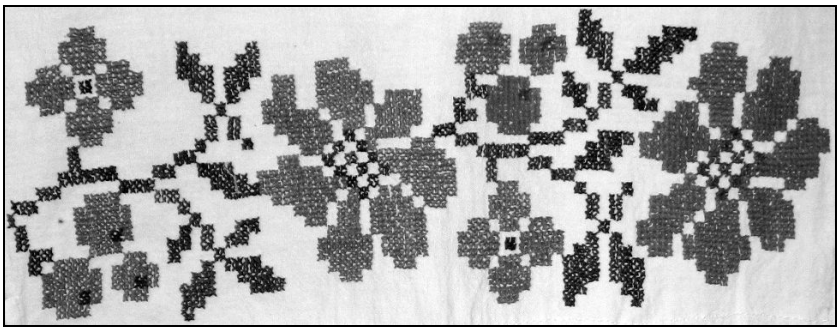


ТРАДИЦИОННАЯ И СОВРЕМЕННАЯ РЯЗАНСКАЯ СВАДЬБА (ПОСЛЕВЕНЧАЛЬНЫЕ РИТУАЛЫ И МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ). ЧАСТЬ 2

Глава 4. ВЕЧЕРНИЕ РИТУАЛЫ ВЕНЧАЛЬНОГО ДНЯ

Путь из церкви до дома и магические приметы

Перемещение новобрачных из церкви в дом родителей жениха или, реже, родителей невесты осуществлялось одним из двух способов:

1) молодожены ехали вместе на одной повозке (в отличие от поездки к венчанию, когда жених и невеста сидели на разных санях или телегах);

2) только что повенчанные супруги шли пешком в церковных венцах до дома, что считалось наиболее почетным и обычно производилось за отдельную плату священнику и причту (за дополнительный взнос в церковную казну).

В случае езды на повозке участники свадебного поезда при возвращении из церкви пели свадебные обрядовые песни, наполненные соединительно-магической символикой, возвеличивающие новобрачных и предрекающие им счастливую жизнь (когда только ехали к венчанию, песни не исполнялись).

Когда прибытие новобрачных из церкви в дом к родителям молодого осуществлялось пешим порядком, то иногда шли пешком только вторую часть пути – подходили к самому дому. Порой не доезжая до подворья, новобрачные покидали повозку и подходили к дому пешком. Погода также могла влиять на порядок следования молодоженов из церкви: пешком или на транспортном средстве.

Обычно если молодые шли пешком, то были в венцах и в сопровождении священника. Примеры: «Из церкви летом молодые шли в венцах. В ненастную погоду составлялся поезд: молодые на тройке, впереди их и по бокам – верховые»[1] (с. Константиново Рыбновского р-на, 1960-е гг.); «Повенчают, сажают рядом и везут к жениху. Ведут в венцах и с крестом. Поп – вперед, жених и невеста – сзади с иконами»[2] (с. Красная Дубрава Сараевского р-на; иная географическая привязка – с. Красная Дуброва Салтыковского р-на Пензенской обл., 1957); «В венцах привели в дом свекра и начали гулянье»[3] (с. Чернава Милославского р-на).

Жители разных сел подчеркивают экономическую состоятельность новобрачных, идущих из церкви в брачных венцах: «Батюшка стал нас венчать, одел венцы и так вёл нас до дому в венцах (так вели только богатых)»[4] (с. Чернава Милославского р-на); «В венцах обратно – это дороже надо платить»[5] (с. Константиново Рыбновского р-на).

Жительница с. Константиново Рыбновского р-на, 1902 г. р., рассказывала: «Батюшка провожает молодых или до выхода из церкви, или до дома (всё зависит от кармана жениха), Молодые идут в венцах до самого дома. Дома венцы завязывают в платочек и возвращают в церковь»[6].

Указанные способы торжественного возвращения из церкви сохранились в несколько видоизмененном виде при советской власти: они были перенесены на ритуал расписыва-

ния в ЗАГСе. Естественно, свадебный поезд, прежде состоявший из запряженных лошадьми повозок и даже из отдельных конных всадников, в послевоенное время был заменен на грузовые машины и автобусы и затем на группу легковых автомобилей, возглавляемую самым красивым лимузином или другой машиной дорогой марки.

Показательно, что при установлении обязательной росписи в ЗАГСе претерпел преобразование и бытовавший в качестве обрядово-синонимического ритуал ведения священником из церкви молодоженов в церковных венцах. Так, жительница однодворческого села Бычки Сараевского р-на вспоминает с восторгом о своей свадьбе в 1951 г., когда при возвращении из сельсовета встретились две только что образованные семейные пары:

> «А мене́ вели! Вели! А тут две свадьбы было, вот тут наспро́тив была тоже девушка. И мы с ним. Меня оттуда вели – вот тут на горке и задворке мы повстречались и друγ друγа мы проздравляли. (Вас ведут, а жених где – сзади идёт? – *С.И.*) Нет, он со мной, мы с ним под ручку идём. Вместе-вместе: как он меня купил – теперь уж я его!»[7].

Направление движения свадебного поезда могло быть как прямым, так и объездным. В некоторых локальных традициях допускался выбор пути: «Объезжають круγом деревню жениха, коγда едуть к нему. Или по деревне едуть»[8] (д. Ухорские Выселки Кораблинского р-на, с. Сто́лпцы Старожиловского р-на).

Непосредственно после венчания по всей Рязанщине строго соблюдался обычай единения новобрачных:

> «Дороγу не перейти у нас: Боже упаси дороγу перейти! Прям вот даже вядуть молодых – Боже упаси! – идёть впереди человек: “Не переходите дорогу, не переходите дороγу!”»[9] (с. Дёмкино Чаплыгинского р-на Липецкой обл., б. Раненбургского у. Рязанской губ.).

Об этом неоднократно сообщают информаторы:

> «Конечно, следили, чтобы дороγу никто не перешёл: это не обязательно венчаться, это хоть и коγда вели молодых вот сюда, свадьба-то эта, тоже всё время следили, чтобы никто дороγу не перешёл: вдрух чего не сделаеть?»[10] (с. Дёмкино Чаплыгинского р-на).

Если переходить дорогу новобрачным у церкви или ЗАГСа строго запрещалось, то на дальнейшем пути останавливать свадебный поезд могли как сами его участники (один из свадебных чинов), так и посторонние люди.

Из участников кавалькады остановить свадебный поезд имел право лишь единственный свадебный чин – повозник, находивший специальную причину остановки:

> «Отъехав немного от церкви, *повозник* остановит лошадей и скажет, что *супонь, мол, лопнула*; сваха для повязки супони подает ему шерстяной или шелковый пояс, который повозник прячет в карман <...> Дружко, взяв в руки полштоф и стаканчик, наливает и подносит сперва полдружку, приговаривая что-то в смысле поздравления: “С благополучным окончанием!” или “желаем здравия!”»[11] (Зарайский у., 1856-1857).

Причина остановки – «супонь, мол, лопнула» – при всем правдоподобии все-таки осознавалась в качестве ритуальной, обязательной для свадебного обряда; все участники поездки понимали ложность и вымышленность дорожной ситуации и поэтому задержку в пути оценивали как норму и неизбежность. Другое дело – действительная поломка, которая психологически осложнялась верой в плохие приметы. В д. Урицкое Спасского р-на и д. Мелекшино́ Старожиловского р-на верили в несчастную судьбу новобрачных, если их путь из церкви к дому осложнялся незапланированными происшествиями: «Если лошадь распряγётся, значить, путя не будеть; или колесо ско́чить, или ещё что-нибудь. Или лошадь отпряγётся враз. У поезжа́нья случилось несчастье»[12].

Помимо повозника, посторонние люди также закономерно могли остановить свадебный поезд, перекрыв дорогу хотя бы символически.

В с. Лучинск Старожиловского р-на существовала специальная обрядовая процедура: «Когда верховые едут, стол выносят и верёвку протягивают. Когда едут молодые из церкви, останавливают. Едут по пролёту. Прям пересекают – хлеб с солью ставят чужие мужики, чтоб бутылку содрать с дружкóва»[13]. Атрибутика – хлеб с солью на столе – является типичной для встречи дорогих гостей (сравните последующий прием и благословение новобрачных родителями мужа).

В с. Морозовы Борки Сапожковского р-на по пути новобрачных после венчания к дому молодого «стол накрывали прямо на улице, свадебный поезд объезжал вокруг стола три раза»[14], смысл этого действия старожилы села забыли.

По сведениям одного информатора, в д. Мелекшинó Старожиловского р-на свадебный поезд имели право остановить еще тогда, когда он ехал за невестой, однако ритуальная атрибутика была та же самая, что и в соседнем селе Лучинск того же района: «А поезжанья – стол нельзя объезжать, верёвки протянуть, 3 или 4 лошади верховые, а эти в упряжке – 3-4 пары. А на стол хлеб и соль клали и закуску»[15].

Стол с хлебом-солью, который ставят односельчане на пути из церкви к дому новобрачного, корреспондирует сразу с тремя ритуальными столами:

1) с тем столом, что будет вынесен к крыльцу при встрече молодых;

2) с небольшим столом, где будут принимать пищу новобрачные супруги в отдельном помещении (столик может быть реальным или импровизированным);

3) с праздничным столом на свадебном пиру.

Таким образом, стол, вынесенный односельчанами жениха на дорогу, является предшественником стола с обильным угощением, его предвестником и так же, как все последующие столы в доме и перед домом новобрачного, символизирует гостеприимство стороны жениха, выражает радость и ликование по поводу создания новой семьи. Основу символики составляет не пустой стол, но стол с хлебом – главным богатством каждого крестьянина.

Однако вынесение стола с хлебом на улицу и преграждение с его помощью пути свадебному поезду на Рязанщине – явление относительно редкое. Значительно более часто путь преграждают с помощью протягивания веревки (в конце XX – начале XXI века – цветной атласной ленты) – с целью получить у поезжан выкуп.

В большинстве населенных пунктов строго соблюдалось правило: преграждать дорогу можно лишь свадебному поезду, следующему из церкви или ЗАГСа в дом жениха, то есть на обратном пути – уже после свершившегося брачного таинства. Жительница с. Константиново Рыбновского р-на особо подчеркивала запрет на преждевременное преграждение пути: «Нет, это коγда из ЗАГСа уже. В ЗАГС – нет. До ЗАГСа даже дороγу не переходи! Коγда едуть они – не остановися, не переходи дороγу»[16]. И объясняла принцип запрета: «Ну, как обычно! Всю дороγу γоворять: ну, дороγу перешли там – жить не будуть, всё такое. А вот коγда едуть оттуда уже, с собой уже берёшь-набираешь уже вина мноγо. Уже знаешь. Сколько народу к тебе»[17].

В назидание слушателям и в утверждение правильности запрета преграждать дорогу свадебному поезду по пути к венчанию или расписыванию в ЗАГСе жительница с. Константиново привела быличку о злом воздействии на жениха с невестой:

> «Он сам с Аксёнова, а в Данилове невесту брал. Ну и когда ездили, а приезжали в Кузьминск, когда расписывались. Счас в Рыбном, а то у нас в Кузьминске в сельсовете расписывали. Ну и ехали. А одна – чего она их, чего-то, не знаю, у них получилося. Говорять, она γдей-то копала дорогу лопатой, они шли γдей-то – она дороγу копала, чёрт их знáить. И в ночь с ним плохо: не нужна она и всё. И всё. И она всё – разойтись! Они в Аксёново – ночью, да кудай-то в эту, что ли, в Медведево возили отпевать <отчитывать, отмаливать> их. Ну, немножко ничего. Вот счас сколько лет живуть вместе. Чего там делали, я не знаю! К бабке возили, а чего там делали, не знаю»[18].

Крестьяне верили во вредоносность некоторых участков дороги – в частности, в опасность перекрестка (несмотря на его форму креста, который должен был бы служить защитой) и окрестностей часовенки (которую и поставили с защитной целью на опасном месте). Поэтому во время езды в церковь и оттуда предпринимались дополнительные охранительные средства: «Где переулок – крестятся, где часовня – крестятся: тут колдунам тошно, тут они вертятся»[19] (с. Агро-Пустынь Рязанского р-на).

Новобрачный или дружок (свидетель) должен был угостить людей, остановивших свадебный поезд по возвращении из церкви или ЗАГСа. Вероятно, для новобрачного это тоже является неким продолжением выкупа невесты – платой своим односельчанам за приобретенную молодую жену и за изменение собственного статуса (с холостого на женатого человека). Кроме того, это как бы извинение за то, что он не может пригласить всех жителей селения к себе на свадьбу, и поэтому угощает их хотя бы вне дома, за импровизированным свадебным столом (особенно в случае реального вынесения стола на дорогу).

Жительница с. Константиново Рыбновского р-на описывает, как за один день ей с подругами удалось встретить семь свадебных поездов и стребовать с каждого из них выкуп за проезд:

> «Тоже-о-о! Мы сколько раз! Мы один раз семь бутылок собрали! Шли с работы, и как раз семь свадеб ехало. И вот мы протяγиваем верёвку через дороγу – и бутылку нам. Это счас не стали давать-то! Счас все эти боγатые, все поднесуть: ой, нет, нам не надо бутылку! И мы раз собрали семь бутылок. Мы: ехали одна за одной свадьба.
>
> Каждый, хоть ты становись и, ну как: “Свои там, ой, свои едуть! Давай!”»[20].

Поездка из церкви в дом новобрачного обставлялась множеством примет. Примечали по погоде: «<...> если во время венчания идет дождь или снег, то это предвещает богатую жизнь»[21] (Егорьевский у.). Эта примета дожила до 3-го тысячелетия: «Дождь во время свадьбы – к хорошей жизни!»[22] (г. Рязань, 2005). Она проникла даже в средства массовой информации: «Если идет дождь или снег – это сулит счастье!»[23] (г. Рязань, 2005).

В с. Котелино Кадомского р-на действие этой приметы отнесено к послевенчальному дню свадьбы: «<...> хорошей приметой считали также на второй день дождь. К богатству, говорили старые люди»[24].

Очевидно, народное мнение основано на представлении о живительной силе дождевой влаги, содействующей богатому урожаю и вообще всему земному плодородию. Символика русской приметы о благодатном дожде тождественна идее древнегреческого мифа о Зевсе, пролившемся плодотворным дождем на Данаю.

По контрасту с ненастным типом погоды придумали примету про другой метеорологический тип: «Считается, что, если в день свадьбы сильный ветер, жизнь у молодых будет ветреной»[25].

Однако Есенин в повести «Яр» (1915) всем сюжетом художественного произведения опровергает обрядово-метеорологическую примету и, наоборот, демонстрирует тождество ненастья с неудачной семейной жизнью: «Свадьба вышла в дождливую погоду; по селу, как кулага, сопела грязь и голубели лужи»[26], – и муж покинул жену и инсценировал самоубийство, потом его убили, а жена связалась с любовником, похоронила их общего ребенка и утопилась.

Возвращение новобрачных из церкви в дом невесты

Возвращение молодых после венчания в дом невесты встречалось в Раненбургском и Данковском уездах (ныне Липецкой обл.), то есть на землях однодворцев. Особенность такого проведения свадьбы называлась в с. Дёмкино Чаплыгинского р-на Липецкой обл. (б. Раненбургского у. Рязанской губ.) «*два обеда*», включала перемену головного убора с «алого» с «дымкой» (то есть девичьего венца-повязки с невестиной вуалью) на кокошник и ночевку (без супружеских обязанностей) в родительском доме невесты. Уроженка с. Дёмкино рассказала, что девичий головной убор включал «картонную обичайку», то есть из плотной

бумаги обруч высотой около 10 см, а «сверху *алый* повязывали незамужним» («алый» – кусок ткани наподобие платка), все устройство «покрывалось ленточкой, и рисунки были»[27]. К женскому убору в с. Дёмкино – «к кокошнику пук вязали – лент штук сорок кругом, они сшивались полукругом, а снизу ленты свисали; говорили: "Ой, пук какой богатый!"»[28].

Если свадьбу играли по усеченной схеме, то новобрачных сразу везли в дом к молодому и количество обедов сокращалось до одного. Пример развернутой, полной композиции свадьбы: «Да, а коγда если *два обеда*, то вязуть ещё к молодой сразу-то. <...> Привезли к молодой в этом *в а́лом* её. Теперя а́лой сымають, надевають кокошник <...>»[29] (с. Дёмкино Чаплыгинского р-на Липецкой обл., б. Раненбургского у. Рязанской губ.). После обеда новобрачные остаются ночевать в родительском доме невесты: «А утром тоды к жениху, на следующий день. А ночують у невесте с женихом»[30] (с. Дёмкино Чаплыгинского р-на Липецкой обл., б. Раненбургского у. Рязанской губ.). Причем почти весь день новобрачные проводили в доме невесты: «А на второй уж день опять к вечеру – совсем к вечеру – совсем повезуть её»[31] (с. Дёмкино Чаплыгинского р-на Липецкой обл., б. Раненбургского у. Рязанской губ.). Дары и битье горшков происходило уже в доме новобрачного.

Очевидно, «кольцевая композиция» свадьбы с возвращением новобрачных в дом невесты, первый свадебный пир и первая ночь там являются древним матрилинейным реликтом, сохранившимся на юге Рязанщины. Ведет ли он свое происхождение от племен Подонья или появился позднее, с однодворцами, еще предстоит выяснить ученым. Н.С.Полищук предполагает в этом явлении влияние украинской свадьбы[32].

Нечеткое воспоминание жительницы однодворческого с. Бычки Сараевского р-на о свадьбе в 1951 г. содержит отдаленную аналогию с описанной выше обрядовой схемой «два обеда»: так, на «заговоре» у невесты ее нарядили и вывели в амбар в ожидании жениха, потом показывали ему, затем посадили рядом с ним и «дарили»; на второй день приехали за невестой и устроили «пир» у новобрачного[33]. Одежда невесты в эти два ритуальных дня также была разной.

Свадебная «кольцевая композиция» с возвращением новобрачных в дом невесты отмечена в г. Раненбург в 1826 г. – в одном из первых (если не первом) описаний рязанской свадьбы:

> «По совершении оного <венчания> новобрачные, священник с дьяконом и бывшие с женихом в поезде шагом проезжают несколько улиц с возможною скромностию; потом отправляются в дом к отцу новобрачной и обедают благочинно. После переезжают с новобрачными в дом к отцу новобрачного; поздравивши его и сдавши, так сказать, молодых, прощаются и разъезжаются по домам»[34].

Прибытие новобрачных в родительский дом мужа

После венчания дружко отделялся от свадебного поезда, опережал его и ехал в дом родителей новобрачного с запросом: «Батюшка с матушкой, желаете ли молодых детушек принять к себе в дом?» – и получал ответ: «Милости просим!»[35] (с. Истье Пронского у.).

В д. Урицкое Спасского р-на встречали свадебный поезд у дома новобрачного обрядовой песней:

> Едет-подъезжает гусар Григорий,
> Гусар едет (отчество),
> Лебединушку везёт[36].

Песня сопровождалась пляской и имитацией языком музыкального аккомпанемента, что называлось «притан***ы***кывать»: «От венца везуть невесту – на три голоса встречають женщины. "В три ноги" плясали, руки под бок, притан***ы***кываешь очень ловко»[37] (д. Урицкое Спасского р-на, д. Мелекшино́ Старожиловского р-на). Настойчивое упоминание о троекратности исполнения – «на три голоса», «в три ноги» – демонстрирует восприятие этого числа информатором как символического и магического, хотя заметна нарочитость и

гиперболичность в данном случае. «Притан***ы***кывать» означает припевать «таны-таны», создавая иллюзию музыкально-инструментального сопровождения (в отсутствие гармони).

Подавляющее большинство примет приходилось на «переходный период» в буквальном смысле, то есть на «околовенчальные события»: «Молодые бабы говорят, 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*»[38] (Егорьевский у.).

В с. Константиново Рыбновского р-на «молодая во избежание недоброй колдовской силы, как прожужжали ей уши бабки, должна не забыть ступить в дом *правой ногой*, *не дотрагиваться до притолоки, смотреть на переднюю матицу*»[39].

В д. Нефедово Киструсской вол., с. Гавриловское Спасского у. новобрачная при входе в дом мужа также должна проделать символическое действие, смысл которого разъясняется старожилами: «Как только взойдет в избу, то сейчас же надо *взглянуть вверх на переднюю матицу* <...> Это обозначает, что если в доме есть два-три сына и в случае *<если> возникнет раздел между ими на почве несогласий, она останется на дому*, а другие уйдут из дома <...>»[40].

Почти повсеместно на Рязанщине соблюдалась примета-предзнаменование, продолжающая начатую при венчании линию предсказания главенства в доме: кто первым из новобрачных ступит ногой в дом, тот будет хозяином (с. Секирино Скопинского р-на)[41].

В однодворческом селе сетовали: «А тётю Катю даже не впустил в дом – сам влез вперёд»[42] (с. Дёмкино Чаплыгинского р-на Липецкой обл., б. Раненбургского у. Рязанской губ.).

В сенцах гости кидали в молодых соломой в с. Корневое Скопинского р-на[43]. (Ср. ритуал «овин тушить» в с. Кутуково Спасского р-на, когда поджигали пучок соломы после отъезда невесты с женихом к венчанию – см. главу 3.) Очевидно, если сжигание соломы у дома невесты перед венчанием означало «избывание» ее с родительского подворья и уничтожение ее прежнего девичьего статуса, то осыпание соломой новобрачных при входе в дом мужа символизировало благосклонность хозяев к ним, пожелание им довольства и благополучия.

Еще одним значимым символическим пограничным местом является порог. В с. Константиново Рыбновского р-на невестам давали совет:

> «Коγда приходитя <в дом мужа>, *на порох не наступайтя, через порóх шаγайтя*. Это уж всё γоворять: через порóх надо шаγать, на порóх не надо наступать. Можеть несчастье быть, через порóх – γоворять – обязательно надо перешаγивать»[44].

В с. Николаевка Касимовского р-на порог посыпали хмелем: «Хмелем на порогах – как идут в пороги. Посыпала хмелем сестра матери жениха, или старший брат жениха, родня или крёстна»[45].

Обсыпание новобрачных практиковалось еще в Древней Руси, только оно производилось дважды и в других случаях: 1) следовало за ритуалом изменения прически жениху с невестой и надевания кики на девушку перед венчанием; 2) посвящалось новобрачным при их входе в сенник, где была приготовлена брачная постель. Так происходило на свадьбе великого князя Василия Ивановича с княжной Еленой Глинской в 1526 г.: «Да как великому князю и княжне голову исчешут, и на княжну кику положат, и покров навесят, и тысяцкого жена учнет *осыпать* великого князя и великую княгиню, да после осыпания собольми ж опахивать»[46]. И на свадьбе брата великого князя Василия Ивановича в 1533 г. после причесывания жениха с невестой «осыпала князя Андрея и княгиню его великая ж княгиня»[47].

Сохранилось описание того, чем осыпали и опахивали (обмахивали) царственных особ: «А *осыпалу* были на мисе на золотой; а на мису перво хмелю всыпати на три угла, в трех местах, да три ж места положить тридевять соболей, на место по девяти соболей; да тридевять платков бархатных и камчатых и атласных с золотом или без золота, в один цвет, без разных шелков; а мера платкам в длину четверть аршина с вершком, а поперек четверть,

да тридевять пенязей меньших <монет>, на три места по девяти, а величества с золотой, или мало поменьше; а на другой мисе осыпало нарядить к постеле по тому ж»[48] (свадьба великого князя Василия Ивановича в 1526 г.). Подобное «осыпало» с хмелем упомянуто в «Описании брачного сочетания Государя Царя и великого Князя Михайла Федоровича, лета 7134 (1626)»: «А за ними нес *осыпало* на золотой мисе думный дьяк Федор Лихачев: а положено было на мису на три угла *хмель*, да тридевять соболей, да тридевять платков золотных участковых, длина пять вершков, а ширина поларшина; да тридевять белок, да осьмнадцать пенязей золоченых чеканены, да девять золотых угорских»[49].

Упоминание хмеля как сыпучего вещества для ритуального осыпания вступающих в брак позволяет предполагать, что к 1526 г. уже сложились свадебные приговорки наподобие следующих, записанных на Рязанщине в 1970-1980-е гг.: «*Какой наш хмель легонький, такие молодые наши*» (д. Савино Кадомского р-на); «<...> *Сколько на хмеле коцков – зародите шесть доцков*» (с. Чермные Кадомского р-на); «*Сколько хмелёчков – // Столько сынков и дочков*»[50] (д. Александровка Чучковского р-на; подробнее см. ниже).

Далее, образ жены тысяцкого в Древней Руси, одетой в две шубы и напоминающей своим обликом ряженого, является предвестником “встречной свахи”, одетой в вывороченный овчинный тулуп шерстью наружу, с деревянной чашкою с водою с хмелем[51] (Зарайский у., 1850-е гг.). Вот описание этого древнерусского чина на свадьбе великого князя Василия Ивановича в 1526 г.: «<...> и как придут к постеле, и тысяцкого жена положит на себя две шубы собольи, одну положит по обычаю, а другую шубу положит наверх наизворот, шерстью вверх, да *осыпает* великого князя и великую княгиню у дверей у сенника <...>»[52].

Удельного князя Володимира Андреевича, брата царя Ивана Васильевича, в 1550 г. осыпал уже специальный свадебный чин – «сваха большая»: «И как пришел вверх князь Володимир к себе, и *в дверях осыпала его сваха большая*»[53].

Указания на образцовую с крестьянской точки зрения хозяйственно-семейную жизнь и пожелания большого потомства звучали в обрядовом приговоре дружков, а доходчивость формулы-пожелания буквально «вбивалась» в адресата с помощью ритуального хлыстания (ср. легкий удар плетью по дочери отцом при передаче ее жениху). Очевидно, в плане наделения здоровьем и детородной силой можно понимать нанесение ударов кнутом по молодоженам: «Когда приезжают из-под венца <...> родственница жениха *бьёт кнутом* обоих»[54] (с. Восход (б. Полтевы Пеньки) Кадомского р-на).

