам» [69]. В Рязани аналогом касимовского кружка было Всесословное собрание, тон в котором также задавали купцы и представители местной интеллигенции [70]. Купеческие клубы создавались и в других городах рязанской провинции. Жительница г. Данкова, вспоминая о нравах купцов этого города, писала: «Купечество любили проводить время

в своем купеческом клубе. Вечерами они играли в карты на крупные суммы. Была распространена среди них азартная игра „в железку". По слухам отдельные купцы проигрывали тысячи рублей. Вместе с ними играли в карты помещики. В клубе бывали спектакли, танцы. На них могли попасть члены клуба с их членами семей» [71].

Появились новые модные занятия и увлечения для молодого поколения: сыновья владельца музыкального магазина С. Кессельмана играли в теннис, прекрасно пели и музицировали в кругу друзей, а сын купца А. Гаврилова увлекался фотографией [72]. Дети купцов участвовали в самодеятельных театральных постановках, концертах, спортивных играх и соревнованиях.

Для второй половины XIX в. был характерен выход купечества за пределы узкосословного культурного пространства, ограниченного привычными ценностями. Расширение кругозора, появление новых интересов было, с одной стороны, следствием изменения общественной ситуации в России после реформ 1860–1870-х гг., а с другой — результатом распространения в купеческой среде образования. В этот период среди рязанских купцов все больше появляется людей, которых привлекали творческий труд, наука, искусство. Для подавляющего большинства такие занятия были увлечением, в котором они иногда достигали успехов и даже популярности. Известностью в качестве поэта, баснописца и драматурга пользовался выходец из рязанской купеческой среды А.В. Антонов. Сюжеты басен Антонова — незамысловаты, бесхитростны, в них прочитывается явное подражание Крылову. Сочинения А.В. Антонова, прохладно оцененные литературной критикой, тем не менее пользовались известностью, а сборники его басен выдержали шесть изданий и были рекомендованы Министерством народного просвещения для библиотек народных школ и народных училищ [73]. Известно, что пьеса Антонова «Конец делу венец», посвященная освобождению крестьян, была поставлена на сцене рязанского драматического театра. По свидетельству очевидцев, «играли очень плохо, но автора вызывали более четырех раз и поздравляли в ложе „с успехом" под предводительством градского головы многие именитые граждане» [74]. Кроме литературного творчества, А.В. Антонов увлекался коллекционированием предметов старины, пытался проводить археологические раскопки, был деятельным членом Рязанской ученой архивной комиссии.

Археологией увлекался и сын спасского купца Д.П. Тихомиров, который в 1830-е гг. одним из первых произвел археологические раскопки на Старорязанском городище и впоследствии опубликовал материалы своих исследований. Причем помощь в этом начинании Тихомирову оказали самые влиятельные представители спасского купечества — Т. Мелешкин, О. Цыплаков и зарайский купец А. Бахрушин [75]. В Касимове в первой половине XIX в. был хорошо известен как большой знаток истории и первый местный историк, выходец из купеческой семьи И.С. Гагин. Соборный староста зарайского кафедрального собора купец К.И. Аверин собирал древние рукописи, на свои средства поставил памятник на кургане, насыпанном на месте «битвы с литовцами» [76]. Городской голова Данкова купец 2-й гильдии В.И. Ермаков подготовил и опубликовал в губернских ведомостях исследование по истории родного города.

Некоторые купцы занимались поисками своих корней [77]. Обращение к собственным родословиям, видимо, следует рассматривать и как попытку самоидентификации, и как свидетельство осознания купечеством собственной общественной роли и значимости.

Общественное служение и благотворительность. С конца XVIII в. купцов стали избирать в городские присутственные места: думу, магистрат, сиротский суд, а в конце XIX в. этот перечень пополнили земские учреждения. Работа в присутственных местах занимала много времени. Заседания проходили ежедневно, исключая субботние, воскресные и праздничные дни. Начинались они в «8-м часу пополуночи» и заканчивались в 12-м часу. Хотя в целом купечество рассматривало службу как дополнительное бремя, материалы судебных учреждений Рязани показывают, что они аккуратно посещали заседания [78]. Единственной должностью, которую купцы занимали охотно, была, пожалуй, должность церковного старосты, хотя она была и ответственной, и требовала немалых материальных затрат. В этом случае общественное служение воспринималось как дело богоугодное и душеспасительное.

Часть купечества, прежде всего богатая верхушка, активно занималась благотворительной деятельностью. Для некоторых это занятие превращалось в семейную традицию, которая передавалась из поколения в поколение. Купеческую благотворительность, очевидно, следует рассматривать как особую форму служения обществу, которую представители торгово-промышленного мира добровольно приняли на себя. Наиболее активной части сословия она предоставляла возможность реализовать свои потребности в общественной деятельности в ситуации, когда большинство иных видов социальной активности были для купечества практически недоступны. Кроме того, она позволяла сгладить разлад между православной этикой с ее идеей нестяжания богатства и смыслом купеческой деятельности, состоявшим в преумножении материальных благ.

Степень участия в благотворительных акциях зависела не только от величины состояния, но и от воспитания, индивидуальных качеств человека. Среди купеческих семей на этом поприще выделялись Антоновы, Живаго, Масленниковы в Рязани, Бахрушины в Зарайске, Бардыгины в Егорьевске, Баранаевы, Вереины, Наставины, Умновы, Шанины в Касимове. Нередко пожертвования поступали от «неизвестных», которые, следуя евангельской традиции «тайной милостыни», не сообщали свое имя.

Формы благотворительности были весьма разнообразны: пожертвование на строительство и украшение храмов, преобладавшее в XVIII–XIX вв.; сбор средств на общественные нужды, завещания в пользу конкретных учреждений или городского общества, содержание богаделен; организация зрелищных мероприятий в благотворительных целях, пожертвование именных капиталов. Целевое назначение именного капитала определялось вкладчиком. Это могла быть поддержка богоугодных заведений, именные стипендии, выдача приданого девицам из бедных семей и др. В духовных завещаниях, наряду с пожертвованием на храмы и монастыри, нередко содержатся указания о пожертвовании средств в пользу благотворительных заведений и на общественно полезные цели. Например, касимовец Ф.М. Обухов в 1915 г. завещал на благотворительные цели 16 тыс. руб., которые предназначались касимовскому Попечительству о бедных, богадельне и приюту Шаниных, богадельне и детскому приюту Баранаевых. Особая сумма была определена на учреждение стипендии «имени Ф.М. Обухова при касимовской городской мужской гимназии для бедных способных учеников». По воле завещателя все имущество, товары, деньги, которые останутся после выдачи доли наследникам, поступали в распоряжение его душеприказчиков «для употребления на дела благотворительности». В сумме пожертвование составило 34 тыс. руб. [79].

Частный купеческий капитал играл важную роль в создании системы социального обеспечения малоимущих слоев населения, в частности детей-сирот и престарелых. С этой целью создавались богоугодные заведения, иногда получавшие названия по фамилии основателей. Одним из первых (в 1806 г.) основал в Рязани именную богадельню, обеспечив капиталом ее существование на протяжении многих десятилетий, бывший рязанский купец П.А. Мальшин. Мальшинская богадельня просуществовала до октября 1917 г.

Процесс создания фамильных богоугодных заведений особенно активно шел во второй половине XIX — начале XX в. Фамильные богадельни были открыты в Зарайске (Бахрушины), Егорьевске (Хлудовы), Рязани (М.Е. Попов), Касимове (бр. Шанины, бр. Баранаевы). Целая система учреждений социального обеспечения была создана в Рязани стараниями семьи Живаго [80].

В числе обычных благотворительных акций был сбор средств в помощь жителям городов, пострадавшим от пожаров, помощь голодающим в неурожайные годы. Только в 1830-х гг. касимовское купечество как минимум четыре раза участвовало в акциях помощи погорельцам [81]. Данковский купец В.А. Ермаков был председателем городского комитета погорельцев. Его помощь пострадавшим от пожаров не ограничивалась бесплатной раздачей провианта и посуды; он лично участвовал в тушении пожаров в соседних с городом селениях и спасении людей, за что удостоился награды [82].

В 1841 г., во время значительного роста цен на хлеб в результате неурожая, касимовские хлеботорговцы С.Т. Колобаев и И.Е. Слетов, «будучи движимы чувствами сострадания

к бедным», снизили цены на хлеб в городе и уезде, ввезя туда дополнительное количество зерна. В течение всего лета купцы продавали хлеб по закупочной цене. Учитывая масштаб хлебных цен в губернии в тот год, их пожертвования в денежном выражении составили 50 тыс. руб. Кроме того, упомянутые купцы участвовали в сборе денег и «составлении капитала» для закупки хлеба и продажи его по низким ценам малоимущим горожанам, пожертвовав на эти цели 1500 руб. Поступок Колобаева и Слетова был отмечен властями: касимовская администрация ходатайствовала о награждении их золотыми медалями на Анненской ленте [83].

В конце XIX в. купеческая благотворительность охватывает и городское коммунальное хозяйство. Так, касимовский городской голова Н.М. Наставин пожертвовал 50 тыс. руб. на строительство в городе водопровода [84]. Данковский городской голова В.И. Ермаков занимался благоустройством родного города за свой счет: он оборудовал спуски к реке, строил мосты, выкопал пруд и т.д.

Одной из форм проявления купеческого патриотизма были пожертвования на военные нужды. Участие в кампаниях по сбору средств в помощь армии становилось особенно активным при возникновении непосредственной угрозы безопасности Отечества. В 1812 г. по всей губернии был проведен сбор купеческих пожертвований на военные нужды [85].

Несмотря на консерватизм, свойственный купеческому быту, на протяжении XIX в. он претерпел заметные изменения. Наряду с сохранением черт традиционной бытовой культуры, присущей в большей степени рядовому купечеству, быт верхушки сословия эволюционировал в направлении европеизированной культуры. Размывание сословных традиций, начавшееся в российском обществе в пореформенную эпоху, привело к ослаблению определенной бытовой замкнутости купечества, характерной для первой половины XIX столетия. На смену тенденции аристократизации купеческого быта, характерной для первой половины XIX в., приходит сближение части сословия с интеллигенцией. Последнее во многом было обусловлено распространением образования и секуляризацией религиозного сознания. К концу столетия неотъемлемой составляющей общественного быта купечества становится широкое распространение благотворительности, приобретавшей разнообразные формы и направленность. Вместе с тем отмеченные тенденции касались преимущественно верхушки сословия; быт же средних и мелких слоев купечества во многом был схож с бытом средних городских слоев и богатого крестьянства.

Купечество как сословие перестало существовать после принятия Декрета ВЦИК и СНК от 11 (24) ноября 1917 г. «Об уничтожении сословий и гражданских чинов» [86].

ПРИМЕЧАНИЯ

1 *Рындзюнский П.Г.* Сословно-податная реформа 1775 г. и городское население // Общество и государство феодальной России. М., 1975; *Клокман Ю.Р.* Социально-экономическая история русского города второй половины XVIII в. М., 1967.

2 [*Баранович М.С.*] Рязанская губерния. Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. СПб., 1860. Т. 19. С. 143; *Кусова И.Г.* Рязанское купечество. Очерки истории XVI — начала XX века. Рязань, 1996. С. 36; *Филиппов Д.Ю.* Купечество города Касимова конца XVIII — начала XX века. Дис. ... канд. ист. наук. Воронеж, 1998. С. 45.

3 [*Баранович М.С.*] Указ. соч. С. 142–144.

4 Анализ состава купеческих семей Рязани дается по: ГАРО. Ф. 129. Оп. 162. Д. 4. Гильдейский список купцов г. Рязани на 1880 г.; Там же. Оп. 388. Д. 526. Гильдейский список купцов г. Рязани на 1913 г.

5 Там же. Ф. 4. Оп. 21. Д. 81. Л. 7; ф. 637. Оп. 31. Д. 223. Л. 76–89; ф. 920. Оп. 1. Д. 509. Л. 235 об.–236.

6 Там же. Ф. 46. Оп. 1. Д. 1685. Л. 3 об.–4; ф. 637. Оп. 18. Д. 117. Л. 2. См. также: *Филиппов Д.Ю.* П.А. Мальшин и застройка Рязани рубежа XVIII–XIX веков // Третьи Яхонтовские чтения. Материалы научно-практической конф. Рязань, 12–15 октября 2004 года. Рязань, 2005. С. 441–453.

7 Столица и усадьба. Журнал красивой жизни. 1914. № 18.

8 ГАРО. Ф. 178. Оп. 1. Д. 4930. Л. 3 об.

9 *Кассиль С.Г.* Материалы к изучению г. Рязани в медико-топографическом и статистическом отношении. Дис. ... д-ра мед. Рязань, 1909. С. 98.

10 См.: *Филиппов Д.Ю.* Купеческий дом: роль и место в частном и общественном быту // Первые Яхонтовские чтения.... Рязань, 21–22 декабря 2000 года. Рязань, 2001. С. 106–110.

11 ГАРО. Ф. 651. Оп. 1. Д. 98. Л. 18, 19; ф. 637. Оп. 13. Д. 74. Л. 1–3.

12 См.: *Филиппов Д.Ю.* Купеческий дом... С. 106–110.

13 *Баранович М.С.* Статистическое описание Рязанской губернии // РГВ. 1859. № 50. С. 326 (Неофиц. часть).

14 ГАРО. Ф. 741. Оп. 1. Д. 112. Л. 647–650; ф. 651. Оп. 1. Д. 327. Л. 144–146.

15 Там же. Ф. 651. Оп. 1. Д. 51. Л. 53.

16 Там же. Д. 327. Л. 103 об.–104.

17 См.: Очерки русской культуры XVIII в. М., 1990. Ч. IV. С. 271.

18 ГАРО. Ф. 651. Оп. 1. Д. 51. Л. 54 об.

19 *Вагнер Г.К.* Старые художники и архитекторы Рязани. Рязань, 1960. С. 55.

20 Опись имущества купчихи А.А. Алянчиковой, 1829 г. // ГАРО. Ф. 4. Оп. 37. Д. 811. Л 87 об.

21 *Дударева В.А.* Старый Касимов // НА РИАМЗ. Д. 1168. Л. 10–11.

22 [*Ростиславов Д.И.*] Записки Д.И. Ростиславова, профессора Санкт–Петербургской духовной академии // Русская старина. 1888. Т. 59. С. 82.

23 *Антонов А.В.* Записка [о рязанском купечестве] // ГАРО. Ф. 869. Оп. 1. Д. 147.

24 ГАРО. Ф. 651. Оп. 1. Д. 51. Л. 4 об.–5.

25 Там же. Ф. 869. Оп. 1. Д. 147.

26 Там же. Ф. 651. Оп. 1. Д. 51. Л. 56.

27 Там же. Д. 128. Л. 35–36; д. 163. Л. 35.

28 *Кусова И.Г.* Рязанское купечество...; *Филиппов Д.Ю.* Купечество города Касимова...

29 [*Баранович М.*] Рязанская губерния... С. 457.

30 *Кусова И.Г.* Рязанское купечество... С. 111.

31 *Она же.* Купеческие семьи Рязани начала XX века // Проблемы исторической демографии и исторической географии Центрального Черноземья и Запада России. Материалы VI науч. конф., Липецк, 21–22 апреля 1998 г. Липецк, 1998. С. 121.

32 ГАРО. Ф. 46. Оп. 1. Д. 191. Л. 658.

33 Там же.

34 Там же.

35 Там же. Ф. 651. Оп. 1. Д. 150. Л.18.

36 Там же. Д. 98. Л. 106.

37 Там же. Ф. 637. Оп. 31. Д. 223. Л. 118 об.–121.

38 Там же. Ф. 5. Оп. 1. Д. 1764.

39 Там же. Ф. 869. Оп. 1. Д. 484. Л. 1 об.

40 Там же. Ф. 651. Оп. 1. Д. 136. Л. 47 об.

41 *Дударева В.А.* Указ. соч.

42 *Воздвиженский Я.Т* Историческое обозрение Рязанской губернии. М., 1822. С. 342.

43 *Попов И.П.* Очерки истории культуры Рязанского края (XV–XX вв.). Рязань, 1994. С. 40.

44 *Рындзюнский П.Г.* Городское гражданство в дореформенной России. М., 1958. С. 405.

45 Цит. по: *Повалишин А.Д.* Состояние Рязанской губернии в половине XIX столетия (1848–1873 гг.) // Труды РУАК. Рязань, 1895. Т. X. Вып. 2. С. 219.

46 В 1806 г. была проведена реформа системы народных училищ, и в уездных городах на базе малых народных училищ были организованы уездные и приходские училища. Подсчитано по: ГАРО. Ф. 616. Оп. 1. Д. 1. Л. 1, 14; Д. 5. Л. 4 об.–5.

47 Отчет профессора Московского университета А.А. Прокопович-Антонского о визитации училищ Рязанской губернии в 1805 г. // Труды РУАК. 1888. Т. III. Вып. 3. С. 47.

48 [*Ростиславов Д.И.*] Указ. соч. С. 82.

49 РГАДА. Ф. 1397. Оп. 1. Д. 449. Л. 16; ГАРО. Ф. 651. Оп. 1. Д. 327. Л. 103 об.–104; ф. 46. Оп. 1. Д. 2135. (Журнал заседаний касимовской городской думы от 21 января 1874 г.).

50 *Кусова И.Г.* Попечители Рязанской публичной библиотеки (1850–1860 годы) // М.Е. Салтыков-Щедрин и Рязанский край. Материалы конф. Рязань, 1995. С. 15.

51 *Филиппов Д.Ю.* Личность купца В.Д. Баркова по материалам автобиографических записок // Чтения по истории и культуре Древней и Новой России. Материалы конф. 7–9 октября 1998. Ярославль, 1998. С. 176–180.

52 *Антонов А.В.* Указ. соч.

53 ГАРО. Ф. 4. Оп. 41. Д. 1152. Л. 1–2.

54 Там же. Ф. 627. Оп. 117. Д. 78. Л.1.

55 Там же. Ф. 637. Оп. 31. Д. 223. Л. 118 об.–121.

56 *Полонский Я.П.* Полн. собр. стихотворений. В 5-ти томах. СПб., 1896. Т. 5. С. 328–404.

57 Первое четверостишие — это переделанные строки из повести в стихах А. Вельтмана «Муромские леса». М., 1831. С. 23.

58 [*Барков В.Д.*] История Василия Дмитриевича Баркова, потомственного почетного гражданина. СПб., 1902.

59 ГАРО. Ф. 869. Оп. 1. Д. 484.

60 Там же. Д. 147.

61 [*Ростиславов Д.И.*] Указ. соч. С. 84, 85.

62 ГАРО. Ф. 656. Оп. 2. Д. 219. Св. 10. Л. 2; ф. 651. Оп. 1. Д. 327. Л. 103 об.–104.

63 Там же. Ф. 637. Оп. 31. Д. 223. Л. 120 об.

64 Там же. Ф. 869. Оп. 1. Д. 147.

65 Там же.

66 Там же.

67 [*Барков В.Д.*] Указ. соч. С. 149.

68 *Шульгин В.Н.* Воспоминания детства. Автобиографическая повесть. Рукопись // ГАРО. Ф. Р-4429. Оп. 1. Д. 177. Л. 125.

69 ГАРО. Ф. 5. Оп. 3. Д. 2061. Л. 1–27.

70 *Свенцицкий Е.Н.* Полстолетия тому назад. Воспоминания о Рязани и рязанской 2-й гимназии. 1903–1910. Рукопись // НА РИАМЗ. Д. 2444.

71 *Компачева Н.Е.* Воспоминания о жизни купцов в Данкове. Рукопись // Данковский краеведческий музей.

72 ГАРО. Ф. Р-4429. Оп. 1. Д. 177. Л. 125.

73 *Кусова И.Г.* Предприниматели и коллекционеры Антоновы // Труды РИАМЗ. Сб. статей. Рязань, 1998. С.115; *Синельникова Т.П.* Антонов Александр Васильевич // Рязанская энциклопедия. Рязань, 1999. Т. 1. С. 69.

74 *Самойлова И.П.* Владельческие записи как источник при изучении культурной жизни общества // Первые Яхонтовские чтения… С. 177–178.

75 *Кусова И.Г.* Рязанское купечество… С. 95.

76 *Калайдович К.* Письма к Алексею Федоровичу Малиновскому об археологических исследованиях в Рязанской губернии. М., 1823. С. 45.

77 Родословным древом рода Барковых заканчивается «История Баркова». Рязанский купец Н.М. Крюков составил родословное древо рода Крюковых, в котором зафиксированы 29 представителей рода, начиная с середины XVI в. и заканчивая XIX в. (См.: РИАМЗ. Книга поступлений. № 5039).

78 *Кусова И.Г.* Общественный быт Рязани первой четверти XIX века (По материалам городового сиротского суда) // Чтения по истории и культуре Древней и Новой России… С. 187.

79 ГАРО. Ф. 15. Оп. 1. Д. 1170. Л. 1–33.

80 *Кусова И.Г.* Род Живаго // История рода Живаго. Рязань, 1994; *Чикваркина Г.Н.* История Банка Живаго // Там же.

81 ГАРО. Ф. 46. Оп. 1. Д. 369. Л. 12–12 об; д. 512. Л. 10, 28; д. 469. Л. 13.

82 Очерк деятельности городского головы г. Данкова Рязанской губ. 2-й гильдии купца Ермакова В.И. СПб., 1864.

83 ГАРО. Ф. 5. Оп. 1. Д. 3021. Л. 1–2.

84 Там же. Ф. 15. Оп. 1. Д. 885. Л. 31, 38.

85 Там же. Ф. 46. Оп. 1. Д. 151. Л.33–36; д. 233. Л. 210.

86 Декреты Советской власти. М., 1957. Т. I. С. 72.

ГЛАВА 38

Повседневная жизнь и общественное служение священно- и церковнослужителей*

Белое духовенство до 1917 г.

Постановка на должность. — Семья, воспитание, образование. — Священник на приходе. — Школьно-просветительская деятельность духовенства. — Провинности и наказания.

Священно- и церковнослужители после 1917 г.

* В связи со смертью автора глава завершена отв. редактором.

Белое духовенство до 1917 г.

Белое духовенство [*] — особый микросоциум, который в силу сословной и профессиональной замкнутости характеризовался комплексом традиционных мировоззренческих, нравственных, семейно-бытовых и хозяйственных черт, отличавших это сословие от окружающего его общества.

К белому духовенству церковные и гражданские законы относили *священнослужителей* (священников, диаконов) и *церковнослужителей* — церковных причетников (дьячки, пономари, иногда в документах указаны чтецы), с 1885 г. объединенных общим названием *псаломщики*.

Доказательством принадлежности лица к духовному сословию в XVIII — начале XX в. служили два документа: *акт состояния* и *ставленая грамота* [**] священнослужителя. Актами состояния признавались: для черного духовенства — монастырские записные книги, для белого духовенства — списки лиц духовного ведомства или клировые ведомости.

По 10-й ревизии в 1858 г. в Рязанской и Зарайской епархии [***] числился 18 551 человек (8871 муж. и 9680 жен.) священно- и церковнослужителей вместе с семьями. В начале XX в. в епархии служили 2815 священно- и церковнослужителей (1166 священников, 559 диаконов, 1090 псаломщиков) [1].

Священники и диаконы, в отличие от податных сословий, были освобождены (во второй половине XVIII в., а с 1808 г. и члены их семей) от телесных наказаний, подушной подати, воинской повинности и воинского постоя. При Павле I духовенству было предоставлено право на получение орденов и знаков отличия. Награждение орденом автоматически обеспечивало получение потомственного дворянства. Низшие члены клира были освобождены от телесных наказаний только в 1862 г. [2]. После отмены в 1869 г. замкнутости духовного сословия выходившие из него дети священнослужителей получали личное дворянство, а дети церковнослужителей становились личными почетными гражданами.

Постановка на должность. Со второй половины XVIII и в течение всего XIX в. существовала практика передачи должностей священно- и церковнослужителей по наследству [****]. Старшие в роду и более способные были священниками, а их братья, дети, племянники, даже

---

* Белое духовенство, в отличие от черного — монахов, подвизалось среди мирян, обязательно имело жен и не могло занимать высшие руководящие посты в церковной иерархии.

** Грамота, выдававшаяся епископом священнослужителю в удостоверение действительности и правильности его рукоположения. Форма грамот установлена Синодом в 1738 г., а в 1864 г. по представлению митрополита Московского Филарета в нее внесены изменения.

*** С 1799 г. епархия называлась Рязанской и Зарайской, с 1928 г. Рязанской и Шацкой, с 1944 г. Рязанской и Касимовской. Далее в тексте: Рязанская епархия.

**** В отдельных селениях применительно к должности священника эта практика существовала и в более раннее время. В мае 1867 г. вышло Высочайшее повеление об отмене наследственной передачи священнослужительских мест, но оно осталось на бумаге.

зятья — диаконами и причетниками. Явление это было столь распространенным, что в случае конфликтов, возникавших в среде священно- и церковнослужителей, обвинения одной из сторон в «родственности причта» и консистория, и Синод находили несущественными [3].

После реформы духовного образования 1808–1814 гг. для занятия места священнослужителя требовалось семинарское образование, а для церковнослужителей — хотя бы один класс духовного училища. И если в семье священника не было сыновей с семинарским образованием (или вообще не было наследников по мужской линии), то в целях сохранения места получила широкое развитие практика выдачи дочери священнослужителя или церковнослужителя замуж за выпускника духовной семинарии. Передача мест по женской линии сохранялась и после 1869 г., когда многие из сыновей духовенства стали предпочитать службе в церкви преподавательскую деятельность в школах разных ступеней и службу в земстве [4]. Эта практика просуществовала до 1917 г.

Кандидатов на места священнослужителей и церковнослужителей всегда было больше, чем вакансий. Некоторым претендентам приходилось подолгу дожидаться случая, чтобы получить приход. Иные, так и не дождавшись его, уходили в монастыри, пополняя ряды черного духовенства. Поэтому спрос на невест с «приданым» в виде священнослужительской или церковнослужительской должности был велик. Занятию кандидатом вакантного места священника или диакона предшествовали переговоры с родней невесты. После согласования всех условий, предъявляемых жениху, Рязанская духовная консистория выдавала кандидату *билет* на вступление в супружество с дочерью умершего или ушедшего на покой священнослужителя. Вскоре после получения билета заключался брак, за которым следовали таинство *рукоположения* в священнослужители [*], получение ставленой грамоты и в итоге — занятие места.

Вопрос о женитьбе и последующем занятии места церковнослужителя также требовал сначала согласования, а затем одобрения и утверждения Рязанской духовной консисторией. Кандидат на место церковнослужителя прибывал в Рязань, где происходила его беседа с преосвященным, в которой выяснялся уровень подготовки кандидата и правомочность занятия им вакантного места. По результатам беседы происходило определение на место, завершавшееся обрядом *руковозложения* [**].

Неженатый псаломщик, в отличие от священника и диакона, мог исполнять свою должность. Но зачисление в штат в случае женитьбы на невесте «с приданым» следовало только после венчания, почему и слышится нескрываемая радость в письме к брату Спиридона Твердина из Егорьевска, временно исполнявшего должность псаломщика: «Теперь, конечно, я настоящий псаломщик — имею себе жену Марию Твердину» [5].

Существовал также старый обычай купли-продажи священнослужительских мест, и подобные случаи бывали еще в 1860-е гг. Об этом свидетельствует частная переписка рязанского духовенства. В апреле 1866 г. дьякон с. Круги Егорьевского у. мимоходом сообщает свояку, церковнослужителю собора в Егорьевске Гавриле Дроздову, о невозможности быть на ярмарке в Егорьевске в связи с тем, что к нему «в это самое время обещались быть ялмонтский дядюшка о. Василий по случаю продажи и покупки… у него места священника» [6]. Вероятно, покупка-продажа места облекалась в форму обмена священнослужительскими местами с некоторыми материальными компенсациями. Она не была прописана в церковном законодательстве, но допускалась духовными консисториями. На завершающем этапе такой обмен должен был быть рассмотрен консисторией и утвержден архиереем. Видимо, обмен местами был обычной практикой, которая инициировалась либо самим священником в поисках богатого прихода, либо духовным начальством в связи с какими-то конфликтными ситуациями между священником и прихожанами.

---

* Рукоположение — акт таинства, сообщающий посвящаемому особые благодатные дары, совершается в алтаре во время литургии.

** Посвящение в псаломщики совершалось среди церкви перед чтением часов по облачении архиерея. Архиерей возлагал на преклоненную главу посвящаемого свою руку и после прочтения необходимых молитв выстригал крестообразно волосы на его голове, надевал на него стихарь (служебное облачение церковнослужителей), читал поучение об обязанностях чтеца и давал в руки лампаду, с которой посвященный стоял во время литургии. После посвящения в стихарь псаломщик мог выполнять свои обязанности.

Семья, воспитание, образование. Брак у священнослужителей был строго регламентирован каноническими постановлениями и возможен только до их рукоположения. Существовали определенные правила, которыми они должны были руководствоваться, создавая семью, и которые потом определяли их отношения с женой, детьми и домочадцами. Для православных священников и диаконов был невозможен брак с иноверкой; супругой священника не могла быть вдова, разведенная, «блудница» и «позорищная», т. е. актриса; в случае неблаговидного поведения жены священнослужитель должен был либо развестись с ней, либо лишиться сана; его дети не должны были сочетаться браком с еретиками [7]. Особой статьей Устава духовных консисторий регламентировалось проживание в доме священнослужителей незамужних сестер и теток, неизменно присутствовавших практически в каждой семье. В случае вдовства священники и диаконы могли вступить в новый брак, только сложив с себя сан. Овдовевшие церковнослужители имели право на повторный брак [8].

Духовенство всегда старалось заключать браки внутри своего сословия, и не только из расчета на наследование места в будущем, но и чтобы быть уверенным в правильном воспитании девицы, с которой придется не просто создать семью, но и служить на приходе. Вступление в брак с представительницами других сословий было характерно для тех, кто не собирался в будущем занять место священно- или церковнослужителя [9]. Чаще случались браки дочерей духовенства с купцами, мещанами и даже крестьянами.

В 1887 г. одна из дочерей псаломщика Раненбургского у. была просватана за крестьянина, которому в качестве приданого ее родители готовы были дать 40 руб. серебром (по тому времени сумма очень значительная). Свадьба, однако, едва не расстроилась, так как жених стал просить денег больше означенной суммы и в придачу новую поддевку. Чтобы уладить дело, один из братьев невесты отдал ему свою поддевку со словами: «Лучше я сам буду ходить кой как, нежели сестру дома держать» [10].

Жене священника — *матушке* — принадлежала исключительная роль в поддержании православного духа в семье. Образцовый порядок в доме был нормой священнического

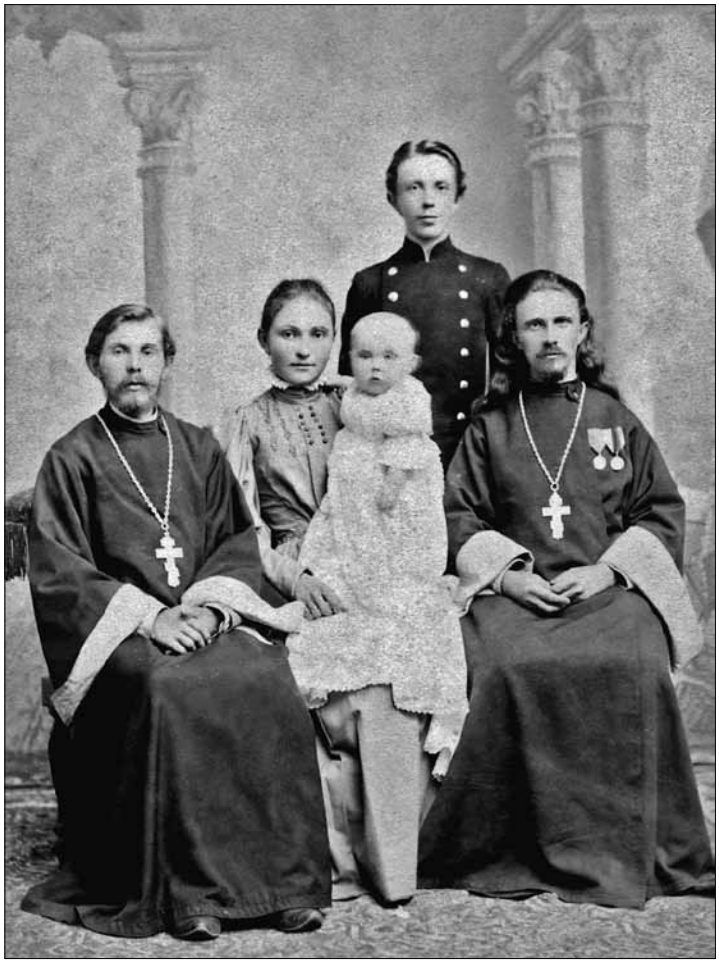
Михаил Морозов с супругой Анной перед рукоположением в священники. Фото начала 1890-х гг. (Архив Е.Н. и И.Н. Мухиных)

Михаил Морозов в сане священника. Данковский у., с. Круглое. Фото 1900-х гг. (Архив Е.Н. и И.Н. Мухиных)

Священник о. Михаил Перехвальский. Егорьевский у., с. Колычево. Фото второй половины XIX в. (Архив Е.Н. и И.Н. Мухиных)

быта. До середины XIX в. матушки по большей части были неграмотные или малограмотные. Ситуация изменилась с открытием епархиальных училищ, в которые духовенство стало отправлять своих дочерей.

Для духовенства были характерны прочные семейные и родственные связи. Необходимость исполнения нравственного долга перед родными заставляла старших сыновей священнослужителей нередко жертвовать своими планами на будущее, заступая на скромное место диакона вместо умершего отца или брата и беря на себя ответственность за содержание, воспитание и обучение младших братьев, сестер и племянников. Типична в этом отношении судьба диакона Смирнова, одаренного выпускника Рязанской духовной семинарии, который был вынужден хлопотать перед духовным начальством о занятии места диакона вместо больного отца, поскольку без призрения оставались его младшие братья и сестры. В середине XIX в. обязанности по воспитанию и образованию сына умершего священника с. Подлипки Рязанского у. взял на себя занявший его место брат — о. Дмитрий Арбеков[11]. Благодаря его усилиям, мальчик смог окончить Рязанское духовное училище, впоследствии Рязанскую духовную семинарию и стать священником, женившись на сироте, дочери священника.



Сыновья о. Михаила Перехвальского (*слева направо*): о. Николай — священник с. Дашково Рязанского у., позже – с. Архангельское Егорьевского у., его жена с сыном; о. Александр – священник с. Радушкино Егорьевского у., Алексей (*стоит*) – семинарист, с 1902 г. священник с. Бетино Касимовского у. Фото 1880-х гг. (Архив Е.Н. и И.Н. Мухиных)

Чувство долга и ответственности перед Богом, обществом и семьей составляло основу воспитания детей в семье священства. Примерно до последней четверти XIX в. воспитание мальчиков в семьях рязанских священников было ориентировано на подготовку их к будущему священству не только путем приобретения необходимого образования, но и посредством создания особой нравственно-психологической атмосферы в семье.

Сыновья духовенства по мере взросления привлекались отцом к церковному богослужению, воспитанию младших братьев и сестер. Для своих дочерей священник с супругой не видели лучшей доли, чем судьба матушки, поэтому и воспитание девочек было направлено на выработку в их характере трудолюбия и терпения — важнейших качеств для ведения домашнего хозяйства и налаживания семейной жизни. Семьи духовенства были многодетные,

так как превентивное ограничение рождаемости считалось большим грехом. Семь-десять детей в семье священника были нормой. В семье о. Гавриила Славянинова, служившего в середине XIX в. в с. Большая Алешня Ряжского у., было 13 детей, и разница между старшей и младшей дочерями составляла 20 лет. У его дочери и зятя, наследовавшего место о. Гавриила, было восемь детей[12]. В семье священника о. Михаила Перехвальского из с. Колычево Егорьевского у. во второй половине XIX в. было шесть сыновей, еще четверо детей умерли в младенчестве.