Вместе с тем кнут (плеть) символизировал подчинение молодой жены мужу: «После венчания дружки легко *хлыстали невесту*, ходя вокруг дома и приговаривая» в с. Сатино Ухоловского р-на:

Вставай пораньше,
Гони скотину дальше.
По лавочкам не тянися,
Работать не ленися.
Сколько проедем кочков,
Столько будет дочков.
Сколько проедем пенёчков,
Столько будет сыночков[55].

Вторая часть приговора обычно является самостоятельной благопожелательной формулой, употребляемой при обсыпании (обсевании) хмелем, зерном, конфетами новобрачных при входе их в дом свекра. (Об обсыпании см. ниже.)

Встреча новобрачных родителями жениха с хлебом-солью и каравайный ритуал, сохранившийся как отзвук, иногда объединялись и приобретали следующий вид (напр., в с. Константиново Рыбновского р-на):

> «“*Каравай, каравай, // Ты невесту выбирай*” – вот причитывали. <...> Сойдуть с крыльца – и отец с матерью стоять с иконой, их встречають и их благословляють. <...> Икону дёржить мать что ли или отец – вот я забыла. И хлеб дёржить с солью. Хлеб кругλый такой – пышку испекуть. И на хлеб соль так в кучку положуть»[56].

Важной ритуальной разновидностью встречи новобрачных с караваем является нетрадиционное расположение соли (на ритуальном полотенце) и появление свечи:

> «Встречали их на крыльце дома родители “маладова” с иконой Богоматери и хлебом на вышитом полотенце – “руцнике”. Соль сыпали на “руцник”. <...> Свадебный хлеб назывался “каравай”, отличался от обычного только тем, что был поменьше и в него *втыкали свечу*. Пекли его накануне свадьбы в доме жениха без всяких обрядов и песен. <...> Отдавали им *каравай с зажженной свечой*, говоря: “Живитя и ладьтя на добрае здаровье”»[57] (с. Новая Пустынь Шиловского р-на).

Важность встречи новобрачных с караваем подчеркивается местными старожилами: «Когда приезжают от венца, мать невесты <...> *вносит каравай хлеба*»[58] (с. Пертово Чучковского р-на).

Каравай осознавался народом как священный предмет – наравне с иконой, о чем свидетельствует обычай: «Хлеб целовали»[59] (с. Морозовы Борки Сапожковского р-на).

Старожилы разных населенных пунктов Рязанской обл. подчеркивают большой размер домашнего хлеба, что высвечивает его величие и важность, ведущее положение среди продуктов питания. Так, в с. Роман-Дарки (Романовы Дарки) Шацкого р-на «хлеб пекли кислый из ржаной муки, на полпуда каждая булка»[60]. Аналогично рассказывали в д. Сумерки Кадомского р-на: «Хлеб в старину был ржаной, а пшеничный и печь не умели. <...> Ржаной хлеб – ковриги, выпекали сразу на целую неделю. Каждая коврига была около пуда»[61].

Обыкновенно ритуал встречи новобрачных в доме родителей молодого состоял из двух одинаковых частей: «После венца молодых благословляет мать с иконой. Отец в это время держит хлеб-соль на полотенце. Потом они меняются, и молодых благословляет отец»[62] (с. Лукмос Сапожковского р-на).

Для старожилов разных рязанских селений встреча с иконой и хлебом-солью новобрачных является такой привычной, что часто без дополнительного вопроса фольклориста они опускают подробности, считая их общеизвестными: «Родители встречали молодых с хлебом и солью, на пороге дома молодые целовали икону <…>»[63] (с. Котелино Кадомского р-на).

Другой тип ритуала встречи с хлебом:

> «Отец с матерью посаженные при возвращении от венца разрежут хлеб пополам, возьмут по половине и встречают жениха с невестой у ворот. Когда они въедут на двор, посаженный отец возьмет у посаженной матери половину хлеба, сложит с своею и поцелуются. На дворе все слезают с коней, жених высаживает невесту и ведет ее к крыльцу, на котором стоят отец с образом, а мать – с хлебом-солью, которыми благословляют <...>»[64] (Зарайский у.).

Сложение двух половинок хлеба являлось соединительной магией. Важно отметить, что это было благословение, завершавшее целый ряд аналогичных действий: ему предшествовали благословение жениха и невесты – каждого порознь в собственном доме, благословение жениха и невесты двоих в невестином доме. Вероятно, наблюдаемое различие – благословение родными или посажёными родителями новобрачного – произошло со временем. Можно предположить, что в «классический период» (то есть в период расцвета народной свадебной традиции) ни одна свадьба, в основе которой лежит церковный обряд венчания, не обходилась без посажёных родителей, игравших своеобразную «представительскую роль» и исполнявших функции духовных наставников. В то же время из истории православной церкви известно, что первоначально крестный (или крестная – согласно полу ребенка) у человека был один и лишь позднее добавился второй – по аналогии с реальными родителями.

В с. Красная Дубрава Сараевского р-на (иная географическая привязка – с. Красная Дуброва Салтыковского р-на Пензенской обл.) наблюдается повторяемость пары ритуалов – родительского благословения и «приказывания» (наставления) в доме невесты перед поездкой к венцу и на усадьбе молодого после венчания (различна лишь атрибутика). Вот вторая пара ритуалов:

«Во дворе стол скатертью накрыт: хлеб и соль. Икону дают свекру – женихову отцу. Их благословляют. Упадут в ноги, икону поцелуют и отца с матерью. Вводят в избу, сажают рядом за стол. На стол ставят вино и закусочку. Выпьют по стакану, отдают отцу с матерью жениховым. *Упадут на стол*, и им *прикажут слухаться и подчиняться*»[65]

Здесь дан пересказ довенчальной формулы «приказывания» и наблюдается параллелизм с поведением жениха с невестой – «наклонят головы» – см. выше.

Так же, как в предыдущем примере, в с. Лучинск Старожиловского р-на при встрече новобрачных от венца выносили стол: «На дворе стол, хлеб цельный черный, поменьше – из белой муки, и соль насыпана насерёд пирога. Сваха от жениха держала икону – Божью мать»[66]. Стол выносили и в соседней д. Мелекшинó Старожиловского р-на (см. ниже). Можно предположить, что стол играл роль престола и его функциональность была заимствована из церковной обрядности. Впрочем, роль стола как места для торжественного расположения на нем хлеба (во время трапез) известна с давних пор и является ведущей и самоценной.

Обратим внимание на параллелизм ритуалов благословения и их своеобразную «зеркальность»: в невестином доме жениха с невестой благословляли «женской иконой» – обычно образом Богоматери, в жениховом доме новобрачных благословляли «мужской иконой» – образом Спасителя или Николая-угодника. Так, в с. Котелино Кадомского р-на по приезде от венчания «родители благословляли молодых иконой Миколы Чудотворца»[67]. В д. Мелекшинó Старожиловского р-на любимыми иконами были иные:

«У жениха отворили ворота. На дворе стол, хлеб-соль. Блαгословляли родители, крёстные; если нет – деверь и другие. Блαгословляют двумя иконами: от невесты – Божья Мать или Неопалимая купина, от жениха – Георгий-победоносец или Спаситель. Блαгословление – одновременно целуют чужую <женихову и невестину> икону»[68].

Жительница д. Мелекшинó Старожиловского р-на, вышедшая замуж в с. Лучинск в начале 1920-х годов, уточнила, что «женихову икону не возили в церковь»[69]. Однако это не типичный случай: обычно в церкви иконы жениха и невесты ставят или держат рядом во время венчания в знак божественного покровительства новой семейной паре, а в соответствии с обычным правом – еще и как символ объединения двух родов.

В д. Татаркино Старожиловского р-на сохранилась редкая разновидность вручения новобрачным горбушки хлеба, взятого свахой из дома невесты и привезенного в дом жениха. Вот сообщение об этом ритуале:

«Обратно <из церкви> едуть сваха с иконой и узелком с краюшкой, ложкой, чашкой. <…> Сначала родители жениха встречають молодых, ставять на коленях обоих перед двумя иконами, целують их. *Хлеба краюшку*, ложку, чашку дають с иконой невесте, *чтобы не γолодала*. Горбушку клали под подушку, чтобы ночью не γолодали»[70].

Честь оказывали не только новобрачным, но и сопровождавшим их крёстным родителям: «Встречаются крёстные в дверях, меняются кружками три раза и образами»[71] (д. Поляны Скопинского р-на).

На территории всей Рязанской обл. особенно важна была примета с половиком (холстом, полотенцем, подножником), основанная на ритуальном действии в церкви при венчании – встать первым на матерчатое подножие. Вероятно, этот обычай был повторением и дублированием церковного (с приданием ему предсказательно-магического характера) установления – вставать на подножник при венчании.

Хотя ритуал допускал хронологическое опережение: впервые он производился еще при проводах жениха с невестой из ее родительского дома, обязательно осуществлялся даже при замене церковного венчания брачной росписью в сельсовете. Ритуал с расстиланием холщовой дорожки мог быть приурочен не к собственно бракосочетанию, проведенному ранее, а к переходу в дом мужа – к свадебному пиру: «У нас *холст расстилали*. И оттэда

мать расстилала – меня отводили, и тут мать встречала с холстом»[72] (с. Бычки Сараевского р-на, 1951); «У двора встречают мать с отцом, *по холсту ведут*»[73] (с. Красная Дубрава Сараевского р-на; иная географическая привязка – с. Красная Дуброва Салтыковского р-на Пензенской обл., 1957).

Жители д. Нефедово Киструсской вол., с. Гавриловское Спасского у. объясняли: «*Холст означает дорогу*, по которой всю жизнь должны ходить муж и жена, а поэтому если "входящая в дом мужа жена" наступит прежде его на расстеленную дорогу-холст, тогда все семейные будет ее уважать и подчиняться, т.е. ходить ее путями и дорогою <...>»[74].

В различных селениях дорожку (холст, половичок и т.д.) расстилали в разных местах, но обязательно в «пограничных зонах», находящихся при входе в дом: перед избой (хатой), на пороге, в сенцах (коридоре, на мосту). Так, в д. Мелекшинó Старожиловского р-на «на пороге – половик (дерюжка)»[75].

Как уже было сказано (и исследователи поддерживают народное мнение), тканая дорожка, холст, половик – это символ дороги. Шествие по дорожке являлось признаком перехода в иное качественное состояние, знаком приобретения нового социального статуса.

Когда благословляли прибывших от венчания новобрачных, то смотрели: «Хто на няво <коврик, половичок> первый вступить, то в даму и хазяинам будить», а дружка следил, чтобы никто не наступал на «*дирюгу*» из посторонних, а то «если хто на няво наступить, тот их жизнь разрушить»[76] (с. Новая Пустынь Шиловского р-на).

Обязательно вводили в новый для невесты дом по покрытой какой-либо тканью дорожке, а не по голой земле: «Жениха с невестой ведут *по холстине*» и «на пороге дома молодые целовали икону, а потом их проводили *по вытканной дорожке* в дом» (с. Котелино Кадомского р-на)[77]; «<...> молодых встречают у женихова дома, под ноги *стелют шаль* <...>» (д. Александровка Чучковского р-на)[78]. Объясняли – «для семейного благополучия»: по мере приближения новобрачных к дому жениха им расстилают дорожку, а как только молодые проходят, сразу закатывают ее сзади, чтобы никто больше не наступил[79] (с. Благие Новодеревенского р-на). Аналогично поступали и в других селах: «Половичок расстилают до самого стола. Его сразу убирают, чтобы никто по нему не прошёл» (с. Студенки Новодеревенского, ныне Александро-Невского р-на); «Для молодых стелют дорожку до дверей, и следом за ними скатывают её» (с. Б. Алешня Ряжского р-на)[80].

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.

Уроженка д. Урицкое Спасского р-на, переехавшая в д. Мелекшинó Старожиловского р-на, сообщила об уникальности завершающей части пути новобрачных в дом и нашла в нем параллелизм с последним обрядом жизненного цикла: «Расстилаеть свекровь холст – через двор ведуть в дом. Вот отчего упокойника несуть через двор: как вводили через двор, так и выносять»[81]. Пока такое свидетельство на Рязанщине записано лишь одно, поэтому неясно: оно отражает узко-локальную традицию или демонстрирует редкую сохранность обрядового действия, прежде широко распространенного?

В статье «Клепиковский свадебный обряд» (2006) С.В.Строилов во фрагменте «Встреча молодых» сценария «Мещерская свадьба» приводит современный вариант традиционной дорожки, в которой примечательным является цвет: «На ступенях разложена красная ковровая дорожка»[82]. Красный цвет относится к традиционным, обладающим жизнеутверждающей символикой, но данный свадебный атрибут исторически был белым (представленным белёным холстом, полотенцем с вышитыми узорами) или колористически-нейтральным (воплощенным в домотканой дорожке, половике).

Частая составляющая встречального ритуала – посыпание молодоженов зерном, хмелем. В труде «Состояние России, описанное англичанином, который девять лет прожил при Дворе Царя Русского (1679)» С.Коллинса сообщается о том, что в простонародной среде пожелание здоровья новобрачным выражало надежду породить много детей и обставлялось специальной обрядовой формулой и магической практикой: «<...> а по выходе из

церкви пономарь или дьячок <...> осыпает ее хмелем и желает ей таких же тучных детей, как хмель; другой сопровождает невесту в вывороченной наизнанке шубе и желает ей столько детей, сколько на шубе волосов»[83]. Эта приговорка-формула про хмель и обряжение в вывернутую мехом кверху шубу продолжает бытовать до сих пор. Причем образ хмеля, помимо обрядового присловья, проник в ряд свадебных песен, образовав самостоятельные песенные сюжеты.

В XX веке набор сыпучих материалов увеличился: «Когда вышли из ЗАГСа, бросали под ноги *рис* и *конфеты*» (с. Б. Алешня Ряжского р-на)[84]. Еще встречаются мелкие монеты и конфетти, серпантин. В XXI веке добавилось обсыпание лепестками роз.

Носители традиции по-разному объясняют необходимость обсыпания новобрачных, исходя из того, какими мелкими предметами «обсевают». В д. Татаркино Старожиловского р-на ритуальное действие в круговом порядке исполняла бабушка жениха со словами: «Внучок, дожидайся меня, когда я кругом обойду, пшено, конфеты по дороге посыплю, *чтобы богато жили*, обойду»[85]. Уроженка д. Ухорские Выселки Кораблинского р-на, переселившаяся в с. Столпцы Старожиловского р-на, объясняла: «<...> пропускают в дом по дорожке, кидают конфеты, *чтобы их жизнь сладкой была*»[86].

В с. Константиново Рыбновского р-на сообщили: «А у нас, как обычно, деньγами и конфетками. Это молодых – идуть, коγда встречаешь их, вот тут обсыпають. И хто конфетки бросаеть и деньγи. *Деньγи – чтоб водились*, чтоб боγата была. *Конфетки кладёшь – чтоб муж был хорошай*, так вот. И обсыпаеть и всё»[87]. Жительница с. Константиново, охочая до свадеб и наблюдательная, рассказала и про другие локальные традиции (в иных селениях), дважды уточнив про обсыпание пшеном: «Опять γде как. Где пшеном обсыпають. <…> А хто, например, там вон γдей-то, там обсыпають – пшеном сыпють, видишь? Вот это в Спасском районе»[88].

У просвещенного человека возникают аллюзии с традицией обсыпания победителей, известной еще по Древнему Риму. Однако остается непроясненным вопрос: почему молодоженов обсыпали именно у дверей дома или, позднее, ЗАГСа? Выскажем гипотезу, проведя параллель свадебного действия со сказочным мотивом. В русских народных сказках (и в западноевропейских) встречается мотив обсыпания падчерицы золотом (или еще чем-либо полезным) при покидании ею чужого жилища, расположенного на «том свете»: именно при прохождении через ворота на девушку сыплется награда за ее услужливость обитателям потустороннего (иногда подземного) мира. И наоборот, дочь мачехи обливается смолой или чем-либо сугубо отрицательным за ослушание (сюжет «Мачеха и падчерица» – СУС 480)[89]. Следовательно, если провести аналогию со свадебным обрядом, осыпание молодых проводилось на границе «чужого» мира (по отношению к новобрачной, воспринимаемой однозначно положительно, поскольку она уже стала женой сына). Неслучайно в некоторых вариантах приговорок, которыми сопровождается обсевание, пожелания обращены к новобрачной: «Сколько пеньков – столько *зародит* пареньков <...>» (см. ниже).

Одним из древних видов сыпучих материалов является хмель: это подтверждается поэтизацией его в обрядовых приговорках, сопровождавших соответствующее ритуальное действие – обсыпание хмелем. Так, при обсевании хмелем произносили особую приговорку: «Мать и отец жениха встречают молодых хлебом и солью, обсыпают их хмелем, приговаривая: “*Какой наш хмель легонький, такие молодые наши*” <...>» (д. Савино Кадомского р-на); «Встречают молодых, обсыпают хмелем, приговаривают: “*Сколько пеньков – столько зародит пареньков, // Сколько на хмеле коцков – зародите шесть доцков*”» (с. Чермные Кадомского р-на); «<...> крёстные благословляют иконой и *обсыпают хмелем*. Обсыпает хмелем крёстный, а мать и отец невесты <жениха?> стоят с хлебом-солью. Крёстный, обсыпая, приговаривает: “*Сколько хмелёчков – // Столько сынков и дочков*”»[90] (д. Александровка Чучковского р-на).

Редкой являлась локальная традиция обсыпания хмелем не только новобрачных, но и родителей мужа в с. Кидусово Спасского у. в 1854 г.: «<...> когда возвратившиеся из церкви новобрачные, поцеловав образ, падают в ноги к отцу и к матери, их всех четверых засыпают

тогда хмелем, в знак семейного согласия: *чтобы новая семья так же увивалась вокруг старой, как хмель вокруг тычинки*»[91]. Образ увивающегося вокруг тычинки хмеля воспет в народных песнях: «Полно-полно вам, ребята, // Чужо пиво пить» со словами – «У нас солод на винях, // *А хмель на тычине*»[92] (с. Лубонос Ерахтурского р-на, ныне Шиловского р-на); в варианте «Будя, будя вам, ребята, // Чужу пиву пити» (д. Андреевка Милославского р-на) – со строками: «У нас солод был на вине, // *Хмелёк на тычине*»[93] и др.

В Зарайском у. в 1850-е гг. существовал даже особый свадебный чин, в обязанности которого входило обсыпание хмелем:

> «В сенях молодых встречает "*встречная сваха*"; должность ее непродолжительна. Встречная сваха одета в овчинный, вывороченный шерстью наружу тулуп; в руках у нее деревянная чашка с водою, в которую насыпан *хмель*. Не успеют молодые переступить порог двери, как сваха, взяв из чашки в пригоршню мокрого хмелю, бросает им сперва в новобрачных, а потом и во всех участвовавших в свадебном поезде, и когда в чашке останется уже немного, то сваха, повернувшись ко входящим спиною, выплескивает через себя назад, прямо из чашки, всю остальную воду и хмель опять на молодых и на всех, кто их сопровождает»[94].

Однако со временем продуцирующая идея (мохнатость персонажа, обсыпание хмелем, ритуальное битье) забылась и ей на смену пришла символика устрашения, исполненная в духе патриархального подчинения молодых старшим: «Только что входят в избу, как их встречает с кочергой какая-ниб<удь> старуха – родственница в перевернутом полушубке, с закрытым лицом. Стучит, замахивается на молодую, произносит какую-то бессвязную, строгую речь»[95]. Автор фиксации сделал 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»[96].

Идея мохнатости ради устрашения просматривается в названии свадебного чина в Касимовском у.: это «"*пужава*" с хмелем – баба, одетая в шубу, овчиной вверх»[97] – женщина со стороны новобрачного, родственница или даже свекровь, встречающая на пороге дома молодых, приехавших от венчания.

В рукописи «Диалект с. Благие» Л.И.Ко́нновой, хранящейся в библиотеке с. Благие Александро-Невского р-на, под № 159 приведен фразеологизм с разъяснением его значения: «*Шубу наизнанку выворачивать* – что-то упорно доказывать»[98]. Этот фразеологизм интересен тем, что дает возможность трактовки образа свекрови или какой-либо старшей родственницы новобрачного как хранительницы родовых (семейных) традиций, упорной в сбережении домашних устоев.

И все-таки изначальной была символика мохнатости без устрашения, проявлявшаяся в меховой одежде участника обряда, встречающего новобрачных от венца в доме родителей молодого: «Кто-нибудь рядится в *вывороченную шубу*»[99] (с. Котелино Кадомского р-на). Вероятно, что мохнатость первоначально была символом благополучия.

В с. Савватьма Ермишинского р-на вместо «встречной свахи» («пужавы» или даже свекрови) в ее роли выступал мужчина. При встрече новобрачных после венчания в доме родителей молодого один из родственников наряжается в вывороченную мехом кверху шубу и шапку, посыпал молодых хмелем и приговаривал:

Сколько в лесу пенечков,
Столько вам паренечков.
Сколько в лесу кочек,
Столько вам дочек.
На первую ночку
Сынка или дочку[100].

Подкреплялось пожелание такой приговорки в с. Савватьма Ермишинского р-на ритуальным действием – усаживанием новобрачных в доме на вывернутую шубу, вручением

молодому ребенка, которого тот сажал на колени своей жене, она его одаривала и отдавала обратно[101].

В с. Телебукино Касимовского у. практиковался похожий свадебный обычай, исполняемый также переодетым персонажем (хотя и не мохнатым, но травести): «Одна из женщин, переодетая мужчиной, с решетом хмеля в руках и осыпает молодых. Если же отец крестный зазевается, то все решето попадает ему на голову»[102].

В статье «Клепиковский свадебный обряд» (2006) С.В.Строилов во фрагменте «Встреча молодых» сценария «Мещерская свадьба» привел придуманный культмассовыми работниками образ «пужалы», созданный на основе свадебного чина «пужава» из Касимовского у. (см. выше). В результате получилось следующее:

> «Вдруг откуда ни возьмись, появляется “Пужала” – женшина, одетая в шубу, вывернутую мехом наружу. Она обмахивает молодых можжевеловой веткой, в руках у нее горшочек, из которого валит дым. Она отгоняет злых духов, нечистую силу, несчастья от молодых, приговаривая <далее заговор>.
>
> Окончив молитву – мольбу за молодых, “Пужала” снимает тулуп и стелет молодым под ноги. Молодые проходят и ступают на тулуп»[103].

Традиционная обрядовая приговорка с пожеланием рождения множества детей, употреблявшаяся при встрече молодых и обсыпании их хмелем или зерном, имела помимо формулы с хмелем (см. выше) еще и формулу с кочками и пенечками: «*Сколько в лесу кочек, столько им дочек, сколько пенёчков – столько сыночков*»[104] (д. Савино Кадомского р-на).

Ритуал встречи новобрачных в доме молодого в XX в. Упростился – в первую очередь за счет утраты образа мохнатого персонажа во многих локальных традициях: «Сыпали *хмель* куль ворот у жениха, что-то приговаривали, хлебом с солью встречали» в с. Иванчинó Касимовского р-на[105]. Старожилы утверждали: «Когда приезжают из-под венца – *хмелем обсыпают*»[106] (с. Восход, б. Полтевы Пеньки Кадомского р-на).

Благодарственное, молитвенное обращение к Господу, означающее надежду на божественную помощь в начинающейся семейной жизни и невозможность возврата в прежнее добрачное состояние, звучало при входе в новый для невесты дом в с. Восход (б. Полтевы Пеньки) Кадомского р-на: «Перед тем, как войти в избу, родные три раза приговаривают, держась за дверь (чтобы молодых не пропустить): “Господи Исусе Христе, сыне Божий, помилуй!” После третьего раза бьют горшки»[107] (ср. ритуальное битье горшков на 2-й день). Другая разновидность моления и поздравления: «Икону новобрачной вешают на стену, молодые молятся Богу и встают около стола, родные жениха начинают приносить поздравления и говорят: “С законным браком вас!” Потом целуют молодых и дают им по монете»[108] (Егорьевский у.).

На Рязанщине бытовала в разных вариантах свадебная послевенчальная песня «Весел-весел ходит Васильев-то батюшка...»[109] (или матушка) о подметании пола и находке золотого перстня, символизирующего новобрачную; во второй части сюжета сообщается о потери отцом или матерью невесты.

Свадебный пир

5-10 жениховых родственников – «*отборные люди*» – идут *позывать* невестину родню на *княжой пир*[110] (с. Корневое Скопинского р-на, Стрелецкая слобода Михайловского р-на). В с. Погост Бельковского р-на (ныне Касимовского р-на) в 1957 г. еще до венчания «с утра по деревне идут *позыватые* (родственники жениха) и приглашают на свадьбу (часто с гармошкой)», величают по имени-отчеству, «просят <...> в 12 часов пожаловать на пирушку» и раскланиваются[111]. В с. Панино Спасского р-на существовал свадебный чин – «*зазывáнки*»[112]. (Ср.: ритуал “позывать” в иных селениях исполнялся на 2-й день – см. ниже.)

В с. Иванчинó Касимовского р-на имелся свой термин для родственников новобрачных: «Вечером будут молодых обряжать – “*в приéзжи*” невестина родня едет. Она стала теперь баба, свадьбишные песни не играют, это до венчания»[113].

В с. Николаевка Касимовского р-на на второй день свадьбы происходило шествие процессии, образованной родней невесты и новобрачными:

> «*Приéзжие* едут – невестина родня к жениху и с отцом – с матерью. С молодыми пойдут по деревне.
> – Ой, с молодыми идут! С молодыми идут!»[114]

Допускался и приезд родни невесты по собственной инициативе, но с обязательным исполнением обрядовой функции: «Во время венчания от невесты к жениху едут “*гарн***ы***е*”, везут постель, сундук, наряженного курёнка»[115] (с. Волынщино Ухоловского р-на).

В некоторых местностях имелось закрепленное за ритуальным прибытием родни невесты на свадебный пир название: *княжóй*[116] (с. Секирино и д. Поляны Скопинского р-на); *княжой пир*[117] (Стрелецкая слобода Михайловского р-на); *княжóй обед*[118] (Зарайский у.); *княжий стол*[119] (с. Боршевое Милославского р-на). Двусловные термины свадебного застолья с эпитетом «княжий / княжóй» соотносятся с названием новобрачных *князь молодой* и *княгиня молодая*.

Существовало также иное название пира: «После венчания невестино родство идёт к жениху “*гл***я***дать*”»[120] (д. Зарáново Кораблинского р-на). Суть ритуала «гл***я***дать» проявлялась *в представлении новобрачных всем собравшимся на пир*. Вероятно, поэтому проведение начального этапа свадебного пира осуществлялось без главных участников: они ели отдельно «в уголке», «в хатке», «в чуланчике», а прилюдное почетное «вышнее место» занимали родители молодой и ее родственники.

В с. Константиново Рыбновского р-на исстари так повелось: «Если молодые, как предписано обычаем, с утра не ели, их до начала гулянья кормят где-нибудь *в уголке*»[121]. В д. Татаркино Старожиловского р-на также кормили новобрачных в особом помещении: «Молодых привозять домой – их отдельно уγостять *в чуланчике небольшом*. Заводять, как блаγословять, там на столе уже стоять каравайцы, холодец и ещё что там»[122].

В с. Лучинск Старожиловского р-на новобрачных даже отводили к соседям специально для того, чтобы покормить не прилюдно: «Прямо к сусéдям привели поесть, а потом убирать: мои из Мелекшинá ещё не пришли»[123] (молодая была родом из соседней деревни). Потом родные пришли из д. Мелекшинó и забрали новобрачную в дом ее супруга, посадили их с мужем «под образá»[124], т.е. под иконы. Другая жительница д. Мелекшинó Старожиловского р-на также подтвердила, что новобрачных сначала потчевали отдельно: «После венца в чулане или другой избе кормили невесту с женихом»[125].

В Рязанском, Михайловском, Зарайском уездах записана поговорка, с помощью которой приглашали в гости и чье содержание перекликается с ритуальной встречей новобрачных с хлебом-солью и со свадебными поздравлениями: «*Милости просим хлеба-соли покушать, добрых речей послушать*»[126].

В с. Корневое Скопинского р-на в “*вышнее место*” садятся невестины отец и мать, рядом сестра, кума и кум, брат; женихова родня сядет во вторую смену; *молодые находятся в хатке*; обязательно подавали *вареную свиную голову*, которую тут же разрезал дружек; при вопросах невестиного отца – «За кого мы пьем?» и «Должны Вы сказать или представить всей нашей публике» – женихов отец приказывал ввести разодетых новобрачных[127]. Итак: новобрачные вводились в самый торжественный момент.

Представление новобрачных как сложившейся семьи их общим новым родственникам и гостям свадьбы плавно переходило в новый ритуальный момент. Тут же устанавливали иерархию отношений в общей большой семье, для чего молодую жену впервые просили поименовать родителей мужа внутрисемейными именами: «У невесты <новобрачной> спрашивали, как она будет называть после свадьбы родителей жениха. Невеста называла в

присутствии гостей родителей *матушкой* и *батюшкой*. После этого начиналось гулянье, которое длилось до поздней ночи»[128] (с. Котелино Кадомского р-на).

С суточным временем совершения свадебной трапезы были согласованы еще и термины, связанные с вечерней порой: *первый ужин*, *ужин* в с. Агро-Пустынь Рязанского р-на. В с. Собчаково Сапожковского р-на свадебное застолье устраивалось дважды: «Первый стол назывался *обед*, а второй – *ужин*»[129]. В с. Печерниковские Выселки Михайловского у. свадебные пир имел название – «вечеровые»: «Начались *вечеровые*: принесли нарядную курицу и ее берут и пускают под печку. Садятся за стол <...>»[130]; термин «вечеровые» повторяется в описании свадьбы на второй день – уже как воспоминание о главном пиршестве: «Молодые идут в избу, собираются гости, молодежь за стол не садится, идут к жениху за ихними родными, которые были на *вечеровых*»[131].

Праздничность свадебного пира подчеркивалась с помощью термина *праздновáнье* в пос. Солотча и с. Агро-Пустынь Рязанского р-на.

Обращает на себя внимание обычай усаживать новобрачных за столом на подстилке, обычно меховой: «Из церкви привядуть – их в передний уγол сажають. И вот им *шубу стелють, шубу стелють*. Ну, *дружно жили чтоб*, как всё уж приγоваривають»[132] или «коγда сажають молодых, вот *шубы им стелють*, это вот, мол, вроде *чтобы жили боγато*»[133] в с. Константиново Рыбновского р-на; «на лавку *постелют шубу – от шуму*» (то есть чтобы не было ссор) в д. Полково Рязанского р-на[134].

Усаживание новобрачных на шубу осознавалась и как избранность данных участников свадьбы – в отличие от прочих (родни и гостей), а также подчеркивало важность проводимого ритуала – свадебного пира: «А тама – коγда *пировать* приедем, нас *на шубу сажають*, а их тах-то, под послед, что осталося»[135] (с. Бычки Сараевского р-на, 1951). Существовал даже подготовительный этап ритуального усаживания на покрытое место, сохранившийся лишь в переосмысленном и искаженном смехотворном виде: «Когда заводят жениха и невесту в дом, то кто-то с печки сбрасывает "*ватóлу*" – типа одеяла (из конопли ткут). Для смеха» (с. Котелино Кадомского р-на)[136].

Как и до венчания, при усаживании новобрачных за стол у родителей жениха также соблюдалась ориентация на стороны света и на суточный ход светила, а главные управители свадьбы дополнительно выполняли охранную функцию: «Вводять в дом, ведуть по солнышку, блаγословляють. Рядом дружка и крёстная»[137] (д. Татаркино Старожиловского р-на).

В некоторых селениях сначала устраивалось небольшое застолье – лишь для поезжан и близкой родни жениха: «Сажают за стол молодых и гостей (составляют два-три стола). Начинается *маленькое угощенье*» (с. Корневое Скопинского р-на)[138]. За столом рассаживаются по порядку: новобрачных в с. Константиново Рыбновского р-на «из церкви привядуть – их *в передний угол* сажають»[139]. В д. Татаркино Старожиловского р-на, как и в других селениях, обращали внимание на почетное место для новобрачных: «*Под лампадку* садится жених с невестой, по левую сторону от жениха – дружкóв, по правую сторону с невестой – мать крёстная её»[140].

Угощающей стороной выступают родители жениха: «Жениховы родители подходят поздравить с законным браком, стаканчики в руках они держат. Они угощать должны, не садятся за стол – сядут, когда к невесте пойдут праздновать. У свата в руках четверть с водкой (3 л бутыль), стаканы только у родителей, а тут только один стакан – по очереди все подходят, тут и квас может закончиться с холодцом – подливают их, конечно»[141] (д. Татаркино Старожиловского р-на).

В с. Лукмос Сапожковского р-на «приводили их <новобрачных> на общий пир лишь на *вторую присадку* (когда второй раз за стол садились). Тут невеста дарила свёкра, свекровь и т. д.»[142] Сменяющихся друг за другом застолий было несколько – в с. Восход (б. Полтевы Пеньки) Кадомского р-на их насчитывалось три: «Было *три беседы* (три перемены еды). Когда за первую беседу посадят, к жениху с невестой подходят гости по очереди (муж с женой) – подносят дары. Каждая пара приговаривает»[143].

Молодоженов сразу же или после выхода из укромного места (где их кормили отдельно) размещают во главе стола: «Войдя в горницу, все участвовавшие в поезде садятся за стол, за которым *на первом месте* красуются молодые. После полного и продолжительного обеда, к которому, по обычаю, новобрачные не прикасаются...» (Зарайский у., 1956-1857); «Молодых сажают *в красный угол* на вывернутую наизнанку шубу – это чтобы жили богато» (с. Константиново Рыбновского р-на)[144].

В некоторых локальных традициях усаживание молодых во главу стола называлось *посадом* – аналогично обрядовому предвенчальному сидению невесты (см. выше), что свидетельствует о параллелизме этих ритуалов в прошлом. Вот отголосок послевенчального *посада* в с. Новая Пустынь Шиловского р-на: «Приводили и усаживали “маладых” на “*пасад*” – в красный угол, с ними рядом садились крестные: со стороны жениха – крестный, а со стороны невесты – крестная»[145].

В более позднее время существования свадебного обряда, помимо регламентированного рассаживания молодых и других участников свадьбы за пиршественным столом, новобрачные как бы «окупали место» и умилостивляли собравшихся: «Когда сажают за стол, жених с невестой *бросают по три раза назад конфеты и три раза вперёд* – народу»[146] (с. Восход, б. Полтевы Пеньки, Кадомского р-на).

Свадебный пир начинался со всеобщей молитвы, сопрягавшейся с довенчальным ритуалом *богомолья, Богу молиться* (молитва же вообще служила обрамлением любого застолья): «Расселись за столами – “*Помолимся за молодых*!”»[147] (с. Ново-Еголдаево Ряжского р-на). Молитва всегда служила обрамлением любого застолья.

В начале свадебного застолья в некоторых местностях выставляли *мнимых новобрачных* (ср. обычай «угадывать невесту» на девичнике): «Кто-нибудь *нарядится под молодых*: “Пожалуйте, пожалуйте в дом, гости дорогие...” – “Нет, не пойдём, давайте нам настоящих молодых...” Тогда выходят молодые и приглашают сватов»[148] (с. Константиново Рыбновского р-на).

Жительница с. Константиново рассказала, как она сама любила выступать в роли мнимой новобрачной на пиру – ради смеха, а не ради хмельного напитка: «Вот, а я всё время, часто садилась невесту выкупать: счас сядешь за стол, ну вот. Ну счас дають тебе выпить и бутылку. Молодые, чтоб бутылку – место я заняла, чтоб молодые дали мне бутылку. Ну, они отошли там куда – я раз на úхнее место и сажусь, сижу. Там хто-нибудь ещё ко мне подсел – и сидим. Ну ведь они приходять: куда же им деваться-то? Ну, всё! Целуются и дають бутылку мне»[149].

На обычае закрывать невесту основана не только действительная подмена невесты, но и ритуал «подменной» молодой на свадебном пиру: на место невесты рядом с женихом садилась какая-нибудь молодая женщина или подруга, одетая как невеста, с закрытым шалью лицом, и колотила большой ложкой по рукам всех, кто хочет есть и зазевается, а те старались выхватить у нее железную ложку (с. Пекселы, с. Шостье Касимовского р-на)[150]. На примере бытования этого обычая в с. Шостье видна его жизнестойкость. Так, впервые обычай был зафиксирован там в 1923 г.: «На место невесты садится какая-нибудь молодая женщина; она одевается, как невеста, закрывает лицо шалью, садится к жениху и начинает колотить большой ложкой по рукам всех, кто зазевается. Все стараются вырвать у ней ложку»[151]. В 1990 г. старожилы вспоминали: «Подругу шалью накроют, она лупит железной ложкой, кто есть хочет, по рукам. Передний стол – когда пировали. Молодую берут в другое помещение, а жениху посóдют, шаль подвенечную наденут: “Ой, какая невеста злая! Как они жить будут?”»[152]. Смысл этого обычая с трудом поддается расшифровке, но образ «подменной» молодой стоит в одном ряду с мнимыми персонажами, в том числе с «упокойником» при оплакивании его на свадьбе (см. главу 5).

Каравайный ритуал и особые свадебные печения из теста

Свадебный пир включал в себя каравайный ритуал, который в разных локальных традициях представлял собой приготовление, разламывание и угощение караваем. Вариа-

тивные названия подчеркивают важность хлеба как ведущей пищи. Народное понимание высокой значимости хлеба запечатлено в поговорке Рязанского, Михайловского, Зарайского уездов: «*Не пригожа беседа, когда нет хлеба*»[153].

Наиболее часто названия каравайного ритуала состояли из двух-трех элементов (иногда синонимичных): *каравай носить* (*носят каравай*)[154] (Касимовский у.; с. Ольшанка Милославского р-на); *каравай разносить, с караваем обходить, чарой обносить, выклинку выкликают* (надо назвать человека, который поздравляет молодых), *на каравай давать, собирать на каравай*[155] (с. Малинки Михайловского р-на).

Каравайный ритуал, в основе которого лежит изготовление и применение обрядового хлеба, дал наименование ряду свадебных чинов на Рязанщине: *схлебники, хлебники* (употребляется только во множ. числе)[156], *каравайница*[157], *каравайник*[158].

Имеются сведения о том, что до Октябрьской революции 1917 г. каравай пекли за несколько дней до венчания. Так, старожилы д. Сумерки Кадомского р-на рассказывают: «Накануне девишника пекли каравай. Его возили в церковь к венцу. После венчания его съедали»[159]. В Шацком р-не (с. Польное Ялтуново) каравай пекли в четверг перед свадьбой[160].

Кроме того, каравайный ритуал имеет параллельный – сырный ритуал, также встречающийся в ряде локальных традиций.

Каравайный ритуал являлся кульминацией свадебного пира: он символически обозначал рождение новой семьи, знаменовал ее будущее чадородие. В Шацком р-не богато украшенный каравай выступал также в роли «разгонщика»: он оделял гостей «пичужками» и свадебными фигурками из теста – свадебным ритуальным угощением в честь новобрачных[161].

Интересное свадебное печенье из теста пекли в с. Кутуково Спасского р-на – о нем рассказала пожилая женщина в беседе с дочерью:

> «Дочь: Такие пироги не пекли. Блины, какие-то вот каку́рочки. Ну вот, например, сейчас огурцы...
>
> Мать: *Бо́рону*, *бо́рону*!
>
> Дочь: Салаты там подают – всё на свете сейчас тут есть. А тогда вот всё равно блины, пироги вот там, мясо – кто какие. (А бо́роны – это что? – *Е.С.*)
>
> Мать: Ну это испякуть как одну вот, как пышечку испякуть, и её тама наметють этими, накатають кле́точками.
>
> Дочь: Клеточками сделают.
>
> Мать: Так-так-так, и положуть туды эта – вареньица. Аγа, вареньица. Или в***ы***шенки – *борона́*.
>
> Дочь: Или ещё вот эта – “Ехал муж на мельницу”-то! Тебе пели? (Нет. – *Е.С.* – А эти бо́роны подавали только на свадьбу? Или на другие праздники тоже?)
>
> Мать: Да нет, на друγие праздники нет, наверное»[162].

Дочь не случайно при сообщении о свадебной «*бороне*» вспоминает плясовую песню «Поехал муж на мельницу...»: в ней имеются строки об сельскохозяйственном орудии, послужившем прообразом обрядового печенья. Вот эти строки: «Поехал муж во поле. // Потерял, потерял, потерял борону» и о реакции жены – «Схвачу бо́рону и за ним дёрну»[163]. Свадебная символика бороны понятна: это сельскохозяйственное орудие связано с засеванием поля и, следовательно, идея плодородия переносится на новобрачных, которым желают чадородия.

По данным народного мастера М.Ю.Ко́ротковой, чьи предки из с. Белоомут Зарайского р-на, в Российском этнографическом музее (РЭМ) хранится свадебное изделие из теста под названием «борона», привезенное из с. Занины Починки Касимовского у.: «*Борона* – свадебное печенье из ржаного теста (слепок)»[164] (1811 – 9/2).

«Борона́» как «выпечка в виде бороны, которую вручают родителям невесты»[165], отмечена в Луганской обл. Украины.

Еще одно свадебное печение, созданное по образцу сельскохозяйственного орудия для пахоты и хранящееся в РЭМе, – это «соха» из указанного выше с. Занины Починки Касимовского у.: «*Соха* – свадебное печение из ржаного теста (слепок)»[166] (1811 – 8/2).

Н.И.Лебедева в 1924-1926 гг. отметила еще ряд свадебных хлебов: это *кутник* <курник?> (с. Ирицы Спасского у.; с. Мордово Ряжского у.); *ступы с детьми* (с. Занины-Починки Касимовского у.); *конь* (д. Занины-Починки и с. Увязь Касимовского у.)[167]. (См. также главу 22.)

Вот подробное описание свадебного хлеба – «коня»:

> «В д. Занины-Починки, Касимовского у., *конь* – свадебное печение; хвост из кудели, покрыт попоной из цветных лоскутков. К коню полоской красного ситца прикреплён тряпичный всадник с полотенцем через плечо. В с. Увязь, Касимовского у., – также свадебное печение, хвост из кудели»[168].

(Подробнее о каравайных песнях и приговорах дружки, о ритуальном приготовлении каравая и о регламентации его разнесения на свадебном пиру см. в главе 20.)

Сырный ритуал как разновидность каравайного ритуала

С каравайным ритуалом связан сырный ритуал, очевидно, являющийся развитием некогда единого «сыр-каравайного» ритуала и семантической разновидностью. Однако это предположение может быть оспорено: известны и «сырные обозначения» ритуала – пусть и немногочисленные, но обладающие своей локальной географией.

Свадебное обрядовое блюдо «сыр», поданное отдельно от каравая, зафиксировано (с вариантами) в Средневековой Московии на свадьбе великого князя Василия Ивановича в 1526 г.: «А великого князя дружка благословяся, станет резати перепечу и *сыры* <...>»[169], однако каравай тоже был.

Также ритуальный сыр подавали на свадьбе царя Михаила Федоровича в 1626 г.: «<...> а на столе наслано <вар-т: постлано было> три скатерти, да положена перепеча, которую подносили ко государю и государыне, и к боярам с ширинками, да *сыр*, да солоница <...>»[170]. Однако на этой же свадьбе подавался каравай и сыр: «А после того, царя и великого князя первый дружка, благословясь у отца и у матери, резал *перепечу* и *сыр* <...>» и «<...> в то время первую скатерть, на которой резали *коровай* и *сыр*, сняв отдали на дворец ключником именно, и велено беречь запечатав <...>»[171] (свадьба царя Михаила Федоровича в 1626 г.).

Имеется еще описание древнерусской свадьбы – с упоминанием сыра вместе с караваем, причем поставленного в паре ритуальных угощений на второе место и посланного от жениха с невестой гостям и участникам свадьбы: «А царя и великого князя Иоанна Васильевича всея России, к царице Дарье, на Тихвину, убрусец и ширинку и *коровай* и *сыр* посланы со стольником со князем Данилом Гагариным. А царицын меньший дружка, князь Роман Пожарский, подавал от царевны и великия княжны ширинки и *коровай* и *сыр* отцу и матери, и тысяцкому, и боярем, и боярыням сидячим, и боярям, и окольничим, которые в чинех, и поезжанем»[172] (свадьба царя Михаила Федоровича в 1626 г.).

На Рязанщине известен ряд народных названий сырного ритуала: *сыр носить*[173] (с. Константиново Рыбновского р-на); *под сыр ходить*[174], *подходить под сыр*, *подходить к сыру* и *сыр носить*[175], *сыр разносить*[176], *сыр обносить*[177] (с. Константиново Рыбновского р-на); *класть на сыр* (д. Дмитриево Клепиковского р-на)[178]; *подходить под сыр* («*под сыры подходили*») (с. Полтевы Пеньки Кадомского р-на)[179]; *подводить под сыр*; *сыр класть* (д. Инкино, д. Кочемары Касимовского р-на)[180]; *под сыры подходят*, *под сыры класть* (с. Николаевка Касимовского р-на)[181]; *сыра малить*[182] (с. Полтевы Пеньки Кадомского р-на); *сыры* и *сыр молить* (с. Ермолово Касимовского р-на; Касимовский у.)[183]; *сыра малить, сыромаленье* (Рязанская Мещера)[184]; *сыры* (с. Б. Ардабьево Елатомской вол., с. Б. Мутор и д. Фёдоровка Касимовской вол. Касимовского у.)[185]; *сырно* (д. Анатольевка Касимовского р-на)[186]; *сыр*[187] (д. Четаево Касимовского р-на); *на сыру стоять, на сырах стоять, с сыром*

подходить, с сыром ходить, сыр давать, сыр поднимать (Шацкий р-н)[188]; *разносить сыры* (с. Погост Бельковского р-на, ныне Касимовского р-на)[189].

«Сырный ритуал» и терминология, связанная с «сыром», проходит с северо-запада на восток Рязанщины: это Егорьевский, Рыбновский, Клепиковский, Касимовский, Кадомский, Старожиловский и Шацкий районы. Преимущественно это земли Рязанской Мещёры. Необходимо поставить вопрос: не оказали ли влияние соседние финно-угры и/или касимовские татары на появление «сырного ритуала» на Рязанщине?

Н.И.Лебедева считала отсутствие сыра в привычном пищевом рационе крестьян национальным признаком русских[190].

На юге Рязанской обл. бытовал каравайный ритуал. Также ритуалы «короваи нести» («короваи держать», «быть у короваев»)[191], «хлеба ести»[192] и свадебный чин «коровайники»[193] широко и исторически последовательно представлены в древнерусской великокняжеской и царской свадьбе в Московском государстве, начиная с 1526 г. (в отличие от сырного ритуала, являющегося уникальным и единожды употребленным вместе с каравайным).

Поговорка в Рязанском, Михайловском, Зарайском уездах демонстрирует сыр как показатель благосостояния и успешной жизни: «*Как сыр в масле катается*»[194]. Эта же поговорка зафиксирована в с. Озёрки Сараевского р-на: «*До он (она) как сыр в масле катается*!»[195]. Следовательно, в народном понимании сыр, как и хлеб, является мерилом сытого житья.

В свадебной песне «Как сказали: // “Иван из Москвы едеть!”...» в д. Красная слободка и д. Урусово Данковского у. имеется сравнение будущего сына с «белым сыром»:

Рожу тебе сына,
Как белого сыра;
Рожу тебе дочку,
Как белого груздочка[196].

Ритуал с реальным сыром (домашним продуктом типа «сырного творога») в середине XX века сохранялся в с. Константиново Рыбновского р-на и был впервые записан в это время: «Наступает время обряду “*сыр носить*”. Сыром именуется творог. Специально испеченный, продолговатый пирог нарезан на маленькие кусочки. В руках у молодого бутылка браги или водки, и он наполняет рюмку. Молодая держит тарелку с творогом и потчует кусочком пирога с творогом»[197]; на свадебном пиру после венчания «*разносят сыр* – нарежут сыру настоящего, и вот каждая парочка – муж с женой подходют, поздравляют, шутют тоже по-разному, кому чего, вот. И потом заплати за это молодым-то, не задаром – расплатись»[198].

Известен еще один рецепт свадебного сыра, который подавался во время ритуала «сыра малить» в Мещёрском крае: «В стародавнее время готовили к этому обряду свадьбы свой домашний сыр, из которого выделывали шарики величиной с грецкий орех; эти шарики высушивали на солнце, а потом клали их в растопленное коровье масло и опять сушили»[199].

В с. Константиново Рыбновского р-на сырный ритуал соблюдается до сих пор и выглядит так: «Ну, *под сыр ходили*. Я знаю, счас *сыр носять* по-разному. <...> Ну, садятся, садятся и начинають: ну, давайте сыр носить! Тогда *сыр носили*. *Подходишь под сыр* и поздравляешь молодых: поздравляю с законным браком, дай Бох здоровья! И отдариваешь. Сначала женихова родня, как обычно. Потому что в женихове доме гуляють-то»[200]. Или там же: «*Подходють к сыру*. А когда приходють, когда садятся они <родственники>, счас, значить, буханку хлеба и соль в солонúчке. И значить, они буханку хлеба делають эту и один носить и шумить: “*Кузьма-Демьян, ломайте хлеб пополам*!” А его разрежуть, он как топнеть – и хлеб напополам разваливается – тут и: ура! – И начинають *сыр носить*»[201]. Или по другим сведениям: «Должен жених хлеб резать, на его. Это которые будут резать тоже хлебушек и разносить, его пополам разрежут. Тогда-то пекли, а счас покупают. Пополам раз-

режут его, но не совсем. И вот это Кузьма-Демьяна начинают у нас называть. И вот он кругом <исполняет на церковный мотив – *Е.С.*>:

Кузьма-Демьян,
Развали хлеб напополам!
Кузьма-Демьян!

И подпрыгивает, как будто он переломил буханку хлеба. Его резать потом станут. Ну, прыгал какой-нибудь мужчина. Ну, его кто должен? Дружóк – он обычно сидит рядом с молодыми за столом»[202] (с. Константиново Рыбновского р-на).

Как видно из приведенных сообщений разных информаторов, в ритуале «сыр носить» в с. Константиново собственно сыр со временем заменился на буханку хлеба, то есть из «сырного» стал «каравайным ритуалом».

По известным нам данным, обращение за покровительством к Святым Козьме и Дамиану при затирании браги, изготовлении и разнесении каравая зафиксировано в XIX-XX веках в соседних Зарайском и Рыбновском р-нах, следовательно, узко локализовано в рязанской свадьбе. Лингвисты высказывали мнение о влиянии белорусского языка на некоторые рязанские диалекты. И вот на Международной научной конференции «Сергей Есенин и искусство» (Институт мировой литературы им. А.М.Горького Российской академии наук – Рязанский государственный университет им. С.А.Есенина – Государственный музей-заповедник С.А.Есенина; Москва – Рязань – Константиново) в 2013 г. историк Д.Ю.Филиппов (заместитель директора Государственного архива Рязанской области) сделал доклад «Род Есениных по данным ревизских переписей XVIII – начала XIX века: новые материалы к родословной поэта». Д.Ю.Филиппов в этом докладе, а потом и в электронном письме к Е.А.Самоделовой от 30.09.2013 г. привел интересные сведения о переселении крестьян из с. Константиново в 1849 году в Смоленскую губернию помещиком – статским советником Александром Дмитриевичем Олсуфьевым. Переселены были 18 семейств (около 120 душ) в Рославльский уезд в деревни Сукромля, Скаторонь, Симиричи, Слобода Хера, Слобода Меловая, Александровка, Выселок Фофкин[203]. В результате некоторые константиновские крестьяне сочетались браком с местными жителями и образовали смешанные «рязанско-смоленские семьи». Далее часть из них через какое-то время возвратилась в с. Константиново, где в метрических книгах в 1880-х годах упоминается фамилия Смоленский. Следовательно, можно предполагать, что белорусское влияние (обнаруживаемое, в частности, в призывании Кузьмы-Демьяна при разламывании каравая на свадьбе) было занесено в с. Константиново в результате помещичьих переселений крестьян в Смоленскую губ., граничащую с Беларусью и обладающую единой региональной фольклорной традицией.