В начале XIX в. уровень образования духовенства был невысок — далеко не все приходские священники имели за плечами семинарию; представители низшего клира часто вообще не имели какой-либо специальной подготовки. Введение образовательного ценза после реформы духовного образования (1808–1814) способствовало повышению его уровня. Обучение детей духовенства осуществлялось в русле сложившейся в XIX в. системы образования, направленной на беспрерывную подготовку кадров священнослужителей. Будущий иерей проходил десятилетнюю подготовку, в которой четыре года занимала учеба в духовном училище и шесть лет — в семинарии. При наличии способностей выпускник семинарии, закончивший ее по 1-му, высшему разряду, мог продолжить учебу в Духовной академии.

На протяжении XIX в. в Рязанской губ. было шесть-семь духовных училищ. В них в середине XIX в. насчитывалось от 165 (в Зарайском) до 272 учеников (в Сапожковском), в семинарии на рубеже XIX–XX вв. — чуть менее 650 учащихся.

После отмены в 1869 г. сословной замкнутости духовенства путь в духовное училище не был заказан и для крестьянских детей, однако принятие в духовное сословие лиц из податных сословий (согласно Закону о состояниях и Уставу духовных консисторий) могло осуществляться только в случае недостатка в духовном ведомстве кандидатов из духовного звания и при условии соответствия поведения и образования этих лиц «духовному званию»[13].

Начиная с середины XIX в. в Рязанской епархии наблюдалось существенное превышение числа кандидатов в священно- и церковнослужители над потребностью в них. Уровень же знаний, полученных крестьянскими детьми в начальной школе, был недостаточным для поступления в духовное училище, поэтому их присутствие там, не говоря уже о семинарии, было исключительно редким явлением.

Выпускницы Рязанского женского епархиального училища (*3-я слева Любовь Морозова — дочь о. Михаила Морозова, по мужу Яцкевич*). (Архив Е.Н. и И.Н. Мухиных)

Для обучения дочерей священников в середине XIX в. по всей России были созданы епархиальные училища. В этих училищах «епархиалки» проходили общеобразовательные предметы, достаточно глубоко изучали Закон Божий и обучались церковному пению. Выпускницы училищ получали право быть домашними учительницами. Как в любом закрытом учебном заведении, в епархиальном училище царили порядок и дисциплина, за которыми следили «строгие воспитательницы в монашеском одеянии». Обучение в нем велось в том же направлении, что и в семье, — в духе церковности, строгой морали и приличия. И хотя девочки получали неплохое образование, пребывание там далеко

АТТЕСТАТЪ.

Воспитанница Рязанскаго Епархіальнаго Женскаго Училища, дочь священника Любовь Михаиловна Морозова, рождена 1897 года Августа 13 дня, поступившая въ 1 классъ Училища въ 1908 г. и окончившая полный курсъ ученія въ 1914 г., при отличномъ поведеніи, оказала успѣхи:

№ 862.

Въ Законѣ Божіемъ	очень хорошіе	(4)
— Русскомъ языкѣ	очень хорошіе	(4)
— Словесности и Истор. Литер.	очень хорошіе	(4)
— Ариѳметикѣ	очень хорошіе	(4)
— Геометріи	очень хорошіе	(4)
— Алгебрѣ	очень хорошіе	(4)
— Физикѣ	очень хорошіе	(4)
— Педагогикѣ	очень хорошіе	(4)
— Исторіи гражданской	отличные	(5)
— Географіи	очень хорошіе	(4)
— Природовѣдѣніи	очень хорошіе	(4)
— Церковномъ пѣніи	очень хорошіе	(4)
— Французскомъ языкѣ	———	
— Нѣмецкомъ язы.	хорошіе	(3)

Сверхъ того, обучалась чистописанію, рисованію, рукодѣлію, гимнастикѣ.

Въ удостовѣреніе чего и данъ ей, Морозовой, Совѣтомъ Рязанскаго Епархіальнаго Женскаго Училища сей аттестатъ за надлежащимъ подписаніемъ и приложеніемъ печати Училища. Рязань, Іюня 17 дня 1914 года.

На основаніи § III ВЫСОЧАЙШЕ утвержденнаго 20 Сентября 1868 года Устава епархіальныхъ женскихъ училищъ она, Морозова, имѣетъ право, не подвергаясь особому испытанію, на званіе домашней учительницы тѣхъ предметовъ, по которымъ оказала хорошіе успѣхи.

Предсѣдатель Совѣта, Протоіерей Николай [illegible]

Начальница Училища [illegible]

Инспекторъ классовъ [illegible]

Члены Совѣта: [illegible]

Дѣлопроизводитель [illegible]

Аттестат выпускницы Рязанского женского епархиального училища Любови Морозовой. (Архив Е.Н. и И.Н. Мухиных)

не у всех оставляло приятные воспоминания. Отдыхом для них были только летние каникулы у родителей, «в большом деревенском доме, полном детей и гостей» [14].

Впрочем, несмотря на строгое воспитание, дети сельского духовенства были не чужды некоторым простонародным забавам и модным развлечениям. Дочь священника с. Круглое Данковского у. Любовь Морозова, после окончания епархиального училища преподававшая в церковно-приходской школе, вспоминала, как на Новый 1917-й год она с сестрой и братом и их сверстниками — детьми управляющего имением соседа-помещика — гадали о будущем. Они лили растопленный воск, пускали курицу и смотрели, что она выберет: воду, зерно или подойдет к зеркальцу, и даже занимались спиритизмом, вызывая души великих людей [15].

К концу XIX в. в священстве укрепляются либеральные идеи в отношении воспитания своего потомства. Родители перестали проявлять непреклонную волю в деле выбора своим чадом жизненного пути. Некоторые городские священники стали отдавать своих детей в светские гимназии. У сельских священников таких возможностей было меньше, но те, кто мог себе это позволить, тоже стали отправлять своих сыновей и дочерей к родственникам в Рязань, Москву, Петербург для обучения в гимназиях. Священник с. Большая Алешня о. Александр Виноградов, у которого брат служил директором гимназии в Петербурге, с началом учебного года отправлял к нему своих старших детей. После окончания гимназии все они учительствовали [16]. Пять детей егорьевского священника о. Стефана Твердина — три сына и две дочери — тоже учились в гимназии, затем продолжили образование в Московском университете и других учебных заведениях Москвы, и ни один из сыновей не стал священником, а из дочерей — ни одна не стала матушкой. Однако в семье уже упоминавшегося о. Михаила Перехвальского из шести сыновей только один не принял сана, хотя закончил Московскую духовную академию, а остальные служили на приходах.

Священник на приходе. Молодые кандидаты в священники рукополагались в Рязани рязанским архиереем сначала в диаконы, а на следующий день, как правило, в воскресенье (или в течение недели) — в священники. По принятому правилу, вновь рукоположенный священник должен был в течение недели под руководством опытного наставника (иерея или иеромонаха) служить для научения либо в Крестовой (архиерейской домовой), либо в ближайшей к Христорождественскому собору (в Рязанском кремле) церкви.

Время, предшествовавшее рукоположению, само рукоположение и начало самостоятельного служения на приходе формировали целый пласт душевных переживаний новопоставленного. Еп. Смарагд (Троицкий) спустя 30 лет после рукоположения так описывал свои переживания тогда молодого, 24-летнего рязанского священника: «В 5 часов вечера, когда уже становилось темно (было в ноябре), я должен идти служить всенощную, утром же я должен вставать в 4 утра, одеться надо, прочитать правило и идти в Крестовую церковь для служения ранней литургии, которая обыкновенно начиналась в 6 часов. Темно, вьюга, один тащусь… Но ни малейшего ропота не произносил я в это время: вставал охотно и поспешно, хотя молодая жена была под боком, читал правило усердно, охотно шел ночью по грязи или по сугробам к месту служения. И как усердно я внимал делу своего служения, хотя взгляды были еще узки, слабы» [17].

Городской священник, поставленный на приход в Рязани, как, впрочем, и в любом другом городе губернии, в первые годы своего служения был вынужден пользоваться съемной квартирой, которую он старался снять поближе к церкви. Компактность расселения духовенства близ церкви отразилась в наименовании улиц в городах и концов в селениях — им давали название «поповских». При непригодности рясы (по признанию самих священников) к хождению по непролазной городской, а тем более по сельской распутице, близость жилья к месту служения была неоценимым преимуществом. Так, в 1858 г. молодой 24-летний священник о. Николай Донебин снимал в Рязани за 5 руб. в месяц квартиру, состоявшую из двух маленьких комнат, в одной из которых еще было выгорожено место для спальни. Жене священника удавалось принимать городских гостей и размещать деревенских родственников на полу в четырехаршинной зале. Теснота скрашивалась близостью квартиры к церкви.

Городской священник полностью зависел от прихода, поскольку земли ему не полагалось, и своего хозяйства у него не было. Основной источник его существования составляли «доброхотные даяния прихожан за исполнение для них церковных приходских треб». Даже небольшой бедный приход в Рязани в середине XIX в., составляя около 200 душ обоего пола и не принося особых доходов, давал все же священнику возможность «есть хорошие щи и кашу», а в праздники матушка «всегда готовила пирог с говядиной или там с капустой, да еще кормили этими пирогами братьев, потому что школьники» [18], — вспоминал еп. Смарагд время своей службы в Рязани.

В последней четверти XIX в. в связи с развитием системы школьного образования многие городские священники пополняли свои доходы преподаванием в различных учебных заведениях. Уровень благосостояния городских священников Рязанской епархии в конце XIX в. был достаточен для того, чтобы приобрести в Москве немецкий кабинетный рояль за 760 руб. и хорошую скрипку для обучения своих детей музыке.

Молодой священник, прибывший на сельский приход, часто первое время был вынужден (если там не было родственников его или жены) жить в мало приспособленном для этого доме, который предоставляла ему община. В дальнейшем община давала согласие на выделение земли под строительство дома или принимала решение о строительстве дома для священника за свой счет, что, впрочем, делала неохотно, поскольку это было связано с ощутимыми для крестьян затратами.

Нередко из-за неумения священника наладить контакт с прихожанами, которые требовали от него для начала проявить уважение к «миру» в виде угощения ведром водки, или из-за бедности прихожан вопрос о жилье для *батюшки*, как обычно называли священника, оставался открытым на долгое время. Поэтому священники старались строить себе дом на свои средства, что давало им определенную независимость от прихода и возможность перед смертью завещать его детям.

Материальное положение сельского священника зависело от общего уровня благосостояния прихожан и от их готовности содержать причт. Средства причта складывались из дохода от церковной земли, обрабатываемой собственным или наемным трудом либо сдаваемой в аренду, платы прихожан за исполнение треб и из денежных и продовольственных сборов с паствы, а также процентов со вкладов богатых прихожан на поминовение.

На каждый сельский приходской храм нарезалось 33 дес. земли из расчета: три части священнику, две диакону и одна дьячку. В первой половине XIX в. священник, по словам корреспондента «Рязанских епархиальных ведомостей» из с. Рожново Зарайского у., «сам справлял черные работы: возил навоз, пахал, косил, жал, молотил и т. п.» [19]. Во второй половине 1870-х гг., когда поднялась арендная плата за землю и увеличилась плата прихожан за требы, многие священники и диаконы отказались от обработки земли собственными силами и там, где был спрос на землю, стали сдавать ее крестьянам в аренду либо нанимать их за плату или исполу обрабатывать свою землю.

Причиной отхода священства от занятий сельским хозяйством стало и то, что к этому времени в сельские приходы пришло второе-третье поколение священников — выпускников Рязанской духовной семинарии, со сложившимися представлениями о высоте пастырского служения. Для них хозяйственные заботы были лишними и обременительными, отвлекавшими от главной цели: «пастырского делания». К тому же хозяйствование на земле приближало духовенство (в их собственном восприятии) к крестьянскому податному сословию, что не привлекало молодых иереев, хотя рациональное распоряжение хозяйством, соединенное с трудолюбием, только добавляло священнику уважения в глазах крестьян.

Обычно даже в домах бедных священников была вольнонаемная прислуга, выполнявшая работу по дому, а иногда еще и один-два работника из деревенской бедноты. Низшие члены причта до начала XX в. непосредственно участвовали в различных хозяйственных работах, имея при этом наемного работника, без помощи которого было бы невозможно выполнение ими обязанностей по службе. Духовенству было запрещено иметь крепостных крестьян.

Государственное законодательство четко прописывало две разновидности «доброхотных приношений»: личное вознаграждение священника за исполнение треб либо одного из

низших членов причта за чтение, скажем, Псалтыри над умершими и вознаграждение причта в целом за исправление церковных или приходских треб, которое опускалось в *братскую кружку*. Содержимое ее делилось между членами причта по истечении каждого месяца. В братскую кружку поступали также церковное довольствие, приносимое прихожанами вместо отвода церковной земли, проценты с капиталов (если таковые были), а также арендная плата за отдачу внаем всем причтом церковной земли. При разделе церковной кружки настоятель получал три части, его помощник — две части, а псаломщик «менее на две третьих части против настоятеля» [20]. Существовало еще и казенное жалованье для причта беднейших приходов, но выдавалось оно в очень редких случаях. В Егорьевском у. в самом конце 1850-х гг. из 42 приходов казенное жалованье получал только один, а в Данковском у. из 48 приходов — три [21].

На Успенье, Рождество, Крещение, Пасху и престольные праздники причты совершали обходы домов прихожан. За молебен в доме крестьяне платили по 10–15 коп., а на Пасху — 40 коп. [22]. До конца 1870-х, а где-то — конца 1890-х гг., во время обходов крестьяне кроме денег давали причту еще по печеному хлебу и пирогу с каждого двора, но потом вместо них стали расплачиваться зерном — обычно одной мерой ржи [23]. В конце XIX в. в Егорьевском у. за постную молитву Великим постом платили 5–15 коп., а Петровским постом платили так называемыми *петровками*, т. е. молочными продуктами и яйцами; осенью оплата полагалась *новью* — зерном нового урожая. За простой молебен на Пасху платили 60 коп., а с акафистом — рубль, и в придачу в том и в другом случае давали еще ковригу хлеба. Причту, славившему Христа на Рождество, каждый платил по 20 коп., за освященную воду на Крещение тоже давали 20 коп. За молебен в престольный праздник — 60 коп. Крестный ход по деревне стоил обществу 5 руб., а общественная обедня в церкви обходилась миру в 3 руб. [24].

Указом Синода от 20 февраля 1887 г. было запрещено взимать плату за исповедь и причастие, выставляя для этого специальные блюда, но в ряде приходов Рязанской губ. этот обычай просуществовал до конца XIX в. По крайней мере, корреспонденты Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева из Егорьевского у. в конце века отмечали, что крестьяне по обычаю платят по одной копейке за исповедь [25].

В отношении оплаты треб наблюдались принципиально разные подходы со стороны городского, особенного рязанского, духовенства и сельского. В деревне духовенство прямо определяло: сколько за вынос младенца, сколько за погребение взрослого и т. п. При исправлении церковных треб городские священники обычно не назначали сумму оплаты, «считая это для себя унизительным и для прихожан оскорбительным» [26].

В вопросах, касающихся платы за требы, большая часть сельских батюшек была деликатна, заботясь о своем авторитете среди паствы. В этом отношении низшие члены причта, как городского, так и сельского, были менее щепетильны, чем иереи, и в случае свадьбы, превосходящей по доходности рядовые требы, причетники отправлялись к жениху или отцу невесты для согласования платы за венчание, не упуская из виду возможности ее увеличения. В среднем по епархии за венчание причты получали от прихожан от 3 до 20 руб., за похороны и крестины — от 50 коп. до рубля.

Бывали случаи, когда и священники занимались дополнительными поборами с крестьян. После реформы духовного образования (1808–1814) священнослужители должны были обязательно учить своих сыновей, чтобы те могли со временем претендовать на священническое или диаконское место, а на обучение требовались немалые средства.

За «взимание лишней платы с прихожан при требоисправлении» в 1827 г. священника с. Делехово Скопинского у. Федора Михеева по решению консистории удалили от священнической должности на три года, отобрали ставленую грамоту и перевели на причетническую должность, а причетников, также обвиняемых в названном преступлении, отослали в монастырь на четыре месяца [27]. Священник с. Бетино Касимовского у. не только брал за требы сверх меры, но «за недачу родильницей холстины» лишил ее «сороковой молитвы» [*], без

* Сороковая молитва — очистительная молитва, которую читает священник над женщиной на 40-й день после родов.

принятия которой женщина два года не могла зайти в церковь. В 1865 г. крестьяне Бетинского прихода составили «самовольное уложение платы за все требы», взимаемой с них причтом. Одновременно они решили штрафовать тех крестьян, кто будет давать причту сверх установленного [28]. Хотя надо отметить, что крестьяне обычно были недовольны расценками на требы и поборами натурой, если они и не превышали общепринятых размеров. Даже небольшие платы в течение года складывались для них в весьма обременительные суммы. Так, еще в 1884 г. по приходам прокатилась волна принятия крестьянскими сходами приговоров об уменьшении платы причтам за требоисправления [29]. Мирские приговоры с установлением расценок выносились крестьянами сел Мелехово, Лубонос, Борки, Илебники Касимовского у. в 1905–1907 гг. Священникам сел Александрово, Казарь, Долгинино и Дубровичи Рязанского у. в 1905 г. даже пришлось прятаться от своих прихожан, недовольных поборами [30].

При поступлении священника на место оговаривалась величина сбора с населения в пользу причта — так называемой *руги*, которая выдавалось деньгами или натурой и шла на содержание тех причтов, которые не имели земли. Большинство священников было против «приписной», т. е. установленной в договоре руги, предпочитая получать ее по принципу «кто сколько сможет». Хотя опять же бывало, что причетники, реже священники, «припрашивали», если им казалось, что руги мало.

Случалось, что прихожане платили ругу в меньших размерах, чем было оговорено или прописано, либо платили несвоевременно. Это вполне объяснимо: у подавляющего большинства крестьян Рязанской губ. из года в год не хватало хлеба до нового урожая (см. т. 1. с.110). В редких случаях священники решались вступать в судебные споры с прихожанами. Они обращались в волостной суд не сами, а через своего поверенного. Естественно, что после такой тяжбы отношения между пастырем и паствой окончательно портились. Чаще крестьянские долги взимались в случае свадьбы или похорон в семье должника, которому не оставалось ничего другого, как рассчитаться с причтом [31].

В целях улучшения материального обеспечения священно- и церковнослужителей была проведена приходская реформа 1869 г. Приходы были укрупнены, а число членов причта уменьшено, но после реформы многие священники жаловались, что прихожане стали скупее на вознаграждение. Неоднократные попытки высшего руководства Церкви добиться установления для духовенства фиксированного жалованья оказывались безуспешными из-за сопротивления сельского населения, которому было легче приплачивать священникам натурой, чем регулярно отчислять фиксированную денежную сумму.

Духовенство, имевшее по многу детей, всегда старалось найти дополнительные заработки. В конце XVIII — начале XIX в. бывало такое, что священник брался даже за торговое дело. Один из таких предприимчивых батюшек из с. Погост Дощатый Зарайского у. «завел хороших лошадей и занимался извозом рыбы из Саратова и Астрахани; так поступал и сын его…» [32]. Случалось, что духовенство развивало такую широкую предпринимательскую деятельность, что составляло конкуренцию купечеству. В 1795 г. купеческое общество г. Касимова обратилось в городскую думу с жалобой на священно- и церковнослужителей города, которые «имеют у себя по нескольку домов и во оных для ссыпки хлеба и продажи онаго амбары, крупеныя избы и дворы отдают разным обывателям в наем», и просили запретить им эту деятельность [33]. Однако чаще духовенство занималось обучением детей и письмоводительством в волостном правлении или у помещиков. Особенно нуждались в приработке церковнослужители. Псаломщик из с. Карамышево Касимовского у., кроме обучения детей, занимался еще и письмоводительством у окрестных дворян, составлял бумаги по просьбам крестьян [34].

Большой проблемой на протяжении всего XIX в. являлось материальное обеспечение семей умерших священников и церковнослужителей. Отчасти она решалась с помощью закрепления места за незамужней дочерью умершего, о чем уже говорилось выше; отчасти — с помощью родственников, бравших опекунство над сиротами. Кроме того, небольшие средства на содержание вдов с детьми выделялись из доходов церкви, где служил покойный. Эта система обеспечения предусматривала возможность передачи в рамках одного благочиния расходов на содержание вдовы и сирот от доходов одной церкви другой. В 1859 г. вдове-дьяконице

Ястребцовой с пятью детьми священник с. Лубонос Касимовского у. выплачивал из доходов причта 20 руб. в год. Конечно, это было скудное обеспечение, но вдова и ему была рада. Однако в связи с изменением церковно-административного деления — к приходу с. Хлебниково от прихода с. Лубонос были отписаны 588 душ, и обязанности выплачивать содержание вдове-дьяконице с детьми перешли к причту с. Хлебниково. При этом вдова продолжала пользоваться пахотной, луговой и усадебной землей из наделов причта Лубоноса [35].

Рязанская духовная консистория даже завела специальную книгу для записи прихода и расхода сумм (штрафов на духовенство), собираемых со священно- и церковнослужителей в пользу вдов и сирот. Записи в книгу вносились благочинными.

Приходы в северных уездах Рязанского края были беднее, чем в более населенных южных. Представление о материальном достатке священников южных уездов дают встречающиеся в архиве описи их имущества, проводившиеся в связи со смертью владельцев. Согласно одной такой описи 1826 г. имущество, оставшееся после смерти вдового 52-летнего священника с. Лычное Раненбургского благочинного округа Евсевия Евлампиева, включало дом с двумя жилыми помещениями — горницей и избой. Горница была размером в 7 арш. с четырьмя красными окнами (с «рамами и стеклами»), полом и потолком, с голландской кирпичной печью с железной заслонкой. Изба — с тремя красными остекленными окнами, полом и потолком, кирпичной печью. Обстановка горницы состояла из кровати столярной работы с периной и подушками, двух кожаных стульев и кожаного кресла. Двор священника был огорожен плетнем и покрыт соломою; амбар с закромами находился на улице, а против него располагался рубленый омшаник, в котором было 11 ульев. В хозяйстве священника была и старая плетневая рига с воротами, а также крытая соломой баня. Запасы хлеба составляли три одонья * ржи, одно одонье овса и два одонья гречихи. Из скота в хозяйстве было три лошади, одна корова и десять овец. Картину достатка дополняют медные самовар и чайник, фарфоровый чайник и восемь фарфоровых чашек [36]. В хозяйстве этого священника было все необходимое для хозяйствования: от кадушки до пахотного хомута (другой — «езжалой»), но кроме этого были и некоторые незначительные, но приятные излишества. Конечно, по крестьянским меркам такой батюшка мог считаться богатым человеком.

Главным украшением домов священно- и церковнослужителей были иконы, в основном старинного письма. Во второй половине XIX в. сложился обычай заказывать для своей семьи или для преподнесения в дар по случаю юбилея священника «семейные иконы» неканонического письма с изображением святых, чьи имена носили члены его семьи [37] (см. с. 467). По воспоминаниям дочери священника о. Николая Сперанского, служившего в с. Большое Ардабьево Касимовского р-на в 1950–1960-е гг., в их доме была такая семейная икона с образами Стефана, Варвары, Николая Чудотворца, Димитрия Ростовского, Владимира Мономаха, Михаила Архистратига, Константина, Веры и Любови, которую заказал еще ее дедушка о. Стефан.

О таких бытовых сторонах жизни священника, как состав и качество его гардероба, источники обычно умалчивают. В церковной публицистике изредка встречаются отрывочные сведения о том, что в первой половине XIX в. в повседневном быту священника можно было увидеть в лаптях, «в полукафтане крашенинном и изредка в щегольском нанковом ** с плисовыми обшлагами»; а зимой — в нагольном тулупе *** [38].

До середины XIX в. теплые рясы не входили в гардероб сельских батюшек. Зимой на Рождество, когда члены причта ходили славить Христа, сельский священник надевал поверх одеяния шубу, в то время как городской шил себе рясу «для зимы черную суконную на вате, верх суконный черный, а испод из полосатой зеленой фланели» [39].

Большей простотой одеяний в домашнем обиходе отличались низшие члены клира. Согласно семейному преданию семьи Смирновых, прадед Михаил Федорович Смирнов, живший в с. Головинщина Данковского у. **** и служивший в первой половине XIX в. в церкви чтецом,

* Одонье — круглая, островерхая кладь хлеба в 25–40 копен.

** Нанка — бумажная ткань, изначально китайская, поэтому также называлась китайкой.

*** Нагольный — сшитый из шкур кожей наружу и не покрытый тканью.

**** Имеется в виду с. Нилово (Головинщина) Данковского у.

в домашних условиях носил «холщовую самотканую длинную рубаху, самотканые брюки, до колен обвитые портянками, обувью ему служили лапти. Волосы головы никогда не стриглись с тех пор, как стал чтецом, и были плетены в косу; также ножницы и бритва никогда не прикасались к его бороде и усам». В храм Божий он приходил в черном подряснике [40].

В целом материальный достаток сельского священства был все же больше, чем подавляющего большинства деревенской паствы. Крестьяне нередко обращались к священникам с просьбами о беспроцентной ссуде хлебом, сеном, а иногда и деньгами. Бедные крестьяне брались отрабатывать долг своим трудом. Нередко священник раздавал в долг (естественно, без процентов) шесть-семь пудов хлеба [41].

По признанию духовенства (в письмах, воспоминаниях, свидетельствах), и молодые, и более опытные священники в исполнении треб в церкви или в домах прихожан были «незамедлительны и аккуратны», но в произнесении проповедей или поучений — по их собственной оценке — «нерадивы». По крайней мере, в середине XIX в. в городских, а тем более в сельских храмах в воскресные и праздничные дни священники редко произносили проповеди или поучения. Несмотря на семинарское образование, священникам часто не хватало для этого богословских и церковноисторических знаний. К тому же как общую тенденцию можно отметить их желание «потрафить», т. е. потворствовать своим прихожанам и пораньше окончить праздничную службу, чтобы те успели, напившись чаю в трактире, явиться вовремя на базар, так как «чем раньше отслужишь службу, тем довольнее бывают прихожане, да еще приходят многие из других приходов. Стало быть, для церкви больше дохода. Да и для тебя с причтом перепадет лишний двугривенный. Само собой, что и прихожане относились к своему священнику как к требоисправителю, не более» [42].

В последней четверти XIX в. синодальная и архиерейская власти стали требовать от рязанского духовенства проведения в приходах внебогослужебных собеседований, открытия воскресных школ и т. д. Для развития церковной проповеди совет Братства св. Василия Рязанского собирал сведения о состоянии местного проповедничества, рассылал за счет братства беднейшим церквам печатные проповеднические издания и специальные брошюры для внебогослужебных собеседований. В результате этой деятельности в некоторых приходах, как сообщал корреспондент «Рязанских епархиальных ведомостей», внебогослужебные собеседования стали делом обычным и собирали большие толпы слушателей [43].

Однако не везде складывалась такая, внешне вполне благополучная картина. В начале XX в. в «Миссионерском сборнике», издававшемся в Рязанской епархии, появлялись статьи, в которых говорилось о том, что народ не понимает храмовой молитвы: «Из сего видно, что сельская служба издавна неудовлетворительна и настолько спешна, что народ почти не понимает, что делается, и если мало что касается уха, то на сердце ровно ничего не остается» [44]. Священники редко интересовались, понимают ли службу их прихожане, уровень подготовки которых и готовности понять и воспринять ее был разный, подчас весьма невысокий (см. с. 226–227).

Отношения духовенства с прихожанами складывались по-разному. Зависели они от очень многих условий и обстоятельств и, прежде всего, от того, насколько ответственно относился священник к своей миссии пастыря и насколько его собственная жизнь соответствовала тому, чему он учил своих прихожан. В конце 1850-х гг. М. Баранович писал, что «уважение к достойному священнику очень велико, и простолюдины, с редким простодушием, считают каждое слово его за непреложный авторитет. К сожалению, большая часть священников равнодушно смотрит на свое главное назначение и старается лишь по форме исполнять свои должностныя обязанности» [45].

В эти обязанности, кроме отправления богослужений и исполнения треб, также входило составление *исповедных росписей*, в которых фиксировались все бывшие и не бывшие на исповеди прихожане; составление *брачных обысков*, целью которых было выяснение наличия или отсутствия препятствий к браку (см. с. 24–25); ведение *метрических книг*, в которых записывались все крещения, венчания и похороны в приходе, и др. Обычно священники возглавляли церковно-приходские школы и там же преподавали. Их деятельность проходила на глазах у множества людей, которые постоянно оценивали ее.

Благочинный из с. Столпцы Пронского у. сообщал в 1870 г. в консисторию, что прихожане помогают священникам в сельских работах. В это же время благочинный из г. Спасска (в благочиние входили села Гавриловское, Киструс, Веретье, Федотьево) в своем отчете отмечал полное безразличие прихожан к духовенству, отсутствие к нему «доброго расположения» и «помощи в содержании и сельских работах» [46].

Но по большей части эти отношения были все же доброжелательными. В архиве консистории сохранилось большое количество дел, связанных с прошениями крестьян о возвращении в их приходы старых священников, переведенных в другой, как правило, более бедный приход вследствие мести со стороны прихожанина-помещика. Были случаи, когда крестьяне бесплатно, «из чести», помогали священнику по хозяйству, как в конце 1920-х гг. не без некоторой издевки писал корреспондент ОИРК из с. Половское Спасского у.: «Нередко по селу можно встретить мужчину, идущего с цепом в руках. Идет пожилой мужчина, идет мужчина средних лет. Куда же идет? К батюшке из чести помолотить ему хлеб в риге. „Наш батюшка через святой дух знает!“, „Его ли не послушать!“, „Ему ли не поработать!“» [47].

Почтение к священнику, заслужившему любовь прихожан-крестьян, оказывалось крестьянами на каждом шагу. По сообщению корреспондента Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева из Егорьевского у., при встрече со священником они, как правило, считали своим долгом снять шапку, низко поклониться, попросить благословения, называя священника «батюшкой», диакона — «отцом диаконом», псаломщика — по имени-отчеству. Оскорбить священно- и церковнослужителя, по мнению крестьян, большой грех [48].

Конечно, нельзя забывать и того, что оскорбление священнослужителя было делом уголовно наказуемым, а неснятие шапки при встрече было чревато серьезными неприятностями. Крестьяне зависели от духовенства не только в вопросах исполнения треб. Без выписки, например, из метрических книг, хранившихся в церквах, они не могли получить паспорт и уйти на заработки.

У крестьян безусловным уважением пользовались священники-бессребреники, а их нравственное влияние на верующих было огромным. Щедрость священника при скудности его жизни вызывала у прихожан уважение и любовь. Священник с. Агломазово (ныне Сасовский р-н) о. Николай Пробатов (канонизирован как свщмч. Николай Агломазовский) платы за требы не брал, жил бедно, обуви всегда имел две пары — зимнюю и летнюю, что не мешало ему усердно проповедовать в храме, преподавать в школе Закон Божий, организовать при храме прекрасный хор [49].

Наиболее уважаемые в селе пастыри мирили враждовавших членов семьи, составляли духовные завещания, предупреждали разделы; хранили у себя деньги, отданные прихожанами на помин души, давали советы при заключении браков. Даже представители сельской власти ходили советоваться к священнику, касалось ли это открытия почтовой станции, базара, народной читальни, вольного пожарного общества и пр.

Поднятию авторитета священника не только как духовного пастыря, но и как советчика крестьян в хозяйственных и бытовых вопросах способствовали познания некоторых из них в сельском хозяйстве и медицине. Авторы географического и статистического описания Рязанской губ., проводившегося в конце 1850-х гг., обратили внимание на то, что священники советами, «а иногда и возможными мерами, помогали крестьянам в болезнях и в домашнем быту», а за это помещики и крестьяне охотно помогали им в домашнем хозяйстве [50].

В конце 1850-х гг. Синод принял решение о введении в духовных семинариях преподавания медицины, естественной истории и сельского хозяйства, но уже в конце 1860-х гг. эти кафедры были упразднены из-за отсутствия пособий, кабинетов, учебных и опытных хозяйств. Тем не менее епархия стала снабжать священников народными лечебниками, сельскохозяйственными книгами и практическими наставлениями для просвещения крестьян. И в конце XIX в. корреспондент Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева отмечал особое доверие, с которым народ относился к лечению у священников. «Не так давно, — сообщал он, — в с. Нижнем Белоомуте Зарайского уезда, священнику о. А., лечившему народ, местное общество крестьян отпустило на медикаменты от 30 до 50 руб. в год» [51].

Священник, его семья и его дом всегда были на виду, поэтому беспорядки и расстройства в нем не могли ускользнуть от внимания прихожан. Пьянство — порок, которому была подвержена определенная часть священнослужителей. Злоупотребление спиртным, если оно не было связано с нарушением церковного устава в совершении богослужения, с корыстолюбием и грубостью священника по отношению к крестьянам, последние обычно легко прощали («и с ними бывает всякое») [52]. В архивных материалах не удалось обнаружить ни одной жалобы крестьян на пьянство священнослужителя. Обычно они поступали в консисторию от священно- и церковнослужителей той же церкви либо от прихожан-помещиков. Благочинные, производившие в силу должностных обязанностей следствие о нетрезвости кого-нибудь из причта, отмечали, что крестьяне на вопрос о пьянстве причта всегда отвечали: «пьян бывает нередко; но ведь мы же поим; с нами же пьет он» [53].

Крестьяне, безусловно, понимали, что по своему социальному положению члены причта, особенно священники, стоят на более высокой ступени общественной лестницы. И тем не менее, в силу того, что все важные этапы жизни крестьянской семьи (крещение, венчание, отпевание), все вехи ее хозяйственной деятельности (выборы первого пахаря, освящение семян, скота, молебны о дожде и т.д.) проходили при самом непосредственном участии церковного причта, крестьяне воспринимали духовенство как неотъемлемую часть своего мира. Сюда надо добавить и то обстоятельство, что в одном и том же селе часто жили и служили несколько поколений потомственных священников, диаконов и прочих членов причта. Эта неизбежная включенность сельского духовенства в культуру и быт деревни выражалась порой в суеверных обычаях и приметах, связанных с представителями духовного сословия. В XIX и даже в начале XX в. был распространен обычай весной после молебнов на полях катать дьячка или даже священника (конечно, после снятия им облачения) по земле для урожая льна или ржи, причем иногда приговаривая: «Каков попок, таков ленок» (см. т. 1. с. 242, 249). Одни священники с полным пониманием относились к этому обычаю и не протестовали, другие, пришлые, пытались бороться с ним [54]. В Касимовском у., например, было принято усаживать священника на «суднюю скамейку», на которой готовят еду, чтобы куры хорошо неслись [55]. Совершенно очевидно, что представления о духовенстве, нашедшие отражение в этой обрядности, сложились еще в первые столетия после принятия христианства, и в XIX в. крестьяне вряд ли сами отдавали себе отчет, почему для исполнения этих магических обрядов надо было привлекать духовенство. Это же можно сказать и об очень распространенной примете, что встреча со священником сулит неудачу.

Бороться с народными обычаями и приметами пытались, как правило, молодые, образованные священники, которые иногда вполне справедливо выступали против диких дохристианских пережитков. В 1892 г. во время эпидемии холеры духовенство с. Кузьминское Рязанского у., видимо исчерпав все аргументы, даже вызвало в село войска, чтобы предотвратить требуемое обычаем закапывание с умершим от эпидемической болезни живой кошки [56]. Однако некоторые их требования были необоснованны и вызывали справедливое возмущение крестьян. Причем батюшки пользовались своим положением, чтобы добиться от прихожан желаемого результата. Так, священник с. Бычки Сапожковского у. запретил женщинам носить кичку *, а непослушных лишал причастия [57].

Для сельского священника кроме налаживания отношений с крестьянской общиной были актуальны проблемы взаимоотношений с барином, управляющим имением, которые тоже являлись его прихожанами. После 1889 г. появилось еще одно лицо, с которым священнику приходилось иметь дело, — это земский начальник.