Показательно, что одна жительница с. Константиново Рыбновского р-на сообщила свою окказиональную молитву (не каноническую церковную и даже не народную, а просто идущую от сердца), в которой тоже фигурируют Козьма и Дамиан, причем произносится в одно имя – Козьмильян: «Вот коγда бываеть γроза, коγда сильный дождь, я и молю Боγу: “Николай Уγодник, Господи, Спаситель, Исус Христос, останови! Господи, Спаситель, Козьмильян <или: Козьма-Демьян>!” Я молюсь: что моγу, то я читаю! А как я, помоγаю или нет, Господь его знаеть!»[204]. Содержание этой молитвы показывает, что в народном мнении отчетливо уравнены три божественных заступника, имеющие собственные имена: это Иисус Христос, Николай-угодник и Козьма-Демьян.

Сырный ритуал бытовал и в соседних районах (помимо хорошо сохранившегося в Рыбновском р-не): «Пришли от ее матери, и какой-то *сыр* был (*дарили подарки*). “*На сыр клали*”. А.И. свекрови рубаху подарила, а та ей материю. Гости подходили и спрашивали, *как она убирать будет, как лазать за картошкой, как воду носить*, а она им отвечала. Крестная стояла рядом и подсказывала. А они деньги на стол клали»[205] (1938, д. Дмитриево Клепиковского р-на); «Когда родные и гости дарили молодым, – это называлось “*сыр*”»[206] (д. Четаево Касимовского р-на). В Мещёрском крае ритуал выглядел так: «Первый дружко подзывает “попарно”, т. е. мужа и жену, или же, если нет “пары” – мать с сыном, или отца с

дочерью, словом, мужчину и женщину, называя их именами и отчествами: “*Подойдите к сыру “помалить” (попробовать) и подарок получить, а новобрачных серебром поблагодарить*”»[207] (курсив наш. – *Е.С.*).

В с. Погост Бельковского р-на (ныне Касимовского р-на) сырный ритуал проходил следующим образом:

> «Затем молодые выходят из-за стола и в сопровождении свата и свахи начинают *разносить сыры* на блюде, печенье, баранки и другие сладости.
>
> Сыры на блюде несет сват.
>
> Молодая несет на блюде стакан и рюмку. Молодой наливает в рюмку и стакан водку и обносит присутствующих мужчин стаканом, женщин – рюмками.
>
> Сваха несет поднос и припевает:
>
> *Сыры наши примите*,
> Молодых полюбите.
> Молодые наши на нове –
> Им много всего надобно.
>
> Гости – родня – кладут на поднос деньги и различные подарки.
>
> После обноса сырами все садятся за столы и начинается обед»[208].

В с. Погост Бельковского р-на (позже Касимовского р-на) бытовал обычай повторно обносить сырами на второй день свадьбы в доме родителей молодой, где соблюдалась та же последовательность празднования[209].

Сырный ритуал – как разновидность каравайного – в некоторых местностях проводился в доме невесты до венчания: «Дружки <...> на стол кладут пирог и *сыр*, не такой сыр, какой обыкновенно продается в торговле, а *сыр, приготовленный другим способом* и не похожий на обыкновенный 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*»[210] (Егорьевский у.).

В д. Мелекшино́ Старожиловского р-на ритуал с сыром (творогом) и караваем проводился в доме жениха, но продукты готовились в доме невесты: «Ноне свадьба, а вечер под свадьбу пекла каравай мама моя. Дарять на свадьбе – несуть к жениху. *Чашка с пирογом и твороγом* – на нём каравай, сымаеть и режеть кусочками. Мы поцелуемся с молодым, невесте дарять подарки. А дружко́в подаваеть на тарелке – муж с женой или два товарища – 2 кусочка и стакан кваса или браγу. <…> Ложечкой творожку – это называють “каравай”»[211]. Другой информатор, уроженка д. Урицкое Спасского р-на, переселившаяся в д. Мелекшино́ Старожиловского р-на, сообщает уже о двух караваях, которые пекли в домах невесты и жениха (см. выше). Но и в этом сообщении упоминается аналог сыра – творог: «И у жениха пекуть *каравай*. Когда подходять дарить, разрезають на кусочки, и *творох*. Когда выпивають квас, дружко́в подносить закусить этим караваем»[212]. Иными словами, схема угощения в д. Мелекшино́ такова: дружко́в брал чашку с караваем, лежащем на твороге, разрезал пирог и клал на каждый ломоть немного творога[213].

Такие описания составного блюда – каравая с творогом – корреспондируют с пасхальным угощением, также включающим кулич (параллель к караваю) и пасху (творог). К примеру, жительница пос. Солотча Рязанского р-на, 1916 г. р., в 1985 г. «сыром» именовала пасхальный творог: «Сыр: крестики выдолблены, ХВ (Христос воскрес) – из творога под гнёт в марлю, в черепушку»[214]. Единственной разницей оказывается отсутствие на свадьбе вареных яиц, которые, будучи окрашены и освящены в церкви, обязательны для Пасхи. Возникает вопрос: не ощущается ли общность праздничного угощения на свадьбе и на Пасхе? И блюда какого праздника были первичными и затем оказали влияние на другой праздник? Или это типологическое сходство ритуальных кушаний?

Как и в каравайной традиции, существовал параллелизм ритуала «сыров»: «Во время гулянья первого дня свадьбы – “*сыры*” – дары. Деньги в пользу отца молодой. Второй

день – “*сыры*” с дареньем молодых. Деньги молодым»[215] (с. Б.Ардабьево Касимовского р-на).

Очевидно, народное название ритуала «сыра малить» («помалить») во второй части этого словосочетания рассказчик из Мещёрского края считал производным от «мало» и его значение выводил из противопоставления «наесться досыта» и «отведать маленько», то есть именно «попробовать». Лингвисты называют подобную трактовку «народной этимологией» и предлагают свое объяснение. А.А.Потебня усматривал в выражении «молить скотину» значение приношения ее в жертву, обречение на заклание[216].

Если в прошлом в Рязанской губ. было зафиксировано множество вариантов названий свадебного ритуала со словом «сыр», то теперь воспоминания об имевшемся на свадьбе таком обрядовом блюде относятся к числу редких. Современные попытки найти еще подобные случаи обычно заканчиваются ответом местных жителей «сыра не было» и продолжением рассказывания о каравае, как это случилось, например, в с. Николаевка Касимовского р-на в 1992 г. Часто в свадебной традиции сохраняется обрядовый термин, хотя сам ритуал уже утрачен. Очень типичны в этом отношении как раз многочисленные «сырные» обозначения: «*Под сыры подходят* – это только название: что подарила, смотрят»[217] (с. Николаевка Касимовского р-на); «Давайте садиться – *под сыры класть* в тарелочку. Это только название. Наливают по стаканчику водочки»[218] (с. Любовниково Касимовского р-на, 1992).

Потеря самого наполнения обозначенного ритуала ведет к непониманию местными жителями смысла соответствующих поэтических образов или к подмене сути явления его суррогатом. Некоторые новообразования на этой почве подчас остроумны и дают новое воплощение угасшему образу, каким ощущается ритуальный предмет. Так, традиционным дублетом является поэтический образ «сыр-каравай» из приговорки дружки (см. выше). Забыв о сыре как о самостоятельном предмете угощения и считая это слово эпитетом, приложенным к «караваю» (то есть превращая имя существительное в прилагательное), информатор объясняет двойное наименование ритуально-бытовыми особенностями приготовления свадебного хлеба. К примеру: «В 40-х годах и раньше в здешнем селе стряпуха или хозяйка того дома, где свадьба, как только приедут все “от венца”, и родня невесты сейчас же сеяла муку и ставила в квашню тесто для каравая, и, пока гости обедали, каравай был сделан и пекся. Испечься приходилось редкому караваю, потому что времени чуть, а дары на лавке, – и поэтому большинство караваем бывали сыры»[219] (с. Красное Пронского у.).

Более сложный случай видится в обрастании приметами подобного факта ритуального приготовления хлеба при сохранности бытования и второго блюда – творога. Желательно проверить, отсутствует ли в данном диалекте взаимозаменяемость лексем «сыр» и «творог». Вероятно, использование в качестве главного пиршественного блюда каравая и сыра по отдельности и в их совокупности отражает разные исторические этапы условно называемого каравайного ритуала. Либо это связано с различными очень давними местными традициями. В процессе своего бытования термины «каравай» и «сыр» обзавелись разными уровнями деривации: первый породил названия свадебных чинов и варианты обозначения ритуала, второй дал только последнее.

И хотя вопрос любых датировок в обрядовом фольклоре весьма проблематичен, можно предположить бóльшую древность термина «каравай» по сравнению с «сыром». Обоснованием правомерности выдвижения этой гипотезы служат следующие доводы: каравай является исходной точкой и организующим началом жанровой разновидности каравайных песен и тематической приговорки дружки с традиционной формулой «сыр-каравай примите»; сыр употребляется только в единственном сюжете указанного речитативного жанра.

Дарение на пиру

Особая ответственность во время послевенчальных ритуалов ложилась на новобрачную, которая вступала в новый род и должна была сблизиться с ним, наладить добрые от-

ношения. Обычно новобрачная вручала дары родне мужа, а он при этом только присутствовал или же исполнял совсем незначительную роль.

Однако существовала локальная традиция, в которой ритуальное дарение осуществляли старшие женщины в роду невесты: ее родная мать, крестная мать или сестра; новобрачные лишь стояли парой для наглядности (с. Чернава Милославского р-на – см. ниже).

В другой местной традиции начинала ритуал дарения свекровь (с. Константиново Рыбновского р-на – см. ниже).

Возможно, что именно те разновидности дарения на пиру, в которых его организатором, инициатором, деятельным лицом выступала старшая женщина в роду, являются наиболее древними по своей сути. Вероятно, такие разновидности дарения практиковались отнюдь не в единичных селениях и не представлялись уникальными, просто наблюдается недостаток их фиксаций собирателями.

Народная терминология, обозначающая в разных локальных традициях Рязанщины дарение на пиру, похожая и однообразная: *дарить*[220] (с. Красное Пронского у.); *дариться*[221] (д. Сонино Клепиковского р-на); *когда дар**я**ть*[222] (с. Заборье Рязанского р-на) и др. Семантика этих терминов вполне определенна и не связана с каравайным ритуалом. Такие наименования соотносятся с ним только в сознании информаторов, помнящих о приуроченности даров к разнесению каравая в своем селении. В других местностях названия *дары*[223], *дор*[224], *подводить под дар*[225], *дары дарить*[226] и подобные выражают исключительно непосредственную сущность обозначаемого ими ритуала. Особняком стоит народный термин *звать солнышко*[227] в с. Октябрьское (б. Дурное, Никольское) Пронского р-на (см. ниже).

Даром, *дарами* назывались подарки новобрачной родственникам мужа, а ответные подношения (обычно представленные деньгами и менее дорогие; реже – выданные текстильными изделиями) именовались *отдарками*[228] (д. Урицкое Спасского р-на, д. Мелекшино и д. Татаркино Старожиловского р-на; с. Чернава Милославского р-на). Соответственно имелась параллель: *дарить – отдарить*[229] (с. Бычки Сараевского р-на); *отдаривать*[230] (с. Константиново Рыбновского р-на; с. Красная Дубрава Сараевского р-на, иная географическая привязка – с. Красная Дуброва Салтыковского р-на Пензенской обл.); *отдорить*[231] (с. Белоомут Зарайского у.).

В Зарайском у. в 1903 г. была распространена денежная плата за дары: «За дары *отдаривают* деньгами»[232].

При дарении звучали величальные песни в честь разных участников свадебного пира, за которые полагалось награждать мелкими деньгами исполнительниц. В д. Сандыри Милославского р-на в песне «Как сказали...» назван акт отдаривания деньгами на пиру: «Про Петровича – *даровать*»[233]. В той же д. Сандыри в песне «Бубновая крале...кралечка, ох...» имеется синоним названия ритуального действия – «*дарить*» (имеется в виду – дарить деньгами): «Она любит по пирам ходи... по пирам ходить, // Она любит девушек *дарить*»[234]. Тот же мотив наблюдается в песне «Ой Настасья ходя хвалится...»: «Уж я буду во пиру сидеть <...> Уж я буду всё за игру *дарить* <...> Не рублём – полтиною <...> Золотою да всё гривною // Золотой»[235] (с. Ольшанка Милославского р-на). И тот же мотив дарения в песне «У нас кто же во пиру сидить...» с. Секирино Скопинского р-на: «Она хочет во пиру сидеть, // Она ж хочет нам за игру *дарить* (2) // Не рублём – да полтинаю (2) // Эх полтиной – что пожалуя»[236].

В с. Кутуково Спасского р-на звучала песня «А кто у нас с пое... с поездом...», игравшаяся от имени «*дарниц*» и с упоминанием этого свадебного чина:

И мы смеем ли тебя спросить:
А ты будешь нас, *дарниц*, дарить?[237]

Существовал также чин, связанный с ритуалом «дары»: «Возили постель *дарницы* (в день свадьбы?) к жениху <...>»[238] (д. Соболево Спасского у.).

В свадебной песне «Чтобы наша дай Аннушка...» д. Сандыри Милославского р-на встречается народный термин «*дары*»: «Не тужила б и не плакала, // Не плакала, // А *дары* бы нам готовила»[239].

В песне «Благодарствуй, вся честная компанья...» с. Ольшанка Милославского р-на сообщается об ответном жесте со стороны участников свадьбы, получивших дары: «А мы ваши *дары приняли* <...> Мы низкий поклон отвесили, // А низкой»[240].

В некоторых локальных традициях ритуал дарения был приурочен к каравайному ритуалу и проводился после принесения каравая:

> «Гости сидят за столом: кто почестнее (попочетнее) – в переднем углу. Молодых ставят сзади. Молодая *дарит* свекру, по уговору, полотенце, рубашку, шаль, поднося это на тарелке. Свекор принимает, выпивая при этом чарку вина; молодые кланяются ему до земли. После этого молодые целуются»[241] (с. Ново-Александрово Скопинского у., 1924).

Важную роль при ритуале дарения играла тарелка (блюдо), на которой преподносили дары и куда клали «отдарки». Подобное оформление ритуала наблюдается в русском эпосе: «В былинах дары нередко подносят в “мисах”, “чашах”»[242]. Д.В.Айналов обратил внимание на то, что способ передачи даров, помещаемых в золотом блюдце, был традиционным при византийском дворе[243].

Сами свадебные дары также напоминают оплату службы княжеских дружинников, что воспето в былинах: «Русский эпос знает два вида вознаграждения дружины: 1) прокорм в форме постоянных знаменитых пиров с обильной едой и напитками <...>; 2) дары деньгами и бытовыми предметами, выдававшимися под видом традиционных, восходящих у доклассовому обществу подарков на пиру; из их наибольшее значение имеют драгоценные металлы и “платье цветное”»[244].

Свадебные традиции Рязанщины включают «норму» («паёк»), выдаваемую родителями невесты для ее прокормления в первый год замужества (см. главу 1), и «дары» невесты ее новым родственникам – в первую очередь, родителям мужа, его сестрам и братьям.

В Рязанском, Михайловском, Зарайском уездах зафиксирована пословица, свидетельствующая о тщательном выборе гостей, в том числе и свадебных: «*Не дай Бог жены, а дай Бог счастья; хорошу жену часто во пир зовут*»[245]. Естественно, на свадебный пир звали супружеские пары. Упоминание «хорошей жены» в пословице автоматически означало доброе супружество и лад в семье.

Для ритуала дарения принято уважительно-смиренное поведение новобрачных, которые то стоят молча, то выполняют порученные им задания; и эти противоположные поведенческие манеры исполняются попеременно и многократно. Вот как об этом рассказала уроженка д. Урицкое Спасского р-на, живущая в д. Мелекшинó Старожиловского р-на: «А уж молодые стоять не шелохнутся, их мучають-мучають – стоять, пока всё *подарять*. И то заставять делать, и то»[246]. Гостей же в это время потчуют кушаньями и напитками, за которые они расплачиваются: «Тут уγощають вином и закуской. Сваха собираеть деньγи, коγда заставляють целоваться»[247] (д. Урицкое Спасского р-на и д. Мелекшинó Старожиловского р-на).

По главной функции – дарить подарки и «отдаривать» за них – получил сходные названия примыкающий к свадебному застолью ритуал: «<...> потом начинаются “*дóры*”» (Егорьевский у.); «Родители же молодой дают – “*дóрят*” – им платки, за которые они должны в свою очередь *отдорить*, т.е. положить несколько денег, примерно двойную стоимость платка» (с. Белоомут Зарайского у.); «когда обед – первый стол отойдёт, молодых снова вводят и тут *дарят*» (с. Боршевое Милославского р-на)[248].

Уроженка д. Урицкое Спасского р-на, живущая в д. Мелекшинó Старожиловского р-на, привела большие подробности подготовки, организации и проведения ритуала:

> «*Дары* – какие выγоворять. Родные невестины несуть большой узел – золовке, деверьям. Молодую убирають в понёву, выводять *дарить* их. Нальють квас – дружкóв налива-

еть, молодые подавають – шумять. Первым делом подходять отец с матерью *дарить*. Невеста кладёть дары, тут другая сваха подходить с дарами. *Отдарки* кладёть на тарелку – рубаху, порты. *Отдарки* – тру́холь-му́холь, не деньги. Потом подходять деверья, золовки – этим дары дають, деньжонок они положать, "спасибо", поклонятся и пойдуть. Свекрови рубаху – красные полика́, перетканная, старинная, вся холстинная (а то выговаривають холст), рукава ниже кистей: "Рубаху *подарили* с длинным рукавом!" – засу́чить рукава»[249].

В этом сообщении интересна народная трактовка фразы-клише «засучить рукава» (ср.: «работать, засучив рукава»): теперь, после появления невестки, свекровь передает ей управление хозяйством, а сама отдыхает от самых тяжелых повседневных трудовых забот. Передачу своих обязанностей символизирует получение свекровью рубахи-долгорукавки, в которой невозможно выполнять работу из-за чрезмерной длины рукавов.

В Рязанской Мещере приданое невесты называли «дор». В д. Ба́рснево Клепиковского р-на сообщали: «Ра́ньшы нивéстам *дор* гато́вили»[250], то есть родители, сестры и подруги помогали собрать и сшить, украсить приданое.

В однодворческом селе Бычки Сараевского р-на ритуал дарения был разнесен на две части: невесту одаривали ее родственники и гости на сгово́ре (который в данной локальной традиции понимался как посвященная невесте часть свадьбы), а на пиру уже она дарила родственников мужа. Жительница села вспоминала об этом: «Нет-нет, нихто больше не да́рить, *меня отдарили на сговóре*. Да хто чего! Хто платок, скажеть, какой вот белéстовый. А то какие родные подальше-то: соседка вот мыло да духи – вот и всё»[251]. Она уточняет: дарили ей и жениху. Информатор рассказывает и о следующем (ответном) этапе дарения: «Я на второй день всех *дарю*, вот у них дарю»[252] (свадьба 1951 г.).

В с. Красная Дубрава Сараевского р-на (иная географическая привязка – с. Красная Дуброва Салтыковского р-на Пензенской обл.) в 1957 г. зафиксированы редкие сведения об одаривании новобрачным своей молодой жены в конце послеобеденного ритуала «дары дарить»: «Невеста принимает от жениха шубу»[253] (обычно шубу вручали еще до венчания).

Также интересна та разновидность ритуала дарения, которая предшествовала сидению новобрачных за столом и являлась своеобразной покупкой (выкупом) новыми членами коллектива права принимать участие в общем пире (вспомним, что молодожены начинали свою трапезу в закутке – за печью, в чулане и т. п.). Дополнительная и особая ответственность падала на новобрачную, которая к тому же вступала в новый род и должна была сблизиться с ним и наладить добрые отношения. Поэтому именно новобрачная вручала дары – родне мужа, а он при этом только присутствовал или же исполнял совсем незначительную роль, будучи «на подхвате» у жены или даже уступая свое участие крестной матери невесты. Так происходило потому, что именно тот род, из которого происходила невеста, одаривал род жениха.

Ритуал дарения в своем типологическом виде соединяет два обрядовых момента:

1) ритуальное угощение, продолжающее «сюжетную» линию «хлеб-соль» и направленное на поцелуи;

2) дарение одежды или обуви, отражающее семантику одевания или обувания человека как весьма значимую, следующую непосредственно за кормлением.

В свою очередь, линия одевания прослеживается на основе двух слагаемых:

1) дарение начинается вскоре после надевания понёвы и женского головного убора на новобрачную (это всячески подчеркивается);

2) зачастую первым даром является платок или шаль, надеваемая свекровью на молодую (примеры см. ниже).

В разных локальных традициях на первый план выступала «хлебосольная» или «одеждная» линия ритуала дарения. «Хлебосольная» линия отражена уже в названии ритуала: "*пад стакан падхадить*"[254] (с. Новая Пустынь Шиловского р-на).

Поскольку дары готовила невеста и предназначались подарки в качестве платы за принятие ее в новый род и за получение более высокого статуса замужней женщины, то и организатором ритуала была женщина – только старшая, умудренная житейским опытом,

ответственная за будущую семейную жизнь новобрачной. Такой пожилой женщиной, начинающей ритуал дарения, или его ведущей становилась свекровь или крестная новобрачной, ее мать или сестра.

Инициатором дарения в некоторых локальных традициях оказывалась свекровь как старшая в роду. По окончании свадебного пира вручались дары: «Свекровь накрывает молодых платком: “*Вот вам платок носить и мирно жить*”. Молодая в свою очередь *отдаривает* родных мужа выговоренным при сватанье: отцу и отцу крестному мужа по рубашке, матери и матери крестной – платья или отрезы на платья, или платки; братьям и сестрам – полотенца с вышивкой»[255] (с. Константиново Рыбновского р-на).

В д. Сумерки Кадомского р-на «на свадьбе невеста должна была *дарить* свекрови чёрную шаль, а золовкам – цветные полушалки»[256].

Подчеркнем, что *дарение одежды на свадьбе являлось ведущей линии одевания новых родственников*. В тех селениях, где жили крепостные крестьяне и носили понёву с рубахой и фартуком, готовая понёва или понёвная ткань являлась обязательным, заранее специально оговоренным и часто ведущим даром новобрачной или свекрови. Молодая супруга вручала такой дар свекрови или хотя бы символически его изображала с помощью совместных жестов и действий с молодым мужем в ритуале дарения, отвечая на «предсказки» («приговорки») гостей (см. главу 21). Очевидно, именно дарением понёвы (понёвной ткани) новобрачная, уже одетая в понёву, подтверждала собственный новый статус половозрелой девушки и затем замужней женщины, подчеркивала свое вступление под покровительство свекрови, в ее род.

В свою очередь, существовала такая локальная разновидность дарения на пиру, когда понёву дарила свекровь своей новой невестке. Поэтому в ряде сел, в том числе в с. Дёмкино Чаплыгинского р-на Липецкой обл. (б. Раненбургского у. Рязанской губ.), понёву как дар свекрови для будущей невестки выговаривали сваты. Дарение понёвы именно свекровью (как бы главой принимающего невесту к себе рода) означало, что хозяйка дома берет невесту под свое покровительство, а характерный для данного селения узор понёвной ткани маркирует новобрачную как новую жительницу этого населенного пункта.

Тем не менее одна пожилая жительница с. Дёмкино рассказала об отказе матери жениха от включения в состав даров понёвы, считая это непосильным и одновременно избыточным требованием сватов:

> «Они γоворять: “Панёву”. А тоды молодой выγоваривали панёву со свекровьи. А панёву-то ей не так себе. По волокóнушку по одному с овцы прясть-то тонко да выткать надо. Да так ещё суметь-то надо! Шерсть-то напрядéшь – она вся свивается! Она, мама-то упокойница, ответила: “У! У меня пять сынов – пять панёв. Это моего века не хвáтя – их приγотовить!” Братья зашумели там все: “Никаких панёв!” Она γоворить: “О! Это я не соγлашаюсь. И счас домой поеду. И никаких панёв”. Всё. И тоγда запóли. Вот и соγласились: никаких панёв и ничего»[257].

Это происшествие в с. Дёмкино – своеобразное изменение старинной традиции – было рассказано дважды двумя информаторами – свекровью и невесткой, последняя вступила в диалог по этому поводу, желая напомнить давний случай, который знала с чужих слов и помнила неотчетливо:

> «А как же ты γоворишь, к бабке Арине вы пришли свататься, вы за бабку за Арину, да, а они хтой-то там сказали: “Бабк, панёву!” А маманя тоγда сказала: “Что ж, у меня јих шесть, и γде же я возьму шесть панёв?” Они вдоγонку: “Ну, мы пошли домой, не будем мы. Не возьмём мы, не нужна! Мы пошли домой!” А они вдоγонку: “Вертáйтесь, вертайтесь – никаких панёв!”»[258]

Сохранились воспоминания старожилов с. Чернава Милославского р-на о ведущей роли родной матери новобрачной или ее сестры в дарении: «Мы <стояли>, а моя сестра и

мать *дарят* всех, а мы стоим и кланяемся. *Дарят* всю женихову родню. Я 23 холста раздарила. Те давали *отдарки*, самое большее 5 рублей, меньше, чем стоимость холста»[259].

В других локальных традициях роль крестной матери новобрачной при дарении была ведущая (самостоятельная) или вспомогательная. Пример самостоятельной роли: «Крестная приводит *дары дарить*, и сажают <новобрачную> за стол в кичке. Водки подносят. Дарили свекру рубаху, свекрови – шаль. По стаканчику водки подносят. Опять им приказывают слухаться. Невеста подымается. Крестная *отдаривает* рубаху свекру»[260] (с. Красная Дубрава Сараевского р-на; иная географическая привязка – с. Красная Дуброва Салтыковского р-на Пензенской обл.).

Пример вспомогательной роли крестной матери новобрачной при дарении:

> «Перед тем, как сесть за стол, невеста раздавала дары. Обряд этот называется "*пад стакан падхадить*". Проходило это так: невеста брала блюдо, ставила на него стакан браги, и, начиная со старшего в семье жениха, просила подойти к стакану: "Падайди, дедушка, к стакану, к дару и паклону". Тот, кого вызывали, подходил, она отдавала ему с поклоном стакан, и, пока он пил, брала у крестной дар, а тот, в свою очередь, с поклоном его принимал и клал на блюдо деньги, поскольку положено было отдариваться»[261] (с. Новая Пустынь Шиловского р-на).