Помещику или государственному чиновнику, чей статус поддерживался государством, в ряде случаев трудно было примириться с авторитетом и относительной независимостью священника в делах богослужебных, церковно-административных и хозяйственных. Источники фиксируют случаи противостояния священников, с одной стороны, и помещиков,

* Кичка — часть женского головного убора с твердой основой, часто по форме напоминала рога, но могла быть копытообразной, лопатообразной и т. д.

их управляющих и управляющих казенными заведениями, с другой. Разногласия могли касаться как времени начала литургии, «ненадлежащего» расходования церковных сумм, так и отказа венчать по желанию помещика кого-то из его крестьян.

В 1826 г. в Рязанскую духовную консисторию поступила жалоба помещицы А.А. Тютчевой из с. Большие Полянки Пронского у. на приходского священника Михаила Иванова, которого она обвиняла в избрании без ее согласия церковным старостой ее крепостного крестьянина. Несмотря на то, что церковный староста был выбран не одним священником, а всеми священнослужителями, а также прихожанами-помещиками, что он был уже утвержден архиереем, консистория дала делу обратный ход и предписала местному благочинному распорядиться, чтобы священно- и церковнослужители избрали, с согласия Тютчевой, нового старосту, «поведения незазорного» [58].

В 1828 г. управляющий Скопинской военно-коннозаводской волостью ходатайствовал перед консисторией об отзыве с прихода священника с. Старые Кельцы. Причиной жалобы стало нежелание священника перенести начало литургии на более позднее, чем это было предписано каноническими правилами, время. Управляющий писал, что конюхи после ухода за лошадьми не успевают привести себя в порядок, а кроме того, он обвинял священника в ненадлежащем расходовании церковных денег [59].

Такие конфликтные ситуации не были правилом. Священники, хотя и не зависели от помещиков юридически, очень часто зависели от них материально (плата за требы, пожертвования и т. д.), поэтому старались не обострять отношений. Для помещика, в свою очередь, было важно в случае конфликта с крестьянами опереться на авторитет батюшки, который, в силу понимания своего пастырского долга, учил паству повиноваться властям и барину. Очень часто между священниками и помещиками складывались не просто хорошие, а дружеские отношения, особенно если и те и другие были людьми образованными и искали общества друг друга. Например, семья управляющего Министерством госимуществ, а затем министра земледелия А.С. Ермолова, проводившая лето в своем имении в с. Большая Алешня Ряжского у., по приезде устраивала торжественный обед, на который обязательно приглашала приходского батюшку с дочерьми [60]. Священник, в силу своего положения духовного пастыря, оказывался в центре пересечения интересов всех слоев населения.

Школьно-просветительская деятельность духовенства. На членах причта лежала обязанность обучать детей своих прихожан началам грамотности и Закону Божьему. Обучение происходило на дому или в специально снятых избах за минимальное жалованье. Иногда учителя на собственные деньги покупали для своих учеников книги и бумагу.

Качество обучения зависело, прежде всего, от знаний самого учителя и от обеспеченности школы пособиями, поэтому знания, получаемые в разных школах, очень сильно разнились. Из сохранившихся отчетов благочинных по г. Рязани известно, что в начале 1820-х гг. обучение детей в этих школах велось по Азбуке, Часослову, Псалтыри и молитвословам церковной печати, а один дьякон, кроме чтения и письма обучал их Священной истории и катехизису.

Пономарь Обновленской церкви с. Карамышево Касимовского у. с первого года вступления в должность (1838) занялся обучением грамоте не только детей прихожан, но и окрестных татар. Обучение велось и зимой, и летом. О качестве его преподавания можно судить по тому, что у него обучались и дети помещиков, живших в приходе Карамышева.

В пореформенный период высшее духовенство вменяло сельским священникам в непременную обязанность в проповедях и поучениях стараться располагать крестьян к грамотности и начальному образованию. В семинарский курс вводилось преподавание педагогики, и при духовных семинариях по всей России учреждались воскресные школы, где воспитанники семинарии приобретали педагогические навыки.

Церковно-приходские школы, начавшие открываться перед реформой 1861 г., держались исключительно на энтузиазме молодых священников. Например, поступивший в начале 1850-х гг. на место священника в с. Аграфенина Пустынь Рязанского у. о. Афанасий

Арбеков открыл школу у себя на дому. На собственные средства он покупал учебники и обучал детей. Только с начала 1860-х гг. Палата государственных имуществ начала выплачивать ему 100 руб. в год на учебные пособия и в качестве жалованья. В доме священника школа просуществовала 20 лет, до 1874 г.

Усилиями священно- и церковнослужителей были достигнуты большие успехи в деле развития начального школьного образования.

Провинности и наказания. Вплоть до революции не были определены границы светского и церковного права и очерчены сферы юрисдикции уголовного, гражданского и духовного судопроизводства в отношении православного духовенства. Двойственность правового статуса священнослужителей прослеживается в определении подсудности священников: за один и тот же проступок, например, за оскорбление частного лица священник подлежал суду церковному, а за оскорбление духовной консистории — суду уголовному, поскольку консистория «есть правительственное учреждение и присутственное место в общем порядке государственного управления» [61].

К сфере компетенции светского уголовного судопроизводства относились кощунство, оскорбление святыни, отступления от православной веры; нарушения в повседневной обрядовой жизни. Должностные преступления священно- и церковнослужителей только в том случае подлежали духовному суду, если они не были связаны с уголовным преступлением. Однако практически невозможно было совершить проступок по должности, не нарушив при этом уголовный кодекс *.

Дел в губернском судебном департаменте по обвинению священников в скупке краденого, грабежах, убийствах, укрывательстве беглых — не обнаружено. По уголовно-статистическим сведениям за 1873–1877 гг., изданным Министерством юстиции, на сто тысяч крестьян приходилось 36 осужденных; дворян — 910; купцов и почетных граждан — 58; в духовной среде на сто тысяч приходилось менее двух человек (1,71) осужденных [62].

Светскому гражданскому суду были подсудны духовные лица не только в тяжбах между собой, но и «с светскими лицами… по неисполненным договорам и обязательствам, а также по взысканиям за нарушение прав» [63].

Помимо подсудности светскому уголовному и гражданскому правосудию духовенство было подсудно и епархиальному духовному суду. Нарушение канонических правил — наиболее частая причина служебных правонарушений. Это несоблюдение брачных обысков, венчание брачующихся в 6-й степени родства, троебрачного (вступающего в третий брак) в преклонных летах и несовершеннолетней невесты. Священник, по нерадению допустивший смерть младенца без крещения, отрешался от места и определялся в причетники до раскаяния и исправления [64].

Применявшиеся в отношении священно- и церковнослужителей санкции сводились к ссылке в монастырь на срок от одного до нескольких месяцев, понижение в должности и штраф (либо в денежной форме, либо в виде поклонов в церкви в присутствии прихожан). Так, в 1848 г. второй священник Преображенской церкви г. Михайлова был оштрафован ста поклонами за пересчет денег в алтаре [65], а дьячок — 500 поклонами за произнесение неприличных слов в церкви, пономарь послан на один месяц в монастырь за клятвопреступление [66].

По данным Михайловского духовного правления за 1848 г. 67% служебных правонарушений, допущенных священно- и церковнослужителями, наказывались ссылкой в монастырь, половина из них касалась нарушения священниками и диаконами брачных обысков. При открытии этих нарушений санкциям церковных властей подвергались и низшие члены клира за участие в канонически недопустимых священнодействиях.

Подлежали священники наказанию со стороны церковного начальства и в тех случаях, когда в результате ревизий церкви благочинными, а тем более епархиальными архиереями, вскрывались факты неудовлетворительного содержания церквей. Так, священнослужите-

* Уголовному преследованию согласно Уложению о наказаниях подлежали: оскорбление должностных лиц при отправлении ими своей должности, подлоги в метрических книгах, умышленное незанесение в приход церковных доходов и израсходование их без записи в расходную книгу.

ли Никольской церкви с. Дурное Пронского у. в 1827 г. за «найденную нечистоту в церкви» в пользу попечительства «о вдовах и сиротах священнослужительских» были оштрафованы на 10 руб., «разложив по доходам».

В первой половине XIX в. священников и диаконов, замеченных в пьянстве и связанных с этим пороком нарушениях по службе, духовная консистория наказывала «низведением на причетническую должность» и переводом на определенный срок в другой приход или ссылкой в монастырь в случае повторного нарушения. Такая мера во многих отношениях представлялась «неудобною», а после приходской реформы 1869 г., когда с сокращением членов причта в большей части приходов должен был остаться один священник и один псаломщик, — еще и крайне нецелесообразною. Кроме того, в результате этих мер страдала семья провинившегося.

В 1820 г. священник с. Тарасово Пронского у. Иоанн Петров за чрезмерное употребление хмельных напитков временно был переведен на должность псаломщика. В 1827 г. он был предупрежден о лишении чина в случае дальнейшего употребления хмельных напитков и сослан для исправления в монастырь. На время ссылки на должность приходского священника был определен заштатный священник Григорий Петров. Семейству сосланного священника была оставлена половина доходов и земли [67].

Однако понижение в должности и даже ссылка в монастырь не всегда имели положительный результат. Так, в 1903 г. эконом Зарайского духовного училища о. Димитрий за нетрезвое поведение был отправлен в Николо-Радовицкий монастырь на два месяца на исправление. В 1910 г. за совершение в священном облачении богослужения «в сильно нетрезвом виде» о. Димитрий был судим во второй раз, отрешен от места и переведен на должность причетника в соборной церкви г. Скопина [68]. Вышеописанная система наказаний священнослужителей действовала вплоть до революции.

Священник в городе и особенно в деревне играл очень важную роль не только в духовной, но и в обыденной жизни паствы. От его личности и его деятельности во многом зависел, прежде всего, религиозно-нравственный климат в приходе, уровень религиозной и светской грамотности. Сельское духовенство было включено в традиционный уклад русской деревни и само отчасти влияло на него, хотя не стоит преувеличивать возможности этого влияния.

Духовенство было поставлено в полную материальную зависимость от своих прихожан и часто вынужденно оказывалось в роли бедного попрошайки или алчного стяжателя, что в равной мере подрывало его авторитет. На него были возложены и такие несовместимые с его пасторским призванием функции, как наблюдение за прихожанами (например, составление исповедных росписей) и доносительство в вышестоящие инстанции.

Падение религиозности, ставшее очевидным ближе к концу XIX в., имело объективные причины (см. с. 225), но нельзя сбрасывать со счетов и тот факт, что не все благополучно было в самой Православной Церкви, подчиненной государству и обслуживавшей его интересы, что не все духовенство оказалось достойно своего положения и той роли, которую было призвано сыграть, что часть его не смогла научить народ евангельским истинам, потому что сама не всегда следовала им.

Священно- и церковнослужители после 1917 г.

Часть рязанского духовенства приветствовала Февральскую революцию. Священник с. Большая Алешня Ряжского у. о. Александр Виноградов, которого, по воспоминаниям его родных, «тяготило существование на средства прихода, с энтузиазмом встретил Февральскую революцию, с красным флагом ездил по окрестным деревням» и создал товарищество по переработке молока [69]. На страницах православной газеты «Голос свободной церкви», которая начала выходить в Рязани в мае 1917 г., из номера в номер появились восторженные стихи, написанные священниками по поводу свержения самодержавия, подобные этим:

Да, пришел этот долго желаемый день!
Он пришел, полный света, надежды на счастье.
Прочь исчезло былое, как черная тень.
Я не раб. Мне свобода святая дана [70].

В этой же газете обсуждались вопросы не только строительства основ новой Церкви, введения практики выборности священника на приходе, но и такие вопросы, как отказ от повседневного ношения вне храма подрясника и рясы, отказ от длинных волос, возможность второго брака для вдовых священников и т.д. [71]. В Рязани накануне 1 мая — Дня труда — во всех церквах было всенощное бдение, а в день праздника служили литургию [72].

Ситуация в корне изменилась после Октябрьской революции. Декрет ВЦИК и СНК от 11(24) ноября 1917 г. уничтожил все сословные привилегии [73], и духовенство как сословие перестало существовать. Духовные лица до принятия Конституции 1936 г. были ограничены в гражданских правах: они не могли избирать и быть избранными, занимать государственные должности и т. д. Но и после 1936 г., когда ограничения были сняты, служившие на приходах священно- и церковнослужители и члены их семей оставались самыми бесправными членами советского общества.

Неотъемлемой частью политики утверждения новой марксистско-ленинской идеологии стала борьба с религией и духовенством. Кампании в печати, разворачивавшиеся по самым различным поводам (изъятие церковных ценностей, борьба за новый быт, установление советских праздников, коллективизация и т. д.), неизменно одной из целей имели дискредитацию религии, церкви и ее служителей. Там, где священник пользовался уважением, сразу настроить против него народ не удавалось. Селькор из с. Кораблино Рязанского у. писал в «Известия Рязанского губернского совета»: «Местный поп Петр Тардов ходил с молебном и за свою паразитическую работу брал не деньгами, а солью. Жена попа ходила по сбору пшена и муки, отказа тоже не было...» [74]. В некоторых селениях батюшки побаивались сами ходить собирать продукты и это брали на себя близкие к ним верующие [75].

Икона канонизированного в 2004 г. священника о. Константина Бажанова. Клепиковский р-н, с. Колесниково. Фото С.А. Иниковой 2005 г.

Следствием революционных преобразований стало обложение церкви и духовенства непомерными налогами, что сразу существенно сказалось на материальном положении последнего. Отказавшись еще до революции от обработки земли собственными силами, в условиях морального, политического и экономического преследования священникам, в силу обстоятельств, пришлось опять самим заняться земледелием. В начале 1920-х гг. из Москвы в с. Макковеево Касимовского у. вернулся его урожe-

нец — Александр Михайлович Туберовский, бывший до 1919 г. экстраординарным профессором кафедры догматического богословия Московской духовной академии. В 1923 г. он был рукоположен в сан епископом Рязанским Амвросием и определен вторым священником на место отказавшегося служить брата в храм родного села, где первым священником был его отец [76].

Имея небольшой участок пашни, покос и фруктовый сад, о. Александр Туберовский вместе с матушкой организовал хозяйство с использованием как традиционного крестьянского опыта, так и современных достижений агротехнической науки. Получая от И.М. Мичурина новые сорта фруктовых деревьев, семена сельскохозяйственных культур, о. Александр распространял их среди местного населения, чем заслужил уважение крестьян. Сам хозяйствовал на земле и о. Константин Бажанов из с. Колесниково Касимовского у. За неуплату непомерного налога у него отобрали лошадь, двух коров и свинью, а его самого на полтора года отправили в места лишения свободы.

Священник Илья Бажанов с семьей.
Касимовский у., с. Карамышево. Фото 1910-е гг.
(Историко-архивный отдел Рязанской епархии)

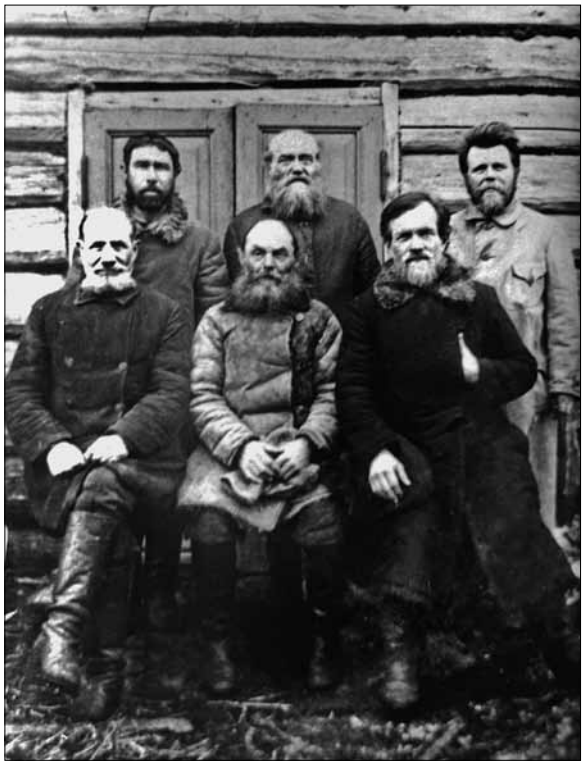
В 1920-е гг. было принято устраивать публичные суды над священниками, причем настоящему суду иногда предшествовал суд-спектакль глумливого содержания, разыгрываемый артистами. Так, Скопинский уездный политпросвет судил двух священников, обвиненных в пропаганде против Советской власти и Красной Армии, правда, «серьезная» часть суда прошла при полупустом зале [77]. Священников часто вынуждали публично или в печати отказываться от Бога и Церкви. Старейший житель дер. Фомино Клепиковского р-на в начале 2000-х гг. вспоминал, как в годы его молодости у них в клубе священник выступал с разоблачением религии: «конфузил религию».

Не все священно- и церковнослужители могли выдержать травлю и жить под постоянной угрозой ареста. Многие добровольно снимали с себя сан или отказывались от прихода. Но были и такие, которые, невзирая ни на что, продолжали свою пасторскую деятельность, беседовали с прихожанами на религиозные темы, высказывали свое отношение к антицерковной политике государства. В 1937 г. многие из них были сосланы или расстреляны. В том же году как враги народа были расстреляны два брата: священник с. Карамышево Касимовского р-на о. Илья Бажанов и вышеупомянутый о. Константин Бажанов [*].

Очень часто верующие оказывали помощь семьям репрессированного духовенства. Бывшие прихожане о. Павла Добромыслова [**], репрессированного в 1937 г., «не оставили попечением его супругу Клавдию Александровну с детьми и всячески старались

* К.В. и И.В. Бажановы канонизированы как священномученики в 2000 и 2002 гг.

** П. Добромыслов канонизирован как священномученик в 2000 г.



Рязанские священники в ссылке в Архангельском крае на р. Пинеге. Фото 1930-х гг. (Архив Е.Н. Каширина)

поддерживать их морально и материально» [78]. Касимовский священник о. Владимир Правдолюбов вспоминал: «Папу арестовали, а маму на работу никуда не брали, и мы голодали. У папы, кстати говоря, не было дома. Мы ходили по квартирам, с одной квартиры на другую и приголадывали, и ходили в таких отрепьях иногда». Когда отец вернулся из ссылки, материальное положение не улучшилось. Знакомые побаивались общаться с ними, «а простые деревенские люди считали своим долгом семью батюшки поддержать». И сын священника ходил за 3 км в Кауровку, где ему давали молоко.

В 1930–1940-е гг. верующие направляли в ОГПУ письменные ходатайства за «своего» священника. Так, в конце 1937 — начале 1938 г. прихожане с. Поливаново Михайловского р-на писали: «Мы, верующие граждане Поливановского прихода, знаем священника Цицеронова Александра Александровича по его работе в Поливановской церкви. Цицеронов во время своей 20-летней работы в Поливановской церкви не имел ни одного замечания или упрека со стороны верующих. Взяток и злодеяний никаких не делал. Были случаи, когда он из личных средств помогал бедным людям. Личного богатства и ценностей он не имел. Священник Цицеронов в своей работе пользовался уважением граждан, и среди нас, верующих, имел большой авторитет… Мы верующие, любили и уважали его» [79]. Иногда кто-нибудь из представителей сельской власти потихоньку предупреждал священника о предстоящем аресте и тот успевал уехать. По семейным воспоминаниям, священник с. Архангельское Егорьевского у. о. Николай Перехвальский, получив такое предупреждение, в начале 1930-х гг. спешно выехал из села и, сменив несколько мест жительства, в середине 1940-х гг. окончательно поселился в подмосковном с. Бирюлево.

После войны в немногочисленных действующих храмах продолжали служить потомственные священники, многие из которых побывали в ссылках и тюрьмах. Их отличало особое усердие в службе, которое не могло не вызывать уважение прихожан. Отец Николай Сперанский в 1950-е гг., после ссылки, служил ежедневно в пустой церкви с. Большое Ардабьево Касимовского р-на. По рассказам дочери о. Николая, служившая алтарницей, не успевшая принять монашеский постриг и оставшаяся рясофорной послушницей Пелагея Иовна, бывало, скажет: «Давай, батюшка, пропустим один день, в церкви никого нет, все работают». На что о. Николай отвечал: «Все работают, а мы должны молиться».

Внешне священники новой эпохи старались не выделяться среди прочего населения. Чтобы не вызывать раздражение советских чиновников и лишний раз не привлекать их внимания, в свободное от богослужений время священнослужители стали носить обычную светскую одежду и отказались от очень длинных волос. Повседневное ношение ими мирской одежды негласно поддерживалось церковными иерархами.

В конце 1950-х — начале 1960-х гг. в условиях, когда публичные проповеди были фактически запрещены, священниками Рязанской епархии перед совершением отдельных обрядов стали практиковаться краткие пояснения их смысла, начал восстанавливаться такой обряд как омовение архиепископом ног других иерархов епархии перед Пасхой.

Священник о. Николай Перехвальский (*в центре*) с семьей. Московская обл., с. Бирюлево. Фото 1930-х гг. (Архив Е.Н. и И.Н. Мухиных)

Вместо проповеди священники произносили напутственные слова верующим во время причастия, исповеди, миропомазания, при собеседованиях во время исправления треб в домах прихожан.

Вокруг каждого священника складывалось окружение из наиболее активных прихожан, которые поддерживали его морально, иногда приходили помочь матушке по дому. По детским впечатлениям нынешних информаторов, в домах священников была какая-то особая, чуждая крестьянскому быту, а потому бросающаяся в глаза атмосфера. Жительница Большого Ардабьева вспоминала, что в середине 1950-х гг. ей доводилось бывать в доме о. Николая Сперанского и запомнилась какая-то особенная умиротворенность, «хотя дом не особенно был открыт».

Лишенные возможности заниматься школьным делом, священники уделяли особое внимание воспитанию собственных детей. Преследуемые государством, они, не отождествляя понятия «Отечество» и «Родина» с советской властью, воспитывали детей истинными патриотами. Из пятерых сыновей репрессированного о. Петра Крестова (служил до репрессий в с. Панино Спасского р-на) только двое вернулись с фронта [80].

В семьях потомственных священников детей, как и раньше, воспитывали в православном духе. «Какой-то был общий тон семьи такой, что не было вопроса о том, чтобы нарушить пост или пропустить воскресную службу. Причем, ведь мы читали и пели на клиросе, мы службу-то знали и ждали. Понимаете? Вот, например, на Сретение там припевы на 9-й песне, особенно какие-то выразительные напевы и содержание. Так целый год ждешь, чтоб услышать это», — вспоминал о. Владимир Правдолюбов.

Дети священников, как правило, прекрасно учились в школе. Нередко одаренные разнообразными талантами, они далеко не всегда имели возможность закончить 10 классов, не говоря уже о поступлении в вузы. Но еще сложнее было поступить в

Священник Петр Крестов с семьей. Спасский у., с. Панино. Фото 1930-х гг. (Историко-архивный отдел Рязанской епархии)

духовные учебные заведения, так как их было всего несколько на всю страну и число мест в них строго ограничено. Поэтому многие из детей духовенства выбирали светские профессии. Таким образом прекратили свое существование почти все рязанские священнические династии.

Исключение представляет семья Правдолюбовых, в каждом поколении которых было по нескольку священников. У родителей о. Владимира было семеро детей. В семье самого о. Владимира — шестеро. Их он старался воспитывать так же, как воспитывали его: «Соблюдение постов — это очень важно. И нельзя нарушить, хотя и сосет под ложечкой. И это надо воспитать. Надо идти в церковь, трудно стоять, а надо. Это „надо“ и „нельзя“, которые не являются в глазах детей капризом родителей, а родители сами более ревностно соблюдают эти „надо“ и „нельзя“, и это очень сильно воспитывает, очень». В результате такого воспитания три сына пошли в священники, одна дочь вышла замуж за священника и стала матушкой.

С начала 1990-х гг. в Рязанской епархии один за другим открывались храмы и приходы. Сложилась ситуация, когда «двадцатки» (организационная группа прихожан, состоящая не менее чем из 20 человек) ходатайствовали об открытии приходов, а служить на них было некому. Один из пожилых священников делился своим мнением по этой проблеме: «Храмы открываются, служить надо, а кому? И рукополагали не всегда даже по нравственным своим качествам подходящих: кто-то отсеется, а кто-то удержится, кто-то перевоспитается, а кого-то церковь переварит в своем соку. Вот такая была система».

В эти годы духовенство пополнялось за счет людей, большинство которых было воспитано не в религиозных семьях и пришло к Богу уже в зрелом возрасте. Среди них было много разочаровавшихся в жизни, ищущих опору в вере, в том числе военных, по своей инициативе или по сокращению покинувших армию. Многих рукополагали после окончания кратких курсов, кто-то учился год в Рязанском духовном училище. Окончивших Духовную академию среди рязанских священников и в начале 2000-х гг. единицы.

Попадая в село, не знающие сельской жизни батюшки, среди которых было мало жителей Рязанского края, обычно оказывались у разрушенных храмов, в приходах, где церковь посещали 15–20 старушек, и в очень плохих бытовых условиях. Даже в более многолюдных приходах содержать в порядке храм (не говоря уже о его восстановлении) на средства от исправления треб, продажи свечей и «доброхотных пожертвований» малоимущих прихожан, особенно сельских, крайне трудно, при этом причт должен из этих доходов выделять средства на собственное содержание и отчислять часть в епархию. Чтобы свести концы

с концами, сельским священникам приходится заниматься огородничеством, хотя далеко не все имеют к этому склонность.

У жен современных батюшек, конечно же, не было и нет того особого воспитания, какое было у матушек досоветской эпохи. Не имея даже представления о том, что их ждет на приходе, они часто оказываются в состоянии тяжелого стресса от встающих перед ними проблем. И бывает, что семьи священников, чаще по инициативе матушек, распадаются, чего раньше никогда не было.

В семьях священников, даже не очень молодых, редко бывает по семь детей, обычно трое, реже — пятеро. Возможно, семьи многих еще будут расти, но в разговорах батюшки обычно высказывают озабоченность материальным обеспечением детей и их образованием, и не часто услышишь типичное для православных людей высказывание: если «Господь дал ребенка, то и на ребенка даст».

Сложилась практика, когда семьи священников живут в Рязани или районном центре, где у них есть нормальные жилищные условия и возможности для обучения детей, а священник наездами служит в своем приходском храме. В случае крайней необходимости прихожане вызывают его по телефону. В таких приходах, где священник бывает наездами, пусть даже еженедельными, доверительного отношения к нему у прихожан обычно не возникает.

В начале 2000-х гг. многие священники, в основном молодые, ходят по городу в светской одежде, что, по мнению некоторых, особенно сельских батюшек, недопустимо. Один из наших собеседников, служащий на приходе в Спасском р-не, сетовал: «Когда я сейчас вижу священника, в епархии даже, что он в светском костюме, у меня возникает к нему отношение не как к священнику. Он выходит из храма, кончил служить, сбросил с себя все: дипломат, портфель в руки, мобильник и пошел. Священник должен оставаться священником все 24 часа, потому что на него смотрят».

На него действительно смотрят, за ним наблюдают, его действия все время оценивают с точки зрения соответствия их тому, чему он учит паству. Такое пристальное внимание объяснимо: в постсоветское время священник в селе — фигура новая. Большинство современных прихожан кардинально отличаются от тех, что были раньше: они не привыкли, чтобы их духовной жизнью руководил священник, чтобы кто-то направлял их на путь спасения, они не научены уважать его сан. В их сознании существует некий идеальный образ пастыря, но большинство появившихся на приходах в 1990-е гг. новопоставленных батюшек не соответствовали этому идеалу. Отсюда конфликты с прихожанами и частая смена священников на приходах.

Безусловно, среди новопоставленных в 1990-е гг. много и таких, кто сумел преодолеть трудности, восстановить храм, сплотить вокруг себя прихожан. Все эти процессы происходили намного быстрее там, где батюшка не ограничивал свою деятельность только службой в церкви, но участвовал в жизни села, занимался с детьми в воскресной школе, организовывал паломнические поездки или рождественские елки.

С конца 1990-х гг. ежегодно рождественские елки устраивал священник с. Чернава Милославского р-на о. Василий. Сначала они предназначались для детей, посещавших воскресную школу, но постепенно на них стали приходить все дети села (вне зависимости от возраста), а в последние годы — и некоторые дети из соседних селений. Никто не уходил без подарка. Кроме «доброхотных пожертвований» прихожан и спонсоров, средства в фонд храма (и на те же рождественские елки) поступают от продажи в Москве картофеля, выращенного на огороде позади усадьбы о. Василия, который пропалывают прихожанки и девочки из воскресной школы.

Хотя о. Василий вырос на Украине, но ему нравится старинная одежда Чернавы, и он советует бабушкам приходить в праздничные дни в церковь в старинных нарядах: «Я говорю: вот завтра праздник такой-то, чтобы были завтра торжественно-нарядные». В 2003 г. при храме был создан этнографический уголок, где собрана старинная одежда, образцы рукоделия, утварь.

Священник Никольского храма о. Олег ведет секцию спортивной борьбы. Сапожок.
Фото 2002 г. (Архив газ. «Сапожковские вести»)

Священник Преображенской церкви о. Василий обрабатывает картофель. Касимовский р-н, с. Телебукино.
Фото С.А. Иниковой 2006 г.

Этнографический уголок при храме Михаила Архангела. Милославский р-н, с. Чернава. Фото С.А. Иниковой 2005 г.

Священник Никольского храма пгт. Сапожок о. Олег проводит работу не только в воскресной школе, но и в общеобразовательных школах. Чтобы привлечь подростков к церкви, занять их неорганизованный досуг, о. Олег, сам когда-то серьезно занимавшийся спортом, организовал для школьников секцию борьбы самбо, которую и ведет. Перечень таких примеров можно было бы продолжить, хотя он пока не такой длинный, как, наверное, хотелось бы прихожанам.

С 1990-х гг. подготовка священников в Рязанской епархии проходила в стенах Духовного училища, а с 2004 г. — в Духовной семинарии. В семинарии кроме пасторского отделения (обучение 5 лет) есть школа регентов-псаломщиков (обучение 3 года), уставщиков-псаломщиков (1 год). Семинария готовит священников, диаконов и псаломщиков, прежде всего, для Рязанской епархии. В 2006/07 учебном году на пасторском отделении на всех пяти курсах учились 73 студента, из них 64 — выходцы из Рязанской епархии (соответственно и Рязанской обл.). В начале 2000-х гг. только несколько учащихся были выходцами из семей священников. В 2006/07 г. в семинарии обучалось 20 человек из священнических семей, 22 — из семей служащих и 31 — из семей рабочих. Крестьянских детей в семинарии, очевидно, нет. В школе регентов обучается 18 девушек. Некоторые из них, возможно, станут матушками, подготовленными к нелегкому служению на приходах вместе с мужьями-священниками. На 1 января 2003 г. в епархии действовало 286 приходов, в которых служили 366 священно- и церковнослужителей (340 священников и 26 диаконов, число псаломщиков не указано) [81].

Прерванные традиции невозможно восстановить в одночасье, а новые нельзя создать искусственно, они должны сформироваться и апробироваться временем. Нынешние проблемы духовенства — это закономерный результат всего предшествующего исторического этапа в жизни Церкви и общества и, несомненно, со временем они будут решены.

ПРИМЕЧАНИЯ

1 [*Баранович М.*] Рязанская губерния. Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. СПб., 1860. Т. 19. С. 137; Полный православный богословский энциклопедический словарь. М., 1992. Т. II. С. 1974.

2 Христианство. Энциклопедический словарь. М., 1993. Т. 1. С. 505.

3 РГИА. Ф. 796. Оп. 176. Д. 3172. Л. 14 об.

4 *Мухин И.Н.* Приходское духовенство в пореформенной России (по материалам Егорьевского уезда Рязанской епархии). М., 2006. С. 19, 28–30.

5 Письмо Спиридона Твердина брату // Архив В.Ф. Строчилиной. В работе использованы документы личного архива В.Ф.Строчилиной, в котором собрана переписка двух священнических семей Рязанской губ. с 1830-х гг.

6 Письмо дьякона с. Круги Егорьевского у. к Г.Т. Дроздову от 13 апреля 1866 г. // Архив В.Ф. Строчилиной.

7 *Киприан (Керн),* архим. Православное пастырское служение. Клин, 2002. С. 146–147.

8 *Мухин И.Н.* Указ. соч. С. 21.

9 Там же. С. 34.

10 Письмо Спиридона Твердина брату от 14 января 1877 г. // Архив В.Ф. Строчилиной.

11 Протоиерей Афанасий Степанович Арбеков (некролог) // РЕВ. 1907. № 11. С. 359. (Офиц. часть).

12 *Пшеницына В.П.* Воспоминания о деде — священнике Виноградове Александре Тимофеевиче. Рукопись // Библиотека с. Большая Алешня Ряжского р-на.

13 Устав духовных консисторий. СПб., 1912. Ст.76.

14 *Пшеницына В.П.* Указ. соч.

15 Из воспоминаний Л.М. Яцкевич (1897–1989) // *Черепица В.Н.* Не потерять связующую нить. История Гродненщины XIX-XX столетий в событиях и лицах. (Исследования, документы, комментарии). Гродно, 2003. С. 307.

16 *Пшеницына В.П.* Указ. соч.

17 *Смарагд (Троицкий),* еп. Наброски по памяти еще свежей (1858–1883). С. 2 // Архив В.Ф. Строчилиной.

18 Там же. С. 5.

19 Материалы для историко-статистического описания Рязанской епархии, ея церквей и приходов. С. Рожново, ц. Успения Божьей Матери (Зарайский у.) // РЕВ. 1889. № 6. С. 241.

20 Полное собрание законов Российской Империи. Собр. II. СПб., 1876. Т. 48. Отд. 1. № 52048. С. 367–372.

21 *Мухин И.Н.* Указ. соч. С. 65.

22 Материалы для историко-статистического описания… С. Рожново, ц. Успения Божьей Матери (Зарайский у.). С. 240.

23 РЕВ. 1889. № 6. С. 240; № 11. С. 478; 1890. №. 19. С. 975; АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1436. Л. 31 (Егорьевский у.).

24 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1436. Л. 33.

25 Там же.

26 *Смарагд (Троицкий),* еп. Указ. соч. С. 8.

27 ГАРО. Ф 627. Оп. 86. Св. 1730. Д. 111. Л. 121.

28 Там же. Ф. 264. Оп. 1. Св. 25. Д. 170. Л. 6–7, 12 об.

29 Там же. Ф. 694. Оп. 24. Д. 896. Л. 1–25. Приговоры не были приняты к рассмотрению, так как сельские общества не имели права принимать решения по этому вопросу.

30 *Тульцева Л.А.* Религиозно-бытовые пережитки у русского сельского населения (на материалах Рязанской области). Дис. … канд. ист. наук. М., 1970. С. 46.

31 Там же. С. 44.

32 Материалы для историко-статистического описания… С. Погост Дощатый, ц. Преображения Господня (Зарайский у.) // РЕВ. 1889. № 19. С. 878.

33 *Филиппов Д.Ю.* Купечество города Касимова конца XVIII — начала XX века. Дис. … канд. ист. наук. Воронеж, 1998. С. 82.

34 *Титов П.,* свящ. 50-ти летний юбилей псаломщика села Карамышева Обновленской церкви Гавриила Смирнова // РЕВ. 1889. № 7/8. С. 289.

35 ГАРО. Ф. 962. Оп. 1. Д. 42. Л. 4 об.

36 Там же. Ф. 627. Оп. 85. Св. 1720. Д. 95. Л. 2–3.

37 *Грацианский Н.,* свящ. Корреспонденция из Михайловского уезда (Юбилейное торжество) // РЕВ. 1900. № 2. С. 41.

38 Материалы для историко-статистического описания… С. Рожново, ц. Успения Божьей Матери (Зарайкий у.)… С. 241.

39 *Смарагд (Троицкий),* еп. Указ. соч. С. 6.

40 *Смирнов И.,* прот. Семья Смирновых. Ее родообразование, или ее родословный исток. Село Летово. 1972 г. С. 5.

41 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 327. Л. 5.

42 *Смарагд (Троицкий),* еп. Указ. соч. С. 8.

43 Архиерейские служения // РЕВ. 1889. № 7/8. С. 285 (Епархиальные известия).

44 *Книгоноша.* Из наблюдений православного простолюдина-книгоноши // Миссионерский сборник (Рязань). 1913. № 11. С. 985.

45 [*Баранович М.*] Указ. соч. С. 364.

46 ГАРО. Ф. 627. Оп. 128. Св. 2043. Д. 4. Л. 32, 55.

47 НА РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. X. № 234. Л. 14.

48 АРЭМ. Ф. 7, Оп. 1. Д. 1436. Л. 31, 35.

49 Были верны до смерти. Книга памяти новомучеников и исповедников Рязанских XX века. Рязань, 2002. Т.1. С. 121.

50 [*Баранович М.*] Указ. соч. С. 365.

51 АРЭМ. Ф. 7. Оп.1. Д. 1442. Л. 1 об.

52 РГИА. Ф. 1022. Оп. 1. Д. 76. С. 129.

53 Записки сельского священника. СПб., 1882. С. 174.

54 АИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. К. 14. Д. 50. Л. 25 (с. Лебяжье, деревни Кузьминка и Загрядино Раненбургского у.); Д. 146. Л. 4 об. (с. Тума Касимовского у.).

55 Там же. Д. 146. Л. 4 об.

56 *Городцов В.А., Броневский Г.П.* Обычаи во время эпидемий // ЭО. 1897. № 3. С. 185.

57 АИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. Колл. 14. Д. 6. Л. 9 об.

58 ГАРО. Ф. 627. Оп. 86. Св. 1735. Д. 159. Л. 13.

59 Там же. Д. 148. Л. 1, 3, 5.

60 *Пшеницына В.П.* Указ. соч.

61 Устав духовных консисторий… Ст. 201. С. 95.

62 Записки сельского священника… С. 6; Юридический вестник. 1881. № 11.

63 Устав духовных консисторий… Ст. 149.

64 *Булгаков С.В.* Настольная книга для священно-церковно-служителей. М., 1993. С. 973.

65 ГАРО. Ф. 627. Оп. 240. Св. 1. Д. 1. Л. 197. (Михайловский у.).

66 Там же. Л. 281–282.

67 Там же. Оп. 85. Св. 1720. Д. 98. Л. 39.

68 Были верны до смерти… С. 260.

69 *Пшеницына В.П.* Указ. соч.

70 *Белкин В.*, свящ. Я не раб // Голос свободной церкви (Рязань). 1917. 18 мая.

71 *Черкасов В.* Второй брак для вдовых духовных лиц // Голос свободной церкви. 1917. 19 мая; *Лихаревский Л.*, свящ. К вопросу о деятельности Чернавского просветительнаго кружка // Там же. 1917. 15 августа (28 августа); *В.П.* Православное духовенство и наше время // Там же. 1918. 18 января.

72 *Алфеев П.* Праздник труда // Голос свободной церкви. 1917. 4 мая.

73 Декрет ВЦИК и СНК об уничтожении сословий и гражданских чинов. 11 (24) ноября 1917 г. // Декреты Советской власти. М., 1957. Т. I. С. 72.

74 *Дичков Н.* Молодежь работает // Известия РГС. 1920. 30 марта.

75 *Крестьянин.* Пора искоренить… (с. Дягилево Рязанского у.) // Там же. 1921. 27 февраля.

76 Были верны до смерти… С. 137.

77 *Богданов.* Суд над попами // Известия РГС. 1921. 25 мая.

78 Были верны до смерти… С. 111.

79 Там же. С. 244.

80 Там же. С. 237.

81 Докладная записка о состоянии Рязанской епархии за 2003 г. // Канцелярия Рязанской епархии.

ГЛАВА 39

Повседневная жизнь рязанских монастырей

Рязанские монастыри конца XVIII — начала XX в.

Уставы. — Управление монастырем и управители. — Прием в монастырь. — Братия. — Имущество, земли, средства. — Распорядок монастырской жизни и ее бытовая сторона. — Мир и монастырь.

Рязанские монастыри конца XX — начала XXI в.

Настоятели и управление монастырями. — Принятие в монастырь и постриг. — Братия и прочие. — Финансы и хозяйство. — Духовная жизнь и распорядок дня. — Послушания и послушание. — Бытовая сторона монастырской жизни. — Мир и монастырь.

Рязанские монастыри конца XVIII — начала XX в.

Монашествующие, или *черное духовенство,* входили в духовное сословие и пользовались теми же сословными привилегиями, что и белое духовенство. Это была и есть самая закрытая часть русского общества. Слово *монах* переводится с греческого как «один», «одинокий», «жить уединенно». Применительно к XIX в. монахов и монахинь чаще называли *иноками* и *инокинями* (от слова «иной»). Жизнь монашествующих за стенами монастырей была скрыта от посторонних глаз, поэтому материалов о бытовой стороне их жизни очень мало и они, как правило, отрывочны. Вся видимая сторона жизни монахов разделялась на богослужебную, исполнение монастырских *послушаний* [*], не связанных с богослужением, и обслуживание себя.

Число монастырей и монашествующих на территории Рязанского края в разные годы сильно колебалось. Были периоды расцвета и упадка, которые далеко не всегда зависели от внутримонастырских обстоятельств, а часто определялись общей политической ситуацией в стране. По Указу от 26 февраля 1764 г. об упразднении части обителей и секуляризации монастырских земель были изданы «духовные штаты», согласно которым все не упраздненные монастыри (за исключением лавр) были разделены на три класса. Для каждой епархии было установлено определенное количество *штатных монастырей* и число монашествующих в монастырях разных классов [**]. В соответствии с классом, монастыри получали жалование от государства.

Были и так называемые *заштатные монастыри*, которые не получали жалования и существовали на доходы от исполнения треб и трудов самих монахов. При поступлении в заштатные монастыри будущие *насельники* должны были вносить определенный вклад.

К 1917 г. на территории Рязанской епархии насчитывалось 28 обителей: 23 монастыря, три общины и две пустыни. Из них мужских — 11, женских — 17. Если учесть и те, которые до революции входили то в Рязанскую, то в Тамбовскую епархию (в настоящее время эта территория находится в юрисдикции Рязанской епархии), то число обителей увеличится до 32.

Уставы. Святые Отцы разделяли монашеское житие на три вида: *общежительство* — иноки (т. е. монахи, *чернецы*) живут вместе; *отшельничество* — инок живет в уединении и *скитничество* — два или три «брата» живут сообща, имея общую трапезу, одежду и совместный труд. С первых веков существования христианства были выработаны общие правила для монашествую-

---

* Любая работа, выполняемая насельниками монастыря, на которую они получили благословение настоятеля, считалась послушанием.

** В 1764 г. в Рязанской епархии числилось штатных монастырей 2-го класса — три (два мужских и один женский), 3-го класса — шесть (пять мужских и один женский). Остальные монастыри, существовавшие на территории епархии, были заштатными. В мужских монастырях 1-го класса по штату полагалось 33 монаха, 2-го — 17, 3-го — 12. В женских 1-го класса — от 52 до 101 монахини, а 2-го и 3-го классов — по 17.

щих, в которых просматривалось два направления: *общежительное* и *необщежительное (особножительное)*. Тип монастыря в значительной мере определял весь строй жизни его насельников.

Для общежительного монастыря характерны более строгие правила. Вся монастырская жизнь регламентировалась уставами, правилами и наставлениями Святых Отцов [1]. В этих монастырях не существовало права личной собственности. Поэтому все, что добывалось трудами иноков, шло на общие нужды. Наличие у инока какой-либо собственности расценивалось как преступление.

Для особножительных монастырей, которые в XVIII и в начале XIX в. составляли большинство, нормативным документом являлась наказная грамота, данная особным монастырям русскими святителями. В монастыре такого типа иноки, проживая рядом и находясь под руководством *аввы* (евр. «отец»), свою частную жизнь организовывали по своему усмотрению. Каждый из них сам распределял свои келейные занятия. Монастыри этого типа еще называли *своекоштными*.

В особножительных монастырях монахи могли иметь общую трапезу, а могли питаться отдельно; они сами приобретали одежду и все прочее на даваемое им от монастыря жалование или на доходы от богослужений, а некоторые из насельников или даже все обитатели монастыря занимались кустарными промыслами и жили на доходы от них. Вот как описывала своекоштный Казанский монастырь в Рязани в конце 1870-х — начале 1880-х гг. С. Давыдова: «Здесь не видно больших строений с кельями; ничто не говорит вам об общих трапезах и жизни общинной. Напротив — весь двор испещрен маленькими постройками самого однообразного вида. Все это кельи, выстроенные своекоштными монахинями на отведенных им в собственность участках земли». И все это было обнесено высокой каменной стеной. Насельницы монастыря занимались кружевоплетением [2].

Общежительство с трудом внедрялась в монашескую жизнь. Немалых трудов стоило настоятелю Иоанно-Богословского особножительного монастыря — о. Виталию (в миру Алексеев, 1865–1914) — введение там общежительного устава. Братия монастыря, «как только услыхала указ Святейшего Синода о введении общежития, готова была разойтись. Как жить без копейки? Смотреть на все из рук настоятеля и *рухольного* * и эконома? Не иметь ничего своего, довольствоваться тем, что дадут, и это считать своим?» [3].

До принятия общежительного устава братия пользовались каждой третьей частью дохода от раздела братской кружки (деньги за требы, приношения). Эти средства они могли употреблять по своему усмотрению. Введение нового устава лишало их этой возможности. Кроме того, в общежительном монастыре требовалось более строгое выполнение послушаний, более строгая дисциплина.

Иногда, чтобы ввести в монастыре общежительный устав, его приходилось полностью реорганизовывать. Так, Ольгов монастырь, бывший на протяжении многих веков мужским особножительным, нравы насельников которого не удовлетворяли епархиальное начальство, в 1896 г. был реорганизован в женский общежительный [4]. Опубликованные в 1896 г. «Правила Ольгова общежительного монастыря Рязанской губернии» [5], состоявшие всего из девяти пунктов, регламентировали всю жизнь инокинь от пробуждения до отхода ко сну. Однако бывали и такие редкие случаи, когда монахи, наоборот, просили перевести их в общежительный монастырь [6].

Управление монастырем и управители. По законам Русской Православной Церкви все монастыри находились в подчинении своей епархиальной власти, но во внутримонастырской деятельности они были самостоятельны, за исключением *приписных монастырей*, которые зависели от более крупных и получали оттуда настоятелей.

С введением «духовных штатов» настоятели монастырей 1-го и 2-го классов имели сан *архимандрита*, 3-го — *игумена*. Настоятельницы женских монастырей имели сан *игумены* [7]. В общежительных монастырях настоятели избирались самими монашествующими, хотя

* Рухольный — хранитель монастырского имущества.

так было не везде. В монастырях особножительных начальники назначались епархиальным архиереем с обязательным утверждением Синодом.

Некоторые монастыри подчинялись правящему архиерею, который считался настоятелем монастыря, но реально они управлялись его заместителем — *наместником*.

Женские общины, которые получили распространение во второй половине XIX в., обычно управлялись *начальницами*, имевшими монашеский чин. Остальные их члены обетов не давали, хотя и исполняли все правила, установленные для послушниц монастырей. Однако иногда случалось, что начальница не была монахиней. Мария Памфиловна Степанова, начальница женской Колычевской общины, приняла монашеский постриг только в момент преобразования общины в монастырь [8].

Настоятельница Александро-Невского монастыря игуменья Ангелина (*сидит*). Фото начала XX в.

Все монастырские должности были выборными. В помощь настоятелю (настоятельнице) избирались: *казначей* (*казначея*) для хранения казны, *эконом* — управляющий хозяйством, *благочинный* — надзирающий за всеми живущими в монастыре, *рухольный* и *духовник* — для исповеди братии.

На настоятелях (настоятельницах) монастырей и начальницах общин лежала большая ответственность. Ведь они отвечали не только за общее состояние монастыря и дисциплину среди братии, но и за ее духовное состояние. Они должны были наставлять, помогать идти по пути спасения души. Подчинение им должно было быть безусловным, что диктовалось древними установлениями об истинном и совершенном послушании, которое выше поста и молитвы.

Особенности характера и уровень духовности начальствующих во многом определяли духовную атмосферу, царившую в обители. Своим аскетизмом Никон Сушкинский (см. с. 256–257), употреблявший только холодную пищу или сухари, а в праздники позволявший себе лишь ржаные пироги, подавал пример будущим членам своей общины. Его последовательница Параскева Шапошникова тоже была строгая постница: ела только печеный картофель, иногда — одну картофелину в день. На этих основах и была построена жизнь Никоновской женской общины в с. Сушки Спасского у.

Но были и такие настоятели, которые считали, что некоторая роскошь не помеха служению Богу. Если бы не множество икон, жилища наместников некоторых монастырей, например, Спасского в г. Рязани, состоящие из зала, столовой, спальни, приемной, скорее напоминали апартаменты высокопоставленного чиновника: зеркала, ковры, придиванные и ломберные столы, венские стулья и т. д. [9].

Представление об игуменьях и настоятелях монастырей отчасти дают описи имущества, оставшегося после их смерти. В 1792 г., находясь в тяжелом состоянии, игуменья Пустынского Рязанского монастыря Александра завещала свое состояние двоюродной

сестре (настоятели и настоятельницы, в отличие от рядовых монашествующих, имели право завещать имущество). В описи имущества указаны ее собственная деревянная келья, которая была «на двое перегорожена с малыми двустенными сеньми. Два стола малые, две скамьи, стуло, кровать, шкаф небольшой столярной, наугольник, шуба ветхая, покрыта простым черным тонким суконцом, подрясник ветхой, простаго ж ветхаго суконца» [10].

Опись имущества архим. Паисия — настоятеля Николо-Радовицкого монастыря, скончавшегося в 1832 г., занимала 11 страниц. В его келье было много икон в дорогих окладах, серебряных столовых приборов и посуды, хрустальных стаканов и даже две дюжины фарфоровых чашечек, салфетки и скатерть и пр. Среди одежды указаны рясы теплые и холодные, подрясники, халаты, шапки, муфты, нижнее белье и несколько отрезов материи, перины, большое количество постельного белья и подушек [11]. Кроме колясок, повозки и лошадей, у него еще были сбережения (5 тыс. руб.) Архимандрит имел большую собственную библиотеку из богословских и духовных книг, а также изданий исторического содержания. Среди книг были и практические пособия по медицине, хозяйству, например, «Новый краткий лечебник», «Искусство сохранять глаза здоровыми до глубокой старости», «Теоретическое и практическое руководство к осушению угодьев».

Прием в монастырь. Возрастные и социальные ограничения при постриге, существовавшие в первой половине XVIII в., были сняты в царствование Елизаветы Петровны, когда было дозволено свободно постригать выходцев из всех сословий [12].

В некоторые монастыри от поступающего требовалось внесение известного вклада деньгами или другим имуществом. Далеко не всегда монастыри хотели принимать людей, не способных к тяжелой монастырской работе, да еще и не имеющих средств. Строитель Ольгова монастыря с братиею отказал Василию Кадомскому * в просьбе разрешить ему жить в монастыре. В своем рапорте в консисторию они писали, что «оный Кадомский несколько времени в монастыре был на монастырском коште, и ничего своего собственного для содержания себя не имеет, а потому, а равно и по неспособности его ни к каким послушаниям и держать его более нежелательно, почему он, в силу определения консисторского, и выслан из того монастыря в дом отца его» [13]. В 1802 г. Василий Кадомский вновь обратился с просьбой о принятии на сей раз в Николо-Радовицкий монастырь. В своем прошении он уже указывал: после увольнения с военной службы «жалованья мне никакого не положено… Почему желание имею я быть по слабости своего здоровья в Николо-Радовицком монастыре в числе трудников…» [14]. Но ему опять было отказано в приеме в монастырь даже трудником.

В прошениях о принятии в монастырь обычно очень скупо, общими фразами, говорилось о причинах такого решения: «По довольном исследовании наклонностей и испытании сил моих, Богу угодно было обратить мысли мои и желания к избранию жизни уединенной. Впрочем, посвящая себя на служение Богу, я не отрекаюсь вкупе от служения ближним. Я желаю и по принятии иноческаго сана проходить в семинарии профессорскую должность на меня возложенную, ибо избираемое мною состояние почитаю удобнейшим к исполнению оной…» [15], — писал в прошении в консисторию в 1815 г. профессор богословия Георгий Городков, позже принявший постриг в Спасском монастыре г. Рязани под именем Гавриила **.

Случалось, что, поступив в монастырь, человек вскоре возвращался в мир, но к концу жизни у него вновь появлялось желание уйти в обитель. В 1815 г. податель прошения о поступлении в монастырь отставной коллежский секретарь П.М. Гусев писал архиепископу Рязанскому Феофилакту (Русанову), что когда-то он пробыл в монастыре три года, но «юность моих лет отвлекла от сего душеспасательнаго намерения», теперь же, после смерти жены, не оставившей ему детей, чувствуя «краткость дней жизни моея, вознамерился я с глубочайшим

* Василий Кадомский — из мелкопоместных дворян, в 1997 г. Русской Православной Церковью причислен к лику местночтимых рязанских святых.

** Гавриил (Городков) (1785–1862) происходил из семьи пономаря с. Городковичи Спасского у., архиепископ Рязанский и Зарайский (1837–1858), канонизирован как местночтимый святой (16 июля 1999 г.).

вожделением оставить то мирское мое житие, и препроводить остатки дней моих в Раненбургской Петропавловской пустыни...» [16].

Встречались и более прозаичные прошения: «Прошлаго 1814 г. в ноябре месяце исключен я из семинарии Вашего Высокопреосвященства за превозрастанием. И как поныне еще ни на какое место не назначен, то желаю определен быть в число послушников Рязанского Спасова монастыря. На принятие ж меня в оный и настоятель отец архим. Иероним согласен...» [17].

Выходцам из податных сословий — крестьянам и мещанам — было значительно сложнее попасть в монастырь, чем дворянам и духовенству, так как требовалось согласие их обществ, а для крепостных крестьян — еще и разрешение помещика, для государственных — решение казенной палаты. Обычно помещики неохотно расставались со своими крестьянами. Основатель Колычевской обители старец Матфей был крепостным крестьянином. Только после получения вольной, заручившись бумагами, он смог отправиться в обитель [18]. После отмены крепостного права для определения в монастырь для временнообязанных первые девять лет все равно требовалось не только согласие общины, бравшей на себя отбывание за этого человека всех повинностей, но и бывшего помещика.

Почти так же происходило увольнение и из мещанского сословия. В приговоре мещанская управа должна была указать, что на увольняемом в монастырь нет недоимок, частных долгов и все казенные сборы уплачены им по 1 января следующего года [19].

В монастыри попадали не только желающие. Пребывание там часто рассматривалось как наказание для провинившихся священно- и церковнослужителей, а также раскольников и сектантов. Туда же отправляли «для исправления ума» психически нездоровых священников и церковнослужителей. Эта практика вносила в бытовую сторону жизни монастырей свои проблемы, особенно это касалось пьянства, о чем свидетельствуют летописи Николо-Радовицкого и Троицкого монастырей. Такая практика существовала вплоть до закрытия монастырей в советский период.

Братия. В некоторых монастырях людей, желающих поступить в обитель, сначала принимали в качестве *трудников*, которые обязаны были трудиться на благо монастыря. В течение какого-то срока проверялась их способность переносить тяготы монастырской жизни. Они не входили в число братии.

Прежде чем стать настоящим монахом (монахиней), избравший этот путь должен был пройти испытание — *искус*, чтобы самому утвердиться в своем выборе и доказать братии, что он способен жить в монастыре. В течение трехгодичного срока искуса, который мог быть увеличен или уменьшен, испытуемый жил в монастыре в качестве *послушника* (или *послушницы*). Послушники выполняли разные послушания не только на монастырских работах, но и участвуя в службах. Они имели свое *келейное правило* (ежедневное чтение определенного количества молитв, глав из Евангелия), однако никаких монашеских обетов не давали и могли свободно покинуть монастырь. Послушники и послушницы ходили в подрясниках и с четками в руках. Проявивших себя с лучшей стороны облачали в *рясу* *, а женщинам на голову надевали *апостольник* ** и *клобук* ***. Над ними совершали *малый постриг* (с выстриганием волос и изменением имени). Таких *рясофорных послушников* и послушниц часто называли *рясофорными монахами*, хотя обетов они еще не давали. С 1873 г. вместо рясофорных и не рясофорных появились *указные* послушники — зачисленные в монастырь по указу консистории и получившие право носить рясу, и *временные* — взятые без указа на испытание и не получившие дозволения на ношение рясы [20].

---

* Ряса — широкая прямая одежда духовенства, закрывающая все тело до пят, с широкими рукавами, для монашествующих всегда черного цвета.

** Апостольник — женский монашеский головной убор, представляющий из себя плат колоколообразной формы с вырезом для лица, скрывает плечи и грудь, на голове удерживается двумя лентами, завязывающимися сзади на затылке.

*** Клобук — головной убор духовенства и монашествующих (муж. и жен.), цилиндрической формы, с прикрепленным к нему сзади длинным куском материи, спускающимся по спине.

Число послушников в монастырях было значительно меньше, чем послушниц. В Иоанно-Богословском общежительном мужском монастыре в 1890-е гг. было всего шесть послушников. В Никоновской Сушкинской женской обители тогда же было 33 указных (по старой терминологии — рясофорных) послушницы и около 160 проживало «на испытании», в основном все из крестьянского звания [21].

Настоящим, *мантийным монахом* рясофорный послушник (рясофорный монах) становился при *постриге в мантию* (*малую схиму*), во время которого он давал перед Господом Богом обеты *послушания, нестяжания, поста, целомудрия.* Постриг символизировал смерть постригаемого для мира и рождение нового человека, которому давалось новое имя и иное облачение [*].

Последний постриг — в *великую схиму* — принимали престарелые и очень больные *малосхимники* из-за трудности их обетов (безмолвие, затворничество). *Великосхимники* вместо клобука покрывались *куколем* [**] и надевали *аналав* [***].

До реформы 1861 г. и в первое десятилетие после нее в монастырях преобладали выходцы из духовного звания. К концу XIX в. сословный состав монашествующих существенно изменился: среди них все больше становилось выходцев из крестьянского сословия. Это связано не только с тем, что условия поступления крестьян в монастыри стали легче, но и с Указом 1869 г. об отмене замкнутости духовного сословия (см. с. 659). Так, в 1871 г. в Николо-Радовицком монастыре из 24 человек всей братии 19 были из духовного сословия, по два человека из крестьян и мещан и один дворянин [22]. В состав вновь открытого в 1896 г. женского Ольгова монастыря вошли пять мантийных монахинь, из которых четверо — из крестьян; также из крестьянского сословия вышли почти все рясофорные монахини (21) [23].

Монашествующие женских и мужских монастырей обычно были грамотны, а монахи и послушники из духовного звания очень часто имели за плечами курс семинарии или духовного училища. В мужских монастырях постоянно оставались свободные места, хотя штат постепенно сокращался. Женские же монастыри были всегда переполнены.

Отдалившись от мира, иноки оставались теми же людьми со своими чувствами, грехами, которые они желали искоренить, выбрав трудный путь иночества. Летописи мужских Николо-Радовицкого и Троицкого монастырей (необщежительные) в Рязани свидетельствуют о фактах нарушения устава, неподчинения некоторых монахов своему наместнику. Архимандрит Троицкого монастыря о. Владимир (Добролюбов) среди причин, по которым его тяготят праздники, назвал неприятную обязанность «блюсти братию» [24].

Связь с миром необщежительных обителей, особенно расположенных в городе, была сильна, и даже самые высокие стены не спасали от мирской суеты и мирских страстей. Однажды, после того как наместник сделал кроткое внушение диакону «жить трезвенно», тот начал жаловаться на него, ссылаясь на то, что «в стеснении жить не может». Другой монах, обидевшись, что во время большого праздника его попросили петь не на правом клиросе, а на левом (правый клирос более важный и на нем полагалось петь только певчим), вовсе ушел из монастыря и т. д. И подобных случаев было много, но изгоняли монахов из монастырей за недостойное поведение крайне редко. Видимо, руководители обителей не решались взять на себя ответственность за судьбу людей, давших монашеские обеты. Обычно их переводили в другие монастыри. Чаще выдворяли послушников и послушниц.

В летописи Троицкого монастыря за 1 января 1881 г. есть запись о том, что настоятель обители получил от викария поручение съездить в Михайловский монастырь и склонить

---

* Обряд совершается по определенному чину. Готовящегося к постригу вводят в храм. Перед царскими вратами на аналой кладут Евангелие и ножницы. Архимандрит, совершающий чин пострижения, трижды дает ножницы принимающему постриг, как бы давая ему время еще раз подумать о важности совершаемого шага. Возвращая ножницы совершающему чин пострижения, инок дает понять, что он делает это добровольно. Затем у будущего монаха крестообразно срезаются волосы. На него надевают параман — четырехугольный кусок ткани или кожи, закрывающий плечи и крестообразно завязывающийся на поясе (знак креста и язв Иисуса Христа), торс по подряснику опоясывают кожаным поясом в знак умерщвления плоти, на голову — клобук, а поверх рясы — мантию (палий) — безрукавную одежду, закрывающую все тело в знак того, что все члены носящего мертвы для мира.

** Куколь — капюшон, закрывающий голову, плечи, спину, грудь с изображением креста на них.

*** Аналав — перевязь, крестовидно возлагаемая на спину и грудь.

игуменью к принятию послушницы Кропоткиной, «которая за два года пред сим была выслана из монастыря настоятельницею за вольное поведение и за подговор молодых послушниц к действиям, противным монастырскому порядку и которую, вследствие ея жалобы, предписано принять опять в чин послушницы, если только она испросит прощение и даст обещание жить сообразно с монастырскими правилами» [25].

Хотя люди приходили в монастыри добровольно, но не у всех хватало сил и веры выполнять данные при постриге обеты. В фонде Рязанской консистории встречаются дела о бегстве и розыске насельников монастырей. Бывали случаи, что насельники не выдерживали жестокого обращения настоятелей. Бывало, что монашествующие «роптали» на своих начальников и указы архиереев. В 1779 г. насельницы Казанского Явленского девичьего монастыря в Рязани жаловались на указ правящего архиерея о снесении келий и перенесении их на другое место, поскольку для них такое переселение было разорительно [26].

Не все члены братии одинаково радели о своих обязанностях, в том числе и о главной из них — о богослужении. Настоятель Николо-Радовицкого и Троицкого монастырей архим. Владимир во время службы наблюдал за братией. Так, 6 октября 1878 г. он отметил, что братия на утреню собиралась лениво, а читающий канон не делал нужных поклонов при произнесении воззваний молитвенных — в чем ему и было сделано внушение: «…подобная непристойность и холодность к молению не в первый раз, и не у него одного замечена» [27]. В другой раз, когда настоятель указал монашествующим, что они неправильно молятся, и в пример привел мирян, один из послушников ответил, что мирянам можно усердно и правильно молиться: ведь они ходят в храм один раз в неделю. «Понятно, что этот послушник смотрит на присутствие в храме, как на работу на прежней барщине», — записал в своем дневнике архим. Владимир [28].

Имущество, земли, средства. Рязанские монастыри до Указа Екатерины II 1764 г. владели большим количеством земли и крепостных (монастырских) крестьян. В 1754 г. рязанским монастырям принадлежало 22 639 душ [29]. Несмотря на секуляризацию их земель, монастыри все равно остались крупными землевладельцами, но вместо крепостных крестьян государство отправляло на работы в штатные монастыри государственных крестьян сроком на 25 лет, а после 1861 г. отправку рабочей силы заменило денежной компенсацией [30]. На сезонные полевые работы некоторые монастыри нанимали крестьян из окрестных селений.

После введения штатов в 1764 г. Николо-Радовицкий монастырь ежегодно получал из Казначейства «штатную» сумму, однако с 1906 г. отпуск денег был прекращен. Средства на его содержание складывались из поступлений от сдачи земли в аренду, от водяной мельницы, от торговли в собственной лавке. Существовали еще и капиталы в банках, поступившие в разное время от благотворителей. Прибыль давало и посещение монастыря богомольцами, особенно во время проведения двухнедельной ярмарки. Работы в монастыре в ярмарочный период значительно прибавлялось: пеклось тысяч до трех, а то и более просфор, так как в монастырь стекалось иногда до 2 тыс. паломников. В течение этого времени значительные суммы набирались от продажи свеч и просфор. Порядочную сумму приносило также служение молебнов и панихид.

В «Летописи Николо-Радовицкого монастыря», составленной архим. Владимиром, сообщалось, как была распределена собранная в 1871 г. сумма: «Братия издавна за молебен с водоосвящением получает по 1 р., с одним акафистом по 50 к., за молебен без акафиста по 25 к., сбор этих денег производит свечник, которому всякий, желающий служить молебен, отдает показанную сумму, а от свечника принимает билет и предъявляет служащему иеромонаху; иеромонах, взяв билет, служит молебен, а билет у себя сохраняет до конца месяца, когда в полном собрании братии происходит записка количества молебнов, отслуженных каждым иеромонахом в течение месяца, и считается число… свечей, проданных в этом месяце, равно и суммы, собранные от продажи свечей и с кошельком; в это же время высыпаются деньги из кружек и при всех считаются». Автор отмечал и неприятную сторону такого сбора денег за молебны: «…усердие приходящих богомольцев подводится, как бы, под категорию таксы и

допускает необходимость в одно и то же время нескольким иеромонахам служить молебны, чем развлекается внимание богомольцев, — а выгодная, или светлая сторона рисуется только невозможностью утаить кому-либо общий доход в свою пользу частную» [31]. Кроме денег, братия делила между собой холстину, которая собиралась в течение всего года. Раздел начинали с настоятеля и наместника. Холстина делилась по сортам, а всего досталось в 1871 г.: настоятелю — 1900 арш., наместнику — 570 арш., иеромонахам — по 420 арш., послушникам — по 40 арш. [32]. Видимо, часть холстины шла на одежду, часть — на продажу.

Но это — летом, а зимние месяцы совершенно не приносили дохода. Архим. Владимир отмечал в своих дневниках: «Сам же монастырь с оброчных статей, включая сюда и торговую лавку, находящуюся при гостинице, получает только 410 руб., и оттого нередко ныне нуждается в средствах для пропитания братии своей» [33].

Величина доходов монастырей, получаемых от продажи свечей, просфор, кружечных и кошельковых сборов, выполнения треб, сильно зависела от наличия чудотворных икон, мощей и, соответственно, притока богомольцев. По доходам, связанным с притоком богомольцев, лидировала Петропавловская пустынь в Раненбургском у.

Большую часть продуктов для своего стола монастыри получали со своих полей и огородов. Из хозяйственного отчета Никоновского Сушкинского женского монастыря за 1902 г. видно, что с полей только одного хутора (а их было три) было собрано ржи 200 чет. *, овса 250, проса 40, чистого пшена 26, гороха 2, картофеля 120. С монастырского огорода собрали: огурцов 50 чет., свеклы 3 чет. 3 меры, лука 2 чет., капусты 250 ушатов. Все, что получала обитель, расходовалось крайне бережно: на покупку свечей, вина, ладана, муки для просфор, на содержание трапезы, скота, жалованье священникам, диакону, рабочим по найму; на ремонтные работы, на благотворительные и духовные заведения, содержание епархиального миссионера, книги; на сахар, мыло, керосин для сестер [34].

Учитывая, что в большинстве монастырей пшеничный хлеб подавали только в большие праздники, а рыбу закупали на год: в Колычевском Казанском женском монастыре на 213 человек — 32 пуд. свежей и 43 пуд. — соленой; в Никоновском Сушкинском на 197 человек — 11 пуд. 5 ф. свежей и 23 пуд. 10 ф. — соленой; в Иоанно-Богословском на 100 человек — 62 пуд., можно сделать вывод, что насельники обителей питались весьма скромно [35].

Прот. Петр Нарциссов, описывая Колычевский Казанский женский монастырь, отмечал, что ни в одном уезде, кроме Егорьевского, «не распространены столь разновидныя и разнохарактерныя подаяния народныя, какими пользуется здесь служилое приходское духовенство». Этим пользовались и насельницы монастыря: с сентября месяца до зимнего пути они собирали у населения рожь, крупу, льняное семя, деньги. Все это в сложности и составляло годовое пропитание обители [36]. Женские обители во второй половине XIX в. были не только гораздо многолюднее мужских, но и значительно беднее.

Распорядок монастырской жизни и ее бытовая сторона. Ежедневно Православная Церковь совершает вечерние, утренние и дневные богослужения. Весь суточный круг состоит из девяти служб **. К богослужениям относится также совершение всех таинств, обрядов, чтение акафистов в храме, общие чтения утренних и вечерних молитв, правил ко святому причащению и пр. Так же ежедневно совершаются службы по потребностям христиан, т. е. *требы*. Богослужебная практика в разных монастырях могла иметь незначительные отклонения от Устава.

Известно, что в Вышенской пустыни, которая по своим правилам была близка к знаменитой Саровской обители, при архим. Аркадии (Честонове) первой обязанностью каждого живущего было «непрестанное, неотложное, ежедневное хождение ко всем службам…». Богослужение начиналось там в три часа пополуночи и совершалось по уставу, без малейших изменений: утреня, ранняя литургия, поздняя литургия, а в 4 часа дня начинались вечерние

* Четверть — мера объема сыпучих тел, главным образом зерна, равна 209,91 литра.

** Вечернее богослужение состоит из 9-го часа, вечерни и повечерия; утреннее — из полунощницы, утрени и 1-го часа; дневное — из 3-го часа, 6-го часа и литургии.

службы. Через час после вечерней братской трапезы, на которой бывали не все братья, а только желающие, братия шла на молитвенное вечернее правило.

В одних монастырях служба начиналась чуть раньше, в других — чуть позже. Где-то келейные правила, устанавливавшиеся уставом монастыря и духовником монаха, выполнялись в кельях, а где-то — совершались совместно в храме. 7–8 часов монахи проводили за богослужением. В праздничные дни службы были еще продолжительнее. Много времени занимали различные послушания, но даже во время их исполнения монах должен был творить Иисусову молитву.

Весенне-летние месяцы для большинства обителей были особенно напряженными, так как приезжало много паломников. Братия Николо-Радовицкого монастыря с 4 часов утра до полудня почти не выходила из храма, совершая утреню, две литургии, молебны и панихиды. В этот период трое пономарей занимались уборкой храмов с обеда до 3 часов, а духовники принимали исповедь у готовящихся к причастию, а таких было до 300 человек в день [37].

Монашествующие Николо-Радовицкого монастыря и, видимо, других крупных и сравнительно богатых монастырей не трудились на полях или работали там мало, так как в основном были заняты послушаниями внутри монастыря [38]. Насельники менее известных обителей, не имевших особых капиталов и притока паломников, большую часть работ на земле делали сами или зарабатывали на жизнь иными трудами. Так, в конце XIX в. в Сергиевской женской общине недалеко от с. Телятники Сапожковского у. 90 сестер в весеннее и летнее время были заняты обработкой «усадебной и пашенной земли», а в осеннее и зимнее время вязали чулки, ткали шерстяные ковры, шили всякого рода белье [39]. Насельницы своекоштного Казанского монастыря в Рязани зарабатывали на жизнь кружевоплетением. Одна из самых искусных мастериц в день зарабатывала 25 коп., из которых 10 коп. шло на содержание, а остальное — на одежду, отопление и освещение. Обстановка этого крайне скромного помещения, по замечанию С. Давыдовой, вполне гармонировала со всем строем жизни обитающих здесь тружениц [40].