Стакан во многих локальных традициях Рязанщины не упоминается в местных названиях ритуала дарения, однако его образ (причем обычно пары стаканов или, реже, рюмок) очень часто фигурирует в словесных описаниях этого важного обрядового момента. Так, уроженка д. Ухорские Выселки Кораблинского р-на, живущая в с. Столпцы Старожиловского р-на, вспоминала: «У молодых, коγда *дарять*, должна быть чаша – там разведена сладкая вода или квас, и им начинают давать два стаканчика на тарелке. Первые мать с отцом – наливают им чашку – и дают им <новобрачным> в обмен подарок, что они выпивают. Поздравляют с законным браком»; «На тарелочке подают две рюмки, все *дарять* им кто чего и они отдают им блаγодарность»[262]. Упоминали о паре стаканов и в соседней д. Мелекшинó Старожиловского р-на: «Двумя стаканами обносили»[263].

Упоминание «чаши» восходит к древнему названию обычая ритуального угощения. Более часто «чаша» встречается при поминках покойника (напр., в с. Дёмкино Чаплыгинского р-на Липецкой обл., б. Раненбургского у. Рязанской губ.).

Особняком стоит ритуал дарения в с. Октябрьское (б. Дурное, Никольское) Пронского р-на:

> «Молодые за стол не садились, они находились в соседнем доме. А когда начинали *звать солнышко* (дарить подарки), крестная невесты приглашала молодых к столу *обносить княжной мед* (сладкий квас). Перед княжным медом невеста переодевала платье и на голову надевала венок из цветов и лент, а жених надевал рубаху, подаренную невестой. Принимали подарки молодые, стоя с крестной матерью невесты. Крестная мать жениха сидела за столом. Невеста одаривает родственников жениха подарками: свекрови – отрез материи, свекру, крестному, девер<ь>ям – вышитое полотенце, крестной и золовкам – платки»[264].

Село Октябрьское (б. Дурное, Никольское) образовалось в 1691 г. из переселенцев Никольской слободы г. Пронск, в нем жили государственные крестьяне. Село было богатое: имелись стекольный и кирпичный заводы, две мельницы, кузница, жители умели валять валенки, плотничали, обтесывали камень и занимались каменной резьбой, уходили заниматься этими промыслами на огромные территории – от Санкт-Петербурга до Тульской и Воронежской губ., Ставропольского края и Области Войска Донского[265] Вероятно, это были однодворцы (в пользу этого предположения свидетельствуют сарафан как вид девичьей и женской одежды, предания о первопоселенце казаке Демьяне Кашине и о командовании «засечной вышкой» стрельцом Дурным или Дурновым)[266]. Старожилы упоминают о предках некоторых семей как о «масонах»[267] (известно, что так в народе называли «хлыстов»; также возможно какое-то идеологическое родство масонов с хлыстами на почве отхода обоих религиозных ответвлений от официального православия). Местный термин «звать

солнышко» коррелирует со знаками солнца (в виде солнечной розетки) на наличниках и других элементах деревянной домовой резьбы и на могильных памятниках конца XIX – начала XX вв.[268] История с. Октябрьское нуждается в дальнейшем изучении.

Записи свадьбы, сделанные на Рязанщине в различных селениях на протяжении XIX-XXI вв., показывают, что изначально «дары» представляли собой текстильные предметы (изготовленные невестой в домашних условиях и фабричные, купленные на ярмарках): рубашки, портки, понёвную ткань, занавески (фартуки), полотенца и платки. Именно о таких дарах со стороны невесты заранее договаривались на сговоре, только еще планируя свадьбу. И за такие вещественные дары давали «отдарки» – также вручали предметы одежды или платили деньги (в более позднюю эпоху).

Однако имеется ряд сведений о том, что в некоторых селениях, наоборот, «дарами» считали деньги, а «отдарками» – припасенные невестой швейные изделия. Например, в д. Татаркино Старожиловского р-на: «*Дар**я**ть* молодым – это им. А им <родне жениха> *отда́рки*: деду – тяжёлые портки, матери – занаве́ску <фартук>»[269] (запись 1994 г.).

В с. Ольшанка Милославского р-на исполняли специальную обрядовую песенку – с благодарностью за дары:

Благодарствуй, вся честная компанья
Благода...

Вся честная компанья.
А мы ваши дары приняли,
А мы ваши

Дела приняли.
Мы низкий поклон отвесили,
А низкой[270].

Вернемся к поцелуям новобрачных как к ведущему обрядовому моменту при дарении на пиру, имеющему двойную символику: эротическую и взаимного кормления. Эту символическую линию – поцелуев как знака зарождения новой жизни, стимулирования деторождения – продолжает ритуальное действие: сажание на колени невесте ребенка или вручение ей куклы (как заместителя дитяти). В с. Погост Бельковского р-на (ныне Касимовского р-на) в 1957 г. на послевенчальном пиру еще сохранялся обычай: «Невесте дают *наколенника* (мальчика лет двух-трех), она его некоторое время держит и одаривает его материалом на рубашку»[271]. Именно тот момент, как новобрачной сажали мальчика на колени, клал начало разнесению сыров и дальнейшему обеду.

Жанр «предсказок» / «приговорок»

На главном свадебном пире или последующем обеде были в ходу шутливые *приговорки* (*предсказки*) – традиционные стихотворные формулы, адресованные новобрачным с целью поздравить их, пожелать счастливой жизни и побудить показать свои хозяйственные умения и подготовленность к супружеской жизни: «“*Предсказывают*”, – так нам сказали про приговоры»[272], объясняя смысл употребления этих обрядовых формул в с. Восход Кадомского р-на в 1985 г. (О жанре см. главу 21.) Кроме новобрачных, свадебные приговорки могли адресоваться их родителям и вообще старшим родственникам, вовлекая их также в поцелуйный ритуал.

Самая ходовая и сильно редуцированная приговорка – «горько!». Она основана на народном представлении о том, что горький алкогольный напиток станет сладким после брачного поцелуя, и как поэтическая структура построена на антитезе (приеме антонимии): «“*Горькая*!” – кричат, поцеловались молодые – “Ох, и *сладкая* какая стала!”»[273] (с. Ново-Еголдаево Ряжского р-на). В с. Константиново Рыбновского р-на существует мотивировка необходимости прилюдного супружеского поцелуя как наглядного средства узаконения

брачного выбора: «Обязательно, обязательно, обязательно заставляють их целоваться. Обязательно. Она же жениха выбрала»[274].

Обычай кричать «горько!» соотносится с локальным ритуалом: когда «с*ыт***я***т*» – то есть молодые обносят гостей брагой или квасом и пр.[275] (с. Печерниковские Выселки Михайловского у.). Этот термин также встречался в с. Заборье Рязанского р-на и обл.: «*Сыт***я***ть*: браγи, квасу ведро, невеста обносить. Все просять невесту, кто что. <...> “Горько!” – Поцелуеть мужа»[276].

Слово-формула «сытить» / «подсытить» фигурирует и в других селениях при угощении хмельным напитком, когда сваха предлагает родителям новобрачных подать пример целования: «А ну-ка покажите молодым путь, как *подсыти́ть*»[277] (д. Нефедово Киструсской вол. Спасского у.).

Положенное в основу слово «сыта́» означает «воду, подслащенную медом, сваренный мед» и «жидкий пчелиный мед»; в Древней Руси в царских домах существовал чин «сытника» – придворного служителя, приносившего из погребов напитки и предававшего их чарочникам для подачи к столу[278]. На Рязанщине на свадьбе сыту не подавали к столу (медовый напиток являлся поминальным блюдом в ряде селений – например, в с. Константиново Рыбновского р-на), однако сыта опоэтизирована в свадебных песнях (например, в величальной свахе) и имеет дериваты – преимущественно глаголы, характеризующие ритуальное действо угощения и целования (см. выше).

Очевидно, формула «горько!» не только самая распространенная, но и наиболее архаичная: она звучит после после того, как гость пригубливает напиток, и сопрягает питье и целование в единое целое, как бы прослеживая генезис поцелуя от жеста кормления в рот. Обрядовая сторона формулы заключается в том, что с ее помощью (с присущей ей атрибутикой и в ритуальной обстановке) соединяются три важнейших элемента: угощение, словесный текст-повеление и поцелуй.

Более сложным явлением выглядит обрядовое «маяние молодых», когда новобрачные должны были не только сымитировать рабочие телодвижения, но и переосмыслить предъявленное им требование.

С идеей чистоты спиртного напитка связан ряд формул: «Гости: “*В стакан попал таракан, чёрный*”, – а когда поцеловались молодые – “таракан выскочил” якобы»[279] (с. Ново-Еголдаево Ряжского р-на). Сравните народное поверье о том, что именно черные тараканы приносят богатство, по ним девушки гадают о будущем замужестве, их нельзя морить; может быть и противоположная, сугубо бытовая версия об избавлении от засилья тараканов в избе с помощью поцелуя.

В ритуальное целование вовлекались семейные пары старших поколений родственников новобрачных – обычно их родители и дедушки с бабушками. Это называлось *показывать дорожку* в с. Хрущёво-Подлесное Данковского р-на в конце 1940-х гг.: молодожены «упрямились, и более древним супружеским парам приходилось *показывать дорожку*, то есть прежде целоваться. Это повторялось неоднократно»[280]. Вот еще пример, приуроченный к угощению хмельным напитком: «“Ой, нет, нет, хотя вино-то и свое, но почему-то за ночь стало горькое”. В защиту новобрачных говорит сваха: “А ну-ка *покажите молодым путь*, как подсытить”. Отец и мать целуются и говорят: “Нет, не сладко, а стало как будто еще горчее”. Новобрачные целуются и кланяются отцу и матери»[281] (д. Нефедово Киструсской вол. Спасского у.).

В с. Секирино и с. Чулково Скопинского р-на на свадьбе 8 июля 1989 г. также звучали приговорки с поэтической формулой «показать дорожку», обращенные к родителям и дедушкам-бабушкам новобрачных: «Они у нас очень молодые, этим молодым надо *показать дорожку* старшим. Горько!»[282]. После поцелуев старших родственников продолжала звучать поэтическая формула «показать дорожку», осмысливавшаяся уже как реализованная: «Супруги у нас очень молодые, *дорогу мы им показали*, надо наказ им дать»[283]. Дальше звучал призыв: «С чего-то надо начать. Помочь им надо»[284] – и свахи обходили с подносом гостей, которые клали деньги.

Мотив трудной дороги также звучал в свадебной приговорке с. Секирино Скопинского р-на: «Сергей к ней ходил два года, *не одну пару сапог износил*»[285]. Образ изношенной обуви впервые на свадьбе встречался при сватовстве: в Рыковой Слободе Рязанского у. (ныне с. Заборье) в начале XX века вслед свахе бросали *осметком* (ошмётком), то есть изношенным лаптем[286]; в Ермишинском р-не в с. Нарма также вслед свахе бросали *изношенный лапоть*[287] (см. также главу 1). Мотив изношенных трех пар обуви, причем железной, встречается в волшебных сказках как показатель долгого пути героя, отправившегося на поиски утраченной жены или добывать волшебный предмет в тридевятое царство.

Мотив успешно пройденного пути звучал также в свадебной приговорке, обращенной к дедушке с бабушкой новобрачных и демонстрирующей наглядный пример для подражания: «Я хочу выпить за вас с бабкой, дядя Матвей, очень вы у нас большие умники, *до такой свадьбы дожили – до золотой*!»[288] (с. Секирино Скопинского р-на).

Еще одна поэтическая формула связана с угощением молодых и одновременно является словесным приказом уважать старших, однако эта формула редкая и шутливая, что свидетельствует о ее сравнительно позднем сочинении (где-то в середине XX века). Можно полагать, что эта формула сочинена по общему древнему канону сопряжения угощения, словесного текста и поцелуя (или какого-либо адекватного уважительного жеста). В местной традиции с. Котелино Кадомского р-на звучала эта приговорка не на свадебном пире, а на следующий день: «На второй день принято было молодых одаривать подарками. Преподносили нехитрые подарки, но с глубоким смыслом. Свёклу да морковь сопровождали словами: “*Вот вам морковь и свёкла, чтобы молодая уважала свекровь и свёкра*”» (вариант: «Морковь и свёкла, чтоб невестка уважала свекровь и свёкра»)[289].

Интересно, что в с. Секирино Скопинского р-на в 1989 г. в свадебной приговорке новобрачная уподоблялась мельнице, способной перемолоть любые неприятности в муку: «Умница ты моя сладенькая! А ты *перемеливай* и будь умницей»[290].

Далее на свадебном пиру звучали «предсказки» / «приговорки», построенные не на кормлении и поднесении хмельного напитка и не подразумевающие поцелуя, но побуждающие к демонстрации иных жестов или к называнию имен новобрачных.

Применялась и обычная бытовая тематика, выстроенная на образности домашнего хозяйства и не привязанная к угощению, но нацеленная на демонстрацию разных видов поцелуев: «Скажут: *вон пыль на потолке...* – они и целуются» (с. Пёртово Чучковского р-на); «“*Молодых привели, а потолок не обмели*”. Невеста целует жениха в макушку (будто бы потолок обметает)» (с. Восход (б. Полтевы Пеньки) Кадомского р-на)[291].

Очевидно, древняя и тотемистическая в своей основе тематика, связанная с поцелуем и называнием имени супруга в первый раз прилюдно, просматривается в приговорке: «Скажут: <...> *вон медведь в углу* – они и целуются» (с. Пертово Чучковского р-на); «“*Медведь в углу*”, – говорят невесте. “Михал Иваныча люблю”, – невеста отвечает» (с. Восход, б. Полтевы Пеньки, Кадомского р-на)[292]. Эта формула является очень стабильной в лексическом плане: «“Медведь в углу” – “Петра Ивановича (имя молодого) люблю” должна ответить молодая и поцеловать»[293] (с. Шостье Касимовского у., 1923).

Также в выше приведенных приговорках и подобных текстах с лесной тематикой сочетались *ритуальный акт называния имени супруга в первый раз* и проверка умения невесты делать лесные запасы: «“Пойдёшь ты в лес, заблудишься. Как будешь кричать?” Невеста: “Иван Иванович, ау!”»[294].

В других локальных традициях обрядовое первое именование новобрачных не заключалось в сложную поэтическую форму приговорки, однако все равно было приурочено к пиру: «Потом их сажают за стол. Жениха переспрашивают три раза: “Кого привел?” Тот же вопрос трижды задают невесте. После этого крестная заводит песни: “Ой, первая, ох, ю нас радость”, “У голубя золотая голова”, “Слушай, батюшки, матушки” <...>»[295] (с. Орехово Спасского р-на).

Очень важно то, что ритуал производился прилюдно. Очевидно, смысл его заключался в представлении новобрачной народу и в уважительном (по имени-отчеству) называ-

нии супругами друг друга, 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 были чрезвычайно редки), как правило, являлись «именными», то есть с указанием имени-отчества адресата.

Аналогично народом понимается назначение жанра величальных песен с их ведущим жанровым признаком: “называют (имя) – величают (отчество)”. Кроме того, традиционная русская свадьба установила особое ритуальное действо – величание новобрачными друг друга. Об особенностях соблюдения этого действа в Елатомском у. Тамбовской губ. (ныне район Рязанской обл.) в конце XIX века сообщал местный сельский житель А.П.Звонков: «Молодых усаживают в передний угол, заставляют постоянно целоваться, спрашивают об имени друг друга; муж назовет ее обыкновенно по имени и отчеству, но никогда не дождется этой чести от молодой супруги; либо скажет “никак”, либо назовет ругательно: каким-нибудь Степкой или Яшкой»[296]. Сличение этого сообщения с другими рязанскими записями показывает, что подобная психологическая реакция невесты является редкостью.

Тем не менее ритуальное действо ‘кланяться в ноги’ обладает семантикой подчинения, которое может расцениваться как благодарность за подарок или какую-то иную принесенную пользу либо как суть супружества. И все-таки некоторые замужние женщины воспринимали поклон мужу как некое принуждение, как насилие над личностью, особенно в присутствии других людей. Об этом свидетельствует сообщение жительницы с. Вирява Тамбовской губ. (ныне с. Веряево Пителинского р-на Рязанской обл.) А.Г.Васюнкиной, вышедшей замуж в соседнее с. Гридино и избитой мужем за отказ поклониться:

> «Подшивал <муж-чеботарь> валенки ее <снохе> дочери, девчонке. Ну и теперь говорит:
> – Малаша (это девчонке-то), поклонись мне в ноги, я тебе валенки подшиваю.
> А сноха сидит тут, трунит:
> – Тебе жена молодая в ноги не поклонится, а ты заставляешь.
> Ну и вот развели меня на спор. <...> А я запротивилась:
> – Для чего я вам кланяться буду, из чего?
> Я свекра посовестилась, свекор тут на печке лежит. А он обозлился, пристал ко мне:
> – Кланяйся, кланяйся!»[297]

Далее, при ритуальном укладывании новобрачных спать и при разувании молодой мужа звучала песня «Как по погребу бочоночек катается...» также с мотивом называния имени супруга в первый раз (см. ниже).

В подобный же ритуал вклинивается обычай новобрачной спрашивать разрешения у родителей мужа называть их по-родственному. В с. Константиново Рыбновского р-на при дарении новобрачная исполняет словесное ритуальное действо: «Ну, там, коγда подходять мать с отцом яво, она и γоворить: “Вот, разрешите, мама с папой, я с сегодняшнего дня буду называть вас мамой и папой”. И всё! И пошло́»[298].

Вернемся к жанру и тематике «приговорок» / «предсказок» на свадебном пиру.

Магией сближения новобрачных и одновременно шуточным способом проверки целостности их фигур, полноты и богатства праздничного наряда молодой стали следующие формулы, отмеченные в с. Дёмкино Чаплыгинского р-на Липецкой обл. (б. Раненбургского у. Рязанской губ.):

> Тут поздравляють их. Ну, тут это: “Ну-ка вставайте! Руки-то у вас есть?!” – Они хватаюцуть! – “А серёжки у молодой есть?” – За серёжки ей хватается, цалуюцуть[299].

Тематика некоторых групп приговорок изначально была тесно привязана к акту дарения (заодно проверялось умение невесты прясть-ткать и изучалось ее приданое), поэтому в текстах часто звучали просьбы одарить полотном, рубахой, понёвой и т.п. Со временем реальные элементы одежды перестали употребляться, но начали фигурировать символиче-

ски. Так, например, в свадебном обряде с. Константиново Рыбновского р-на в ритуале «разносят сыр»: «Ну, вот подошла, например, я... И γоворю: “Отрежьте мне, пожалуйста, *на платью*. Я вот последнее надела, и больше у меня нет”. Вот они уж отмеряють. Я им γоворю: “Я маленькая, мне четыре метра хватить”. Вот они обои – жених с невестой – берутся за руки и целуются 4 раза: вот они мне отрезали»[300]. В Ма́тове (название окраинной части с. Константиново) рассказывали: «Или вот у нас обычно: “Ой, дорогие мои, дайте мне *на платье* пять метров!” Они вот так берутся сами собой <за руки – показывает – лицом друг к другу>: раз-два – до пяти раз»[301].

Некоторые словоохотливые участники свадьбы придумывали целую историю о том, почему им потребовался отрез на платье:

> «И вот коγда подходишь к сыру, там например: “Ой, милые мои, дороγие вы мои-то! Ой, ты знаешь, я ехала – дороγа дальняя”, там всё такое! О! “Вот у меня разорвала́сь платье, отрежьте мне там пять метров на платье мене! Чтоб мне платью сшить, а то совсем надеть нечего!” – Ну, и они отмеряють: целуются, а сами отмеряють пять метров. Шумишь: “Раз!” – там они отмерили, поцеловались, а хто шумить: “Три!” Это хто, хто как»[302].

Со временем свадебный обычай наделения близких родственников жениха ткаными изделиями, собственноручно приготовленными невестой, трансформировался в шуточные подарки, предназначенные уже новобрачной и вручаемые на второй день: «Рукавицу – *чтоб жена держала мужа в рукавицах*»[303] (с. Котелино Кадомского р-на).

Учительная роль старшего поколения заключалась также в том, что отдельные представители подсказывали правильные ответы: «Гости подходили и спрашивали, *как она убирать будет, как лазать за картошкой, как воду носить*, а она им отвечала. Крестная стояла рядом и подсказывала» (д. Дмитриево Клепиковского р-на, 1938).

Не менее важной почиталась сельскохозяйственная тематика, в шутливой форме проверяющая основные навыки молодых: «“Молодую-то привели, а *умеешь ли ты жать*?” Невеста прижимает жениха. “*А умеешь ли ты снопы вязать*?”. Невеста как-то показывает опять»[304] (с. Восход (б. Полтевы Пеньки) Кадомского р-на).

Застолье с гуляньем

Во второй части застолья – в присутствии молодых или когда они уже отправились спать – в любом случае собирались *пирующие, гости*[305] (д. Деулино Рязанского р-на); *гулянщики* (с. Агро-Пустынь Рязанского р-на); *приезжие*[306] (с. Николаевка Касимовского р-на). О сути ритуала, сопряженного с переодеванием новобрачной в наряд замужней женщины, свидетельствуют данные: «Вечером будут молодых обряжать – *в приезжи* невестина родня едет» (с. Иванчино́ Касимовского р-на). Термин «гулянщики» корреспондирует с именованием свадьбы «большим загулом» (с. Константиново Рыбновского р-на – см. выше) или «загулом»[307], как это названо в повести «Яр» (1916) Есенина.

Образованы названия по времени суток: «гуляют в ожидании “*повечерников*”. *Повечерниками* называется приезд родных молодой: дядьев, братьев и проч., но ни отца, ни матери при этом нет»[308] (Зарайский у., 1856-1857); «И спустя часика полтора после отъезда невесты родные ее – “*вечерники*” – едут в дом жениха»[309] (Егорьевский у.).

На крестьянской свадьбе – как празднике всей сельской общины – всегда имелось множество наблюдающих ее со стороны лиц: «<...> а у нас тоγда по полной избе приходять смотреть-то. У кого если маленький дом, выгоняють: идите, γ*улящим* жарко! Вы вон в окна смотрю́тя! Мы вам окна откроем!»[310] (с. Константиново Рыбновского р-на).

Аналогично жительница однодворческого села Бычки Сараевского р-на рассказывала об особенном интересе односельчан к свадебному пиру «барских» крестьян соседних селений, в которых свадебный обряд немного отличается от их собственного: «<...> мы тогда *глядеть* ходили туды <...>»[311] (свадьба 1951 г.). Хозяева свадьбы уже в самом в с. Бычки привечали любопытствующих: «Много, полн***ы*** избы набьются, ой, бывало, д***ы***хать нечем. Эти не сидять, нет, это стоять *глядять* на улицы. Бывало, зимой двери открыты – ой, хо-

лодно́ здеся – всё равно»[312]. Организаторы свадьбы угощали таких наблюдателей: «Подносили, всю подносили! Ну как же! На тарелке чего-нибудь положуть и начинають подносить. У нас тогда четвертями ведь. Четверть в руки и всем по стакану́ подносять. Кто пьёть, кто не пьёть – это уж дело твоё. Все смотрели»[313] (с. Бычки Сараевского р-на, 1951).

Однако в большинстве населенных пунктов Рязанщины сохраняется и обязательные правила угощения. Так, старожил с. Константиново Рыбновского р-на рассказывала в 2000 г.: «Много всё говорять: "Всё пей – *пей до дна*, до дна, до дна, до дна. Пей до дна, пей до дна, пей до дна!" Вино из фужера – "*не оставляй зла*" – это на свадьбах бываеть. Такие, говорять: "Ну, *пейте до дна – не оставляйте зла*". Да, не оставляйте зло. Не выпьють, а молодым будеть зло»[314].

Эта традиция гостеприимства сохранилась по сей день: летом 2006 г. автора и коллегу-фольклориста С.П.Сорокину при сборе сведений по современной рязанской свадьбе в г. Ряжск у районного ЗАГСа новобрачные из с. Ново-Еголдаево угостили конфетами.

На свадебном пиру исполняли *обыгрышные песни* (д. Ляпуновка и Хорошевка Милославского р-на), «поют без порядка, они называются "*обыгрывальными*"» (Зарайский у.)[315].

Обрядовая пища (блюда из птицы и свинины)

В течение трех дней свадьбы (девичника, венчального и второго дня) применялась специальная обрядовая пища. Помимо каравайного и сырного ритуалов и угощения жареной курочкой, к ней на Рязанщине относятся *курник*[316], *курницки*[317], *какурьги*[318] – продолжающие «куриную линию»; *гусь* и *свиная голова* – символ плодородия.

Исследователям еще предстоит удостовериться, верно ли предварительное суждение о том, что блюда из курицы и свинины принадлежали к разным локальным традициям и не встречались в свадебном обряде одного населенного пункта. Пока же представляется, что куриные блюда более характерны для Рязанщины и географически шире там распространены, чем кушанья из свинины.

Если в северно-русской свадьбе пироги с начинкой являются ведущим угощением, то в среднерусской они служат дополнением к караваю. На Рязанщине распространены хлебные изделия с начинкой из куриного мяса (реже – из говядины, баранины, свинины) или яиц, носящие соответственные названия – *ку́рник* и *какурьги*.

Курник известен еще по царским свадьбам Средневековой Московии: «Да про государя же и про государыню царицу подаваны хлебенные ествы <...> *курник подсыпан яицы* <...>»[319] (свадьба царя Алексей Михайловича, 1648) и др.

Курник, обозначавший «пирог с куриным мясом», подавался в Древней Руси к столу и не на свадьбах: «Курникъ, а въ него 2 лопатки муки крупичатые, куря, 20 яицъ, гривенка масла коровья, 6 частей малыхъ боранины, гривенка сала говяжья» (1597, ср. 1613)[320].

Вот несколько описаний такого пирога, сделанных на Рязанщине: «курник – продолговатый пирог с зубчатыми краями; по углам и в середине – головки наподобие просфорных; вместо начинки – яйца в скорлупе, кости от мяса и гребень с донцем»[321] (с. Терентьево Касимовского у.); «курник – из русской пшеницы, с начинкой из пшена и мяса положат, но мало, больше – мосол; потом затрут пресную лепешку и сделают крышку на курник, финтифлюшки наделают и приколят цветочек»[322] (с. Полтевы Пеньки Кадомского р-на); «курник из пшеничной муки, запекают мясо – баранину, свинину. Сверху украшают птичками, лодочками»[323] (с. Полтевы Пеньки Кадомского р-на).

Наиболее информативны сообщения о курнике, дающие его символическую трактовку: «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»[324] (с. Котелино Кадомского р-на).

Обычно изготовлялся курник родней жениха и считался их даром – местные жители всячески подчеркивают это: «женихов курник»[325] (с. Полтевы Пеньки Кадомского р-на); «курник от жениха приносит свекор с родственниками»[326] (с. Полтевы Пеньки Кадомского р-на); «с курником идет мачка (крестная), родня жениха»[327] (д. Китóво и д. Кочемары Каси-

мовского р-на); «курник женихова родня приносила»[328] (с. Иванчинó Касимовского р-на) и т. д.

Многочисленные данные свидетельствуют, что первый раз курник появлялся в предвенчальный день (на девичнике, после ужина) как угощение жениховой стороной подруг невесты. Например: «На девишнике приносят *курник*. <…> Невеста должна его обломать»[329] (с. Котелино Кадомского р-на). Иногда девушки даже сами просили угостить их этим пирогом: «После ужина девушки просят “*курник*” – каравай, в который замешивают яйца, свинину и др.»[330] (с. Сумерки Кадомского р-на). Жених при этом зачастую отсутствовал: «На девичник женихова родня приносила *курник*»[331] (с. Восход (б. Полтевы Пеньки) Кадомского р-на); «Поужинают, парни распростятся с женихом и идут к невесте с *курником*; *курник* – это пирог с запеченной курицей или серебряным гривенником в мыле»[332] (Елатомский у.; мыло – вторично, заимствовано из ритуала дарения мыла невесте для ее предсвадебной бани – см. выше).

Повторим: принесенный на девичник курник предназначался невестиным подругам; невеста могла его только принять и угостить девушек (иногда еще и соседей), но не имела права есть сама. Сведения информаторов из с. Полтевы Пеньки Кадомского р-на на этот счет таковы: «Девичник справляется у соседей. Свекор приносит от жениха <...> курник с кашей <...> Девчата едят кашу, попадается мосол <...> Невеста в это время сидит с надвинутым на глаза белым платком (если она сиротка)»[333]; «Свекор отдает курник девкам, идет к невесте в дом <...>»[334]; «Невеста принимает, потом девчата его ломают, едят и оделяют, кто придет, сосед или соседка»[335]. Предположительно, речь шла о курнике (или выполнявшем его функцию обрядовом печении) в д. Савино Кадомского р-на (в этом районе курник широко распространен): «Вечером после девишника приносят пирог от жениха. Невеста режет его и дает подружкам. (Иногда для смеху в пирог положат костей, гвоздей)»[336].

Аналогично о курнике рассказывают местные жители разных селений соседнего Касимовского р-на: «Девки выбеүают, беруть кýрник, режуть и жують. Невесте не дають»[337] (д. Кочемары, с. Китово Касимовского р-на); «Щипать кýрник девки начнуть, есть его будуть»[338] (с. Иванчино Касимовского р-на) и др.

Очевидно, первоначально курник обозначал выкуп, который платили друзья и отец жениха, то есть 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, приобщиться к великому плодоносному началу, которое закреплено в символе «невеста-курочка». Главное ритуальное действие с курником производит невеста: она должна «обломать» запеченное в пироге яйцо[339] (с. Котелино Кадомского р-на).

Идея плодородия, понимаемая через количественную величину, а не обобщенно, особенно заметна в местной традиции с. Терентьево Касимовского у.: «<...> на пирушке обносят всех вином и курником. Кто успеет отломить у курника 2-3 головки, получает больше вина»[340].

Позднее курник приобрел дополнительное значение дара, поэтому возникла необходимость отдаривания за него: «Невестина мать отрезает холста белого длиною в 2 роста (свой или свекра) и дарит, перевязывает (через плечо под левой рукой завязывает) свату. Дарит его за курник: “На тебе, мой сватушка, на курник на портки”»[341] (с. Полтевы Пеньки Кадомского р-на). Эта стадия исторического развития ритуала представлена в том же населенном пункте, где сосуществует и более архаичная версия угощения курником (см. выше).

В г. Кадом в 1879 г. отмечено бытование корильной песни про курник, обращенной в канун венчального дня к свахе – матери жениха – с насмешкой:

А что у те, сваханька,
Курник не хорош?
Аль он у те, сваханька,
В ошметке мешон?

Аль он у те, сваханька,
В подпечке печен?[342]

Наша *гипотеза о курнике как изначальной плате за невесту стороной жениха* базируется на детальных наблюдениях двух северо-восточных соседних районов Рязанской Мещёры – Касимовского и Кадомского; в других районах функционирование курника иное. Встречается курник также в центральных и южных районах Рязанщины – в Рязанском, Шиловском, Кораблинском, Скопинском, Сараевском р-нах[343].

Отмечен единичный случай угощения курником жениха – в д. Сумерки Кадомского р-на: «На девишнике жениху давали курник с запеченными костями для смеха. Вообще на свадьбу пекли 12-15 курников из ржаной муки, с пшенной кашей и яйцами. Курники Курники пекли из ржаной муки, заводили на кулеше, добавляли прибел <продел?>. Запекали в него кашу и яйца или мясо и яйца подавались на обед и на ужин у жениха и невесты»[344]. Мотивация информатора – угощение курником «для смеха» – подчеркивает поздний этап бытования этого ритуального блюда, этап утраты подлинного смысла.

В Скопинском р-не (с. Корневое, с. Вослебово, с. Пупки и др.) курник до сих пор приурочен к приходскому празднику и не соотносится со свадьбой[345]. Возникает вопрос: имеются ли сейчас или были в прошлом какие-либо общие основания прикрепленности курника к свадьбе и к церковному престолу, ведь венчание могло быть приурочено к приходскому празднику? Пока не хватает статистических данных для решения этого вопроса.

Имеется территория, на которой курник не отмечен: это с. Благие, с. Бахметьево, д. Павловка, с. Студёнки Александро-Невского р-на (б. Новодеревенского р-на, б. Раненбургского у.). В фольклорной экспедиции 2014 г. в Александро-Невский р-н сведения о бытовании курника найти не удалось[346].

В с. Новая Пустынь Шиловского р-на в 2008 г. описаны два вида курника: 1) не имеющий куриной и какой-либо другой мясной начинки; 2) с куриными яйцами. Казалось бы, второй вид является типичным, однако именно он представлен как новаторский: «<…> в более позднее время использовали зеленый лук с вареными яйцами»[347]. Первый вид курника представляет собой разновидность праздничных пирогов: «Очень любили жители села “курники” из ржаного теста. Для начинки использовали красную вареную свеклу. Пироги пекли пресные и на дрожжевой основе. Начинкой для пирогов служила капуста и свекла. А те, кто имел сады, в урожайные годы для начинки использовали яблоки, груши, сливы <…>»[348]. Обе разновидности не являются ритуальным свадебным блюдом.

Однако показателен тот факт, что в сознании рязанцев (за исключением жителей Скопинского и Шиловского р-нов) курник выступает свадебным блюдом: об этом свидетельствует помещение рецепта его приготовления в журнале «Рязаночка» (№ 6 за 1999 г.) в подборке свадебных советов. Итак, «Курник от Любы Майоровой» (с. Семион Кораблинского р-на):

> «2 яйца, 100 гр. сливочного масла, 200 гр. сметаны, 400 гр. муки, соль, специи. Начинка: 500 гр. свинины, 2 шт. картофеля, 3 головки лука, соль. <…> Замешивается тесто и делится на 2 части. Мясо режется на мелкие кусочки, добавить лук, специи, перемешать. Берется первая часть теста, раскатывается блином и на него укладывается: 1 слой – резаный картофель, 2 слой – начинка (мясо, лук, специи). Затем второй частью теста закрывают и края защипывают. В середине верхней части делается отверстие. Всё укладывается на противень и готовится в духовке»[349].

Старожилы с. Корневое и с. Вослебово Скопинского р-на подчеркивают, что главное отличие курника от других пирогов заключается в приготовлении теста на специальной хлебной закваске. В прошлом, когда хлеба пеклись в каждом доме в русской печи, курник являлся своеобразной хлебной разновидностью, а теперь его часто готовят на дрожжах в духовке. Одна из старейших жительниц с. Вослебово в августе 2006 г. сообщила нам рецепт курника и готова была поделиться закваской.

Л.С.Лаврентьева указывала географию распространения курника, в основном совпадающую с ареалом бытования каравая (его картографирование проведено чуть раньше А.М.Кальницкой)[350].

Существуют две научные этимологии слова «курник»: 1) соотнесенная с курицей («пирог с курятиной»[351]) и 2) не связанная с ней. Первое объяснение общепризнанное, второе – новаторское. Вторую трактовку высказала лингвист И.С.Лутовинова в 1997 г., основываясь на севернорусском ареале бытования слова «курни́к», где ударение падает на второй слог (более частотная фонетическая версия с ударным первым слогом также учтена): «курник – это ‘хлеб, выпекаемый на поду русской печки’, а может быть, еще раньше на любом раскаленном очаге, при этом он безусловно приобретал округлую форму. Происхождение слова нужно связать с общеславянским глаголом *курити*, образованным с помощью суффикса –ити от *куръ* – ‘дым, чад, смрад’»[352]. Исследовательница не отрицает достижений предшественников и далее рассуждает: «Семантическая и этимологическая связь этого слова со словом *курица*, возможно, более поздняя»[353].

Логическим продолжением потчевания пирогами с куриной начинкой и ответным гостинцем подруг в рязанской свадьбе являются «*каку́рка*»[354] (с. Шостье Касимовского р-на; с. Заборье Рязанского р-на), «*какурьги* – пшенные пышки с запеченными яйцами»[355] (с. Шостье Касимовского у.). Девушки приносили это угощение молодке на второй день свадьбы – в свое последнее посещение замужней подруги: «На другой день после венчания девки соберутся – табун 5-6 девок, каждая несет по *каку́рке* невесте»[356] (с. Шостье Касимовского р-на). Какурьги характерны для соседних Касимовского р-на и северной части Рязанского р-на, то есть для Рязанской Мещёры.

В «Краткой записке о некоторых простонародных словах Рязанского, Пронского, Скопинского, Михайловского, Ряжского и Спасского уездов Рязанской губернии, с объяснением их значения и с некоторыми замечаниями об их обрядах, одежде и прочее» М.Макарова (1820) дано такое толкование: «Кокура – пресный пирог из пшеницы, печется особенною формою – он в описываемых мною уездах редок, но зато употребителен в Саратовской губернии в Аткарском уезде»[357].

В «Толковом словаре живого великорусского языка» В.И.Даля отмечены печения из теста, чьи родственные названия соотносятся с куриным яйцом: «Коку́ра, коку́рка ж. булочка с яйцом (или без), см. ко́ка»[358]. Слово «ко́ка» обозначает яйцо; имеется однокоренная лексема: «Ко́кош м. црк. курица наседка, пару́ша»[359].

Показательно, что ведущее представление новобрачной как курочки-молодки в среднерусской свадьбе, угощение блюдами из курицы (в том числе пирожками) породило переносное значение: «Коку́рка, у раск<о>льн<иков> спасовщины, *чтица*, *начетчица*, *старая девка*»[360] (курсив В.И.Даля).

Однако имеются географические зоны, где печеное изделие из теста готовится без куриной начинки: «Коку́ра, коку́рка ж. вост. свадебная пресная лепешка, сдобная, иногда с творогом, ватрушка, шаньга; // сдобная витушка; // прм. бублики, баранки»[361]. Очевидно, генетически – это вторичные названия угощений, более поздние по времени наименования. В других местностях – на Русском Севере – бытовало угощение из теста, по рецепту приготовления и по названию похожее на рязанские «курник» и «какурки / какурьги»: «Кока́ч м. ол<онец>. пирог с кашей и с яйцами»[362].

Можно ли найти общего предшественника двум видам пирогов с куриной начинкой – курнику и какурьгам? Курник как обрядовый пирог с запеченной курицей генетически восходит к зажаренной (сваренной) курице. На наш взгляд, непосредственным «прообразом» курника является запеченная в муке курица, отмеченная в с. Секирино Скопинского р-на[363], а более отдаленным – каравай и вареная курочка. Эти два разных угощения соединялись в том случае, когда второй каравай (помимо женихова) пекли в доме невесты, а родители молодки или ее гости привозили его вместе с курочкой (часто – с живой) в дом молодого после венчания и вручали непосредственно новобрачному. Вот сведения об этом: утром в день свадьбы «всякий подносит жениху *по укругу хлеба и по курице*»[364] (Зарайский

у., 1856-1857); «<...> когда приезжают от венца, мать невесты впускает в дом *куру*, наряженную в бусы и ленты (чтобы богато жилось), и вносит *каравай хлеба*»[365] (с. Пёртово Чучковского р-на). Живая курочка могла заменяться вареным мясом: еще при подготовке поезда «от невесты в дом жениха приезжает “сват сходатый”, привозит в подарок *большую каравайку хлеба* и *кусок мяса фунтов 15-20*»[366] (д. Бессоновка Спасского у.).

Курятина почиталась специально предназначенной для молодоженов едой, способствовавшей чадородию, рождаемости большого потомства (по аналогии с плодовитостью кур). В с. Истье Пронского у. посреди двора новобрачного на столе лежали присланные из дома невесты ситный хлеб и *жареная курица*; дружко разламывал их и раздавал молодым и собравшимся здесь ребятишкам[367]. В с. Корневое Скопинского р-на дружок, подняв отдыхавших в хатке новобрачных, угощал их «курятами»[368]. В с. Архангельское Милославского р-на «родня невесты приносит *варёную курицу*, и, съевши её, продают кости гостям, собирая таким образом деньги молодым»[369].

В бытовой сказке о дележе гусей демонстрируется идея о жене, которая управляет мужем, как шея вертит головой (СУС 1533 = АА*1580)[370]. Вспомним, что гусь в некоторых локальных традициях (напр., в с. Дёмкино Чаплыгинского р-на Липецкой обл., б. Раненбургского у. Рязанской губ.) являлся главным свадебным блюдом; во многих местностях ведущим кушаньем была курица.

Аналогичная идея о ножке, которой топать по дорожке и нести на себе все туловище, просматривается в с. Рыкова слобода Рязанского у. в 1849-1850 гг. в свадебном обычае угощаться куриным мясом – в данном случае, петушиным: «Дружко подрезает одну лапу жареного кочета, которого подают на стол, и дает ее разорвать молодым так, чтобы подрезанная лапа досталась молодой: последней достается одна ножка, а кочет весь молодому; это бывает на обеде молодых в холодной клети <...>»[371]. Это оригинальный обычай, пока других подобных данных нет.

Приготовленная в качестве свадебного кушанья курица известна давно. Ее подавали как отдельное блюдо исключительно для новобрачных на княжеских и царских свадьбах Средневековой Московии: «А после третией естьы поставили перед царя и великого князя, и перед царицу и великую княгиню куря верченое; и больший государев дружка обертев куря с блюдом и с перепечею и с солонкою, скатертью другою, отнес к сеннику, и отдал именно боярину Федору Ивановичу Шереметеву»[372] (свадьба царя Михаила Федоровича, 1626) и др.

Интересно переосмысленное объяснение информатором из с. Б. Алешня Ряжского р-на, 1961 г. р., курицы как свадебного блюда: «Молодым сейчас на стол ставят вареную курицу, но это взяли из книги или фильма о Петре 1» (имеются в виду кадры свадьбы Петра и Евдокии или этот же эпизод в романе «Петр Первый» А.Н.Толстого)[373]. Такое объяснение неверно и вторично: в данном случае на исконно бытовавшее на Рязанщине обрядовое блюдо (тем более известное в этом селе по воспоминаниям информантов старшего поколения) наложились новые сведения, что демонстрирует открытость региональной свадьбы к обрядовым заимствованиям из разных источников.

Главным обрядовым блюдом считалась также специально подготовленная свинина, а именно *свиная голова*, зачастую наряженная ленточками (хотя известна и не украшенная). Она подавалась во время разных свадебных ритуалов: на девичнике «*свиную голову* нарядят» (с. Иванчинó Касимовского р-на). Однако чаще всего свиную голову ставили на свадебном пиру: «На столе посередине целиком зажаренная *свиная голова*, ленточками изукрашенная» (с. Кузьминское Рыбновского р-на)[374]; «А то ещё *свининую голову*! Голову подадуть: тут и режить на столе, тут и руками можно» (с. Дёмкино Чаплыгинского р-на Липецкой обл., б. Раненбургского у. Рязанской губ.); «А раньше знаешь как? *Свинину голову* становили, прям целиком <...>»[375] (с. Бычки Сараевского р-на, 1951).

В с. Погост Бельковского р-на (ныне Касимовского р-на) в 1957 г. было принято ставить на свадебный обед двойное число блюд из свинины: «На деревянных специальных

свободных тарелках ставят на стол *две свиные вареные головы*. <...> Гости сами режут головы и берут мясо»[376].

Сохранились сведения об украшении свиной головы (сравните украшенность каравая!) и о ее предназначении – оказывать честь гостям – в однодворческом с. Бычки Сараевского р-на: «А γ*олову*-то резали так-то, вот нарежуть её, и на хр***ю***чку и кренделя повесють, и конфетки повесють – *разрядять* её! Да-да-да, *наряженная*! Ну, съедали: отрезали от неё, отрезали. Ну хто отрезал, а кто нет. (А для чего надо было голову наряжать? – *С.И.*) Ну я не знаю, для чего – так ли, а *для чéсти* чтó ля. Положено вроде. Как скажуть, *для чéсти*, наверно! И отрезають кругом это»[377] (1951).

По-видимому, это обрядовое блюдо в своих истоках связано с зимним мясоедом как свадебным периодом и соотносится с Васильевым вечером – предновогодним днем в честь Св. Василия Кесарийского, когда на Рязанщине угощали «кесаретским» поросенком и исполняли святочную песню с зачином «Авсень-коляда», в которой Василий управляет лошадью с помощью “свиной чушки” и “свиной кишки” или “цюцкого поросёнка”, “жирного поросёнка”[378].

В с. Исады Спасского р-на в 1988 г. исконное, но редкое для Рязанщины обрядовое блюдо расценивается респондентом как инновация: «У нас был поросёнок на свадьбе целый, запечённый такой, молочный. Ну это тоже не традиция, это мама так захотела»[379].

В начале 1960-х гг. в с. Полтевы Пеньки Кадомского р-на отмечено техническое усовершенствование локальной народной традиции, повлекшее за собой ее изменение, разнообразившее ее: «Обычно на свадьбе принято подавать *целого поросенка*, *гуся* или *утку*, украшенных зеленью. <...> Мой сын сделал формы из жести в виде курицы, петуха, зайцев и уток. Когда у кого-нибудь бывает свадьба, их берут и пекут фигурное печенье»[380].

Современным видоизменением обрядового поросенка можно считать котлеты и холодец: «На столе должны были обязательно быть *котлеты*. У нее мясорубка была, а в его доме не было, и они рубили мясо топором. Но котлеты сделали» (с. Б. Алешня Ряжского р-на)[381]; «На свадьбы холодец делают – “стюдень” и котлеты обязательно» (с. Б. Алешня Ряжского р-на)[382]. Более традиционным инвариантом выглядят мясные блюда: «Поросят не готовили. Тушили мясо: баранину, курятину, а кто целиком курицу варил» (с. Б. Алешня Ряжского р-на)[383]. Еще один инвариант обрядового поросенка – квас с холодцом: «В Которове на стол ставили квас с холодцом (это квас и в нем яйца, холодец). Ели только это, а потом выставляли закуски» (с. Которово Касимовского р-на, 1970-е гг.)[384].

В статье «Этнографическая характеристика отдельных групп русского населения Орловской, Курской и Липецкой областей» (1960) Н.И.Лебедева указывает у рязанских, орловских, курских и липецких цуканов «наличие в свадебной обрядовой пище свиной головы, хорошо известной в восточной части Рязанской обл. и у мордвы»[385]. Однако приведенные материалы по рязанской свадьбе показывают более широкое распространение свиной головы и целого зажаренного поросенка на Рязанщине.

Последовательность кушаний на пиру

Помимо обрядовой пищи, на свадьбе подавали *праздничную и (реже) даже обычную еду*, составлявшую многочисленные «перемены» угощений. Например, старожилы с. Котелино Кадомского р-на подчеркивают, что «к свадьбе пекли *ржаные пироги*»[386]. На свадебном пире в с. Красная Дубрава Сараевского р-на новобрачных угощали: «<...> за стол: щи, мясо, вино, блины тонкие, пироги»[387] (иная географическая привязка – с. Красная Дуброва Салтыковского р-на Пензенской обл.).

В с. Восход (б. Полтевы Пеньки) Кадомского р-на насчитывалось три перемены еды: «Было *три беседы*»[388].

Традиционно соблюдалась последовательность блюд: «Сейчас столы ломятся, а раньше подавали 1-е квас, 2-е лапшу, 3-е пшенную кашу. Делали *пшенники* – это каша молочная, в которую добавили яйцо и на сковороде зажарили. Все ели на свадьбе ложками из общей миски»[389] (с. Б. Алешня Ряжского р-на).

В «кусте сел» Старожиловского р-на на свадебном пире подавалось четыре «перемены» еды в строгой последовательности: *квас* (то есть окрошка), *щи с мясом, лапша, каша молочная* (д. Татаркино). Строгая последовательность подачи блюд за свадебным столом подчеркивалась ранжированием исполнения сопровождающих обед песен – как свадебно-обрядовых, так и приуроченных (лирических и даже литературного происхождения). Старожилы рассказывают:

> «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”: “Когда б имел златые горы…” <…> Вот каши поели. Вылезают все из-за стола и начинают плясать русскую пляску с частушками…»[390] (д. Татаркино Старожиловского р-на).

В соседней деревне эти же кушанья подавались в иной последовательности или сопровождались другими приуроченными песнями: «“Вспомни, милка дорогая…” <…> *За лапшой* пели”»; «“Бывали дни весёлые…” <…> *За кашей* – тоже свадебная»; «*Щи с мясом* – “Шумел камыш…”»[391] (д. Мелекшинó Старожиловского р-на).

Важно подчеркнуть: при почти полном исчезновении свадебных песен в Старожиловском р-не в середине 1990-х гг. сохранилось устойчивое представление как об обязательности сопровождения трапезы песнями, так и о конкретной последовательности их исполнения, строгой прикрепленности каждой песни к своему блюду. Поэтому старинные свадебные песни с легкостью были заменены сравнительно поздними необрядовыми песнями, более легкими в исполнении и подходящими по содержанию (с любовными сюжетами).

Жительница д. Мелекшинó Старожиловского р-на нашла бытовое объяснение обычаю петь песни при каждой перемене блюд на свадебном пире: «За лапшой пели, чтобы остыла – в рот не возьмёшь <…>»[392]. Такая трактовка свидетельствует о находчивости человека и о внимании к ускользающей сущности старинного обычая, что замечательно; к сожалению, она вряд ли приближает исследователя к истине.

Самое большое число блюд – 10 – зафиксировано в с. Печерниковские Выселки Михайловского у. по воспоминаниям в 1902 г.:

> «Тут начинается веселье. Первые чашки с огурцами, поздравляют отца, мать с нареченными, с радостью: свекра себе слугу нажила. Второе блюдо – кочанная капуста, третья тарелка ветчины, четвертая чашка с полведра – квас со студнем, пятая часть – мясо, шестая часть – свинина, седьмая – крупяной пшенник сдобный, восьмая – лепешки из муки без дрождей (дрожжей тогда и в помине не было), девятая – блинчики, десятая – баранки – это называлось – разгонщики <...>»[393].

Среди десяти перемен кушаний только четыре первых блюда сопровождались песнями, выстроенными в строго определенной последовательности, хотя они не принадлежали к жанровой разновидности свадебных песен: «Во время всего вечера пели песни. Первая песня “Веселая беседушка” и дальше “Не велят Маше за реченьку ходить”, “Старушка с того свету”, “Нету яблоньки пониже”. Потом, кто какуе хочет»[394].

В однодворческом с. Дёмкино Чаплыгинского р-на Липецкой обл. (б. Раненбургского у. Рязанской губ.) в 1960-е гг. на свадебном пире (помимо *пирога*) подавали восемь «перемен» еды: *квас со стюднем, щи с мясом, лапшу с потрохами, лапшу молочную, ушнóй (мясной суп), часть (мясо), свиная голова, гуси*.

Центральным (кульминационным) 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. Односельчане,

заглядывая через окошки в дом новобрачного, особо выделяли «ушной». Вот как вспоминали об этом:

> «Тоγда ведь хлёбово давали, ведь тоγда щи дадуть с мясом, квас со стюднем сперва; щи с мясом. Я надысь рассказываю Вальке – она обсмеялась! Так: квас со стюднем, щи с мясом, потом лапшу с потрохами давали – лапшу жирную, лапшу молошную, потом ушнóй. В окно γлядять: о, у них ушнóй был! Это хорошо! Ушнóй – ну, жирная – мясу, γречку и всё. <...> Он жидкай, ложками хлябáли»[395] (с. Дёмкино Чаплыгинского р-на Липецкой обл., б. Раненбургского у. Рязанской губ., 2005).

Тонкие блинчики подавались вместо хлеба: «И блинцы пекли» (с. Дёмкино Чаплыгинского р-на Липецкой обл., б. Раненбургского у. Рязанской губ.; 2005).

Интересно, что потомки однодворцев в с. Бычки Сараевского р-на объясняют различия в подаваемых на свадьбу кушаньях в их селе и в соседних населенных пунктах разным социальным статусом жителей. По их мнению, получается, что в однодворческих селах еще в царское время на свадебный пир ставили только «горячее» и «холодное» (закуски), а в барских селениях этим праздничным блюдам к тому же предшествовала почти повседневная еда – различные виды супов и каш. Этими простыми кушаньями насыщались крестьяне, прежде чем перейти к дорогостоящим праздничным блюдам, которых требовалось уже меньшее количество.