И послушники, и монашествующие проходили самые разные послушания: звонарское, клиросное, псалтырское, алтарное, хозяйственное; были просвирниками, ризничими и т.д. Уклониться от его выполнения было невозможно. Схим. Никандра из Николо-Бавыкинского монастыря вспоминала время, когда она в 12 лет (начало XX в.) стала послушницей: «В монастыре мы должны пройти через частое сито. Послала матушка игуменья или благочинная в огонь — и в огонь лезь. Послала в воду — и в воду лезь. Это все — послушания». В первые годы она собирала яблоки в монастырском саду и помогала продавать их, в 13 лет пасла 50 монастырских коров и еще овец. На 15-ом году она стала пахать монастырское поле, хотя очень боялась лошадей [41].

В своеобразной иерархии послушаний к более высокой ступени относилось церковное богослужение, которое выполняли иеромонахи, иеродиаконы, а также *клирошные*. Кроме того, в монастырях были еще духовники — священство, которое принимало исповедь и духовно *окормляло* монахов. Обязанностью клирошных монахов было уставное пение, и их, как и служащих монахов, не привлекали к черной работе.

Не всегда послушания, различные по тяжести, распределялись справедливо. Прот. Петр Нарциссов писал, что в Колычевской общине поступившие в нее и заплатившие взнос, «в поощрение и во внимание пред другими, освобождались от тяжелых чернорабочих послушаний, проходя послушание клиросное или состоя в должности церковниц» [42].

Одеждой в своекоштных монастырях насельники обеспечивали себя сами, в общежительных — она приобреталась монастырем. В «Правилах» Ольгова монастыря за 1896 г. указано, какую одежду и в какое время должна носить насельница обители. У сестер было два вида одежды: «форменно-монастырская, чистая и опрятная для храма и других парадных случаев», и домашняя, которая была бы удобна для различных работ и послушаний. Оговаривался цвет одежды, в обоих случаях она должна быть темного цвета [43].

Когда в Колычевскую богадельню пришла попечительница М.П. Степанова — будущая начальница общины и игуменья монастыря, то для того, чтобы устранить разные толки,

ходившие о богадельне, она купила необходимое количество черной материи и распорядилась изготовить «призренницам платья одинакового покроя». Ввела она однообразие в обуви и головных уборах [44]. Монашествующие спали в подрясниках, чтобы, во-первых, не отпугнуть ангела-хранителя и, во-вторых, быть всегда готовыми к молитве.

В хозяйственном отчете мужского Иоанно-Богословского монастыря за 1902 г. среди прочих указывались расходы на материю и «сапожный товар» для братии [45]. Изготовлением одежды в женских обителях занимались сами насельницы, а в мужских — иногда монахи и послушники, но чаще отдавали шить на заказ.

Кельи в монастырях могли быть общими, где проживало несколько монахов, могли быть и на одного человека. Часто в одном и том же монастыре встречались кельи обоих видов. Епископ Рязанский и Зарайский Иустин (Полянский), по собственному опыту зная, что монашеская жизнь «начинается, сосредотачивается и совершенствуется собственно в келье», в своих Правилах писал, что «келии должны быть сухи, теплы, чисты и опрятны». При этом он давал монаху право располагать предметы в келье по своему усмотрению, чтобы она ему нравилась, и у него было желание находиться в келье в труде и молитве. Он приводил древнее правило: «Сиди в келии, и она научит тебя всему хорошему» [46].

Но в кельях монахи в течение дня проводили не много времени: если была возможность, отдыхали после первой трапезы, там же выполняли свое келейное правило. Так, насельницы Ольгова монастыря обязаны были ежедневно в кельях читать «со вниманием» три главы из Евангелия, затем поминать о здравии «по особому помяннику» настоятельницу, сестер, родных и благодетелей, а по вечерам читать «одну кафизму из Псалтыри; по прочтении кафизмы, читать помянник о упокоении своих близких, благотворителей».

Монахам Николо-Радовицкого монастыря разрешалось не только ставить самовар и пить чай в своей келье, но и пригласить к себе кого-то из братии или даже гостей. Возбранялось только частое посещение, так как это могло «рассеять ум и увести от молитвы» [47]. А в Ольговом монастыре чаепитие в кельях категорически запрещалось.

Для того чтобы не было праздности, настоятелями и старцами в монастырях было заповедано чтение душеполезных книг и занятие рукоделием. Библиотека Иоанно-Богословского монастыря в 1826 г. насчитывала более 200 названий. В документах Вышенской пустыни указывалось, что ее библиотека была «достаточна». Для духовно-нравственного чтения в ней имелись «Добротолюбие» на славянском и современном русском языках, переведенное свт. Феофаном Вышенским Затворником. Были в библиотеке и книги по истории, археологии, журналы. В описи Казанской Колычевской женской общины за 1884 г. упомянуто 21 наименование богослужебных книг. Многие монашествующие Вышенской пустыни занимались изготовлением крестиков из кипариса, кто-то переписывал духовные книги полууставом или шил одежду, вязал рыболовные сети [48].

В общежительных обителях трапеза была общая. В Ольговом монастыре, как, впрочем, и в других, она совершалась по правилам: «в трапезной, в постные дни, поставлять в 12 часов дня, два свежих, чистых, питательных и здоровых кушанья, — самых простых; а в 8 часов вечера — одно легкое блюдо. Хлеба черного давать вдоволь, а белаго умеренно; квас всегда должен быть хороший, а в чаях соблюдать возможную умеренность. В воскресные и праздничные дни — три кушанья за обедом и два за ужином. Во время трапезования непременно должно быть чтение, по указанию настоятельницы, чтобы давало пищу для ума и сердца и таким образом воспитывало христианский дух…» [49].

Монашествующим, в случае болезни, не запрещалось обращаться к врачам, но делали они это в крайних случаях. Монашествующие Николо-Радовицкого монастыря различные недомогания лечили сами лекарственными растениями: мятой, горчицей, о которых часто упоминается в летописи. Так как в обители врача не было, то в случае серьезного заболевания насельник отправлялся в Рязань [50]. При других монастырях, особенно женских обителях, например, при Казанском Явленском монастыре в Рязани, были свои больницы и аптеки, где лечились не столько монашествующие, сколько бедные прихожане и паломники.

В организации быта насельников большую роль играл руководитель монастыря, общины или богадельни. Например, игум. Сергий (1797–1804) «вследствие расстройства монастырской братии», во избежание нетрезвости в Николо-Радовицком монастыре, ввел вместо недельной череды служения подневное. Один из настоятелей этого монастыря по вступлении в управление для поднятия нравственности обязал старшую братию «чуть ли не клятвою перед крестом и Евангелием» блюсти интерес монастыря; другой для изгнания праздности ввел общее рукоделие и правила для келейных занятий в чтении и молитве; следующий — умножил монастырскую библиотеку «книгами отеческих творений и возбуждал охоту к чтению» [51]. Архим. Владимир, автор книги о Николо-Радовицком монастыре, рассказывает о настоятеле, который, заметив излишнее знакомство братии с местными жителями, сократил выход из монастыря.

В Колычевской богадельне, когда ее окормлял старец Матфей, жизнь в бытовом плане была очень тяжелой. С вечера до глубокой ночи совершалось ежедневное молитвенное правило, а с зарею утром, после молитвы, труд и послушание в течение целого дня. Об отдыхе и пище и речи не было. Только к вечеру о. Матфей благословлял сухоядение, а трапезы, как таковой, никакой не было. Схим. Антония, насельница этого монастыря, вспоминала: «Когда мы пришли жить к нему, у него ничего здесь не было; был один кувшин, чашка и ложка. Когда читали мы правило, он молился за ширмой, а с нами никогда не стоял. Мы ложились спать поздно, а он ложился на горячую лежанку и клал поленья под бок. Пища у нас была единый картофель, когда суп картофельный; хлебы мы никогда не пекли, а когда Бог пошлет нам за старческие молитвы, то и ели; нам печеный хлеб носили из деревни» [52]. Когда начальницей Колычевской Казанской женской общины стала М.П. Степанова, она занялась обустройством быта насельниц, и прежде всего строительством покоев [53].

Мир и монастырь. Несмотря на то что для монашествующих смысл ухода в монастырь заключался в разрыве отношений с миром, на самом деле в XVIII — начале XX в. монастыри были связаны с ним теснейшим образом. Они становились центром притяжения православного населения, прежде всего крестьянского, и оказывали сильнейшее влияние на поддержание религиозности. Среди крестьянства было принято паломничать в монастыри за советом монастырских старцев и чтобы поклониться святыням, которыми славились рязанские обители (см. с. 332). «Свет монахам — ангелы, а свет для мирских — монашеское житие», — говорил прп. Иоанн Лествичник. Лучшим же выражением монашества было и есть старчество. Считалось, что если кто обратится к старцу за советом, то должен выполнить его беспрекословно, так как старец, пребывая в благодати, говорит не от себя, а от Бога. До наших дней дошли имена архим. Иоанна, бывшего настоятеля Алатырского Троицкого монастыря, проживавшего на покое в Выше († 1873), архим. Антония — настоятеля Солотчинского монастыря (1792–1803), старца иером. Николая († 1871), старца Иосифа († 1876), старца монаха Павла († 1860), старца монаха Агапита († 1877), старца монаха Пантелеимона († 1865) и др. Перечень имен старцев Вышенской пустыни можно завершить именем свт. Феофана Вышенского Затворника (Говорова, 1815–1894).

Много известных старцев было в Иоанно-Богословском монастыре. Достаточно назвать имя архим. Виталия (Виноградова, † 1915). Духовное наставничество и руководство притекающими богомольцами — было его главной задачей. В первую очередь старцы были наставниками молодежи, которая желала посвятить себя Богу.

В монастырях находились чудотворные иконы и мощи святых, собиравшие толпы паломников. Со всех уголков русской земли приезжали люди в Вышенскую пустынь и Казанский монастырь в Рязани к чудотворным иконам Казанской Божьей Матери; в Пронскую Спасскую пустынь к чудотворной иконе «Споручница грешных»; в Александро-Невский монастырь к чудотворной иконе «Скоропослушница»; в Троицкий Рязанский монастырь к чудотворной Феодоровской иконе Божьей Матери, в Николо-Радовицкий монастырь к резному образу свт. Николая и т. д. Особенно многолюдно было в праздники в честь этих святынь.

Монахини Казанского женского монастыря в Касимове около гробницы блгв. царевича Иакова. Фото 1894 г. (ГИМ. Фототека)

Было принято носить чудотворные иконы из монастырей по приходам, и крестьяне старались торжественно принять их в своих селениях и своих домах. Чудотворные образа из монастырей приглашали в города, села и деревни в случае эпидемий и эпизоотий. В 1871 г., когда в пределах Рязанского края свирепствовала холера, по просьбам сельчан стали проводиться крестные ходы из Николо-Радовицкого монастыря с чудотворной иконой свт. Николая Мирликийского. В память об избавлении от какого-то бедствия по молитвам перед чудотворной иконой жители давали обет ежегодно приглашать ее к себе и служить перед ней молебны. Обычно такие крестные ходы давали монастырям большое количество пожертвований продуктами и холстами.

В г. Касимове в Казанский женский монастырь народ шел, чтобы поклониться праху благоверного царевича Иакова Касимовского (†1677), почитаемого святым, и к чудотворной Казанской иконе Божьей Матери.

Многие крестьяне и представители других сословий считали необходимым поговеть и причаститься в Великий пост в монастыре, как особенно намоленном, святом месте. Православные миряне тысячами отправлялись в иноческие обители, чтобы покаянием и жертвами хоть немного облегчить свою совесть.

В монастырской традиции было заботиться о распространении образования и нравственном воспитании населения. К началу XX в. почти все монастыри имели церковно-приходские школы или училища, дома престарелых, приюты, больницы и лазареты, в которых выполняли послушания их насельники. При многих обителях были построены бесплатные гостиницы для приезжающих богомольцев, как, например в Николо-Радовицком или Иоанно-Богословском монастырях[54].

Деятельность монастырей была фактически прервана Декретом СНК от 20 января (2 февраля) 1918 г. «О свободе совести, церковных и религиозных обществах» [55], хотя не все они были закрыты сразу и одновременно. Первым в августе 1919 г. был закрыт Казанский Явленский девичий монастырь в Рязани. К суду военного трибунала была привлечена игуменья — «за попытку самосуда над представителями власти», а затем, по ордеру от 1 августа 1919 г. из монастыря стали выселять остальных монахинь.

В 1919 г. прекратили свою деятельность Софийский женский монастырь Данковского у., Колычевский Казанский женский монастырь, Богородицкая Бахрушинская женская иноческая община, Касимовский Казанский женский монастырь и др. На Богословский монастырь была наложена контрибуция в сумме 50 тыс. руб., а когда таковой не оказалось, сельский совет арестовал всех монахов, отобрал ключи от келий и конфисковал их личное имущество: платье, часы, будильники, самовары, обувь и прочий монашеский скарб, и все это продал с аукциона [56]. Но окончательно монастырь был закрыт в 1931 г.

Многие монашествующие подверглись репрессиям. Остальные разошлись по своим селам, где вокруг них в годы гонений на церковь группировались неформальные общины верующих. Особенно большую роль в поддержании православных традиций в народе сыграли монахини, которых численно было больше, чем монахов, и которым легче было обосноваться среди мирян. Их дома, наряду с домами старых дев и вдов, монашествовавших в миру, на многие десятилетия стали религиозными центрами.

Рязанские монастыри конца XX — начала XXI в.

С начала 1930-х и до 1990-х гг. на территории Рязанской епархии не было действующих монастырей. К началу 1990-х гг., когда обители стали открываться одна за другой, уже почти не осталось людей, успевших пожить в монастырях до их закрытия, и традиции монастырской жизни оказались фактически прерванными.

Первым — 23 октября 1988 г. — Рязанской епархии был передан Иоанно-Богословский монастырь. Через три года он был открыт усилиями рязанского владыки митр. Симона (Новикова, 1928–2006) и наместника монастыря о. Авеля (Македонова, 1927–2006). К 2006 г. в Рязанской епархии насчитывалось десять действующих монастырей: пять женских и пять мужских. Девять из них — это обители, восстановленные на прежних местах: мужские — Иоанно-Богословский в с. Пощупово Рыбновского р-на, Николо-Чернеевский в с. Старочернеево Шацкого р-на, Троицкий в Рязани, Димитрия Солунского в с. Дмитриево Скопинского р-на, Спасский в Рязани (в кремле); женские — Успенский Вышенский в пос. Выша (временно в дер. Николаевка) Шацкого р-на, Солотчинский Рождества Богородицы в пос. Солотча Рязанского р-на, Милостиво-Богородицкий в пгт. Кадоме, Покровский в г. Михайлове (на Черной горе). И только одна обитель — Покровский женский монастырь в с. Шаморга Шацкого р-на — основана в 2002 г. на новом месте семью монахинями, приехавшими из Москвы и Подмосковья.

Настоятели и управление монастырями. В 1990-е гг., особенно в первой половине, проблема была не только в отсутствии насельников, но и в отсутствии настоятелей, которые бы на личном опыте были знакомы с монастырской жизнью. Архим. Авель, принявший постриг еще в юности, восемь лет до открытия Иоанно-Богословского монастыря провел на Афоне, где был игуменом русского Пантелеимонова монастыря. Некоторый опыт был и у архим. Андрея (Крехова) — наместника Троицкого монастыря, одно время служившего в Свято-Духовом монастыре в Вильнюсе.

Большинство тех, кто возглавил монастыри, к моменту их назначения (выборов не было) настоятельницами, настоятелями и наместниками * уже приняли монашеский постриг.

* Настоятелем Иоанно-Богословского, Троицкого, Дмитриевского монастырей является архиерей: в 1990-е гг. и до 2003 г. митр. Симон, с 2003 г. архиеп. Павел (Пономарев).

Солотчинский Рождества Богородицы женский монастырь. Рязанский р-н. Фото С.А. Иниковой 2004 г.

Настоятели и настоятельницы приезжали в разоренные после выехавшего санатория, гаража или склада здания, а то и просто на пустое место, не имея средств на восстановление, иногда с двумя-тремя знакомыми, которые потом обычно принимали постриг и становились первыми насельниками.

Руководители нынешних монастырей в прошлом были бухгалтерами, столярами–краснодеревщиками, церковными старостами; кто-то с неполным средним образованием, кто-то закончил ПТУ, техникум. Были среди них и двое выпускников вузов. К моменту назначения в монастыри двое уже получили семинарское образование, а за плечами архим. Андрея была Духовная академия. Следует отметить, что некоторые из руководителей и руководительниц обителей были воспитаны в семьях, не отличавшихся религиозностью и даже неверующих, и пришли к вере самостоятельно.

Для всех монастырей существует единый типовой общежительный устав, в который разрешено вносить небольшие изменения, но руководители обителей больше следовали не уставу, а наставлениям митр. Симона и архим. Авеля, которые в силу своего положения и высочайшего духовного авторитета оказались основателями и организаторами монастырской жизни в епархии.

Органами управления в каждом монастыре являются собрание всех насельников монастыря, включая послушников, и духовный собор, состоящий из должностных лиц монастыря. Эти органы призваны решать вопросы, которые им передает на рассмотрение епархиальный архиерей или настоятель, но в 1990-е — начале 2000-х гг. духовные соборы и монастырские собрания не играли сколько-нибудь существенной роли.

В мужских монастырях настоятель (или наместник) обычно является и духовником братии. В женских монастырях должность духовника занимает иеромонах или священник, хотя никому не запрещается иметь духовников на стороне. В монастырях, как и раньше, существуют должности казначея (главный бухгалтер), благочинного, эконома, рухольного, ризничего. В некоторых монастырях (например, в Иоанно-Богословском) есть должность *будильника*, который по старинной традиции будит братию колокольчиком, хотя у всех есть часы-будильники.

Среди рязанских монастырей изначально выделялся своим устроением Милостиво-Богородицкий женский в Кадоме. Большинство его обитательниц, в том числе и первая настоятельница, родом из Кадома. Они имели свои дома, маленькие хозяйства, которые бросать не собирались. Поэтому в 2004 г. в самом монастыре проживали пять–шесть насельниц (иногородние или требовавшие ухода по старости), а остальные приходили только на службы. В 2006 г. настоятельница ушла на покой, и ее сменила молодая игуменья, так что, возможно, в организации монастыря будут перемены.

Строй монастырской жизни в 1990-е — начале 2000-х гг. в полной мере зависел от личности настоятеля. На нем лежала огромная ответственность за восстановление монастыря и налаживание там духовной жизни и быта, поэтому он неизбежно сосредотачивал в своих руках всю полноту власти, и именно его прошлый опыт, его пристрастия и особенности характера определяли уровень духовности обители, уклад и ритм ее жизни.

Принятие в монастырь и постриг. Сравнивая прошлую и сегодняшнюю монастырскую жизнь, архим. Авель говорил: «Сейчас все перевернуто: раньше все снизу росло. Прп. Серафим пришел в чащу и к нему один за другим приходили. А сейчас — дали монастырь и надо его обживать». В 1990-е гг., когда монастыри открывались, и принимали в них, и постригали очень поспешно; положенного трехлетнего искуса никто не проходилл. В начале 2000-х гг. ситуация изменилась, и постриг в рязанских монастырях стал явлением не частым.

В современные монастыри принимают совершеннолетних, но стараются не постригать совсем молодых. Разведенный, имеющий несовершеннолетних детей, может уйти в монастырь только с разрешения бывшей жены. Такие случаи в Рязанской епархии есть, и, приняв его в число братии, монастырь выплачивает алименты его детям. Не принимают в монастырь и не постригают женщин, имеющих несовершеннолетних детей. Как в прошлом, так и сейчас настоятели не заинтересованы в пополнении монастырей людьми старшего возраста, которые не в состоянии работать.

Постриг во всех монастырях совершается по строго определенному чину, но принципы имянаречения у постригающих разные. Архим. Авель всегда спрашивал постригаемого, чье имя тот хотел бы носить. Если же постригаемый полагался на о. Авеля, то он давал имя либо по святцам, либо имя одного из святых, чьи мощи хранятся на Афоне. Архим. Андрей нарекает имя по жребию: на двух бумажках пишет имена по святцам, а на третьем листочке — по желанию постригаемого. Эти листочки кладет в Евангелие и потом вытаскивает первое попавшееся. Так же делает и наместник Дмитриевского монастыря игум. Амвросий (Калабухов), но все три имени он подбирает сам: «Хотелось мне, чтобы и имя было красивое, и чтобы у нас был их небесный покровитель. Это же тоже его присутствие в монастыре. Выбираешь таких, чтобы была помощь монастырю еще». Мать Сергия (Масляева) — настоятельница Михайловского Покровского монастыря, когда ездила за разрешением на постриг к владыке Симону, сразу же просила его дать имя. У владыки была практика давать при постриге имя, начинающееся на ту же букву, что и мирское имя. Иногда они с матерью Сергией искали сходство в характере постригаемой или в ее жизни с характером и жизнью какой-нибудь святой.

Братия и прочие. По монастырскому обычаю братия (в женских монастырях — сестры) — это все те, кто внесен в *братский,* или *монастырский, синодик,* по которому ежедневно в монастыре поминают его насельников за здравие, а умерших — за упокой. В синодик вносят послушников, иноков, мантийных монахов и великосхимников. В современном монашестве изменилось содержание слова «инок». Если раньше оно было синонимом слова «монах», то теперь иноками называют тех, кого раньше именовали «рясофорными монахами», т. е. принявших малый постриг без монашеских обетов.

Никакого штатного расписания, ограничивающего количество насельников и нормирующего число послушников, постриженных в рясофор, мантию и схиму, для монастырей не существует. Количество насельников всюду разное: от семи в Покровском (с. Шаморга) до 40 в Троицком (Рязань). Часть монахов и монахинь только приписаны к монастырям, а живут

Монах. Фото Е.Н. Каширина конца 1990-х гг.

и служат на приходах или кто-то временно отсутствует по каким-то обстоятельствам. Костяк, постоянно проживающий в том же Троицком монастыре, — 15 человек.

По возрастному составу монастыри тоже очень различаются: есть «молодые» обители, а есть такие, где возраст подавляющего большинства насельников перевалил за 60. «Молодым» можно назвать Дмитриевский монастырь; в Троицком монастыре только двое пенсионного возраста, остальные — молодежь и люди среднего возраста, а в Покровском монастыре в Шаморге возраст всех насельниц за 60 лет. Преклонный возраст монахинь Милостиво-Богородицкого монастыря, по мнению духовника этой обители о. Афанасия, имеет свои плюсы: можно не опасаться, что кто-то убежит в мир, и можно не тревожиться, что кто-то что-то не выполнит или выполнит плохо: «У них секира висит за плечами — смерть, и они молятся очень хорошо, в этом большое достоинство».

В одних монастырях выходцев из Рязанского края очень мало: два-четыре человека (Иоанно-Богословский, Солотчинский), в других половина, а то и больше — рязанские (Вышенский, Троицкий, Дмитриевский). Все насельницы Покровского монастыря в Шаморге — приезжие.

Среди монашествующих старшего возраста много людей с неполным средним образованием. Образовательный уровень людей среднего и молодого поколения несравненно выше — законченное среднее и средне-специальное образование, есть с высшим. В конце 1990-х — начале 2000-х гг. многие молодые насельники мужских монастырей учились заочно в духовном училище, семинарии, а некоторые и в Академии.

Число иноков, мантийных монахов везде разное. По сравнению с предыдущим десятилетием в начале 2000-х гг. значительно сократилось число послушников. Обычно они живут и трапезничают отдельно от монахов и иноков (в другом помещении). Трудников, тех, кто приезжает поработать на монастыри «во славу Божию», обычно бывает мало: в летний период два-три человека, а то и ни одного. Они живут и питаются вместе с наемными рабочими, восстанавливающими монастыри, или с послушниками и редко живут в монастыре больше месяца.

Есть еще одна категория людей, которых тоже называют «трудниками», хотя становятся таковыми они не из религиозных побуждений. Это бомжи и люди, освободившиеся из мест заключения. С наступлением холодов они идут потоком и создают большие проблемы для монастырей. Летом число их сокращается.

В теплый период года в монастырях бывают паломники. Они редко задерживаются на один-два дня. Кто-то приезжает поодиночке, но чаще их организованно привозят на праздничную службу автобусы из Рязанской и ближайших епархий.

Путь в монастырь у каждого монашествующего свой, но цель, с которой они приходят, одна — спасение души, хотя на поверку весьма часто оказывается, что были и какие-то другие мотивы для такого выбора. Для людей старшего поколения, которые в миру вели монашеский образ жизни, уход в монастырь часто становится логическим завершением их духовного пути. Немалую роль играет и то обстоятельство, что обычно такие люди бывают одиноки (большинство составляют незамужние и вдовые женщины), и к желанию быть с Богом примешивается вполне понятное желание найти на старости лет приют и уход.

Среди насельников среднего возраста очень много людей, разочаровавшихся в мирской жизни, опустошенных, в период кардинальных перемен в стране оказавшихся на обочине жизни. Некоторые ищут в монастыре укрытие от житейских бурь: «Жизнь страшная. Мы здесь ничего не видим и не слышим: у нас ни телевизора, ни радио» (Вышенский монастырь). Многие пережили какую-то трагедию, чаще смерть детей, и ищут в монастыре утешение. Есть и такие, кто пришел по обету.

Среди молодых насельников тоже была и есть категория разочарованных или перенесших горе людей, брошенных любимыми, родителями или не сумевших найти свое место в миру. Один из монашествующих, делясь своими наблюдениями, сказал, что в 1990-е гг. монастыри в основном «заполнялись неудачниками». У одних время залечивало раны, и они, еще недавно уверенные в том, что хотят полностью посвятить себя Богу, уходили из монастырей,

причем уходили не только послушники, но и постриженные в мантию и, в нарушение всех обетов, вступали в брак; другие же, наоборот, утверждались в желании связать свою жизнь с монастырем. В 1990-е гг. численность и состав насельников постоянно менялись: очень много приходило, но и очень много уходило.

Существует еще одна категория людей, обычно молодых, которые приходят в монастырь, сознательно сделав свой выбор. Только небольшая часть их воспитывалась в религиозных семьях. На кого-то в раннем возрасте оказала влияние своя или соседская бабушка, и потом впечатления детства привели в церковь, а затем и в монастырь; кто-то начал с увлечения мистической литературой, а у кого-то интерес к православию, к церкви возник после посещения монастыря и т.д. Эти люди не искали в монастыре убежища от жизни, просто они не мыслили своей жизни вне его.

Как сказал в беседе наместник Троицкого монастыря, «монахом надо родиться, это такое же призвание, как быть учителем или врачом». Монах Иоанно-Богословского монастыря о. Дионисий, молодой человек, закончивший истфак Рязанского педагогического университета, говорит, что для монашеской жизни «должен быть зов души».

Финансы и хозяйство. Современные монастыри функционируют «на началах самофинансирования и хозяйственного расчета», как написано в типовом уставе. Никаких дотаций от епархии, а тем более от государства, они не получали и не получают, более того, они отчисляют в епархию часть своих доходов. Материальные средства монастырей складываются из доходов от выполнения треб, собственного хозяйства (деньги и продукты) и пожертвований, или, как сейчас говорят, спонсорских денег.

В монастырских храмах разрешено отпевать и крестить, но запрещено венчать. Храмы некоторых монастырей, расположенных в сельской местности, являются одновременно и приходскими, однако вопрос об исполнении или неисполнении разрешенных треб решают настоятели. В храме Солотчинского монастыря отпевают и крестят, в основном младенцев. В Михайловском Покровском, стоящем в удалении от города у кладбища, только отпевают, а крестить пока никто не приходит. В Николо-Чернеевском, Дмитриевском и Иоанно-Богословском мужских монастырях отпевание заочное, но монахи ходят отпевать в домах. В находящемся в самой Рязани Троицком монастыре не только отпевают (в основном заочно) и крестят, но и венчают — в надвратном храме, расположенном вне территории монастыря.

Традиционно монастырское поминание считается самым лучшим, как говорят в народе, «самым доходным» (действенным). В монастыри подают много записок за здравие и за упокой. В 1990-е гг. монастыри брали записки на *вечный помин* [*], но в начале 2000-х гг. вечный помин был заменен долгосрочным, хотя его срок нигде не оговаривается. В Шаморге, например, долгосрочный помин определили в пять лет, а в Николо-Чернеевском монастыре в один год. К поминаниям во всех монастырях относятся очень ответственно, но только в одном Солотчинском монастыре шесть монахинь по 4 часа в день по очереди без перерывов читают *неусыпаемую Псалтырь*. Верующие особенно ценят такой беспрерывный помин.

Прихожане и паломники заказывают в монастырях молебны перед чудотворными или особо почитаемыми иконами и мощами. Поэтому, как и раньше, чем больше в монастыре почитаемых святынь, тем больше приток богомольцев и выше доход. В Иоанно-Богословском монастыре с весны и до осеннего праздника Иоанна Богослова (26 сентября / 9 октября) в день бывает по два–три автобуса с паломниками, которые подают по 200–300 записок о поминании. Привозят паломников-экскурсантов и в Николо-Чернеевский монастырь, хотя и не так много, а вот в Покровском в Михайлове или в Покровском в Шаморге их практически не бывает. Паломничество, конечно, приносит доход за счет увеличения продажи свечей, числа

[*] Вечный помин предполагает систематическое поминание человека, чье имя написано в записке, до тех пор, пока существует монастырь и его насельники.

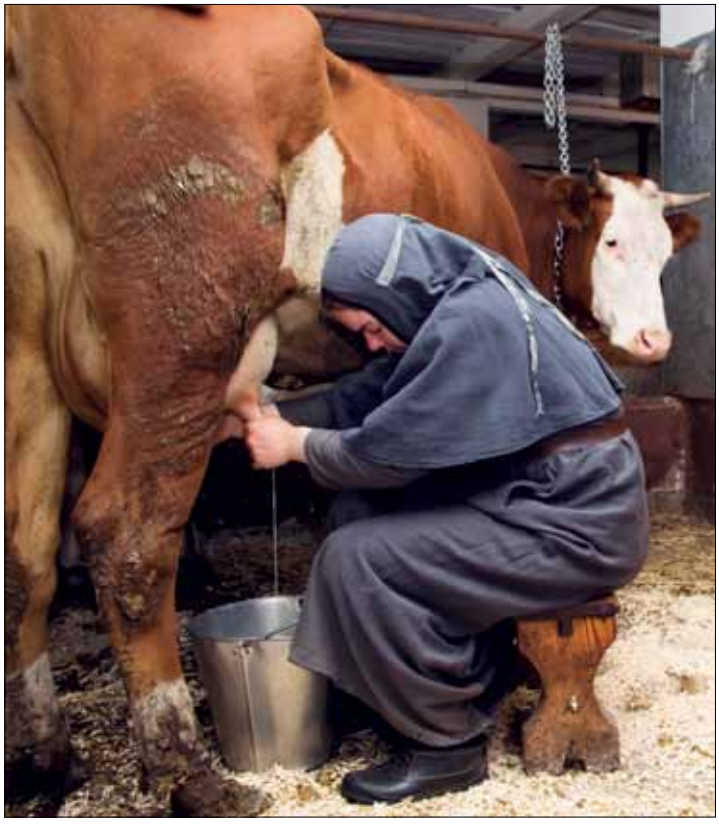
заказываемых молебнов и небольших пожертвований, однако часть его поглощают расходы на трапезу паломников. Вообще, денег, которые монастыри получают от свечных ящиков, обычно не хватает даже на оплату освещения и отопления. Существовать на эти средства, как это было и раньше, ни один монастырь не может.

В отличие от дореволюционного времени современные монастыри не имеют земельных угодий и больших хозяйств. За некоторыми монастырями закреплено в собственность небольшое количество земли, другие пользуются ею на правах аренды. Хозяйство имеет каждый монастырь, но размеры и характер его существенно различаются. Хозяйство большинства обителей рассчитано на удовлетворение хотя бы части собственных потребностей в продовольствии. В Покровском монастыре в Шаморге все хозяйство — это маленький огород, на котором выращивают зелень и огурцы, и маленький участок для картофеля. Монахини живут за счет собственных пенсий, половину которых отдают на общие нужды. В Покровском женском монастыре в Михайлове есть лошадь, две коровы, три козы, куры и маленький огород. На земле, которую им дал в пользование бывший колхоз, они начали выращивать картофель, овощи. Никакого хозяйства, кроме пекарни, нет в Милостиво-Богородицком монастыре в Кадоме.

Троицкий монастырь находится в городе, и хотя у него есть два подворья, любителей заниматься землей там не оказалось. Братия ориентирована на преподавательскую деятельность в семинарии и на богословском факультете педагогического университета; их посылают служить на приходах, где нет священников. В Николо-Чернеевском монастыре хозяйство маленькое и работают в нем «трудники» из числа бомжей. Монахи в основном ухаживают за территорией монастыря.

Ориентированными на рынок можно назвать хозяйства Солот-

а)



б)

Работа в монастырском хозяйстве:
а) скотница. Солотчинский Рождества Богородицы монастырь. Фото С.А. Иниковой 2004 г.;
б) доярка. Михайловский Покровский монастырь. Фото В.В. Кованова 2007 г.

Послушание садовника . Николо-Чернеевский монастырь. Шацкий р-н. Фото С.А. Иниковой 2004 г.

чинского и Дмитриевского монастырей. В первом в 2004 г. было 16 коров и два быка, за которыми ухаживали молодые послушницы. Коровник расположен на территории монастыря, и в теплое время года коров выгоняют в местное стадо. Послушницы пасут стадо наряду с остальными хозяевами в порядке очереди. Молоко идет не только на монастырский стол, но и на продажу скупщикам. Бычков после откорма сдают на мясо. Косить косилкой нанимают людей, а скирдуют сами послушницы и инокини. В «колхозе», как по старой памяти называют нынешние сельскохозяйственные производственные кооперативы, ежегодно берут участок, засаженный свеклой, морковью, капустой, и обрабатывают его, а осенью получают 10% от урожая.

В Дмитриевском монастыре в 2003 г. было 58 голов крупного рогатого скота, большое количество свиней на откорме, 30 овец. За счет сдачи скота на мясо идет восстановление монастыря. Полученный по лизингу трактор монастырь отдает в аренду в «колхоз», а за это получает зерно. Молоко отвозят на молокозавод, а забирают готовое масло, которое после службы в храме продают на паперти своим прихожанам. Раскупают его хорошо, так как оно дешевле магазинного. Дмитриевский монастырь — рабочий монастырь: вся братия, включая настоятеля, работает по хозяйству. Есть наемный пастух и обычно нанимают еще одного-двух рабочих. Игум. Амвросий говорит, что порой в монастыре нет ни одного рабочего, и все делают насельники: «Службу отслужили, я с о. Питиримом пошел навоз выносить, о. Иоасаф пошел коров доить, т.е. все задействованы. Монахи должны работать. Если монах от службы к службе, а между службами спит, это уже не монашеский образ жизни». Насельники монастыря помогают «колхозу» убрать картофель с полей, а за это получают часть урожая, а на год монастырю надо 6–7 т картофеля.

В 1990-е гг., когда монастыри начинали строиться, ни паломников, ни хозяйства у них не было. Все строительные работы выполнялись на средства предприятий, организаций, частных жертвователей. В монастырях традиционно поминают благодетелей. В монастырском синодике есть отдельный раздел: «благотворители». И вместе с Д.И. Хлудовым, щедро финансировавшим в XIX в. строительство в Иоанно-Богословском монастыре, там ежедневно поминают современных благотворителей, тех, кто помог деньгами или стройматериалами, завещал монастырю свое имущество или библиотеку: кого-то уже за упокой, а большинство за здравие. Наместник Дмитриевского монастыря говорит, что в их синодике две с лишним тысячи имен, в основном благотворители, так как в первые годы вписывали туда даже тех, кто дал старый шатающийся стул.

Кроме общемонастырских средств, у многих монашествующих, главным образом в мужских монастырях, есть и свои собственные деньги. Монахи при постриге, как известно, дают обет нестяжания, и раньше в общежительных монастырях рядовым насельникам было

Продажа сливочного масла в Дмитриевском монастыре. Скопинский р-н. Фото С.А. Иниковой 2004 г.