Вот перечень свадебных угощений в с. Бычки Сараевского р-на в 1951 г.:

> «Ой, всякие блюда! У кого побоγатее – всякие: и мясá, и котлеты, и я не знаю: и печенья настанóвять, и конфетки – это всё становили – всё-всё-всё! Да, каравайцы пекли, и это, рыбу всякую: и жареную! <...> У нас прям как становять, как посóдять молодых, начинають γорячее всё становить – и вся это самое, холодное вперёд постановять, а потом уж коγда это – тоγда начинають из печки всё γорячее, γорячее, γорячее. Картошку подавали. Всё это подавали. Нет, никакой лапши не было»[396].

Та же жительница расписывает меню соседних барских селений:

> «(Первое подавали? – *С.И.*) Нет, у нас не подавали! А вот там, вот у нас за 7 килóметров Ральγино – барские, там барин был, у нас барина не было, — там *первое*; мы тоγда γлядеть ходили туды, там подають сперва *квас с холодцом*, потом там *щи*, потом *лапшу*, потом *кашу* какую-нибудь – или γречневую, или пшённую, или там какую рисовую эту, а потом начинають всё *γорячее*. Там по скольку они поедять – там понемножечку, закусять – поднесуть им, а потом всё γорячее. Всё-всё-всё γорячее становять. (То есть холодных закусок у них не было? – *С.И.*) Ну, были там помидоры, яблоки, оγурцы там – это холодное. А это всё – мясо, котлеты – это всё γорячее. Картошка с мясом»[397].

Фактически это меню состояло из пяти перемен кушаний и очень традиционно. Сопоставление его с набором блюд на однодворческой свадьбе в с. Дёмкино Чаплыгинского р-на не демонстрирует каких-либо существенных различий между свадебным меню барских крестьян и однодворцев. Наоборот, свадебное угощение в однодворческом с. Бычки Сараевского р-на в 1951 г. отражает общую тенденцию: отказ от традиционных крестьянских кушаний и переход на современную городскую праздничную пищу (с обрядовыми реликтами в виде гусей и свиной головы).

В с. Погост Бельковского р-на (ныне Касимовского р-на) в 1957 г. на обед подавалось две перемены блюд:

> «Обед состоит из двух холодных блюд и двух горячих.
> На деревянных специальных свободных тарелках ставят на стол две свиные вареные головы.
> В кружках ставится квас.
> В тарелках кладут квашеную капусту и другие закуски. <...>
> Затем подавалось второе холодное. Холодец с квасом.
> После шли горячие блюда.

Сначала щи с мясом, затем суп со свининой картофельный и сальник – каша крупяная с салом.

После всего этого ставились круглые сладкие пироги»[398].

Большое количество перемен блюд на свадьбе было обязательным, поскольку это торжество считалось главным праздником в жизни человека, его семьи и всей сельской общины. В Рязанском, Михайловском, Зарайском уездах бытовала пословица, подчеркивающая необходимость тщательной подготовки к празднику: «*Незваные гости гложат кости, а званым много надобно*»[399].

Показательно, что свадьба почиталась величайшим праздником всей крестьянской общины и блюда полагалось подавать исключительно праздничные, хотя и традиционные. Вот как сообщает об этом уроженка д. Урицкое Спасского р-на, живущая в д. Мелекшинó Старожиловского р-на: «Чашку с холодцом – только обеды, никаких закусок; ложки деревянные, *квас*, *щи*, *лапша*, *каша разгончивая*. *Хлёбово*»[400].

Аналогично происходило в с. Собчаково Сапожковского р-на, однако там в середине XX века на «обеде» уже не было перемен блюд, а все кушанья выставляли на стол сразу: «На обед на свадебный стол подавали блины “с помазкой”, кравайцы, холодец (студень), огурцы, вилок, яблоки, гусятину, курятину, мясо. Все это подавали сразу. Вино или брагу подносили двумя стаканами. Стакан в нашем селе называли “лобастый”. Для запивки ставили красный квас. Для этого терли свеклу и парили в печи, затем ее выливали в квас»[401]. Здесь приведены народные названия блюд: «кравáйцы» («каравáйцы») – это тоненькие блинчики, испеченные на сковороде без их переворачивания; «студень» – холодец, «вилóк» – капуста, вероятно, квашеная целыми кочанами.

Поскольку в с. Собчаково Сапожковского р-на свадебных застолий после венчания было два – «обед» и «ужин», то праздничная еда на этих пирах различалась: «На ужин подавали квас, щи с мясом, лапшу на курином отваре или молочную, последним блюдом была каша пшенная»[402]. Отметим, что на «ужине» существовали перемены блюд: об этом свидетельствует подача четвертого (последнего) стакана хмельного перед пшенной кашей.

В с. Константиново Рыбновского р-на указывали на сезонную разницу в угощениях – в зависимости от времени года, когда происходила свадьба: «Летом студень подавали – холодец с квасом; это летом. А зимой щи, лапшу и приспéшки – пирожки, это ну, пирожки, блины, драчёны. Драчёны пекли из этой, как её, из каши, из этой, из пшена. Пшённые драчёны. Да какие вкусные-то! О! Вот. А потом эти все – селёдку там кладуть и всё»[403].

Существовали негласные запреты на простейшие блюда будничной кухни: «Картошку – Боже упаси: это позорно! Даже никто об них не толковал!»[404] (с. Дёмкино Чаплыгинского р-на Липецкой обл., б. Раненбургского у. Рязанской губ.; 2005). В с. Лебяжье Ряжского р-на до сих пор говорят с юмором: «Картошку на праздниках не подают, а то от неё вши заводятся»[405].

В то же время в некоторых селениях Рязанщины различались обрядовые свадебные кушанья и просто праздничные, подававшиеся на второй день свадьбы: «Пили, ели, *что Бог послал*»[406] (с. Котелино Кадомского р-на). В том же с. Котелино отмечена самая простая еда на свадьбу, хотя и частично входившая в обрядовое свадебное угощение еще в Древней Руси: «Угощенье – щи да каша, картошка и огурцы солёные»[407].

В любом случае полагалось обильное угощение, чтобы свадебный стол «ломился» от кушаний. В с. Озёрки Сараевского р-на говорили о чрезмерном изобилии блюд во время какого-либо праздника (не свадьбы): «*Наготовила, как на Маланьину свадьбу*»[408].

Последнее («разгонное») блюдо

Подача завершающего (точнее, кульминационного) блюда на свадебном пире в с. Дёмкино Чаплыгинского р-на Липецкой обл. (б. Раненбургского у. Рязанской губ.) сопровождалась обрядовой песней, которая повсеместно в России является хороводной, но здесь приурочена к свадьбе:

«Потом γусей – ликуй! <...> Гуся! Гуся! Вот и сейчас γусей подают. Ничем не начинён, просто жареный, вот на подносе или тарелке там несуть – и “Вдоль по морю...” иγрают»[409] (2005).

Также подавали сваренного целиком гуся на «передний стол», а в богатых семьях – на все столы, в однодворческом с. Бычки Сараевского р-на в 1951 г., призывая: «Давайте γуся разломаем!»[410].

В с. Польное Ялтуново Шацкого р-на «разгонщиком» называли последнее блюдо из гуся: «Причем в его тушку нередко предварительно втыкали перья и складывали из них крылья. Ломти мяса вместе с перьями расхватывались гостями, которые на место взятых кусков бросали деньги для стряпух»[411]. Вот сообщение старожила:

«Уходи́ть кады – ‘разго́нщик’, он разганяить всех. Гусака вот – перьих в няво натычуть. И там уж сват, примерна мой атец, начинаить. Вот гаварить: “Давайтя приступать! Давайтя, приступайтя к няму!” И начинають таскать – деньги кладуть и начинають. Патом съядять – и всё. Па стакану́ – и пашла!»[412].

Показательно, что при очень небольшом количестве сведений о подаче гуся как обрядового свадебного кушанья все данные получены от жительниц бывших однодворческих сел (с. Дёмкино Чаплыгинского р-на Липецкой обл., б. Раненбургского у. Рязанской губ.; с. Бычки Сараевского р-на; с. Польное Ялтуново Шацкого р-на (?)). Обращает на себя внимание то, что у потомков однодворцев на свадебный стол подается гусь и ставится свиная голова, а в остальных селениях блюдо из свинины оказывается главным и единственным, без сопровождения домашней птицы. Картографирование обрядовых свадебных блюд показывает, что свиная голова распространена на гораздо большей территории, чем гусь.

При подаче гуся в с. Дёмкино Чаплыгинского р-на Липецкой обл. (б. Раненбургского у. Рязанской губ.) шла борьба как за саму жареную птицу, так и за смысловое песенное оформление:

«“Вот все пёрушки по дубравушке” – а кому удобней – мужичок или баба: “Хватить, хватить!” – не велить, а вот поставишь – вот туда. Они γусто молодым дають! А сразу-то, сразу-то он эту вилку втыкаеть, если какой, какой ло́вченный и сво***я***(к) – и вилку втыкая. Уж если ты несёшь γуся, то будь уверен, что ты его сохранишь! До своего стола, а то такие ло́вченные – вырвуть! Ну, надо как-то отходить! Или уж да они тоже не дураки, родня ведь не глупая – дурачиться не будуть!»[413].

Жареный гусь перекликается с древнерусским свадебным обрядовым блюдом – лебедем, зафиксированным в Средневековой Московии на царских свадьбах; однако там же угощали и гусем: «Да с кормового дворца приказных еств: папорок лебедин под шафранным взваром, ряб окрашиван под лимоны, потрох гусиный. Да государыне царице подавано приказных еств: гусь жаркий, порося жаркое, куря в калье с лимоны, куря в лапше, куря во щах богатых»[414] (свадьба царя Алексей Михайловича, 1648). Может быть, подача гуся на свадьбе не случайна именно у однодворцев – служилых людей Московской Руси?

Характерно и песенное сопровождение подачи гуся в с. Дёмкино Чаплыгинского р-на Липецкой обл. (б. Раненбургского у. Рязанской губ.) хороводной песней с образом лебедушки с лебедятами «Вдоль по морю…», приуроченной к свадебному пиру. Жительница д. Михалково Новодеревенского (ныне Александро-Невского) р-на, украинка, рассказывала про обычаи своей «малой родины»: «У них на Украине обязательно делают каравай с лебедями <…>»[415].

В Рязанской обл. известны д. Лебедино Клепиковского р-на и озеро Лебединое в Мещере, пос. Лебяжий Бор Ермишинского р-на и одноименный лес, прежде было еще с. Лебяжье Ряжского р-на (данные 1970 г.)[416].

Р.С.Липец при анализе поэтических формул в былинах отмечала: «Устойчивая форма приглашения к пиру или участия в нем – “хлеба кушати и белыя лебедушки рушити” (в русском эпосе эта птица – женского рода)»[417]. Лебедятина считалась на княжеских пирах

главным блюдом, но потом попала под запрет: «Несмотря на прекрасные вкусовые качества мяса и большую величину каждой особи, эта птица впоследствии считалась у русских запретной пищей»[418].

Р.С.Липец рассуждала «о следах тотемистических представлений»[419], видя их в повторяющемся эпизоде былин: «Об архаичности мотива посылки богатыря на охоту за лебедем (в большинстве вариантов только лебедь становится добычей охотника) говорит то, что именно при выполнении этого поручения богатырей подстерегают всякие приключения, тесно связанные с переживаниями древней мифологии»[420].

Исследовательница отмечала присутствие образа девы-лебеди в былинах, сказках и свадебных песнях, усматривала его жертвенную сущность. Она сопоставляла лебедушку былинную со свадебной: «<...> образ живой лебеди, пойманной охотником, стал иносказательным образом невесты-девственницы (ср. свадебные песни)»[421].

Вернемся к свадебному блюду из гусятины. В с. Дёмкино Чаплыгинского р-на Липецкой обл. (б. Раненбургского у. Рязанской губ.) гуся раньше подавали на большой деревянной тарелке; работники культуры надеются, что такие блюда еще хранятся у некоторых местных жителей. Нам не удалось увидеть деревянной тарелки в с. Дёмкино, однако подобный экземпляр находится в краеведческом музее в г. Ряжск. Это деревянная тарелка с круговой надписью по краю «Хлеб наш насущный даждь нам днесь» (по старой орфографии – до 1918 г.)[422].

О близящемся *завершении обрядовой трапезы* на свадьбе напоминали одним из трех способов: символическим угощением, ритуальной песней и даже тем, что уносили столов.

Показательны примеры особых пищевых блюд в знак окончания свадебного пира в ряде районов.

Первый тип «разгонного блюда» – каша, практиковавшаяся в целом ряде мест, в том числе и в Шацком р-не : «В самом конце свадьбы подавали кашу пшённую. Она называлась “*выгон*”. Если ее подали, значит, гостям пора было расходиться»[423] (с. Роман-Дарки); «каша – эт ужэ “*разбéжка*” называицца. Всё: раз подали кашу – в разбéжку» (д. Богословка)[424]. В д. Урицкое Спасского р-на и д. Мелекшинó Старожиловского р-на применялась «*каша разγóнчивая*»[425]. В с. Собчаково Сапожковского р-на последним блюдом была пшённая каша: «Появление на столе каши говорило о том, что свадьба окончена. Поэтому кашу называли “*разгонщицей*”. “Напоследок”, – говорили перед кашей и подносили четвёртый стакан»[426]. Каша-«разгонщица» сохранялась в свадебном обряде до 1960-х гг.[427]

Появление каши в роли последнего (сигнального) блюда на свадебном пиру не случайно. Известно древнерусское название свадьбы или свадебного пира – «каша»: «Оженися князь Олександр <…> венчася в Торопчи; ту кашю чини, а в Новегороде другую <…>»[428] (даем по современной орфографии – *Е.С.*).

Известно, что «разгонная каша» практиковалась не только на свадьбу, но вообще на любые праздники – с целью напомнить гостям о завершении трапезы и гостевания вообще. К примеру, в с. Полтевы Пеньки Кадомского р-на на праздники практиковался этот обычай: «Из пшена варили кашу. Ее подавали на стол последней, клали понемногу, давали в “*разгон*”, не досыта»[429].

В с. Ермолово Касимовского р-на знаком завершения трапезы являлось закрывание каши пирогом: «Обед от венца: закусок нет, щи, квас, подают кашу – это обязательно. Смотрят – поели маленько: *хлоп – пирог на кашу*, есть больше нельзя, плясать – женихов вым»[430].

В с. Печерниковские Выселки Михайловского у. в 1902 г. также бытовало последнее блюдо на пиру: «<...> десятая – *баранки* – это называлось – *разгонщики* – все знали, если баранки поставили, то нужно вылезать»[431].

В с. Дёмкино Чаплыгинского р-на р-на Липецкой обл. (б. Раненбургского у. Рязанской губ.). «разгонным блюдом» считают *блинцы*: «<…> в последнем самом подавали блинцы. <…> Ну вот коγда эти блинцы поели, тоγда уж знаешь, что это *последнюю подали еду*.

Тоγда уже начинают вылазить из-за стола»[432]. Вот в общих чертах рецепт их приготовления: «Ну, это там мука да молоко вскипятять, ды это, как её, яички туда набьют. И вот и блинцы. (Их переворачивали на сковородке или нет? – *Е.С.*) Ну, кто как. Тоγда в печé-то пекли их, в русской печé: энто не переворачивали! А счас я вот пеку, я переворачиваю»[433]. Подаваемые на пиру блины корреспондируют с тещиными блинами на следующий день свадьбы, которые предназначены в первую очередь новобрачному и известны во многих локальных традициях Рязанщины.

В Зарайском у. специальный «разгонный» термин не зафиксирован, однако последним блюдом также считалась каша: «Потом им пойдет обед, этим сватам: квас с стюденью подадут, с яйцами, потом щи, за щами лапша, потом каша, потом другая каша белая»[434]. Именно повтор каши, дважды поданной в ее различных видах (вероятно, повседневном и праздничном), демонстрировал необходимость завершения трапезы.

Показательно, что последовательность блюд соблюдалась на всех больших и малых свадебных обедах, не только на главном пире; и всегда определенное кушанье в местной традиции завершало застолье. Так, в том же Зарайском у. на девичнике тоже предлагалась завершающая обед «белая каша» (возможно, молочная или приготовленная из какой-либо наиболее вкусной белой крупы): «Потом уж им <родне жениха> тут прямо пойдет обед: квас со стюденью, за квасом щи, за щами лапша, за лапшой каша, за кашей другая каша: то черная, а то белая. Потом они и вылезут»[435]. Аналогично происходило угощение поезжан на утреннем посаде невесты перед венчанием: «От невесты пойдёт им обед. Подадут им щи – тут обед чуть-чуть, слава что обед – потом лапша, потом им стаканчика по два винца поднесут, потом каша, и все, и вылезут»[436] (Зарайский у.).

Разница в завершении застолья на девичнике, посаде у невесты и свадебном пиру в Зарайском у. заключалась в появлении в последнем случае распорядительницы обедом, выходившей к гостям после угощения белой кашей: «Потом сваха уж это какая обед-то отдает – уж это где какая положения – где тряпкой грязной накроется, подойдет и стоит, это значит: обед отдала, а где руки подожмет. Ей стакан вина поднесут, из-за стола полезут»[437].

Однако «белой кашей» праздничный обед не заканчивался. Гости долго плясали и играли песни в сопровождении дудки и гармонии, потом их снова угощали: угощенье называлось «закуской». Так происходило в Зарайском у. на девичнике: «Потом их станут сажать угощать – это закуски (записано так!): подадут жареное горячее, потом тарелку стюдню нарежут, пшенник. Потом постановят баранок, мёду, ситного нарежут, белого, пряников, ну конфеточек, яблочек. Посидят-посидят, ну и вон»[438].

Аналогично в Зарайском у. практиковалось на свадебном пиру: «Подадут им по части говядины, потом уж им тут всего сразу настановят: и пшенники, и творожники, и папушники; потом уж пойдут им закуски. Настановят им баранок, медку, поставят конфеточек, пряничков, разных орешков. Ну, осеннее дело играют, там яблоки, там арбузья, уж это всё настановят и проводят невестину родню всю»[439].

В повседневной столовой практике также применялось завершающее блюдо. К примеру, в Рязанской Мещере в 1940-1980-е годы бытовало выражение «на заедку», когда речь шла о какой-либо вкусной пище или питье, употребляющихся в небольшом количестве при завершении еды. К примеру: «Вот сил’óтка ны зайéтку, мóжать, пандрáвиццы» (с. Малахово, д. Андроново Клепиковского р-на)[440].

Из этого следует, скорее всего, что свадебное разгонное блюдо сформировалось на основе вкусного кусочка, завершающего повседневную трапезу.

Второй тип «разгонного блюда» – это мясное кушанье. Оно так же, как и каша, отмечено в Шацком р-не: «“*Чист***я**” делали пад канец абеда: парасёнка цэлава на каждый стол, а патом резали <…>» (с. Черная Слобода, а также сс. Казачья Слобода, Высокое, Большой Пролом); «Падавали на стол *жаркóвья* – у каво чё было. У каво падавали курятину: вот такими ламтями! – курятину падавали. У каво падавали – были гуси – гусятину падавали. А у каво нет, то прям мясо вот такими стягн***я***шками варили, абжаривали, на стол клали. Эт ужэ всё» (с. Казачья Слобода)[441]. Вынесение на блюде целиком зажаренного и ук-

рашенного поросенка сопровождалось шуткой – «Ой, ой, парасёнак хрюкаить, нас гонить! Вот пришол *разго́нщик*!»[442] (с. Польное Ялтуново Шацкого р-на).

В другой локальной традиции (у однодворцев) похожий термин «*часть*» обозначал не завершающее блюдо, а центральное, занимающее срединное место на свадебном пире; название оно получило согласно принципу 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!»[443] (с. Дёмкино Чаплыгинского р-на Липецкой обл., б. Раненбургского у. Рязанской губ.).

В другом однодворческом селении – в с. Бычки Сараевского р-на – информатор объяснял необходимость подачи на свадьбе свиной головы в 1951 г.: «<…> а *для чести*, что ля. Положено вроде. Как скажуть, *для чести*, наверно!»[444].

По мнению этнографа И.С.Слепцовой, основывающейся на Шацком материале и возводящей название «чист***я***» к значению «честь», «первоначально это блюдо символизировало собой обрядовую жертву, воплощением которой являлось животное или птица <...> и к которой должны были приобщиться все участники свадебного пира»[445].

Третий тип «разгонного блюда» – более поздний по происхождению – это пирог с лучинками с «пу́чужками» (птичками) или свадебными фигурками. Собственно, роль «разгонщика» играли именно символические фигурки, а не пирог: вероятно, поэтому допускалось использование пирога, свеклы или редьки в качестве своеобразной подставки под лучинки с испеченными из теста птичками и человечками. Заметим также, что основа под наряженные лучинки имеет неодинаковый генезис и восходит к разным более древним типам «разгонного блюда»: к каше, гусю и поросенку.

И.С.Слепцова сообщает о символике такого последнего свадебного угощения в Шацком р-не (с. Черная Слобода, с. Федяево, с. Казачья Слобода): «Причем, если каравай, пирог, а возможно и свекла или редька, символизируют тушку жертвенного животного или птицы, то лучинки с ‘пу́чушками’ соотносятся с гусиными перьями, некогда втыкавшимися в нее. Интересно, что встречаются случаи наименования ‘пу́чушками’ мелкого фигурного печенья из пресного теста из пшеничной муки, которое иногда также нанизывалось на лучинки длиной около 30-ти сантиметров, обмотанные полосками цветной бумаги с предварительно нарезанным бахромой краем, а иногда просто подавалось на стол в большом блюде в качестве десерта (такой тип разгонщика назывался в с. Польное Ялтуново ‘приспе́шками’)»[446]. Название «приспе́шки», обычно относящееся к пирожкам или другому подобному лакомству, происходит от «*приспева́ться* – готовить праздничное угощение, что-то необычное, неповседневное»[447] (с. Благие Александро-Невского р-на). Вспомним также «приспе́шки – пирожки, это ну, пирожки, блины, драчёны»[448] в с. Константиново Рыбновского р-на.

В с. Черная Слобода Шацкого р-на было так:

> «И ‘пу́чушек’ делали. Палочку абярнуть граматкай – бумагай цветной: краснай, синей – и в кажный кусочик ‘пу́чушка’ на палачке закручёная. Йих вот брали и втыкали в голаву: в фуражку или (на) кичку прикрепляли <...>»[449].

В целом ряде селений Шацкого р-на (с. Черная Слобода, с. Казачья Слобода, с. Польное Ялтуново) пирог украшался по краю ‘пу́чушками’, а снаружи – человеческими фигурками из теста, похожими на ряженых на второй день свадьбы: ‘жених’ и ‘невеста’, ‘барин’ и ‘барыня’, ‘пастух’ и даже ‘русалка’[450].

И.С.Слепцова отмечает мотив ритуальной борьбы за фигурки между гостями новобрачного и новобрачной и последующее одаривание ими детей для игры в свадьбу. Заметим, что снятые с пирога ‘пу́чушки’ и свадебные фигурки прикладывались гостями к голове: втыкались в головной убор или в волосы. Характерно пояснение старожила этому ритуальному действию – «ума давали» (с. Черная Слобода). Вот сообщение об этом из с. Черная Слобода Шацкого р-на:

«А тут ищё шили куклы – вродь ‘жениха’ и ‘нивесту’. Из тряпкав сашьёть и кырандашом глаза ей нарисуить, нос, рот. И штаны йиму – жениха-т сделають в штанах! Эт в центре [‘каравая’ ставили]... (И вот) йих схватывали как-та, схватывали эти вот самыи, пичужки, с этыва, с каравая, радня и жениха, и нивесты. Эт пачти што как расхадúцца. Сибе куда-нить там, в волысы куды ваткнуть и пляшуть. И эт старались схватить: ‘жениха’ старались схватить нивестина радня, а ‘барыню’-ту – эт женихова радня. Ну, вот эт схватить, у коó, можить, [дети есть] давали <...>»[451]

Также зафиксированы другие ритуальные действия с ‘пúчушками’ и свадебными фигурками: их бросали гостям, подбрасывали вверх, плясали с ними.

Четвертый тип «разгонного блюда» – генетически самый поздний – это кукольная фигурка с кнутом (метлой, прутиком), что наглядно знаменует идею выпроваживания и изгнания засидевшихся гостей в с. Польное Ялтуново Шацкого р-на. Такая фигурка изготавливалась из теста, глины, деревяшки или тряпок; она могла изображать мужчину в шляпе или женщину в «запане» (фартуке). Самый примитивный внешний вид подобного «разгонщика» отмечен в с. Польное Ялтуново Шацкого р-на: это круглый пирог с воткнутым в него кнутиком[452]. В том же селе зафиксированы и более сложные фигурки:

«Вот ана <веселая женщина> эту и састряпаить чилавечка тама. А нектрыи из глины делають, а нек(а)трыи из теста делають. И вот он стаить, митлá у няво, значить: “Вымятайси все!” А патом вот выкинут(ь) яво, а если из теста – атдадуть каровам там»[453].

Или вот какая фигурка, напоминающая ряженого на второй день свадьбы – пастуха с кнутом (неслучайно информатор употребил народный термин «русалка» для наряженного человечка):

«Такую ‘русалку’ пикли из теста, с полметра. Яво из преснава теста – как пресна пышка, на малаке, яичка туда талканýть, смажуть, щёб он был красивый, жёлтый. Глазки так (ваткнуть крыжовничик), галава и всё. И шляпу сделають на г(а)лаву – всё из теста. И кнут – яво с кнутом и пякуть, так-т он ни удержицца. <...> [На первый день] свякры – хто там стряпаить, тот и нисёть. И вот ставють яво на стол. А кады выходють из стала, и все ламають ат ниво – там ни разбирёшь тады чаво <...>»[454]

Или в с. Польное Ялтуново Шацкого р-на разыгрывалась целая сценка, напоминающая кукольный театр – с показом полуметровой куклы из-за перегородки, отгораживающей кухню от остальной части дома:

«Ну, из тряпкых куклу вот такую сделають (бальшая, парядашна кукла) – и с запанóм, и всё. Эт в первый, в первый день – наденут(ь) вон иё, вон аттóль пакажуть. А ана с жычúный [т. е. с прутиком] стаить – вродь разганяить. Пакажуть, а ани, гост(и)-т: “Наверн(а) нáдать нам расхадицца!” Вот и начнуть эту песню: “Ни пара ли нам, рибя(а), чужýй пиву пить, / Ни пара ли нам, рибят(а), сваей наварить?” Вот так – эт щоб ани скарей ушли <...>»[455].