строго запрещено иметь деньги. В некоторых современных мужских монастырях монахи получают небольшую зарплату или деньги к празднику. В Иоанно-Богословском монастыре каждый месяц братии выдают на мелкие расходы по 150 руб. В Николо-Чернеевском монастыре ежемесячные выплаты составляют 500 руб., и еще братия получает небольшое «утешение» по великим праздникам. Игумен монастыря о. Феофан (Данченков) возражает против того, чтобы эти выплаты называть зарплатой. У насельников Троицкого монастыря в Рязани есть лицевые счета, причем даже у кандидатов в послушники, если они работают на монастырь. Священники (черные и белые) все получают зарплату. Пенсионеры в монастырях обычно, хотя не всегда, отдают в общий котел только часть пенсии, а остальное оставляют себе. Кроме того, монахи получают деньги за отпевание покойников на дому, за освящение домов и машин. Иноки и послушники приработков не имеют.

В женских обителях монахини и послушницы, не имеющие пенсии, оказываются полностью на иждивении монастыря. Настоятельница Солотчинского монастыря игум. Варвара говорит: «Привыкли. Ничего. Живут и не спрашивают...» Очень редко бывает, что кого-то из монахинь приглашают почитать Псалтырь над покойным, проводить его до кладбища, как, например, монахинь из Покровского монастыря в Шаморге. Обычно же это делают женщины-*читалки* (см. с. 178).

Духовная жизнь и распорядок дня. Наместник Троицкого монастыря архим. Андрей, сравнивая монастырскую жизнь XIX и начала XXI в., считает, что современный «общежительный устав направлен все-таки не на подвиги, а на молитву. Основная цель, чтобы человек молился за себя и за мир тоже». Собственно, и приходят-то в монастырь именно для того, чтобы отрешиться от всего мирского, смирить свои страсти и полностью посвятить себя молитве.

С первых же лет в монастырях, прежде всего мужских, начали складываться свои традиции в богослужении и повседневной жизни. Некоторые из этих традиций были заимствованы с Афона или из Троице-Сергиевой лавры, где служили или учились наместники

рязанских монастырей; некоторые возникали под влиянием каких-то конкретных обстоятельств. Став наместником Иоанно-Богословского монастыря, архим. Авель принес туда некоторые афонские традиции. Например, в современных монастырях обычно утреню служат с вечера, а в Иоанно-Богословском, как и на Афоне, служат с утра. По древнему афонскому обычаю, который на Афоне уже забыт, после полуношницы совершается четка: 100 поклонов пресвятой Богородице (иеродьякон совершает их перед Тихвинской иконой Божией Матери, а остальная братия — на своих местах). Наместник Троицкого монастыря архим. Андрей учился в семинарии, а затем в Академии в Троице-Сергиевой лавре, и в жизни врученного ему монастыря прослеживаются особенности лаврского уклада и богослужения. «Даже личное правило, которое читают, я рекомендую по-лаврскому...» — говорит он.

Когда открылся Дмитриевский монастырь, очень многие по народной традиции приходили туда причащаться в Великий четверг (см. с. 168, 281). Народа собиралось множество, а день рабочий, людям надо на работу, и монахи решили служить в ночь на четверг. Эта традиция закрепилась. И такие примеры сложившихся традиций можно найти в каждом монастыре.

Службы и молитвы определяют весь распорядок монастырской жизни. Подъем в монастырях обычно в 5 час. 30 мин. — 6 часов утра. В мужских монастырях все идут на *братский молебен*, а в женских он называется *утренним правилом*. В Троицком монастыре братские молебны утром служат только во время постов. Обычно утренние службы везде заканчиваются к 11 часам. Около или ровно в 12 часов удары в било (толстая металлическая пластина, по которой бьют металлической колотушкой) или в небольшой колокол созывают всех на первую трапезу. По правилам в монастыре должно быть две трапезы, но на деле между ними существует третья — полдник, а в Михайловском Покровском монастыре — обед.

Трапеза обязательно начинается и заканчивается молитвой. Во время первой трапезы кто-нибудь очередной читает житие святого, память которого церковь празднует в этот день, или поучительное духовное наставление. Во время вечерней трапезы читают только

Трапеза в Покровском женском монастыре. Шацкий р-н, с. Шаморга. Фото С.А. Иниковой 2004 г.

в Михайловском Покровском монастыре: «Для спасения души монахам обязательно надо читать духовную литературу, а времени не остается, поэтому дорожим временем трапезы».

Настоятели и настоятельницы крупных монастырей обычно присутствуют в трапезной только в праздники, в мужских монастырях еще по воскресеньям, так как там совершается *чин Панагии* [*]. В маленьких женских монастырях (например, в Покровском в Шаморге) порядки в трапезной более демократичные и игуменьи обычно трапезничают вместе со всеми.

В 17–18 часов начинается вечерняя служба, и длится она до 19–20 часов. Вторая трапеза после службы. После нее все опять собираются в храме на келейное правило. Раньше его выполняли индивидуально в кельях, сейчас все вместе, но потом кто хочет, может еще молиться в келье. В 22 часа — отбой, но обычно никто так рано не ложится, так как обязательно находятся какие-то дела. На храмовую молитву уходит приблизительно, как это было и раньше, 7–8 часов и час на келейную молитву.

Выполнение келейного правила в Покровском монастыре. Шацкий р-н, с. Шаморга. Фото В.В. Кованова 2007 г.

Казалось бы, для монастырских насельников нет ничего важнее, чем присутствовать в храме, но если на утреннее и вечернее правило приходят многие, то на службах в храме насельников мало: большинство заняты на послушаниях. И чем малолюднее монастырь, чем больше его хозяйство, тем меньше возможностей у его насельников посвятить себя молитве.

Русские монастыри всегда отличались строгим постничеством. Пост в монастырях должен быть не только в среду и пятницу, но и в понедельник, но сейчас последний соблюдают не везде. В Дмитриевском монастыре пост в понедельник «всегда и для всех». В Солотчинском монастыре *понедельничают* только совсем старые насельницы. В Троицком никто не понедельничает, но бывает, что кто-то по благословению духовника накладывает на себя *неядение* на несколько дней. Если кто берет дополнительный пост, то об этом не принято говорить.

Даже в Великий пост, когда духовная жизнь монастырей становится более напряженной, пищевые ограничения соблюдают все же не настолько строго, как это было раньше. В этот период в большинстве монастырей питание вместо трехразового становится двухразовым, а там, где полдник сохраняется, к чаю вместо сахара подается варенье. Некоторые руководители монастырей и рядовые насельники сетуют, что народ нынче стал очень больной и слабый, и если поститься по всем правилам, то монашествующие не смогут отстаивать длинные службы и класть поклоны.

[*] После литургии в храме просфору, из которой вынута частичка в честь Богородицы, переносят в трапезную, где ее кладут под иконами, а по завершении трапезы возносят, читают молитвы, потом эту просфору разделяют и дают всем братьям. Подробнее см.: *Романова Е.В.* Повседневная жизнь русского средневекового монастыря. М., 2002. С. 165–167.

Послушания и послушание. Любая работа в монастыре: в храме ли, на кухне или в коровнике — это выполнение насельником послушания, на которое он получает благословение настоятеля. Выполнение послушаний, как и молитва, — это необходимая составная часть жизни в монастыре и часть стратегии по спасению души, ибо, выполняя послушания, послушник, инок, монах отказываются от своей воли, подчиняя ее своему духовному наставнику, смиряют свои страсти и уничтожают свое «я». Иными словами, смиренное выполнение всех распоряжений руководителя, обращение за благословением по любому поводу — это и есть выполнение монашеского обета послушания.

По почти единогласному мнению настоятелей и монашествующих, послушание — это самый трудный из обетов: «Самое сложное — послушание. Просто отвыкнуть от мяса, но себя любимого ломать — это самое сложное…» (о. Дионисий, Иоанно-Богословский монастырь); «Все хотят свою волю. Вот станешь посылать, хоть на легкую работу посылаешь… „Не пойду, не хочу или я не могу“… Наше „я“ все мучает-то» (игум. Варвара); «Самое трудное — смирение… Если нет смирения, то все напрасно… В этом есть смысл монашества, чтобы своеволие пресечь» (архим. Андрей). Игум. Феофан отметил, что даже когда братия приходит за благословением на какое-то дело, то они спрашивают у настоятеля не желание Господа, а просят благословить их собственное желание что-то сделать.

Послушница в церковной лавке. Михайловский Покровский монастырь. Фото В.В. Кованова 2006 г.

Почти каждую неделю послушания меняются, но у тех, кто читает Псалтырь, служит в церкви и ухаживает за коровами, послушание остается неизменным. Из послушаний, по общему мнению, самым тяжелым является работа на кухне, хотя очень тяжело также ухаживать за скотом, а летом еще и пасти его.

Режим жизни в монастырях, отношения настоятеля и братии стали значительно, если можно так выразиться, либеральнее, чем, скажем до революции, не говоря уже о древних русских обителях. С одной стороны, это влияние изменившегося политического и общественного климата в стране, а с другой, братия психологически и духовно не

готова ради спасения души целиком и полностью подчиниться воле своего настоятеля и духовника; а наставники, которым братия поручена, не готовы или не хотят полностью взять на себя ответственность за нее, за ее духовное совершенствование. Руководители монастырей апеллируют к совести насельников, т. е. перекладывают ответственность за спасение души своего подопечного на него самого: «Я считаю, невольник — не богомольник… если вот так вот командовать, мне кажется, это будет просто лицемерие какое-то с их стороны»; «Они пришли для того, чтобы спасать свою душу. Как кто спасается из них, на совести каждого»; «Матушка нас ничего не заставляет. Вот ты устал, пошел отдохнуть. Все на совести».

Если же совесть оказывается для кого-то плохим руководителем, то настоятели, конечно, имеют право применить наказания к провинившимся, хотя их ни в коей мере нельзя сравнивать с системой монастырских наказаний XVIII или XIX в. Владыка Симон в 1990-е гг., наставляя руководителей монастырей, говорил, что «наместник должен быть не строгим отцом, а любящей матерью». У него было еще такое выражение или скорее девиз: «Совершить милосердием». Духовник Милостиво-Богородицкого монастыря о. Афанасий говорит, что, помня наставления владыки, он епитимью на провинившуюся не накладывает: «В конечном итоге молитва и любовь к ближнему — они все вершат. Я лучше на себя приму наказание, чем человека накажу». Игумен Николо-Чернеевского монастыря о. Феофан признается, что боится «перетянуть тетиву, чтобы лук не переломился». Если душеспасительные беседы настоятелей не помогают, то в качестве крайней меры упорного нарушителя устава из числа трудников или послушников просят покинуть монастырь. Монаха или монахиню в таком случае переводят в другую обитель, но такое случается редко.

В качестве наказания в монастырях могут заставить класть поклоны, но и в этом случае больше 50 обычно никто за провинность не дает. Наместник Троицкого монастыря считает, что «замечание — это уже наказание… некоторые люди относятся болезненно к замечаниям. Это уже ранит». Монахам и послушникам «ненадежного поведения» в качестве наказания могут на какое-то время запретить выходить за монастырские ворота.

У каждого настоятеля есть и какие-то свои методы воспитания. Однажды в Дмитриевский монастырь владыка прислал монаха, который, по образному выражению, «из шаталовой пустыни», т. е. нигде не приживается, шатается по епархиям. Увидев монастырское хозяйство, он сразу же заявил, что в коровник ногой не ступит. Наместник не стал возражать, но попросил его не брать во время трапезы со стола то, что из их хозяйства. Через пару дней этот монах поехал дальше искать места.

Несмотря на либерализацию монастырского режима, в Рязанской епархии очень многие монашествующие — и мужчины, и женщины — живут вне монастыря, служат в приходских храмах и не хотят идти в монастыри. Один иеромонах откровенно и резко высказался на этот счет: «Есть монастыри — колхозы, монастыри — тюрьмы. Нет времени помолиться келейно, духовно. Молитвенной поддержки нет, и человек уходит… Я был в мужских монастырях, я лучше положу крест, вообще сниму с себя, уйду. Лучше спасаться в миру, жить по-монашески, но жить в миру. Если вера не железная, то в монастыре вообще можно потерять ее».

Бытовая сторона монастырской жизни. От наличия или отсутствия хозяйства, от спонсорской помощи во многом зависит комфортность монастырской жизни. Как известно, монашествующие вообще не едят мясо, но в скоромные дни разрешается употреблять молочные продукты, яйца, рыбу. Соевые заменители мяса нигде не используют. Меню строго определяется Типиконом*: когда и что можно есть. В большинстве монастырей питание достаточно

* Типикон — церковно-богослужебная книга, в которой указан порядок и образ совершения церковных служб. Там же изложены правила о пище для всех христиан и особенно для монахов.

Келья иеромонаха в Вышенском Успенском монастыре. Шацкий р-н, пос. Выша. Фото С.А. Иниковой 2003 г.

разнообразное и готовят вкусно. Говорить о каком-то особом аскетизме не приходится, хотя где-то питаются лучше, а где-то поскромнее. Трудников и рабочих в монастырях кормят отдельно, обычно без соблюдения постов. Стол у них попроще, но в меню, как правило, входят мясные блюда.

Пить чай и кофе в монастырях не положено, но чай пьют везде. Вместо кофе обычно используют кофейный напиток из овса. В некоторых монастырях настоящий кофе на стол не подают, но в кельях пить его не запрещают, а где-то кофе подают и за трапезой. Хлеб чаще покупают, хотя одно время в некоторых монастырях пробовали печь его сами.

Как уже говорилось выше, почти повсеместно существует полдник: общий в трапезной (монастыри Дмитриевский, Иоанно-Богословский, Покровский в Шаморге и др.) или индивидуальный в кельях (монастыри Солотчинский, Троицкий).

В некоторых монастырях тем, кто из-за работы не смог присутствовать на трапезе, разрешают взять еду в келью. В одном мужском монастыре монахи, без благословения, но при молчаливом согласии наместника, обзавелись в кельях электроплитками и могут что-то приготовить себе сами.

В будни в монастырях сухой закон, но в праздники в некоторых разрешается выпить немного кагора. В Иоанно-Богословском, Троицком, Николо-Чернеевском, Михайловском Покровском горячительные напитки строго запрещены, и исключение не делается даже на Пасху.

В монастырях, которые уже обустроены, мантийные монахи и монахини живут по одному. В Вышенском Успенском, Покровском Михайловском и Покровском в Шаморге, которые еще не отстроены, даже монахини не имеют возможности жить по одной в комнате. Послушники всегда живут по нескольку человек. Кельи во всех монастырях очень чистые; одни — совсем скромные, обставленные единообразной мебелью, купленной на пожертвования спонсоров или приобретенной самими монахами; другие — более уютные, выдающие склонность своих обитателей к комфорту. В переднем углу стоят иконы, которые насельники принесли с собой, а также те, что им подарили на день ангела. Кельи настоятелей существенно отличаются от келий рядовых насельников своими размерами и убранством. Почти во всех монастырях они расположены вне братского корпуса.

В мужских монастырях есть все удобства: паровое отопление, проведена холодная вода и есть нагреватели, душ, баня. Из женских — благоустроен только Солотчинский монастырь.

Одежду насельникам в основном предоставляют монастыри. В Иоанно-Богословском, Дмитриевском или Солотчинском все, вплоть до носков и расчески, можно получить на складе у рухольного. В других — монастырь обеспечивает облачением, а остальное

Келья в Николо-Чернеевском монастыре. Фото С.А. Иниковой 2004 г.

насельники покупают за свои деньги или получают в качестве пожертвований. Монашеские облачения и особенно головные уборы сшить и сделать довольно сложно, поэтому у каждого монастыря есть портнихи, которые время от времени приезжают и снимают мерки или селятся рядом с монастырем и шьют на месте. В Вышенском монастыре одежду шьют несколько сестер. Летом монахиням разрешают ходить на работу в подрясниках или в ситцевых темных платьях и апостольниках.

То, что в мирской жизни называется досугом, в монастырях ни в каких уставах не обозначено: его и не должно быть, так как каждая минута должна быть посвящена молитве или размышлению на духовную тему, чтению духовной литературы. В монастырях запрещено иметь радио, телевизоры, читать светские газеты, журналы, но в Николо-Чернеевском в общей гостиной есть телевизор и видеоплеер, и там смотрят фильмы о путешествиях по святым местам. В Троицком монастыре братии разрешено смотреть новости. Мирские соблазны, однако, настолько велики, что телевизоры проникли даже в кельи. В некоторых монастырях есть компьютеры и выход в Интернет.

Настоящая библиотека с большим количеством книг духовного содержания собрана только в Иоанно-Богословском монастыре. В остальных монастырях имеются небольшие подборки духовной литературы. Монахи Троицкого монастыря сами покупают книги, много читают.

Хотя рукоделие в монастырях поощряется, но у насельников остается очень мало времени и, видимо, желания на какое-то увлечение, которое, естественно, не противоречило бы требованиям, предъявляемым к монашествующим. В Успенском Вышен-

Занятие рукоделием. Вышенский Успенский монастырь. Шацкий р-н. Фото С.А. Иниковой 2004 г.

ском монастыре старшая сестра мать Варвара и другие насельницы делают из материала заказчика очень красивые воздуха и пелены для бедных монастырей, которые не могут купить культовые предметы, профессионально сделанные в мастерских Софрино. Цену сестры не назначают, довольствуясь тем, что дадут. Отец Тихон из Иоанно-Богословского и о. Олимпий из Дмитриевского монастырей пишут иконы для братии, хотя трудно сказать, увлечение это или послушание.

Монастырская жизнь не лишена и небольших радостей, как принято говорить там — «утешений». В монастырях отмечают двунадесятые и престольные праздники. В некоторых — во время празднования престолов бывают торжественные крестные ходы, на которые собирается значительное количество народа, например, в день обретения мощей прп. Сергия Радонежского (5/18 июля) в Дмитриевском монастыре. В праздничные дни в монастырях готовят очень хороший стол, иногда бывают подарки от настоятеля. На Пасху, Рождество и в престольные праздники летнего (8/21 мая) и осеннего (26 сентября/9 октября) Иоанна Богослова в Иоанно-Богословском монастыре, когда завершается праздничная суета и богомольцы разъезжаются, на следующий день после вечерни все насельники идут в братскую трапезную, где накрыты столы, как в первый день праздника. После трапезы бывает братское поздравление: сначала братия поздравляет настоятеля, дарит ему конфеты и цветы, с поздравлениями приезжают и с подворья. Настоятель благодарит всех за труды и дарит каждому книгу со штампом благословения обители и шоколадки, а на Пасху и Рождество — наборы конфет. На Рождество «колядуют» (на самом деле христославят), поют «Рождество твое Христе Боже наш», добавляя в конце обращение к наместнику: «За те колядки дай нам шоколадки». И настоятель всех оделяет под пение праздничного тропаря шоколадками.

Отмечают в монастырях и дни ангелов насельников. Имениннику дарят большую служебную просфору, а к ней икону или духовную книгу, иногда шоколадку. В Иоанно-Богословском монастыре в день своего ангела монах еще обязательно служит в храме.

Мир и монастырь. Хотя монастырь — это сообщество, отгороженное от мира не только стеной, но и иным смыслом и целью бытия, полностью обособиться и закрыться от людей было невозможно уже в XIX, а уж тем более в XXI в.

У монастырей в миру есть «группа поддержки» — это спонсоры, оказывающие финансовую помощь, и часть окрестного населения, в основном — пожилые женщины. Однако нельзя сказать, что благожелательное отношение последних выливается в какую-то серьезную помощь по хозяйству, восстановлению монастырей или большие приношения солениями. Правда, как рассказывала мать Варвара из Вышенского монастыря, «деревенские просят осенью проехать по деревням, а они дают овощи. А потом, когда приходят в храм, их записочки берут бесплатно. Денег у них мало, а овощи есть». Такая же практика была в начале 1990-х гг. в Иоанно-Богословском монастыре, но сейчас этих старушек почти уже не осталось. Монастырю в Шаморге жительницы села и окрестных деревень тоже даром дают овощи. Монахини привечают их и всегда, если у тех нет денег, бесплатно дают свечки, берут записки на помин, раздают читать духовные книжки. Ближайшие соседи Солотчинского монастыря желания помочь ему хоть чем-то пока не выказывают.

Очень хорошие отношения с окрестным населением сложились у насельников Дмитриевского монастыря. Женщины приходят помочь «батюшкам» прополоть огород, который те взяли на подряд. Несколько лет назад монахи брали на базе в Рязани по оптовой цене сразу большие партии продуктов и бытового товара: стиральный порошок, шампунь и т. д. Часть его продавали по той же цене (т.е. в два раза дешевле, чем в магазине и на рынке) бабушкам — своим прихожанкам.

Некоторые монастыри занимаются религиозным просвещением среди населения. Просветительскую работу ведет подворье Иоанно-Богословского монастыря в Рязани — Николо-Ямской храм. При нем для мальчиков создана организация «Православные витязи» и для девочек «Православные сестры милосердия». В Дмитриевском монастыре игум. Амвросий с первых дней взялся обучать своих прихожан азам православия. После службы

Водосвятный молебен в день престольного праздника. Дмитриевский монастырь.
Фото С.А. Иниковой 2004 г.

он построчно читал Евангелие на русском языке и объяснял смысл. «Мы прошли все четыре Евангелия. [Объяснял], как вести себя в храме, как одеваться в храм», — говорит он. Всех местных читалок, которые обращаются к нему за благословением читать Псалтырь по покойникам, он экзаменует: смотрит, что и как они читают, объясняют народу. Он уверен, что там, где они читают, никаких несовместимых с христианством обрядов не будет.

Существует и иная позиция в отношениях с миром: монастырь, как считают некоторые руководители, не должен вторгаться в жизнь окрестных жителей и навязывать веру, так как не все еще обратились к Богу и не все благожелательно относятся к монастырю. Поэтому-то как складываются отношения с окружающим населением, прежде всего зависит все-таки от самих монастырей, от их желания или нежелания установить эти контакты.

Благотворительной деятельностью современные монастыри занимаются мало и эпизодически, так как все средства идут на восстановление. Тем не менее Иоанно-Богословский монастырь опекает детский дом в г. Рыбном. На Рождество и Пасху насельники монастыря приезжают туда с поздравлениями и подарками. Дети с воспитателями наносят ответные визиты на Рождество, Пасху и престольный праздник. Они поздравляют братию, показывают маленький концерт, после чего детей угощают в братской трапезной.

Дмитриевский монастырь несколько лет помогает продуктами детскому дому в Скопине. Раньше монахи привозили печенье и конфеты в дом престарелых в с. Поляны, но потом администрация без объяснения причин не стала принимать от них продукты. Помимо денежных отчислений, все монастыри помогают продуктами православной гимназии и семинарии.

Очень малый срок прошел со времени открытия монастырей в Рязанской епархии. В ситуации, когда полностью были прерваны традиции монастырской жизни, трудно ожидать, что в новых социально-экономических и политических условиях они могут быть восстановлены в прежнем виде и в полном объеме, тем более за такое короткое время. Однако монастырская жизнь, пока, может быть, еще и не очень устоявшаяся, протекает в характерных для монастырей формах, а в духовной и повседневной жизни каждой обители уже появились свои собственные традиции.

ПРИМЕЧАНИЯ

1 До середины XIV в. русские монастыри руководствовались уставом прп. Феодора Студита, а позже его заменил Иерусалимский устав. Необходимо упомянуть о «Правилах благоустройства монашеских братств», с середины XIX в. введенных в московских монастырях. Они были опубликованы в «Рязанских епархиальных ведомостях» (1881, № 19); а также о «Правилах наружного поведения для первоначальных иноков» (СПб., 1893). Руководители рязанских монастырей использовали и те, и другие в своих обителях.
Подробнее см.: *Концевич И.М.* Стяжание Духа Святаго в путях древней Руси. М., 1993. С. 84; *Макарий,* митр. История Русской Церкви. М., 1995. Кн. 3. С. 136; кн. 4. С. 248.

2 *Давыдова С.* Кружевной промысел Рязанской губернии // Труды Комиссии по исследованию кустарной промышленности в России. СПб., 1881. Вып. 7. С. 1167–1168.

3 Описание Свято-Иоанно-Богословского монастыря, находящегося в Рязанской епархии. Рязань, 1998. С. 57.

4 Общежительный женский Ольгов монастырь в Рязанской губернии. Рязань, 1896. С. 9.

5 Там же.

6 ГАРО. Ф. 627. Оп. 74–76. Св. 1338. Д. 263. Л. 1–2.

7 *Зырянов П.Н.* Русские монастыри и монашество в XIX и начале XX века. М., 1999. С. 14.

8 *Нарциссов П.,* прот. Исторические записки по устроению Колычевского Казанского женского монастыря Егорьевского уезда. Егорьевск, 2002. С. 64.

9 ГАРО. Ф. 627. Оп. 161. Св. 2143. Д. 47. Л. 113–115, 126–129.

10 Там же. Оп. 50. Св. 707. Д. 187. Л. 18.

11 Там же. Оп. 91. Св. 1801. Д. 136. Л. 37–42.

12 *Цыпин В.,* прот. История Русской Православной Церкви. М., 2004. С. 113–114.

13 ГАРО. Ф. 627. Оп. 61. Св. 925. Д. 243. Л. 22.

14 Там же. Л. 8.

15 Там же. Оп. 74–76. Св. 1338. Д. 263. Л. 4.

16 Там же. Л. 52.

17 Там же. Л. 41.

18 *Нарциссов П.,* прот. Указ. соч. С. 8.

19 ГАРО. Ф. 26. Оп. 1–2. Св. 7. Д. 39. Л. 5, 7.

20 *Зырянов П.Н.* Указ. соч. С. 30.

21 ГАРО. Ф. 627. Оп. 240. Св. 167. Д. 44. Л. 6, 60, 251.

22 Там же. Св. 2051. Д. 29.

23 Общежительный женский Ольгов монастырь...

24 ГАРО. Ф. 969. Оп. 1. Д. 19-а. Л. 22.

25 Там же. Л. 1.

26 Там же. Ф. 627. Оп. доп. Д. 58. Св. 2. Л. 1.

27 Там же. Ф. 869. Оп. 1. Д. 656. Л. 22.

28 Там же. Л. 49 об.

29 *Лисовой Н.Н.* Восемнадцатый век в истории русского монашества // Монашество и монастыри в России. XI–XX века. М., 2002. С. 194.

30 *Зырянов П.Н.* Русские монастыри и монашество в XIX — начале XX века // Монашество и монастыри... С. 303.

31 *Владимир,* архим. Николае-Радовицкий монастырь. 1878. С. 19.

32 Там же. С. 38.

33 Там же. С. 30.

34 ГАРО. Ф. 627. Оп. 236. Св. 52. Д. 767. Л. 6 об.

35 Там же. Л. 13–17, 20–23.

36 *Нарциссов П.,* прот. Указ. соч. С. 106–107.

37 ГАРО. Ф. 1282. Оп. 1. Д. 2. Л. 18 об.

38 Там же. Л. 10, 24, 55.

39 Там же. Ф. 627. Оп. 152. Д. 33. Л. 5.

40 *Давыдова С.* Указ. соч. С. 1168.

41 Рязанский церковный вестник. 2003. № 2. С. 22.

42 *Нарциссов П.,* прот. Указ. соч. С. 33.

43 Общежительный женский Ольгов монастырь... С. 23–24.

44 *Нарциссов П.,* прот. Указ. соч. С. 24.

45 ГАРО. Ф. 627. Оп. 236. Св. 52. Д. 767. Л. 10–17.

46 РЕВ. 1903. № 17. С. 638–648.

47 ГАРО. Ф. 1282. Оп. 1. Д. 2. Л. 8.

48 Там же. Ф. Р-6775. Оп. 1. Д. 43. Л. 8.

49 Общежительный женский Ольгов монастырь... С. 22-23.

50 ГАРО. Ф. 1282. Оп. 1. Св. 2091. Д. 2. Л. 137.

51 *Владимир,* архим. Указ. соч. С. 31–32.

52 *Нарциссов П.,* прот. Указ. соч. С. 20.

53 Там же. С. 25.

54 ГАРО. Ф. 627. Оп. 161–177. Св. 2180. Д. 76. Л. 23, 47–50.

55 Декреты Советской власти. М., 1957. Т. I. С. 371–373.

56 ГАРО. Ф. Р-6788. Оп. 1. Д. 686. Л. 1.

Заключение

В рязанском этнокультурном комплексе можно выделить территории со среднерусским и южнорусским субстратами, границей между которыми являются Ока и Цна. Причем для этих двух типов культур характерно взаимопроникновение, а внутри каждого из них существует большое число локальных традиций; некоторые из них включают элементы западнорусского и севернорусского происхождения. Такая весьма мозаичная картина — результат сложного процесса заселения Рязанщины: на ранних этапах истории северная часть края была заселена племенами кривичей, а южная — вятичей; в XVI–XVII вв. на вновь осваиваемые (после падения монголо-татарского ига) территории хлынул поток крестьянского и однодворческого населения Московского государства; в XVIII в. в связи с быстрым расширением дворянского землевладения многие помещики переселяли в свои рязанские поместья крестьян из других губерний, в том числе западных. Традиционные формы этнической культуры русских, принесенные с других территорий, адаптировались к новым природно-климатическим условиям. Произошло смешение различных групп пришлого населения, в результате чего сложилась весьма богатая и разнообразная народная культура.

Значительное влияние на нее (в северной и восточной части края) оказало проживавшее в заокской и заценской Мещёре финно-угорское население, частично ассимилированное, а частично вытесненное в ходе славянской колонизации.

Немаловажную роль в складывании двух этнокультурных зон сыграл природно-климатический фактор. Скудность почв и малоземелье в северной части определили промыслово-земледельческий характер крестьянского хозяйства. В земледельческих южных районах промыслы не получили значительного развития.

Особенности заселения прежде всего сказались на типологии жилища и одежды, календарной, семейной, аграрной и скотоводческой обрядности; природные условия преимущественно определили характер агрикультуры, семейный уклад и шире — степень сохранности традиционной культуры в целом.

На протяжении многих веков крестьянское сословие численно составляло подавляющее большинство русского населения, поэтому между крестьянской и этнической русской культурой всегда ставили знак равенства. Население, проживающее в сельской местности в наши дни, бесспорно, является преемником крестьянства не только в хозяйственно-экономической, но и в культурной сфере. Несмотря на то, что сельское население составляет меньшинство в социальной структуре российского общества и по своему образу жизни, отношению к земле и труду на ней сильно отличается от крестьянства в традиционном понимании этого слова, его бытовой уклад, представления и некоторые компоненты материальной культуры в большей степени, чем у остальных социальных групп, сохраняют этническую окраску.

Безусловно, народную культуру на современном этапе уже невозможно сводить исключительно к сельской, тем более что по мере ее исчезновения все большую роль

в этнической самоидентификации играют язык и самосознание, но, говоря об этничности, о будущем русского народа, нельзя не сказать о том, что происходит с традиционной культурой и ее носителями, и пример Рязанского края очень показателен в этом отношении.

Крестьянская культура самым непосредственным образом была связана с сельскохозяйственным трудом, с землей, иначе говоря, она являлась духовно-идеологической частью крестьянского патриархального уклада. Крестьянское традиционное хозяйство, основанное на труде семьи и ориентированное на производство продукции для семейного потребления, принадлежало к доиндустриальной эпохе. В силу экстенсивного характера для его нормального функционирования было необходимо большое количество земли, скота и большой семейный коллектив. Аграрное перенаселение, характерное для Рязанской губ., неблагоприятное соотношение пахотной и пастбищно-луговой земли подтачивали и разрушали саму основу крестьянского хозяйства, особенно в Мещёре, и вынуждали крестьян искать побочные заработки, в том числе отхожие, уходить в города и менять свой социальный статус. Не в меньшей, а возможно, и в большей степени крестьянский уклад разрушали товаризация, развитие капиталистической аренды, приобретение земли в собственность, свидетельствовавшие о стремлении к расширенному воспроизводству, несовместимому с самой сущностью крестьянского уклада. Вторая половина XIX в. и начало XX в. отмечены естественным процессом распада крестьянского хозяйства и угасания крестьянской культуры, иначе говоря, процессом раскрестьянивания.

В советское время коллективизация нанесла сильный удар по экономической основе крестьянского уклада, но вместе с тем государство законодательно закрепило его традиционный потребительский характер в рамках личного подсобного хозяйства (на 40 сотках усадьбы) и, лишив сельское население паспортов, искусственно привязало крестьянство к земле. Советская власть начала упорную борьбу с «пережитками царизма», понимая под ними исконно крестьянскую культуру, основанную на религиозных представлениях, и крестьянский быт, тем самым планомерно и неумолимо разрушая духовно-идеологическую составную уклада.

Преобразование части колхозов в совхозы, установление в колхозах денежных выплат на трудодни, начисление колхозникам пенсий по старости к середине 1960-х гг. превратили крестьянина в сельскохозяйственного рабочего. Парадоксально, но меры, направленные на улучшение экономического положения сельчан, оказались для крестьянского уклада и крестьянской культуры губительными, так как они привели к окончательному отчуждению вчерашних крестьян от земли, к потере ими интереса и желания иметь большое личное хозяйство. Эти процессы усугублялись политикой сближения города и деревни, пропагандой городских стандартов жизни. Общим у сельского жителя и крестьянина предшествующей эпохи остался только характер работы — на земле, и проживания — в сельской местности. Называть в последующий период сельского жителя крестьянином можно с большой долей условности. Именно результатом отчуждения сельчан от земли стало то, что когда в 1990-е гг. появилась возможность взять в собственность земельные паи и хозяйствовать, они предпочитали продавать их за бесценок. Для молодежи и большей части людей среднего поколения труд на земле и связанный с ним образ жизни уже давно утратили свою привлекательность.

Индустриальная эпоха, в которую вступила российская, в том числе рязанская деревня, в конце 1960-х гг., превратившая земледельца в придаток машины, была несовместима с культурой, основанной на использовании естественных производительных сил земли, простейших орудий и труда большой семьи. Разрушение традиционной культуры, как это ни печально констатировать, закономерный результат поступательного хода истории. Все те эксперименты, которые проводились в советское время над русской и шире — над российской деревней, деформировали естественный процесс разрушения крестьянского уклада.

1960-е гг. совпали и со сменой поколений. В этот период уходила из жизни та генерация сельских жителей, которые с детства были воспитаны в традиционной культуре и успели похозяйствовать до коллективизации. Эти люди были хранителями особого крестьянского, любовного отношения к земле. С уходом каждого последующего поколения все больше терялась нравственная основа крестьянского труда и образа жизни.

Именно в 1960-е гг. началось быстрое угасание крестьянской культуры в Рязанском крае. Это особенно наглядно демонстрируют изменения в семейной, прежде всего свадебной обрядности, в празднично-календарной и земледельческо-животноводческой обрядности. Традиционные знания и представления становились совершенно невостребованными и быстро переходили в разряд воспоминаний. Угасание сельскохозяйственной обрядности во второй половине XX в. связано с утратой побудительных мотивов для реализации и передачи потомкам магико-сакральных знаний, так как большое хозяйство переставало быть мерилом богатства, а работа на земле — смыслом жизни. В подавляющем большинстве люди молодого и среднего возраста в силу своего воспитания и образования уже не могли подобно человеку традиционной культуры воспринимать мир как неразрывно слитые воедино землю, время, природу и высшие силы (Бога, Богородицу, святых), покровительствующие и помогающие ему, и самого себя как часть этого мира. С исчезновением патриархального крестьянского хозяйства исчезали и, казалось бы, незыблемые представления о его основе — крепкой многолюдной семье, на поддержание которой была нацелена вся крестьянская семейно-брачная этика, включавшая представления о женщине-матери, силе ее благословения и проклятия. Произошли глубочайшие изменения в общественном сознании, в системе ценностей каждого члена сельского сообщества, прежде всего в социально-психологическом облике русской женщины, что хорошо прослеживается на рязанском материале.

Многовековое существование на грани выживания и самая тесная связь с природой способствовали складыванию особого типа религиозности русского земледельца, стремившегося призвать на помощь все известные ему силы мистического мира, ритуализировать все этапы рабочего процесса. Народная культура была основана на представлениях о духовном мире, наполненном христианскими святыми, ангелами и одновременно духами, отнюдь не христианского происхождения. Все то огромное количество бытовавших и до сих пор еще бытующих в рязанской деревне суеверий — это тоже часть крестьянского уклада.

Из всего православного учения рязанский крестьянин наиболее твердо усвоил постулат о бессмертии души и ее загробном существовании. Все те неправославные обряды и ритуалы, которые напрямую, с точки зрения народа, не влекли каких-то негативных последствий для души, прочно и органично прописались в жизни крестьянства и не воспринимались им как нечто противоречащее христианству. Это очевидно, если посмотреть духовное наполнение хозяйственной обрядности, в которой сохранялось особенно много дохристианских пережитков, или почитание покровителя хозяйства — домового (дворного). Присутствие в народной православной культуре дохристианских представлений и верований стало следствием особого крестьянского менталитета.

В конце 1990-х — начале 2000-х гг. приходится констатировать угасание народно-православной культовой практики, такой, как массовое посещение святых источников, моления о дожде вне храмов. Из жизни рязанской деревни почти исчезли «монашки», старицы, странники и юродивые, бывшие неотъемлемой частью народной жизни. В начале 2000-х гг. среди верующих появилось много неофитов, которые черпают религиозные представления из духовной литературы и вслед за священниками объявляют все отклонения от канона язычеством. Бытующее в народной среде православие с уходом из жизни людей старшего поколения все больше сближается с православием каноническим, очищенным от мифологических наслоений и народных представлений.

Для бытования традиционной культуры в последние десятилетия XX в. и в начале XXI в. особенно острой проблемой стало сокращение числа ее носителей. В 1959 г. городское население составляло — 29,4%, сельское — 70,6%, в 2002 г. соответственно — 68,9 % и 31,1 %[1]. По сравнению с 1989 г. число городских поселений к 2002 г. сократилось на два, а сельских, реально населенных мест — на 123. Количество населенных пунктов с числом проживающих 10 и менее человек, иначе говоря, почти пустые селения, увеличилось с 12,6% в 1989 г. до 23,8% в 2002 г.[2] Это всего лишь сухие цифры, но за каждым населенным пунктом, уже опустевшим или который не сегодня, так завтра будет отмечен как пункт «без населения», стоят свои

история и традиции, обычаи и обряды, которые выделяли и отличали его жителей от соседей. Каждое селение — это неповторимый культурный микромир, маленький элемент разноцветной мозаики, из множества которых складывается этническая культура русского народа.

Сильный разрыв в межпоколенной численности сельского населения в пользу старших возрастных групп отрицательно сказался на передаче младшим поколениям этнически значимой информации: во-первых, потому что для ее передачи нет адресата, во-вторых, потому что нарушен сам традиционный механизм передачи.

Поскольку в советское время работа в крестьянском хозяйстве на собственной усадьбе легла главным образом на плечи женщин, они оказались наиболее глубоко погружены в традиционный уклад и стали носителями традиционной культуры. Об этом особенно наглядно свидетельствует тот факт, что при создании данного исследования нашими информаторами по самым разным вопросам, в том числе хозяйственным, были почти исключительно женщины. Приходится констатировать, что не только численно уменьшился, но и сильно сузился круг носителей и знатоков традиционной культуры.

Отток населения из сельской местности в Рязанском крае, видимо, будет продолжаться. По данным анкетирования, проведенного в 2002 г., 56% учащихся старших классов сельских и городских школ (малых городов и поселков городского типа) в равной мере нацелены на выезд из родных мест с тем, чтобы никогда больше туда не возвращаться. Процент родителей, желающих, чтобы их дети уехали из родных мест, еще выше: этого хотят 60% родителей из городской местности и 65,7% родителей из сельской. Это означает, что родители — люди среднего поколения — не удовлетворены своей жизнью и не хотят, чтобы их дети прожили ее так же и там же, как и где ее проживают они. Подавляющее большинство желающих уехать видят себя жителями Москвы. Естественно, в такой ситуации, если она не изменится, не может быть и речи о возрождении даже тех компонентов этнической культуры, которые еще не исчезли из жизни окончательно.

Значительное негативное влияние на традиционную культуру в 1990-е — начале 2000-х гг. оказывали средства массовой информации, деятельность которых способствовала нивелировке региональных и узколокальных особенностей. Во второй половине 1990-х гг. появилось много теле- и радиопередач, литературы о русской народной культуре, которые популяризировали некие «общерусские» приметы, ритуалы, давно забытые суеверия, гадания и т.д. Что-то из этой информации уже усвоено и даже внедряется в жизнь, например, появился новый тип «знахарки» — женщины среднего возраста, лечащей по опубликованным сборникам заговоров. Через средства массовой информации, через культурные и учебные заведения в настоящее время идет процесс приобщения к культуре западных стран. Это проявляется в языке, праздничной культуре, одежде, питании, представлениях о мистическом мире. С развитием средств массовой информации сельчане оказались включены в единое информационное пространство в той же мере, что и горожане, поэтому процесс стандартизации культуры будет неизбежно усиливаться.

К сожалению, противопоставить всем этим негативным процессам и факторам нечего, за исключением, разве что, внимательного, бережного и очень осторожного отношения к тем явлениям народной культуры, которые еще можно найти в русской деревне.

ПРИМЕЧАНИЯ

1 Численность и размещение населения Рязанской области. Итоги Всероссийской переписи населения 2002 года. Т.1. Рязань, 2004. С.11.

2 Там же. С. 9.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АИРИ — Архив Института российской истории РАН

АИРЛИ — Архив Института русской литературы РАН

АИЭА — Архив Института этнологии и антропологии РАН

АО — Археологические открытия

АРГО — Архив Русского географического общества

АРЭМ — Архив Российского этнографического музея

Вестник РГЗ — Вестник Рязанского губернского земства

ВЭО — Вольное экономическое общество

ГАРО — Государственный архив Рязанской области

ГИМ — Государственный исторический музей

ГПУ — Государственное политическое управление

ДАРЯ — Диалектологический атлас русского языка

ЖМВД — Журнал Министерства внутренних дел

ЖМГИ — Журнал Министерства государственных имуществ

ЖМНП — Журнал министерства народного просвещения

ЖОПБ — Жизнеописания отечественных подвижников благочестия 18 и 19 веков.

ЖС — Живая старина

ИААХМ ЗК — Государственный историко-архитектурный, археологический, художественный музей «Зарайский кремль»

ИЭ — Институт этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая

ЛПХ — Личное подсобное хозяйство

МИА — Материалы и исследования по археологии СССР

НА РИАМЗ — Научный архив Рязанского государственного историко-архитектурного музея-заповедника.

НА РИАМЗ. ЭА ОИРК — Научный архив Рязанского государственного историко-архитектурного музея-заповедника. Этнологический архив Общества исследователей Рязанского края

НКВД — Народный комиссариат внутренних дел

НМРИ — Народный музей «Русская изба» в с. Кочемирово Кадомского р-на

ОГПУ — Объединенное государственное политическое управление

ОДРЛ — Отдел древнерусской литературы

ОИРК — Общество исследователей Рязанского края

ОЛЕАЭ — Общество любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете

ОЛРС — Общество любителей русской словесности

ОРЯС — Отделение русского языка и словесности имп. Академии наук

ПСРЛ — Полное собрание русских летописей

Р — разряд

РБК — Рязанское бюро краеведения

РГАДА — Российский государственный архив древних актов

РГАКФД — Российский государственный архив кино-фотодокументов

РГАЭ — Российский государственный архив экономики

РГВ — Рязанские губернские ведомости

РГВИА — Российский государственный военно-исторический архив

РГИА — Российский государственный исторический архив

РГИАМЗ — Рязанский государственный историко-архитектурный музей-заповедник «Рязанский кремль»

РГО — Русское географическое общество (Императорское Русское географическое общество)

РГПИ — Рязанский государственный педагогический институт

РГПУ — Рязанский государственный педагогический университет

РГС — Рязанский губернский совет

РЕВ — Рязанские епархиальные ведомости

РИО — Рязанское историческое общество

РО ИРЛИ ФА — Рукописный отдел Института русской литературы. Фольклорный архив

РОКГС — Рязанский областной комитет государственной статистики

РОКЭ — Рязанский отряд Комплексной экспедиции

РОУС — Рязанское областное управление статистики

РУАК — Рязанская учёная архивная комиссия

РЭВ — Рязанский этнографический вестник

РЭМ — Российский этнографический музей

СА — Советская археология

СПК — Сельскохозяйственный производственный кооператив

СЭ — Советская этнография

ТЕВ — Тамбовские епархиальные ведомости

ЦНТ — Центр народного творчества

ЦПО — Центрально-Промышленная область

ЦЭКВ — Центр этнокультурного воспитания

ШЭС — *Морозов И.А., Слепцова И.С., Гилярова Н.Н., Чижикова Л.Н.* Рязанская традиционная культура первой половины XX века. Шацкий этнодиалектный словарь. Рязань, 2001 (РЭВ. Вып. 28)

ЧОИДР — Чтения в Обществе истории и древностей российских

ЭО — Этнографическое обозрение

Указатель населенных мест Рязанского края*. т. 2

* Указатель составлен по кн.: Рязанская губерния. Список населенных мест по сведениям 1859 года. СПб., 1862, а также на основе картотеки ГАРО по административно-территориальному делению Рязанской области. Он включает селения, входившие в Рязанскую губ. и современную Рязанскую обл.

В мае 1922 г. Егорьевский у. перешел к Московской губ. В 1923 г. бóльшая часть Елатомского, Шацкого и часть Темниковского, Спасского уездов из Тамбовской губ. были переданы в состав Рязанской губ. В 1929 г. от Рязанской губ. был отсоединен Зарайский у. В 1954 г. 10 районов области, в том числе Чаплыгинский (бывш. Раненбургский) и Данковский, были присоединены к созданной Липецкой обл. В нынешнем своем виде Рязанская обл. существует с 1977 г. Не всегда представляется возможным указать, в каком районе Московской или Липецкой области в настоящее время находится то или другое бывшее рязанское селение и существует ли оно вообще.

Название селения	Уезд	Район в настоящее время	Страницы в тексте и подстрочных примечаниях	Упоминание в подписях к фото	Упоминание в примечаниях после текста
дер. Аверкиево	Егорьевский	Клепиковский	48, 144, 168, 281, 385, 393, 426, 435, 438, 457, 470, 471, 475, 486, 487, 506, 508, 516, 520, 521	571	
с. Агломазово (Богоявленское)	Шацкий	Сасовский	671		
дер. Аграмаково (см. Аргамаково)	Спасский	Спасский			
с. Аграфенина Пустынь Агро-Пустынь	Рязанский	Рязанский	57, 58, 61, 73, 77, 84, 88, 101, 249, 497, 517, 597, 598, 673	248	606 (пр.57)
с. Азеево	Елатомский	Ермишинский	308, 407		
дер. Аксёново	Рязанский	Рыбновский	207		
дер. Акулово	Касимовский	Клепиковский	183, 194, 560	199, 312	
дер. Акулово	Касимовский	Шиловский	169, 500, 503, 529		546 (пр.8)
дер. Александровка	Касимовский	Касимовский (ныне не существует)	566, 567		
дер. Александровка	Шацкий	Чучковский	66, 67, 68, 84, 90		
с. Александрово	Рязанский	Рязанский	472, 668		
дер. Александрово	Михайловский	Михайловский	133		
дер. Александровские Выселки	Сапожковский	Путятинский	512		
дер. Александро-Прасковинка (дер. Александровка и дер. Прасковьина)	Сапожковский	Сапожковский	177		
с. Алешня Большая	Ряжский	Ряжский	80, 91, 105, 107, 241, 496, 519, 522, 553, 557, 563, 569, 620, 663, 665, 673, 675	109, 110, 140	
с. Алешня Малая			18		
дер. Алёшино	Касимовский	Касимовский	595	317, 324	
дер. Алмазово (Алмазовка)	Раненбургский			90	

дер. Алпатьево	Зарайский	Луховицкий Московской обл.	221, 223, 232		
дер. Алтухово	Рязанский	Клепиковский	34, 50, 125, 171 180, 182, 424, 430, 439, 481, 596		
дер. Альютово	Пронский	Пронский	614		
с. Аманово	Ряжский	Кораблинский	467		
с. (дер.) Андреевка	Сапожковский	Сараевский	467		
дер. Андроново	Касимовский	Клепиковский	415, 528		
с. Анемнясево	Касимовский	Касимовский	158, 260, 261, 462		
с. Антохино	Рязанский	Клепиковский	583		
дер. Аргамаково (Аграмаково)	Спасский	Спасский	59, 61, 169, 178, 182, 190, 191, 197, 288, 329, 353, 501, 511, 512, 516, 518, 531, 536, 540, 541, 542, 544, 552, 553, 558, 563, 570, 590		607 (пр.81)
с. Ардабьево (общее название для Большого и Малого Ардабьева)	Елатомский	Елатомский (1929–1962) Касимовский (1962–2008)	121, 123, 127, 134, 135, 143, 147, 158, 159, 162, 176, 200, 201, 235, 379, 382, 386, 388, 393, 422, 434, 440, 454, 462, 465, 483, 485, 502, 511, 520, 532, 534, 542, 564	190	
с. Ардабьево Большое			71,187, 271, 321, 351, 536, 537, 555, 562, 573, 669, 678, 679		
с. Ардабьево Малое			351, 551, 562		163(пр.23, 25), 525 (пр.57), 547 (пр.64)
с. Архангельское	Егорьевский	Егорьевский	678	662	
с. Архангельское	Данковский	Милославский	95, 159, 239, 297, 320, 352, 370, 422, 447, 453, 543, 544, 552, 554, 559, 563, 564, 587, 593		
Архиерейская слобода	Рязанский (пригород Рязани)	(ныне не существует)	644		
дер. Асаново (Осаново)	Зарайский	Московская обл. (ныне не существует)	557		
с. Астромино	Рязанский	Рязанский	351		
дер. Ахмылово	Рязанский	Рыбновский	211		
дер. Бабинка	Данковский	Милославский	613		
дер. Баженово	Касимовский	Касимовский	300, 315, 316	301	
с. Баловнево	Данковский	Липецкая обл.	622		
дер. Бармино	Егорьевский	Московская обл.	169, 171, 178, 182, 192, 196		
с. Барснево	Касимовский	Клепиковский	225		
с. Бастаново	Елатомский	Сасовский	407		
дер. Бахметьево	Раненбургский	Новодеревенский	417, 503, 509, 519, 550, 570, 571		
дер. Бедишево	Темниковский	Ермишинский	616		

с. Белоомут (общее название для Верхнего и Нижнего Белоомута)	Зарайский	Луховицкий Московской обл.	21, 58, 89, 129, 172, 191, 202, 225, 226, 228, 229, 231, 278, 279, 283, 328, 330, 332, 360, 403, 404, 453, 466, 495, 509,527, 534, 540, 551, 557, 558, 564, 569, 572, 573, 580, 585, 588, 602, 603		164(пр.46), 577 (пр.72), 607 (пр.95)
Белоомут Верхний			400		
Белоомут Нижний			400, 495, 671		
дер. Березники	Сапожковский	Сапожковский	260		
с. Берёзовка	Сапожковский	Сапожковский	62, 89		
дер. Берёзовка	Сапожковский	Сапожковский	61		
с. Берёзово Старое	Шацкий	Сасовский	514		
с. Берёзово	Спасский	Шиловский	564		
с. Бетино	Касимовский	Касимовский	386, 590, 667	662	525 (пр.72)
с. Бигильдино	Данковский	Липецкая обл.	528		
с. Благие	Раненбургский	Новодеревенский	497, 537, 553, 561		
с. Благодатное	Ряжский	Сапожковский	122, 551		
с. Богослов (см. Окаёмово)	Рязанский	Рыбновский			
дер. Богословка	Шацкий	Шацкий	69, 96, 100		
дер. Богословка	Данковский	Липецкая обл.	573		
с. Богоявление (Богоявленское)	Елатомский	Ермишинский (ныне не существует)	372		
с-цо (с.) Бокино Новое (Новобокино)	Ряжский	Сараевский	15, 16, 17		
с. Бокино Старое (Старобокино)			33		
с. Большая Алешня (см. Алешня Большая)	Ряжский	Ряжский			
с. Большие Полянки (Большие Поляны)	Пронский (до 1924) Рязанский (1924–1929)	Старожиловский	599, 673		163(пр.18, 19,23) 607 (пр.66)
с. Большое Агишево	Шацкий	Шацкий	122,124,126,175		
с. Большое Село	Пронский	Пронский	45		
с. Борец	Сапожковский	Сараевский	15,16,17,22, 257, 638		53 (пр.4)
дер. Борисково	Касимовский	Клепиковский	293, 569, 571, 598, 599		
с. Борки	Касимовский	Шиловский	173, 307, 668		
с. Борки	Рязанский	(ныне не существует)	180, 349		
с. Борки	Шацкий	Шацкий	160, 161, 162, 261, 382, 423, 429, 430, 472, 476		
дер. Бортниково	Спасский	Шиловский	29		
с. Боршевое	Скопинский	Милославский	71, 72, 82, 84, 99, 131, 133, 141,	97	
дер. Брынцы (Брыницы)	Рязанский	Захаровский	559		

дер. Бугровка	Скопинский	Милославский	183		
дер. Булгаково	Касимовский	Касимовский	302, 321, 595	322	
с. Бусаево	Рязанский	Клепиковский	600		547 (пр.55), 607 (пр.71)
с. Буховое	Раненбургский	Липецкая обл.	280, 281		
с. Бычки	Сапожковский	Сараевский	19, 29, 58, 62, 75, 76, 80, 87, 88, 93–96, 98, 99, 101, 104, 175, 177, 187, 236, 499, 500, 502, 506, 512, 514, 517, 520, 533, 543, 551, 554, 558, 561, 562, 565, 588		546 (пр.33)
дер. Бычково	Касимовский	Клепиковский	563		
дер. Васино	Сапожковский (до 1924) Сасовский (1924–1929)	Путятинский			607 (пр. 76, 83)
дер. Васинская (Васинское)	Егорьевский	Егорьевский Московской обл.	328		
с. Веретье	Спасский	Спасский	226, 671		
с. Ветчаны	Касимовский	Клепиковский	73,74,100,189, 206, 236, 528, 575	186, 188, 245	
дер. Викулово (Викуловка)	Касимовский	Клепиковский	627		
с. Виленка	Михайловский	Михайловский	15–17, 20, 22 41–46, 50, 178, 181, 194, 247, 282, 285, 406	246, 284	
дер. Вилки	Михайловский	Михайловский	496, 497, 501		
с. Внуково	Михайловский	Михайловский	133		
с. Воейково	Данковский	Милославский			53 (пр.10)
дер. Волково	Рязанский	Клепиковский	240, 559		
с. Волынщино	Ряжский	Ухоловский	66, 73, 76, 85, 92, 94,		
дер. Волынь	Рязанский	Захаровский	533, 541, 550, 553, 556, 564, 569		525 (пр.52), 546 (пр.16)
с. Ворго	Спасский	(ныне не существует)	588		
дер. Воронка	Михайловский	Захаровский	21		
с. Воронцово	Егорьевский	Московская обл. (не существует)	373		
с. Воршево	Сапожковский	Путятинский	138, 384, 392, 428, 482		
с. Воскресенье	Касимовский	Клепиковский	123, 159, 415, 470, 483		
с. Вослебово	Скопинский	Скопинский	528		
с. Восход (с. Полтевы Пеньки)	Елатомский	Кадомский	29, 30, 57, 61, 65, 68, 83 85, 87, 94, 178, 179, 184, 205, 211, 212, 238, 248, 504, 540, 570		113 (пр.26)
дер. Выдерга	Сапожковский	Путятинский	178		
с. Высокие Поляны	Елатомский	Пителинский	144, 147, 191, 200, 201, 237, 353, 360, 393, 431, 437, 438, 446, 449, 457		
с. Высокое	Михайловский	Рязанский	307		

пос. Выша	Шацкий	Шацкий	320	299	
с. Вышетравино	Рязанский	Рязанский	416		
с. Вязовёнка	Скопинский	Скопинский	240, 311, 320, 382, 415, 559		
с. Гавриловское	Спасский	Спасский	226, 671		
дер. Гаврино	Касимовский	Клепиковский	319, 357		577 (пр.36)
с. Гиблицы	Касимовский	Касимовский	567		
с. Глебово-Городище	Зарайский	(ныне не существует)	230		
дер. Глинки	Ряжский	Ухоловский (ныне не существует)	273, 358		
с. Глядково	Елатомский	Сасовский	596		
с. Голицыно (Малокоренное)	Ряжский	Ухоловский (ныне не существует)	15, 17		
с. Головинщина (см. Нилово)	Данковский	Липецкая обл.			
с. Головинщино	Раненбургский	Липецкая обл.	256		
с. Горки	Егорьевский		373		
дер. Горки	Рязанский	Клепиковский	352		
с. Городец	Зарайский	(ныне не существует)	21, 224		
с. Городковичи	Спасский	Спасский	373, 690		
дер. Гремячка	Данковский	Милославский	32, 63, 68	90, 617	
с. Данево	Касимовский	Касимовский			577 (пр.36)
г. Данков	Данковский у.	Липецкая обл.	352, 372, 582, 601, 652, 653		
пос. Дарьино		Кадомский	533, 534, 538		
дер. Дашино	Раненбургский		573		
с. Дашково	Рязанский	Рязанский		662	
с. Дегтяное	Ряжский	Ряжский	139, 140, 171, 176, 194, 195, 200, 210, 302, 306, 307, 314, 315, 321, 388, 415, 423, 447, 458, 473, 477, 571, 585, 591, 593, 604	306, 323	
с. Дегтяные Борки	Сапожковский	Ухоловский	178, 180, 191, 210, 223, 414, 426, 429, 507, 541		
с. Дединово	Зарайский	Луховицкий Московской обл.	119, 154, 224, 228, 229, 239, 278, 279, 347, 349, 351, 372, 400, 402, 403, 450, 459, 460, 467, 471, 472, 478, 498, 500, 510, 580		
с. Делехово	Раненбургский	Чаплыгинский Липецкой обл.	211		
с. Делехово (Делеховое)	Скопинский	Скопинский	667		
с. Демидово	Шацкий	Шацкий	177		
дер. Дёмино	Касимовский	Клепиковский	221		

с. Дёмкино	Раненбургский	Чаплыгинский Липецкой обл.	58, 60, 62, 67, 69, 80, 82, 83, 85, 90, 95, 96, 170, 173, 191, 194, 197, 278, 298, 320, 535, 536, 541, 550, 561	571	576 (пр.19)
дер. Дёмкино	Рязанский	Рязанский	559		
дер. Демьяново	Ряжский	Кораблинский	15, 16, 17, 19		
с. Деревенское	Спасский	Спасский	539		
дер. Деулино	Спасский	Рязанский	61, 64, 85, 88		
дер. Дивилки	Данковский	Милославский	298, 411, 417		
дер. Дмитриево	Касимовский	Клепиковский	86, 271, 417, 550, 554, 559, 567, 568		
с. Дмитриево	Скопинский	Скопинский	310, 321, 414, 582, 587	310	
с. Дмитриевский Погост	Егорьевский	Шатурский Московской обл.	220, 582		
с. Добрый Сот	Пронский	Спасский	66		
с. Долгинино	Рязанский	Рязанский	59, 579, 668		
с. Долгое	Данковский	Липецкая обл.	532		
с. Долгомостье	Зарайский	Луховицкий Московской обл.	221, 232		
дер. Дубовая	Ряжский	(ныне не существует)	15, 17		
с. Дубовое	Раненбургский	Чаплыгинский Липецкой обл.	297, 298, 315, 333, 334, 337, 407	408	
с. Дубровичи	Рязанский	Рязанский	379, 509, 668		
с. Дубровка	Касимовский	Шиловский	620	612, 619	
с. Дубровка	Ряжский	Кораблинский (ныне не существует)	19		
дер. Дунино	Рязанский	Клепиковский	260, 271, 316, 410, 411, 587, 591, 599, 604	432	
с. Дурное (переименовано в Октябрьское)	Пронский	Пронский	675		
с. Дягилево	Рзанский	(ныне вошло в черту Рязани)	531		
дер. Евлево	Егорьевский	Шатурский Московской обл.	332		
г. Егорьевск	Егорьевский	Егорьевский Московской обл.	498, 635, 654, 660		577 (пр.72)
дер. Екатериновка	Данковский	Милославский			54 (пр.83)
г. Елатьма (пгт.)	Елатомский	Касимовский	263, 271		
с. Енкаево	Темниковский	Кадомский	136, 181, 198, 422, 457		
дер. Епихино	Егорьевский	Шатурский Московской обл.	300, 302		606 (пр.15), 607 (пр.71)
дер. Епихино	Рязанский	Старожиловский	121, 123		163(пр.32), 606 (пр.36)
с. Ерандучи	Рязанский	Пронский (ныне не существует)	334		

с. Ерахтур	Касимовский	Шиловский	187, 189, 196, 198, 241, 288, 296, 411, 415, 503, 504, 506, 516, 536, 550, 595, 635		
Ермишь (Ермишинский завод, ныне пгт.)	Темниковский	Ермишинский	279, 321		
дер. Ермоловка	Данковский	Милославский	502, 505, 516		525 (пр.81)
с. Ермолово	Елатомский	Касимовский	79		
с. Ершово	Рязанский	Клепиковский	428, 458		
с. Желанное	Шацкий	Шацкий	118, 119, 123, 127, 135, 138, 153, 154, 157, 160, 168, 169, 174, 176, 182, 193, 197, 200, 205, 206, 212, 254, 267, 353, 355, 359, 361, 415, 446, 458, 459, 461, 463, 465, 468, 470, 471, 476, 477, 479, 483, 484, 571, 591, 595	189, 594	525 (пр.76)
с. Жёлобово	Сапожковский, Ряжский	Сараевский	223		
с. Жерновище (Жерновищи)	Спасский	Спасский	306		
с. Жерновки	Скопинский	Милославский	144		
с. Житово	Рязанский	Рыбновский	567, 568		
с. Жмурово	Михайловский	Михайловский	41, 50		
с. Жокино	Михайловский	Захаровский	178, 194, 307		
с. Заборово (Спасское Заборово)	Ряжский	Новодеревенский	198, 281, 511, 537, 552, 556, 585, 628		
с. Заборье (Рыково-Заборье)	Рязанский	Рязанский	63, 82		
с. Завидное	Шацкий	Шацкий	212, 267, 273		
дер. Загрядино (Загрядчино)	Раненбургский		205		606 (пр.61), 607 (пр.93), 685 (пр.54)
с. Занины Починки (Занино-Починки)	Касимовский	Шиловский		185	
с. Запутное	Егорьевский	(не существует)	229		
г. Зарайск	Зарайский	Зарайский Московской обл.	162, 185, 187, 229, 264, 268, 317, 333, 347, 351, 371, 389, 393, 399–401, 410, 466, 635, 640, 654	401, 402	489 (пр.35)
дер. Зараново	Ряжский	Кораблинский	61, 85, 92,		
с. Заречье	Елатомский	Шацкий (ныне не существует)	92		
с. Затворное	Скопинский	Скопинский	171, 174, 176, 296	297	
с. Затишье	Рязанский	Рязанский	184, 536, 537, 555, 559, 561	110, 149, 179, 184, 192, 240	576 (пр.23)
дер. Заулки	Темниковский	Кадомский	102, 237	238	
с. Захарово	Рязанский	Захаровский	262, 270, 338	273	
дер. Земская (Земское)	Касимовский	Касимовский	595		

с. Зенкино	Раненбургский	Чаплыгинский Липецкой обл.	256, 328		
с. Зимарово	Раненбургский	Новодеревенский	231, 238, 322, 323, 333, 368, 369, 417, 558, 559	369, 385	
с. Змиевка (Змеевка)	Данковский	Милославский	573		
с. Зыково	Раненбургский		222		
пос. Ибердский (дер. Ибердь)	Ряжский	Кораблинский	590	258, 303	
с. Ибердус	Касимовский	Касимовский	590		
дер. Иванково	Касимовский	Клепиковский	152		
дер. Ивановка	Темниковский	Кадомский	91, 533, 534, 559, 560, 563, 571		577 (пр.40)
с. Ивановское	Раненбургский		22		
с. Иванчино	Елатомский	Касимовский	62, 67, 95, 321	321	
с. Ижевское	Спасский	Спасский	229, 241, 497,499, 502, 504, 506, 515, 517, 522, 529, 537–539, 542–544, 563, 569, 586, 587, 598, 638	230, 652	
с. Ижеславль	Михайловский	Михайловский	140, 154, 169, 174, 176, 183, 191, 194, 274, 308, 333, 347, 348, 404, 405, 409–411, 439, 460, 463, 479	405	
с. Илебники	Касимовский	Шиловский	668		
с. Ильицыно	Зарайский	Зарайский Московской обл.	60, 62, 65, 75		
дер. Инкино	Елатомский	Касимовский	60, 82		
с. Инякино	Спасский	Шиловский	181, 188, 241, 306	88, 105	
с. Исады	Спасский	Спасский	58, 59, 94, 96, 111, 175, 177, 191, 204, 205, 296, 311, 317, 498, 499, 500, 557, 601, 616, 627	203, 204	
дер. Исповедники (Черное Озеро)	Ряжский	Сараевский (ныне не существует)	17		
с. Истье	Пронский	Старожиловский	73, 83, 614, 620		
г. Кадом (пгт.)	Темниковский	Кадомский	295, 307, 323, 701, 705	233	395 (пр.13)
с. Казарь	Рязанский	Рязанский	336, 668		
с. Казачий Дюк	Шацкий	Шацкий	373		
с. Казачья Слобода	Шацкий	Шацкий	96		
с. Канино	Сапожковский	Сапожковский	188, 235, 238, 242, 258, 319, 412, 540		
с. Канищево	Рязанский	(в черте Рязани)	241		
с. Карабухино	Сапожковский	Путятинский	182		
с. Карамышево	Касимовский	Касимовский	233, 668, 673, 677	677	
с. Караулово	Сапожковский	Путятинский	373		
с. Карино	Зарайский	Зарайский Московской обл.	225	226	
дер. Карманово	Зарайский	Зарайский Московской обл.	401		

с-цо (с.) Карцево	Зарайский		619		
г. Касимов	Касимовский	Касимовский	154, 191, 262, 307, 318, 354, 370, 533, 635–638, 640, 643, 645, 647, 650, 653, 654, 668, 698	24, 340, 637, 639, 698	
с. Катагоща	Михайловский	Захаровский	307		
дер. Кауровка	Касимовский	Касимовский	678		
с. Кельцы (общее название для сел Старые и Новые Кельцы)	Скопинский	Скопинский	310		
с. Кельцы Старые			25, 673		
с. Кермись	Шацкий	Шацкий	62, 69, 180, 264, 266, 267, 319, 500, 503, 543, 604		
с. Кирицы	Спасский	Спасский	333, 372, 620	615	
дер. Киселёвка	Ряжский	Ряжский	18		
с. Кистенёво	Шацкий	Чучковский	65 ,66, 92, 94		
с. Киструс (общее название для сел Старый и Новый Киструс)	Спасский	Спасский	226, 234, 308, 671		
с. Киструс Старый			309, 415, 540, 551, 556, 565, 586		606 (пр.36)
с. Китово	Касимовский	Касимовский	146, 205, 380, 460, 483, 600		165 (пр.88), 606 (пр. 36), 607 (пр.76, 83)
дер. Клетино	Касимовский	Касимовский	413		
с. Клин-Бильдино	Зарайский	Зарайский Московской обл.	590, 599, 601		163 (пр.32) 606 (пр.37, 39)
с. Ключ	Ряжский	Кораблинский	19		
дер. Княжи	Касимовский	Клепиковский	306, 316		
дер. Князево	Егорьевский	Клепиковский	322		
с. Коленцы	Пронский	Старожиловский	614		
с. Колесниково	Касимовский	Клепиковский	206, 244, 677	676	
с. Колыбельское	Раненбургский	Чаплыгинский Липецкой обл.	194, 197, 260		
с. Колычёво	Егорьевский	Клепиковский	663	662	
с. Кольдюки	Елатомский	Касимовский	302		
дер. Кондауровка	Скопинский	Скопинский	531		
с. Конобеево Польное	Шацкий	Шацкий	94		
с. Константиново	Рязанский	Рыбновский	60, 61, 63–66, 73, 77, 83–88, 90–92, 94, 102, 106, 108, 537, 555	107	113 (пр.23) 547 (пр.74)
с. Кончаково	Зарайский	Луховицкий Московской обл.	347		
дер. Кораблинка	Михайловский	Михайловский	145		
с. Кораблино	Рязанский	Рязанский	676		

с. Кораблинское г. Кораблино	Ряжский	Кораблинский	17		
дер. Кормилица	Шацкий	Шацкий	584		
с. Корневое	Скопинский	Скопинский	63, 66, 68, 71, 73, 75, 82, 84–86, 95, 98, 271, 446, 513, 566–568, 574		
с. Коровка	Сапожковский	Сапожковский	119, 120, 125, 128, 132, 137, 143, 146, 171, 201, 235, 239, 266, 297, 426, 427, 429, 446–448, 451, 457, 470, 471, 473, 475, 476, 486, 487	239	489 (пр.50)
дер. Коростино	Касимовский	Касимовский			577 (пр.36)
дер. Корякино	Рязанский	Клепиковский	171, 178		
с. Котелино (Котельня)	Елатомский	Кадомский	71, 78, 82, 90, 94, 97, 99, 105, 170, 205, 531, 557		
дер. Кочема (Кочемы)	Егорьевский		467		
дер. Кочемары	Касимовский	Касимовский	121, 126, 127, 132, 138, 147, 154, 157, 159, 161, 168, 176–178, 181, 200, 201, 205, 388, 412, 446, 449, 460, 471, 483, 507		165(пр.88)
с. Кочемирово	Темниковский	Кадомский	170, 185, 190, 196, 202, 204, 205, 237, 238, 417, 504, 508, 513, 514, 520, 536, 537, 551, 552, 554, 557, 561, 570, 571		
с. Кошибеево	Елатомский	Сасовский	304, 315, 594		
с. Красная Дубрава		Сараевский	61, 62, 79, 83, 89		
с. Красное	Михайловский	Михайловский	620	618	
с. Красное	Пронский	Пронский	29, 72, 73, 76, 79, 333, 348, 349, 373, 374		54 (пр.46), 165 (пр.97), 577 (пр.53)
с. Красное (Красная Слобода)	Сапожковский	Сапожковский	258, 268, 273, 304, 317, 562, 628	268, 304	
дер. Красные Бутырки	Ряжский	(не существует)	15, 16		
с. Красный Угол	Сапожковский	Сапожковский	304		
с. Красный Холм	Спасский	Шиловский	243, 289	244, 341	
с. Кремлёво	Скопинский	Скопинский	133, 386, 409, 410, 428, 459		
с. Кривское	Сапожковский	Сараевский	15–17, 19, 28, 58		
с. Круги	Егорьевский		467, 660		
с. Круглое	Данковский	Липецкая обл.	665	661	
дер. Крюково	Елатомский	Касимовский	255, 271, 564		
дер. Кудиново	Зарайский		311		
с. Кузёмкино	Касимовский	Шиловский	101, 296		

с. Кузнецы	Егорьевский	Шатурский Московской обл.	404		
дер. Кузьминка (Кузьминки)	Раненбургский		205		606 (пр.61), 607 (пр.93), 685 (пр.54)
с. Кузьминское	Рязанский	Рыбновский	95, 533, 560, 672		
с. Куково	Зарайский		622		
с. Кулики	Шацкий	Шацкий	62		
дер. Култуки	Касимовский	Клепиковский	152, 533, 535, 560, 564, 589		
с. Купля	Шацкий	Шацкий	143, 296, 480		
с. Курмон (Курман)	Касимовский	(вчерте пгт.Лашма) Касимовский	236, 307, 417		
с. Курово	Зарайский		572		
с. Кутлово (Кутловы Борки)	Сапожковский	Сараевский	63		
с. Кутуково	Спасский	Спасский	43, 129, 131, 187, 197, 200, 201, 278, 428, 458, 481	186	
с. Лакаш	Спасский	Спасский	351		
с. Ласино	Елатомский	Касимовский	60, 61, 63, 67		
с. Ласицы	Елатомский	Сасовский	35		
пгт. Лашма	Касимовский	Касимовский	177, 178, 181, 182, 193, 196, 198, 243, 306, 314, 318, 416, 417, 496, 497, 500–502, 507, 513, 518, 519, 522	243	
дер. Лебедино	Рязанский	Клепиковский	486		
с. Лебяжье	Раненбургский		536, 537, 540		546 (пр.15), 606 (пр.61), 607 (пр.93), 685 (пр.54)
дер. Левашёво	Зарайский		347		
дер. Лесная Слобода	Шацкий	Шацкий	584, 587, 596		
пос. Лесное		Шиловский	499		
с. Летово	Рязанский	Рязанский	288, 339		
Лещинская слобода	Михайловский	(ныне не существует)	15, 17		
с. Липяги	Скопинский	Милославский	76		
с. Лихунино	Касимовский	Клепиковский	187, 189, 479, 499, 508, 521, 589		
с. Ловцы	Зарайский	Луховицкий Московской обл.	228, 278, 279, 400, 403, 580		
дер. Локня	Михайловский	Михайловский	64		
с. Лом	Касимовский	Касимовский	222, 307, 386, 533, 561, 590		489 (пр.42)
с. Лубонос	Касимовский	Ерахтурский (1929–1962), Шиловский (1962–2008)	64, 668, 669		
с. Лубяники	Касимовский	Касимовский	559		
с. Лубянки	Ряжский	Ухоловский	62, 68		

Луговая слобода	Михайловский	(ныне не существует)	15, 17		
дер. Лужки	Рязанский	Рязанский	417		
дер. Лукино	Елатомский	Пителинский	308, 309		
с. Лукмос	Сапожковский	Сапожковский	64, 65, 83, 85, 92		
с Луховицы	Зарайский	Луховицкий Московской обл.	32		
с. Лычное	Раненбургский		669		
с. Льгово	Рязанский	Рязанский	350, 535		
с. Любичи	Зарайский	Луховицкий Московской обл.	228, 278, 279, 400, 403		
дер. Ляпуновка	Ряжский	Ухоловский	58		
дер. Ляпуновка	Скопинский	Милославский	60, 68, 88, 99		
дер. Макеево	Рязанский	Клепиковский	108, 585		
с. Макковеево	Касимовский	Бельковский	676		
с. Маклаково	Скопинский	Пронский	20, 27, 118, 120, 130, 131, 138, 175, 187, 202–204, 279, 281, 282, 314, 328, 332, 471, 499, 500, 506, 537, 551, 555, 566, 589		325 (пр.2), 525 (пр.52, 66), 546 (пр.15)
с. Маково	Михайловский	Михайловский	279, 287, 372		
с. Максы	Сапожковский	Сараевский	78		
с. Малахово	Касимовский	Клепиковский	184,189, 206, 236, 244, 508, 518, 528, 529, 533, 558–560, 562, 570, 572, 587, 590, 597	206, 207	
с. Малая Алешня (см. Алешня)	Ряжский	Ряжский			
с. Малинки	Михайловский	Михайловский	58, 61, 76, 85, 90, 93, 334, 628		
с. Малокоренное (см. Голицыно)	Ряжский				
дер. Мамасево	Касимовский	Клепиковский	130, 144, 181, 183, 196, 311, 314, 315, 317, 319, 321, 357, 457	318, 357	
дер. Маркино	Зарайский		628		
дер. Марьино	Рязанский	Рязанский	169, 173, 204		
дер. Марьино	Ряжский	Ряжский	18		
с. Мелехово	Касимовский	Чучковский	20, 32, 352, 668		489 (пр.42)
с. Мещерские Выселки (Гладкие Выселки)	Михайловский	Захаровский	294, 307		
дер. Мещерякова	Раненбургский		34		
дер. Миленино (Меленино)	Касимовский	Клепиковский	28		
с. Милославское Пгт.	Скопинский	Милославский	105, 383, 388, 413, 450, 452, 458, 464, 553, 603		
дер. Мимишкино	Касимовский	Касимовский		323	
с. Митино	Касимовский	(ныне не существует)	300		

г. Михайлов	Михайловский	Михайловский	107, 108, 288, 290, 354, 376, 377, 405, 406, 411, 540, 674, 705	283, 406	
дер. Михалково	Ряжский	Новодеревенский	278, 281, 290, 417, 496, 508, 519, 530, 532, 533, 536, 538, 541, 543, 555, 556, 559–561, 563, 569, 587, 604, 626		
с. Мишино	Зарайский	Зарайский Московской обл.	69, 86, 673		
с. Мишино (пос.)	Михайловский	Михайловский	446		
с. Можары (общее название для сел Большие и Меньшие Можары)	Сапожковский	Сараевский	298, 300, 302, 308, 315–317, 357, 414	298	
с. Можары Большие			334, 416, 417, 501, 534, 536, 539, 559, 561, 563		
с. Можары Меньшие			254, 360, 415, 505, 534, 535, 536, 559, 582, 595, 596, 604		
с. Мордвиново	Ряжский	Ухоловский (ныне не существует)	16, 17		
с. Мордово	Сапожковский	Сараевский	69		
с. Морозовы Борки	Сапожковский	Сапожковский	133, 171, 176, 177, 198, 199, 205, 273, 317, 355, 393, 496, 498, 505, 508, 537, 542, 550, 560, 562, 569, 570	143, 242	
с. Мостье	Ряжский	Ухоловский	258		
дер. Муняки (Муняково)	Спасский	Старожиловский	79, 82, 194		
с. Мураевня	Данковский	Милославский	63, 68, 168, 171		
дер. Мутор (общее название для деревень Большой и Малый Мутор)	Касимовский	Касимовский	71		
дер. Мутор Большой			169, 170, 174, 315, 322, 484		546 (пр.45)
с. Мышенка	Данковский	Милославский	28		
с. Назарьево	Сапожковский	Сараевский	32		
с. Нарма	Елатомский	Ермишинский	158		
с. Нармушадь	Касимовский	Шиловский	273, 281, 308, 309, 321, 334, 504, 515, 516, 519, 536, 537, 543, 552, 554, 561, 570, 591	581	
с. Насилово	Пронский	Старожиловский (не существует)	598, 601		524 (пр. 17), 547 (пр. 89)
дер. Нашатыркино	Рязанский	Рязанский	636		
с. Незнаново	Ряжский	Кораблинский	21, 23		

с. Некрасовка	Темниковский	Ермишинский	136, 161, 255, 321, 339, 379, 386, 467, 567, 568		
дер. Нефёдово	Рязанский	Клепиковский	68		
с. Николаевка	Касимовский	Касимовский	60, 64, 72, 76, 88		
дер. Николаевка (Быкова Гора)	Шацкий	Шацкий	267, 699		
дер. Никоновка	Раненбургский	Новодеревенский	308		
с. Никуличи	Рязанский	Рязанский (ныне не существует)	329, 330		
с. Нилово (Головинщина)	Данковский	Липецкая обл.	297, 669		
дер. Новая Деревня	Елатомский	Касимовский	263		
с. Новая Пустынь	Спасский	Шиловский	32, 59, 61, 66, 67, 75, 78, 83, 85–87, 89		
Новая слобода (пригородная слобода)	Рязанский	(ныне не существует)	193,195		
с. Новое Еголдаево	Ряжский	Ряжский	80, 86, 87, 89, 91, 102, 104, 105, 111, 112, 135, 179, 182, 479, 559	77, 78, 84, 89, 93	
г. Новомичуринск	Пронский	Пронский		106	
с. Новопанское	Михайловский	Михайловский	15, 16, 26–29, 33, 42, 48, 51, 124, 126, 132, 137, 145, 146, 157, 160, 162, 169, 174, 190, 235, 237, 238, 241, 247, 260, 270, 338, 353, 357, 359, 380, 383, 385–387, 390, 410, 411, 414, 427–429, 459, 473, 475, 494, 520, 539, 540, 543, 550, 586, 596		
дер. Новопоселённый Рог	Ряжский	Кораблинский	19		
с. Новосёлки	Рязанский	Рязанский	170, 510, 537, 550, 555, 556, 560, 564		576 (пр.16)
с. Новосёлки	Шацкий	Шацкий	266, 272, 311, 338		
дер. Норино	Касимовский	Клепиковский	304		
с. Озёрки	Ряжский	Сараевский	58		
с. Озёрки	Скопинский	Милославский	313, 496, 502, 528, 539, 559, 562		
с. Окаёмово (Богослов, Пощупово)	Рязанский	Рыбновский	278, 279, 280, 282, 283, 287, 288, 307, 315, 354	246	
пос. Октябрьский		Скопинский	271, 564, 568		
дер. Ольховка	Раненбургский	Новодеревенский	584		
с. Ольшанка	Скопинский	Милославский	66, 68, 96, 126, 150, 160		
с. Орехово	Спасский	Спасский	316, 318, 503		
дер. Отрада	Сапожковский	Путятинский	302, 307, 440, 448, 466, 470, 473, 477, 509, 512, 542, 553, 568		

с .Павелец	Скопинский	Скопинский	566		
дер. Павловка	Касимовский	Шиловский	484, 499, 500		
дер. Павлово	Рязанский	Клепиковский			547 (пр.55)
с. Паники	Сапожковский	Сараевский	15–17, 28, 32, 34		
с. Панино	Спасский	Спасский	679	680	
дер. Паново	Рязанский	Рыбновский	279, 286		
дер. Папортное	Ряжский	Кораблинский (ныне не существует)	15		
с. Парахино	Касимовский	Гусь-Хрустальный Владимирской обл.	180, 203		
дер. Парсаты	Шацкий	Шацкий	126–128, 159, 174, 181, 188, 189, 209, 267, 427, 556, 587, 598		
дер. Пахомовка	Ряжский	Кораблинский	19		
Пекселы (общее название для с. Большие Пекселы и дер. Малые Пекселы)	Касимовский	Шиловский	82		164(пр.84)
с. Пекселы Большие			120,142, 589		576 (пр.16)
дер. Пекселы Малые			589		576 (пр.16)
с. Пеньки (Поганые Пеньки)	Елатомский	Пителинский	84, 121, 229, 407, 564		
с. Перво (Перьи)	Касимовский	Касимовский	386, 590		606 (пр.41)
с. Первые Старо-Кленские Выселки	Раненбургский		127, 129, 595, 598, 600		606 (пр.36)
с. Перехваль	Данковский	Данковский Липецкой обл.	528		
с. Пертово	Шацкий	Чучковский	66–68, 90, 91		
с. Песочня	Сапожковский	Путятинский	351, 613		
с. Петрово	Ряжский	Ряжский	499, 520, 531, 537, 540, 589	111	
дер. Петровское	Ряжский	Кораблинский	19		
дер. Петровское	Данковский (до 1924) Раненбургский (1924–1928)		286		
дер. Печерники	Зарайский		624		
с. Печерниковские Выселки	Михайловский	Михайловский	85		
с. Пёт	Елатомский	Пителинский	386, 590		
с. Пиково (Пиковы Рясы)	Раненбургский	Чаплыгинский Липецкой обл.	332		
с. (пгт.) Пителино	Елатомский	Пителинский	425, 438, 457		
дер. Погореловка	Ряжский	Ряжский	18		
с. Погост	Касимовский	Касимовский		236	
с. Погост Дощатый	Зарайский	Зарайский Московской обл.	668		

с. Подвязье	Рязанский	Рязанский	282, 593		607 (пр.74)
с. Подлесное	Михайловский	Рязанский	307, 616		
с. Подлипки	Рязанский	Клепиковский	662		
дер. Пожогино	Пронский (до 1924) Рязанский (1924–1929)	Старожилов-ский	235		
с. Покровское	Ряжский	Ухоловский	127, 131, 146, 158, 160, 242, 312, 359, 409, 466, 519, 521, 582, 591	521	
с. Покровское-Шишкино (дер. Шишкино)	Скопинский	Милославский	375		
с. Поливаново	Михайловский	Захаровский	678		
дер. Полково	Рязанский	Рязанский	80, 82, 85, 89, 97		
с. Половское	Спасский	Спасский	671		
с. Полтевы Пеньки (см. с. Восход)	Елатомский	Кадомский			
с. Поляны	Рязанский	Рязанский	223, 596, 598		606 (пр.54, 58) 607 (пр.73, 83)
с. Поляны	Скопинский	Скопинский	716		
с. Поплевино	Ряжский	Ряжский	602		
с. Пощупово (см. Окаёмово)	Рязанский	Рыбновский			
г. Пронск	Пронский	Пронский	182, 192, 194, 515		
Прудская слобода (пригородная)	Михайловский	(в черте Михайлова)	238, 354, 377, 405, 406, 410, 411	406	
с. Пупки	Скопинский	Скопинский	154, 179, 181, 194, 199, 328, 389, 393, 438, 479, 480, 528, 559		
с. Пустотино	Ряжский	Кораблинский	15–17, 101, 175, 176, 535		
с. Путятино	Сапожковский	Путятинский	137, 169, 357, 360, 384, 388, 407, 425, 426, 430, 449, 477, 481, 482, 486, 533, 535, 537, 556, 595		607 (пр.76)
с. Пушкари	Михайловский	Михайловский	160, 238, 242, 354, 355, 376, 380, 390, 411, 412, 506, 552	243, 356, 376	
с. Пушкарские Выселки	Михайловский	Михайловский	406		
с. Пущино	Рязанский	Рязанский	351		
с. Пятаково	Шацкий	Сасовский	411, 503, 505, 514, 530, 536		
с. Радовицы	Егорьевский	Егорьевский	238, 331, 332, 402, 404, 529		
с. Радушино	Зарайский	Зарайский Московской обл.	311		
с. Радушкино	Егорьевский	Московская обл.	220	662	
с. Раздольное		Михайловский	182		
г. Раненбург (см. г. Чаплыгин)	Раненбургский	Чаплыгинский Липецкой обл.			

с. Ратманово (см. с. Самодуровка)	Ряжский	Ряжский			
дер. Рог Калузинский	Ряжский	Ряжский (ныне не существует)	15–17		
с. Рождествено (см. Сатино)	Ряжский	Ухоловский			
с. Рождествено	Скопинский	Скопинский	596		606 (пр.55), 607 (пр.76)
с. Рожново	Зарайский	Зарайский	27, 510, 666		
дер. Рожок	Рязанский	Рязанский	182		
с. Романовы Дарки	Сапожковский	Шацкий (1962–1977) Путятинский (с 1977–2008)	96, 101, 103, 104, 533, 534		
с. Ромоданово	Пронский (до 1924) Рязанский (1924–1929)	Старожиловский	614		
Рыбацкая (Выползова) слобода	Рязанский	(ныне не существует)	636, 644		
г. Рыбное	Рязанский	Рыбновский	716		
с. Рыкова Слобода	Рязанский	Рязанский (ныне не существует)	59, 176, 177 ,195, 203, 447	81	
г. Ряжск	Ряжский	Ряжский	107, 371, 635		489 (пр.35) 576 (пр.19)
пос. Рязанские Сады		Старожиловский	290		
г. Рязань	Рязанский	Рязанский	106, 107, 120, 169, 187, 220, 223, 231, 243, 247, 249, 262–264, 290, 332, 336, 340, 349, 350, 352, 355, 358, 361, 366–369, 372, 373, 378, 383, 388, 390, 398, 454, 467, 472, 510, 511, 517, 543, 551, 559, 575, 585, 604, 623, 627, 628, 630, 635–638, 640, 642– 645, 647–649, 651–654, 660, 665, 666, 673, 675, 676, 681, 688–690, 692, 693, 695–697, 699, 701, 704, 707, 715	102, 103, 104, 105, 108, 134, 145, 263, 356, 384, 391,436, 629, 651	163 (пр.10), 525 (пр.65), 547 (пр.94), 576 (пр.18)
с. Ряссы	Спасский	Шиловский			607 (пр.81)
с. Савватьма	Елатомский	Ермишинский	127, 133, 176, 321, 372, 379, 426, 446, 459, 460, 462, 466, 472, 485		
дер. Савино	Елатомский	Кадомский	65, 75		
дер. (с.) Салаур	Касимовский	Шиловский	180, 190, 202, 206, 207		
с. Самодуровка (с. Ратманово)	Ряжский	Ряжский	579		607 (пр.76)
дер. Самуиловка	Касимовский	Касимовский	178–180, 182, 183, 185, 278, 504, 530, 536, 537, 539	245	
с. Самылово	Касимовский	Касимовский	263		

дер. Сандыри	Скопинский	Милославский	65		
с. Сановка	Спасский	Шиловский	308		
пгт. (г.) Сапожок	Сапожковский	Сапожковский	175, 179, 181, 196, 201, 203, 208, 209, 212, 249, 255, 257, 271, 281, 352, 355, 359, 360, 384, 426, 573, 683	682	
с. (пгт) Сараи	Сапожковский	Сараевский	15, 17, 19, 21, 22, 32–34, 36, 58, 79, 101		
г. (с.) Сасово	Елатомский	Сасовский	106, 107, 119, 130, 194, 313, 379, 392, 424, 425, 431, 435, 440, 447, 554, 638	638	
с. Сасыкино	Спасский	Шиловский	123, 129, 599		606 (пр.37, 44), 607 (пр.66, 67, 83)
с. Сатино (Сатины Гаи, Рождествено)	Ряжский	Ухоловский	15–17, 66, 83		
с. Свинчус	Касимовский	Шиловский	62, 73, 278, 308		
с. Свищёво	Елатомский	Елатомский (1929–1962) Касимовский (1962–2008)	235		
с. Секирино	Скопинский	Скопинский	61, 63, 80, 94, 104, 111, 175–177, 184, 198, 223, 290, 411, 413, 414, 417, 496, 498, 502, 507, 509, 511, 513, 516, 522, 528, 544, 550, 551, 554–556, 561, 563, 564, 566, 567, 569, 571, 574, 575	248, 432, 594	
с. Селищи (Селище)	Касимовский	Касимовский			577 (пр.36)
с. Сельцы	Рязанский	Рыбновский	122, 585, 595		164(пр.33), 606 (пр.36, 37), 607 (пр.76)
с. Семион	Ряжский	Кораблинский	19, 21		
дер. Сергеевка	Касимовский	Клепиковский	152, 173, 537		
дер. Сергеевка	Скопинский	Милославский	65		
с. Середниково	Егорьевский	Шатурский Московской обл.	63, 200, 225		
дер. Серкино	Михайловский	(ныне не существует)	139		164(пр.59)
дер. Сиверка	Касимовский	Касимовский	127		
г. Скопин	Скопинский	Скопинский	102, 223, 278, 280, 310, 371, 510, 588, 635, 675, 716		
с. Смыково	Сапожковский	Сапожковский	307, 319		
с. Сново-Здорово	Шацкий	Шацкий	126, 152, 379, 383, 392, 414, 415, 425, 439, 461, 480, 521, 598		393 (пр.41)
дер. Собакино	Касимовский	Касимовский (ныне не существует)	595		

дер. Соболевая	Спасский	Спасский	73, 77, 537, 540, 541, 557	
с. Собчаково (Сопчаково)	Спасский	Спасский	172, 182, 294–296, 320, 333, 334, 371	
дер. Соколово (Соколовка)	Рязанский	(в черте Рязани)	636	
с. Соловьяновка	Темниковский	Кадомский	512, 530	
с. (пос.) Солотча	Рязанский	Рязанский	62, 66, 84, 97, 223, 290, 652	
дер. Сотино	Сапожковский	(ныне не существует)	566	
с. Сотницы (Сотницыно)	Шацкий	Сасовский	598, 600	
дер. Софиевка	Скопинский	Милославский	173, 210, 529, 580, 582, 586, 587, 591, 593	
дер. Соха	Пронский	Старожиловский	614	
с. (г.) Спас-Клепики	Рязанский	Клепиковский	390	
г. Спасск	Спасский	Спасский	513, 671	
с. Спешнево	Данковский	Новодеревенский	613	
с. Срезнево	Спасский	Шиловский		391, 583
с. Старая Рязань	Спасский	Спасский	29, 71, 366	
с. (пгт.) Старожилово	Пронский	Старожиловский	194, 290, 614	
с. Старолетово	Зарайский		237	
с. Старочернеево	Шацкий	Шацкий	61, 128, 133, 135, 143, 146, 154, 157, 169, 175, 176, 180–182, 187–189, 191, 194, 196, 197, 200, 203, 205, 209, 265–268, 272, 353, 358, 372, 378, 380, 385, 386, 390, 393, 406, 413, 429, 437, 454, 457, 459, 462, 470, 472, 478, 479, 483, 485, 556, 564, 585	265, 284, 398
с. Старый Кадом	Темниковский	Кадомский	61, 67	
с. Старынино	Зарайский	Московская обл.	230	
с. Стафурлово	Рязанский	Рязанский	559	
с. Стенькино	Рязанский	Рязанский	620	
с. Столпово	Зарайский	Зарайский Московской обл.	374	
с. Столпцы	Пронский (до 1924) Рязанский (1924–1929)	Старожиловский	226, 235, 614, 671	
с. Стрелецкие Выселки	Михайловский	Михайловский	287, 289, 355	
Стрелецкая слобода (подгородная)	Михайловский	(в черте Михайлова)	84, 91	
с. Строевское	Сапожковский	Путятинский	296, 333, 407, 408, 498, 500, 505, 506, 508, 513, 538, 539, 553, 554, 556, 565, 583, 595, 600	409
с. Стружаны	Рязанский	Клепиковский	260, 271	

с. Стублё (дер. Стублёвские Выселки)	Михайловский	Михайловский	15, 16, 119, 134, 155, 156, 160, 161, 383, 435, 449, 460, 468, 504, 505		
дер. Стублёвские Выселки (см. с. Стублё)					
с. Студёнки	Раненбургский	Новодеревенский	76, 78, 108, 109, 241, 417, 496, 519, 530, 533, 540, 558, 561, 563, 572, 575, 599	255	164 (пр.34), 607 (пр.73, 79)
дер. (с) Сумерки	Темниковский	Кадомский	67, 70, 94, 205, 536, 542		
дер. Сухорожня	Данковский	Милославский	68		
с. Сушки	Спасский	Спасский	256, 689	256	
пгт. Сынтул (завод)	Касимовский	Касимовский	179, 180		
дер. Сявель	Шацкий	Шацкий	173, 261, 267		
с. Тарадеи	Шацкий	Шацкий	62, 537		
с. Тарасово	Пронский	Рязанский	675		
дер. Татаркино	Пронский	Старожиловский	95		
с. Телебукино	Касимовский	Касимовский	175	682	
с. Телепнёво	Данковский	Липецкая обл.	222		
дер. Телеши	Касимовский	Касимовский	558		577 (пр.36)
с. Телятники	Сапожковский	Сараевский	19, 58, 187, 533, 695		
с. Темгенево	Елатомский	Сасовский	127, 129, 158, 179, 180, 197, 296, 313, 353, 359, 360, 370, 385, 392, 417, 439, 446, 447, 451, 457, 461, 470, 473, 477–480, 483, 498, 502, 506, 514, 517, 530, 531, 536–538, 540, 542, 544, 550, 552, 553, 555, 560, 565, 569, 570, 583, 584, 591, 593, 594, 596	196, 197, 198, 584, 594	165 (пр.111)
с. Темешево	Шацкий	Шацкий	109		
с. Темирёво	Елатомский	Пителинский	350, 358, 398, 406, 407, 434, 495, 504, 535, 537	407	606 (пр.53)
с. Терехово	Спасский	Шиловский	308, 309, 519, 522, 532		
дер. Тетерино	Рязанский	Клепиковский	563		
с. Тимошкино	Спасский	Шиловский	308, 318, 538, 562, 564, 568, 579, 582		
с. Токарёво	Касимовский	Касимовский	263, 272		
дер. (с.) Токарёво	Шацкий	Шацкий	58		
с. Токмаково	Темниковский	Ермишинский	266, 308, 309, 315, 320, 321, 340, 354	309	
дер. Толстовские Выселки	Раненбургский		194		
дер. Толстые	Данковский	Милославский	68, 73–76, 98		
с. Требунки	Данковский	Липецкая обл.	528		
с. Троица (Троице-Пеленицы)	Спасский	Спасский	44, 47, 371, 515		

с. Троица	Ряжский	Ряжский	19, 238		
дер. Трудолюбовка	Елатомский	Сасовский	107, 314	108	
с. Туголес	Егорьевский	Шатурский Московской обл.	238, 404		
с. (пгт.) Тума	Касимовский	Клепиковский	159, 176, 221, 409, 510, 562, 635		685 (пр.54)
с. Турово	Ряжский	Ряжский	15		
с. Тырново (Тырновская Слобода)	Спасский	Шиловский	169, 190, 198		
с. Тюково	Рязанский	Клепиковский	42, 44, 45, 51, 61, 159, 171, 180, 193, 233, 240, 281, 378, 379, 393,427, 429, 430, 451, 459, 470, 472, 486, 487, 506, 520, 559, 560, 586		
с. Тюрино	Шацкий	Шацкий	373		
с. Увяз	Касимовский	Шиловский	316	14, 572, 592, 597	164 (пр.59)
дер. Уланова Гора	Касимовский	Касимовский	307		
дер. Урядино	Касимовский	Касимовский	126, 139, 178, 182, 206, 293, 315, 316, 318, 411, 416, 417, 461, 462, 494, 496, 506, 509, 513, 514, 518–520, 522, 534, 536, 539, 554, 565, 566, 568–572, 594		165 (пр.88)
с. Устрань	Спасский	Спасский	198, 278, 518, 557		
дер. Утиновка	Ряжский	Ряжский (ныне не существует)	18		
с. (пгт.) Ухолово	Ряжский	Ухоловский	98, 119, 131, 142, 158, 180, 182, 185, 190, 194, 209, 224, 273, 311, 317, 354, 358, 427, 433, 434, 458, 478, 540, 559, 582, 638	98	
дер. Ушмор	Рязанский	Клепиковский	318, 473, 474, 596		
дер. Фадеевка	Ряжский	Кораблинский (ныне не существует)	15, 17		
с. Федосеево-Пустынь (Федосеева Пустынь)	Спасский	Шиловский	195		
с. Федотьево	Спасский	Спасский	129, 162, 226, 333, 366, 367, 671	367, 570	164 (пр.34)
с. Федякино	Рязанский	Рыбновский	33		
с. Феняево	Михайловский	Михайловский	133, 465		
дер. Фёдоровка	Касимовский	Касимовский	71,170, 587		606 (пр.13)
дер. Филино	Рязанский	Клепиковский			576 (пр.19), 607 (пр.80)
с. Фирюлёвка	Михайловский	Михайловский	194		

дер. Фомино	Рязанский	Клепиковский	26, 27, 41, 47, 50, 361, 424, 426, 430, 482, 540, 559, 677		
Фофонова слобода	Ряжский	Ряжский (ныне не существует)		148	
дер. Фролово	Рязанский	Клепиковский	533, 555, 560		
с. Фроловское	Елатомский	Сасовский	313		
с. Хавертово	Михайловский	Михайловский	307, 308, 314, 315, 320		
дер. Халымово	Касимовский	Касимовский	233, 511, 565		
с. Хлебниково	Касимовский	Касимовский (ныне не существует)	669		
с. Храпово	Рязанский	(в черте Рязани)	241		
с. Хрущёво-Подлесное	Данковский	Данковский	61, 65, 66, 68, 72, 73, 75, 78, 79, 81, 87, 94		113(пр.45)
с. Царёво	Елатомский	Ермишинский	266, 288, 360, 616		
г. Чаплыгин (бывш. г. Раненбург)	Раненбургский	Чаплыгинский Липецкой обл.	467, 635, 507, 509		489 (пр.35)
дер. Часлово	Касимовский	Клепиковский	311, 315, 319, 357		
с. Черкасово	Касимовский	(ныне не существует)	221		
с. Чермные	Темниковский	Кадомский	64, 74, 84, 97, 177, 553		
с. Чернава	Скопинский	Милославский	22, 99, 108, 111, 128, 130, 131, 133, 142, 173, 175–177, 179, 183, 188, 189, 199, 205, 235, 241, 247, 304, 310, 312, 354, 359, 360, 380, 387, 412, 426, 434, 435, 451, 482, 507, 510, 521, 532, 537, 540, 541, 544, 587, 591, 681	141, 313, 432, 683	395 (пр.36), 525 (пр.78)
с. Чёрная Слобода	Шацкий	Шацкий	96, 237, 409, 411, 423, 439, 454, 462, 468, 482, 514, 522, 536, 553, 555, 567, 586, 595, 604	431	
дер. Чернышовка	Данковский	Милославский	131, 160, 169, 171, 176, 177, 194, 205, 414, 424, 426, 428, 439, 457, 472, 539, 583		
дер. Четаево	Касимовский	Касимовский	69, 183, 494, 502, 505, 513, 529, 536, 538, 542, 543, 550, 557, 560, 561, 566, 595	245	
дер. Чигасово	Ряжский	Кораблинский	19		
дер. (с.) Чулково	Пронский	Пронский	374		
с. Чулково	Скопинский	Скопинский	104, 108, 111, 175, 177, 229		
с. (пгт.) Чучково	Сапожковский	Чучковский	562		
дер. Шакино	Рязанский	Клепиковский	49, 176, 240, 382, 386, 393, 415, 435, 463, 520, 551–553, 559, 560, 563, 598		

с. Шаморга	Шацкий		125, 143, 180, 190, 367, 409, 435, 480, 699, 701, 703–705, 707, 709, 712, 715	708, 709	
с. Шарик	Шацкий	Шацкий	176, 183, 194, 197, 205, 209, 222, 278, 361		
г. Шацк	Шацкий	Шацкий	120, 155, 158, 162, 177, 190, 236, 237, 241, 254, 262, 267, 338, 379, 406, 413, 423, 425, 431, 457, 459	572	395 (пр.20)
дер. Шелковая	Пронский	Старожиловский	105, 557		
с. Шеметово	Шацкий	Чучковский	62, 66		
дер. Шемордино	Елатомский	Касимовский	302, 304		
дер. Шилино	Елатомский	Касимовский (ныне не существует)	554, 566–568		
с. (пгт.) Шилово	Спасский	Шиловский	351, 533		
дер. Ширяевская	Егорьевский	Егорьевский	374		
с. Шостье	Касимовский	Касимовский	95, 131, 386, 590		606 (пр.42)
дер. Шульгино	Касимовский	Касимовский	307, 308, 314		
с. Шумашь	Рязанский	Рязанский	226		
дер. Щурово	Ряжский	Ухоловский	17, 258, 347		
с. Эммануиловка	Шацкий	Шацкий	112, 118, 120, 237, 300, 367, 389, 438, 465, 483	340, 368	
дер. Юмашево	Пронский	Пронский	66		
дер. Юмашево	Ряжский	Кораблинский	74, 76		
с. Юшта	Спасский	Шиловский	104		
дер. Языково	Егорьевский	Шатурский Московской обл.	315		
с. Ялмонть	Егорьевский	Клепиковский (ныне не существует)	126, 128		
дер. Ялтуново	Рязанский	Рязанский	580, 601		
с. Ялтуново Польное	Шацкий	Шацкий	96, 154, 174, 175, 200, 210, 254, 256, 260, 261, 264, 266, 267, 270, 303, 389, 462, 463, 472, 552	262, 266, 270	
дер. Ярыгино	Касимовский	Касимовский		245	
с. Ясенок	Ряжский	Ухоловский	158, 373		

Научное издание

Русские Рязанского края
том 2

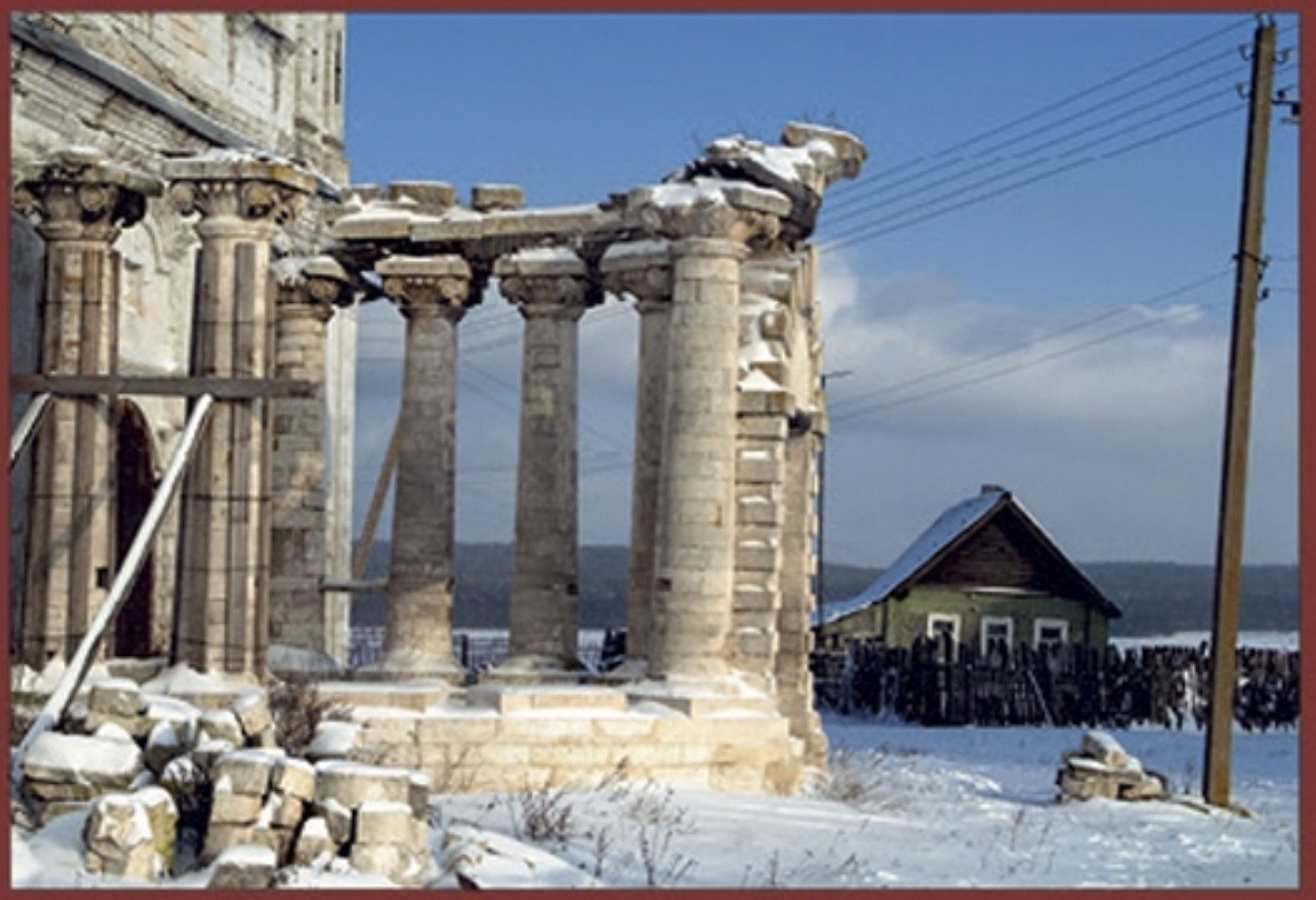
Издательство «Индрик»

Оригинал-макет и оформление *А.С. Старчеус*

Корректор *Т.И. Томашевская*

Редакторы *Н.С. Полищук, О.В. Белова*

По вопросу
приобретения книг
издательства «Индрик»
обращайтесь по тел.:
(495) 938·01·00
indric@mail.ru

Налоговая льгота —
общероссийский классификатор продукции (ОКП) —
95 3800 5

Формат 60×90 $^{1}/_{8}$. Печать офсетная.
93,5 п. л. Тираж 1000 экз.