Свадебное «разгонное» угощение в конкретном воплощении, типичном для каждого локуса, продолжало семантическую линию «каши» (в значении свадебного пира), курицы и свиной головы как главного блюда свадебного стола, наполненного продуцирующей символикой.

Заметим, что «разгонное блюдо» (белая каша, блинцы, баранки, целиком запеченное мясо и дичь, фигурки из теста на лучинках) в разных локальных традициях являлось наиболее вкусным кушаньем, поданным после всех предшествующих. По вкусовым параметрам пир шел по нарастающей и поданное завершающее блюдо оказывалось его апогеем, пределом гастрономического торжества.

В другой локальной традиции Рязанщины гостям напоминали о завершении пира специальными обрядовыми песнями: «Полна, полна вам, рибята, чюжую пиву пить, // Не пара ли вам, рибята, сваю наварить...» (села вдоль реки Цна в Шацком р-не); плясовая «А все кумушки домой, все голубушки домой, //А я одна не пойду, //Я здесь ночую...» (почти

повсеместно); «Время домой» (с. Отрада Путятинского р-на)[456]; «Пора-пора гостям со двора...» (р. п. Сараи, ст. Вёрда, с. Можары, с. Телятники Сараевского р-на)[457]. Первая строка последней песни стало поговоркой, записанной в Рязанском, Михайловском, Зарайском уездах: «*Пора гостям со двора*»[458].

С первым типом «разгонного блюда» – кашей – корреспондирует обрядовая песня «Пайду по силу̀...» в записи П.И.Якушкина в 1846 г. в с. Гололобово Зарайского р-на, исполнявшаяся на девичнике – с концовкой:

Вынасила Прасковья
Блинов горячих.
Ты и ешь – ни краши,
Да и завтра ни праси[459].

Как знак окончания трапезы в некоторых местах Рязанщины использовали оригинальный способ, ныне устаревший:

«Сейчас-то попляшуть да опять садятся. А тоγда столы убирали. Тоγда столы уносили: всё! Кто доел, кто выпил – всё. Один стол оставять вот тут посидеть!»[460] (с. Дёмкино Чаплыгинского р-на Липецкой обл., б. Раненбургского у. Рязанской губ.).

В д. Татаркино Старожиловского р-на был обычай – в конце свадебного пира прогуляться с пляской по деревне, продемонстрировать веселье и прийти обратно: «Чуть поплясали – идут по улице. Это обязательно – пройти с пляской и вернуться обратно»[461].

Укладывание молодоженов на брачную постель

До отмены крепостничества в 1861 году многие крепостные крестьяне вынуждены были соблюдать право «первой ночи», негласно принадлежавшее помещику, если бы он только пожелал. Сюжет об отмене этого права для барина в с. Константиново Рязанского у. сообщила П.А.Минакова, 1880 г. р.: «А еще раньше, до Кулакова и Куприянова, когда еще розгами пороли – и плеть была о пяти хвостах, – барин на первую ночь невесту брал к себе. А один: “Жену отдать барину? Не будет этого!” Восстал. И с той поры перестали жен у мужей отнимать. Один, вишь, восстал, а дело-то как поворотил!»[462].

Имелось три разновидности «первой ночи», различавшиеся временем проведения обрядового действа новобрачными.

Первая разновидность характеризуется символичностью и условностью названия «первой ночи»: ритуальное событие происходило вскоре по приезде из церкви в дом родителей новобрачного, еще до свадебного пира, во второй половине дня; фактического физиологического процесса не было, а время проведения ритуала оказывалось коротким, не более 1-2 часов.

Вторая разновидность «первой ночи» являлась более реалистичной, проводилась после свадебного пира, действительно ночью и заканчивалась реальным физическим актом – кульминацией свадьбы.

Третья разновидность «первой ночи» была отсроченной на несколько суток (на три и более), и с ней было связано завершение величания новобрачных «князем молодым» и «княгиней молодой». Событие расценивалось важным исключительно для семейной пары и не сопровождалось ритуальным укладыванием спать с помощью свадебных чинов, не ознаменовывалось торжественной побудкой и вообще не отмечалось празднично.

Множеством ритуальных действий обставлялась «первая ночь», проводившаяся лишь в первые сутки после венчания (то есть ее первая и вторая разновидности – по нашей классификации).

Наличие трех разновидностей обустройства «первой брачной ночи» на Рязанщине могло быть обусловлено локальными различиями, иноэтническими влияниями (заимствованиями) и историческими трансформациями.

Пример первой разновидности, объясняющий необходимость условной и кратковременной «брачной ночи» посередине дня как некого «антракта» для подготовки свадебного пира: «Потом поведут в хату спать. В это время дружки едут за родными невесты. Сундук привезут»[463] (с. Чернава Милославского р-на, 1961). Получается, что поменялись последовательностью и значимостью два важных обрядовых события – свадебный пир и первая брачная ночь.

В д. Пе́кселы Занинской вол. Касимовского у. в 1923 г. новобрачных укладывали спать уже после обеда – перед вечерним пиром. Они спали два часа, а потом должны были ехать «позывать» на пир родителей молодой. Применялась магическая практика:

> «Соблюдаются следующие приметы: кто первый захватит постель, будет иметь больше власти; трогая постель, говорят про себя: "*Какая постель мягкая, такой был бы и характер мягкий*"; чтобы молодые дружно жили, связывают их вместе в постели; молодые должны запомнить первые слова друг друга: в случае, если что-нибудь запутается, надо вспомнить это слово, чтобы скорее распутать»[464].

В д. Нефёдово Киструсской вол. Спасского у. ритуал назывался «отдыхать», на нем использовалась совершенно иная магия – детородная:

> «Молодых уводят *отдыхать* в чулан, где приготовлена постель. Под перину подкладывают *суковатое полено* в знак того, что появятся дети, которые так же, как и полено, будут мешать спать»[465].

Смысл подкладывания полена заключается в пожелании рождения детей – на второй день женщины спрашивают у молодой: «Ну как, нашла на постели чурочек-то?»[466] (д. Нефёдово Киструсской вол. Спасского у.). Вспомним образ полена, которое было принято прилюдно бросать посреди избы при просватании девушки в с. Шостье Касимовского у.[467] (см. главу 1).

Детородная символика явлена в обычае предварительно класть на брачную постель ребятишек в с. Батыково Клепиковского р-на: «Маленьких 4 лет клали спать <...>»[468].

Существовал ритуал укладывания новобрачных в первую брачную ночь в холодном приспособленном помещении. После свадебного пира и изменения прически невесты отправляли новобрачных отдыхать в обособленной комнате (в «клети», «чулане», «подвалушке») или в отдельном помещении (в «кирпичной кладовой», «амбаре», «бане», «землянке» / «землянухе», «мазанке», «хатке», мазанной во дворе или прилепленной к сеням). Молодых устраивали в «нагретой» постели, которую предварительно согревали семейная пара или дружок и сваха.

Вот примеры разных холодных помещений для ночевки новобрачных: «молодых, будь хоть крещенские морозы, все-таки ведут спать в *клеть*» (Зарайский у., 1856-1857); молодожены «живут в *бане* (ночуют) неделю» (с. Котелино Кадомского р-на)[469]; «в *подвалушке* или *кирпичной кладовой* кровати устраивали молодым. Её и его крёстны водили спать, постель стелили»[470] (с. Николаевка Касимовского р-на). В д. Татаркино Старожиловского р-на новобрачных поселяли в землянке: «Постель грели молодым, несли – спать холодно. Если негде спать, семья большая, то *в землянухе*: выроють *землянку* и сделають накат – очень там тепло»[471].

В с. Печерниковские Выселки Михайловского у. свадьба бывала в январе, но новобрачные все равно ночевали в холодной хозяйственной постройке, по соседству с домашним скотом: «Уходят молодые спать в *сарай*. Рядом с ними за плетнем корова, холод, ночевали ночь <...>»[472]. Местная уроженка дала впечатляющее описание такого холодного помещения для новобрачных во дворе: «Тама сделана постель. Около плетня набивали колушки и сучили свяслы, закручивали около кольев и делали сверху, получалась какая-то клетка. Оставляли как можно пролезть туда, стелили солому, постилали постелку из верчи, ватулой одевалися – это ткали сами, подушки из чижику»[473] (с. Печерниковские Выселки Михайловского у.).

В ряде селений или, по крайней мере, в некоторых семьях ночевка новобрачных в отдельной неотапливаемой постройке допускалась только в сравнительно теплое время года. Уроженка д. Мелекшинó Старожиловского р-на свидетельствует: «Если весной – *в амбарах* спали, зимой куда ж пойдёшь в амбар спать?»[474].

Н.И.Лебедева в 1923 г. подметила еще одно название приспособленного спального помещения: «Сапожок с его пригород, слободами порадовал богатством мат-ла по костюму и ориг. времен. летними постройками “*кроватями*”»[475].

Существовало специальное обрядовое действо, совершаемое с подготовкой постели для новобрачных и имевшее народные названия: *постель стелить*; *греть постель*; *нагревать постель*; *постель обминать* (см. ниже).

Вот примеры подготовки постели для новобрачных: «Её и его крёстны водили спать, *постель стелили*»[476] (с. Николаевка Касимовского р-на); называлось это *нагревать постель*[477] (с. Дёмкино Чаплыгинского р-на Липецкой обл., б. Раненбургского у. Рязанской губ.), *греть постель*. Совершали это ритуальное действие обычно особо почетные лица – две или одна пара уважаемых взрослых людей (крёстные невесты и жениха; дружок и сваха невесты; дружок с супругой); или женщина (специально приглашенный свадебный чин – «мачка», исполнявшая роль крестной матери невесты). В разных локальных традициях это могли быть «дружек» со своей женой[478] (с. Корневое Скопинского р-на); «*Стéлить* – какая в мáчках сидить»[479] (д. Кочемары Касимовского р-на).

Жительница с. Печерниковские Выселки Михайловского у. рассказывала: «Когда молодые подходят к постели, там лежат муж с женой – соседья – греют молодым постель. Тогда был такой обычай, если живет дружно пара, то пусть они погреют постель, и наши молодые будут жить дружно. Подходит дружок к постели с шуточками – это что за люди? “Пора, нагрели постель”»[480]. Из этого сообщения видно, что ритуал служил магическим способом передачи и своеобразного наследования идеи счастливой семейной жизни.

Исполнение ритуала дружком и свахой смотрится не только как продолжение их обрядовых ролей, но и как прием соединительной магии, выполненный представителями двух породнившихся сторон: «Тоγда ведь в мазанках спали-то в старину. Дружок и сваха ходили на ихнюю постель ложилися – *наγревали им постель*, да – *наγревать постель*»[481] (с. Дёмкино Чаплыгинского р-на Липецкой обл., б. Раненбургского у. Рязанской губ.); «*Постель обминают* дружкóв и сваха, а потом уж ложатся молодые»[482] (д. Муняково Старожиловского р-на).

В с. Гремячка и с. Мураевня Данковского у. также бытовал обычай согревать новобачным брачную постель: «Иногда, до прихода молодых в хатку, туда являются старший деверь молодой с своей женой “*греть молодым постель*”. Они укладываются в постель молодоженов и лежат там обнявшись, пока молодые едят курицу»[483].

Есть научная гипотеза, что всё это аллюзии на рождество Христа в хлеве в зимнюю пору, мировоззренчески очень значимые для православных русских. Хотя можно объяснить проще – бытовыми условиями: перенаселенностью и теснотой теплого помещения, в котором жило сразу несколько поколений большой семьи, почему новобрачным и выделялась отдельная, но неотпаливаемая каморка. К концу XX века в связи с уменьшением состава семьи молодоженам стала предоставляться теплая и закрытая (отгороженная) часть дома.

В некоторых локальных традициях прерогатива приготовления постели новобрачным принадлежала женщинам из родни молодой. Именно они обустраивали брачное ложе для молодоженов, используя магические средства:

> «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»[484] (с. Новая Пустынь Шиловского р-на).

Вероятно, горбушку хлеба под подушку (д. Татаркино Старожиловского р-на) или дрова, камни, горшки под матрац (с. Новая Пустынь Шиловского р-на) клали с целью стимулирования рождения ребенка, преимущественно мальчика. (Ср. свадебные присловья: «*Вот тебе горбушку, // Подари Андрюшку*»[485] (с. Константиново Рыбновского р-на); «*Съесть краюшечки – родить Ванюшечку да Дарюшечку*»[486] (Рязанская губ.). (См. подробнее в главе 20.)

В д. Татаркино Старожиловского р-на к обустройству постели применяли другую магию: «Ложатся молодые спать, а свекровь если хитрая, насыпала денег серебра и пшена под подушку, а я стала ложиться, то пшено рассыпалось; специально так сделала – чтоб богато жить»[487].

В с. Кафтейка Ермишинского р-на на постель новобрачных пускали кошку[488]: вероятно, важна была ее мохнатость как пожелание благополучия и богатства и охранные (обережные) свойства этой домашней зверюшки.

В других местных традициях постель стелили родственницы новобрачного: «Постель стелют дру́жки. И ляжут поваляться. К ним подойдут, дадут по стакану. Встанут – и плясать»[489] (с. Красная Дубрава Сараевского р-на; иная географическая привязка – с. Красная Дуброва Салтыковского р-на Пензенской обл.).

Нарочито демонстрировался будто бы обучающий момент, хотя изначально могла быть охранительная, обережная мотивация действия – обрядовой изоляции новобрачных, магической защиты их в «переходный период»: «В клете́ постель – молодым. Дружко́ показываеть, как ложиться спать: ляжеть на постель»[490] (д. Полко́во Рязанского р-на).

Дружка с женой или иная семейная пара старших родственников жениха не просто согревали постель для новобрачных, но уже фактом своего расположения на постели как более старших и опытных в родительском деле людей прогнозировали рождение детей у молодых. Такая символика хорошо видна на примере описания событий в с. Гремячка и с. Мураевня Данковского р-на в конце XIX – начале XX веков: «Когда молодые с дружкой подходят к постели, дружка с изумлением восклицает: “Что ж это за жеребец с кобылой тут валяются?”. Гонит жеребца с кобылой кнутом, а когда те не идут, угощает их водкой»[491].

С продуцирующей целью и одновременно в знак подчинения жены мужу и их обоих старшему поколению применялся ритуальный удар кнутом (как при проводах к венчанию и встрече новобрачных от венца – см. выше). Например, в с. Белоомут Зарайского у.: «<...> потом молодых кладут на постель, покрывают их одеялом и *бьют по ним кнутом*, приговаривая предоставление новобрачной, бесцензурное»[492].

Кнут (плеть) был широко представлен еще в древнерусской свадьбе, где выражал идею подчинения невесты. Англичанин Самуил Коллинз описывал в 1679 году московскую свадьбу:

> «У мужа в одном сапоге находится плетка, а в другом серебряные деньги или какая-нибудь галантерейная вещица. Он приказывает жене разуть себя, и если она снимет сапог, где лежат деньги, их отдают ей, что означает для нее благополучие; но почитается несчастием, если она снимет сапог с плеткою; муж стегает ее один раз, что она и должна почитать началом всего, что будет с нею впоследствии»[493].

В традиционной рязанской свадьбе был широко представлен ритуал разувания женой мужа, но сохранялась только позитивная его часть – монетка в обуви.

Обычно перед тем, как лечь в постель, молодая разувала мужа. Происходил целый ритуал с *разуванием новобрачного*: «Когда жених наряжался к венцу, ему *под пятку клали деньги*. Вечером невеста разувала жениха и брала деньги себе»[494] (с. Берёзовка Сапожковского р-на). Аналогично происходило в с. Гремячка и с. Мураевня Данковского у.: «Затем <новобрачная> разувает молодого. *В правом сапоге* молодого спрятана *серебряная монета*, которую молодая вытряхивает из сапога и берет себе»[495].

Смысловому наполнению ритуала соответствует обрядовая песня, заканчивающаяся словами, которые подчеркивают тождество ритуалов разувания и величания, а также знаменуют символическую идею брачного знакомства:

Ох, по погребу бочоночек катается <...>
Как Иван над своей жёнушкой 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 <...>[496]
(с. Ново-Еголдаево Ряжского р-на).

Или другой ее вариант:

Я бы рада разуть,
Позабыла, как зовуть.
Я одну ножку разула,
Я Иваном назвала.
А другую я разула,
Я Кузьмичом назвала.
А сапожки прибрала,
Я друженькой назвала
(с. Озёрки Сараевского р-на)[497].

В песне получил поэтическое воплощение свадебный ритуал укладывания новобрачных спать: «Молодой садится на кровать, а молодая его разувает. В сапоге непременно положена какая-нибудь *монетка*»[498] (с. Мишино Зарайского у.).

По мнению А.Б.Страхова, разувание молодого в восточнославянской свадьбе отправляется от пророчества Иоанна Крестителя: «И проповедовал, говоря: идет за мною Сильнейший меня, у Которого я не достоин наклонившись развязать ремень обуви Его» (Мк. 1:7; ср.: Лк. 3:16; Мф. 3:11; Ин. 1:27)[499].

Широко известен по «Лаврентьевской летописи» (под 980 годом) гордый ответ дочери полоцкого князя Рогволода Рогнеды отцу по поводу сватовства киевского князя Владимира Святославича: «Не хочю розути робичича»[500], так как он был сыном ключницы Малуши при великой княгине Ольге.

Мотив разувания женой своего мужа из свадебной песни «Как по погребу бочоночек катается...» перекочевал в необрядовую песню – более позднюю по времени ее сложения. Показательно, как один и тот же мотив разувания родного человека меняется от торжественно-праздничного в свадебной песне до драматического в необрядовой песне о предполагаемом несчастном замужестве, которая оказывается предшествующей по жизненной хронологии (по условной биографии девушки):

А лежит мой ревнивый муж на лавке,
Заставляет меня старый разувати;
Только я за сапог – он во щеку,
Только я за другой – он в другую![501]
(г. Орёл)

Ритуал укладывания молодоженов на брачную ночь в с. Батыково Клепиковского р-на включал символику чадородия (предварительного укладывания детей), атрибутику плётки (кнута) и идею первого знакомства, заложенную в обычае именовать друг друга по имени-отчеству и отраженную в свадебной песне «Как по погребу бочоночек катается...»:

«Маленьких 4 лет клали спать; плёткой хлестали, шалью укрыли. Невесте:
– С кем спишь?
– С Михаилом Николаевичем.
– С кем спишь, жених?
– С Анастасией Степановной.
А сперва мода была: жениха с невестой хлыстали, как спать лягут. Все причиндалы делали»[502].

Укладывание молодоженов на брачную постель символизировало их единение при помощи разных символических действий и речей-формул. К примеру, в с. Гремячка и с. Мураевня Данковского у. это происходило так:

> «Тогда дружка спрашивает у молодого: “Зачем ты женился?” Молодой должен ответить: “Жену кормить, поить, с ней хозяйствовать”. Тот же вопрос предлагается свахой молодой. Молодая: “Мужу рубахи шить, его одевать, сынов ему рожать”. После этого дружка укладывает молодых на постель, так, чтобы жена лежала на одной руке мужа и он бы ее обнимал другой рукой, сплетает им ноги и, укрывши их одеялом, удаляется со свахой»[503].

Интересно, что в обязанности охраны молодоженов и помощи им в первую брачную ночь входило и подслушивание в некоторых местных традициях: «Существовал и обычай *подслушивания*: родственники подходили к двери “цулана” и слушали всю ночь»[504] (с. Новая Пустынь Шиловского р-на). То же самое практиковалось в с. Гремячка и с. Мураевня Данковского у. в конце XIX в., хотя первая брачная ночь там проходила в течение одного-двух часов вскоре после приезда от венца: «Когда молодые остаются совсем одни в хатке, множество любопытных глаз и ушей *подсматривают и подслушивают* у дверей хатки (иногда детских ушей)»[505].

В с. Чернава Милославского р-на в 1961 г. сохранилось лишь воспоминание о старинном ритуале, практиковавшемся в прошлом и редуцировавшемся к первому-второму десятилетию XX века: «Потом приводят к жениху и кладут спать. Раньше, ещё до меня, клали дружки»[506] (они же будили молодых).

В Рязанском, Михайловском, Зарайском уездах бытовала пословица, имевшая прямой и переносный смыслы: «*Когда женятся, то уже не ленятся; хотелось бы спать, да прикажут встать*»[507]. В с. Чулково-Выселки Скопинского р-на звучала поговорка: «*Господь дал дру́жку // Под одну дерюжку*»[508].

Первая совместная ночь новобрачных в разных локальных традициях являлась реальной (действенной) или символической. Если в ряде селений существовал запрет на супружеские отношения, то он действовал в течение определенного времени, зачастую соотносился с магической цифрой – один (редко), три (часто) или семь.

Наиболее употребительным был запрет на брачные отношения в первые три ночи: «<...> обыкновенно же запрещается сожительство в первую ночь»[509], а раньше – три ночи (с. Белоомут Зарайского у.); «В первые три дня отношения молодых сохраняются в большинстве случаев чистыми. Невеста особенно свято хранит этот обычай; в крайнем случае она нередко бегает от мужа и призывает на помощь свекровь с дружкой. В селах, где замечается влияние однодворцев, обычай этот выходит из употребления»[510] (Елатомский у. Тамбовской губ., ныне часть Касимовского р-на Рязанской обл.).

Более редким является обыкновение сохранять целомудрие «иногда до недели»[511] (Елатомский у.). Тем не менее именно недельное воздержание основано на древней христианской традиции. Из истории христианства известно: «В древней Церкви первую неделю новобрачные жили как брат и сестра и носили церковные венцы. <…> Только на восьмой день по снятии венцов они могли перейти к другим отношениям»[512].

До настоящего времени сохранилась молитва на разрешение венцов в восьмой день (именно с таким названием), которую читают по завершении таинства венчания, когда снимают венцы. Восьмидневное празднование таинства брака не является каким-либо исключением из церковной жизни: так празднуются и другие важнейшие христианские события. Сравните: тот же временной срок предназначен для празднования Воскресения Христова, когда в завершение Пасхальной недели проводится церковная служба «на отдание Пасхи». Возвращаясь к давнему церковному установлению празднования брачных венцов в продолжение семи дней, заметим, что это древнее правило, согласуясь с народным обычаем, отразилось на многодневности послевенчального свадебного гуляния, продолжительность которого варьируется в разных региональных и локальных традициях.

Охранение невинности новобрачной вменялось в обязанность свахи 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»[513] (Елатомский у. Тамбовской губ., ныне часть Касимовского р-на Рязанской обл.)

Отнесение первой брачной ночи на третьи сутки после венчания (расписывания в ЗАГСе) сохранялось до конца XX века. Вот как об этом рассказывает уроженка с. Буховóе, вышедшая замуж в с. Дёмкино Чаплыгинского р-на Липецкой обл. (б. Раненбургского у. Рязанской губ.): «Я помню, мы с ним только спали на третий день Михáла дня. Михáл-день – это престол наш Буховскóй: вот сколько мой муж меня берёх! 18 ноября мы расписались, а 21 ноября мы с ним спали у нас в Буховóм на маминой постели»[514].

Та же рассказчица спустя несколько лет примерно так же рассказывала уже другому фольклористу приятно поразившую ее историю первых супружеских отношений в 1967 г.:

> «И ночевать я у них осталася: он меня не тронул. Я γоворю: “Митя, на чужой постели, в чужом доме, ради Боγа, не трожь меня!” 18-го ноября мы с ним расписались, а 21-го мы пошли к маме, ну, он меня там тронул: я стала женщиной на третий день – Михайлов день. (Это так полагается? – *Е.С.*) Нет, это так не полаγается, он просто меня уважал и, можеть, даже любил. И вот спали с ним, а он просто вот сдерживался и не стал на её постели меня, а пришёл домой к маме – всё»[515].

Названия «князь молодой» и «княгиня молодая» сохранялись трое суток, что, вероятно, было связано с отнесением первой брачной ночи на третьи послевенчальные сутки. О.П.Семёнова-Тян-Шанская на рубеже XIX-XX вв. указывала на примере Данковского у.: «“До трех дней” молодожен – “князь молодой”. <…> Поблажка бывает только на три дня гулянья (в спанье и еде, например) <…>»[516] (с. Гремячка и с. Мураевня).

Свадебная одежда

Сразу обратим внимание на то, что свадебной одежды в современном понимании – как уникального обрядового наряда, надеваемого на торжественную церемонию раз в жизни – в традиционной свадьбе не существовало. В сознании крестьян, привыкших к традиционному патриархальному быту с неизменными вековыми устоями, имелась иная систематика одежды, с бинарными оппозициями и регулятивными предписаниями. Гендерный признак и принадлежность к определенному локусу являлись определяющими. Одежда была праздничная и повседневная, детская и взрослая, девичья и женская, для молодых замужних женщин и для пожилых, прижизненная и смертная. Аналогичная структура одежды имелась и у мужчин.

Вместе с тем свадьба являлась тем рубежом, который обусловливал изменение основополагающих принципов в ношении одежды:

1) если девушке полагалось ходить с непокрытыми волосами (с косой) или хотя бы с непокрытой макушкой головы, то прическа женщины должна быть полностью скрыта сложным (многосоставным) головным убором;

2) если девушке доверяли носить лишь рубаху с фартуком, то замужней женщине вменялось в обязанность надевать еще и понёву, то есть прикрывать нижнюю часть тела более тщательно и наряжаться в темный цвет (возможно, понёва с ее клетками или сложным геометрическим орнаментом символизировала поле, засеянную пашню).

Свадьба (особенно венчание как кульминация многодневного свадебного обряда) диктовала обязательную смену одежды с девичьей на женскую, подчеркивающую новый социополовозрастной статус.

Огромное значение придавалось одежде именно женской, поскольку подчеркивало девичье трудолюбие, чувство прекрасного и общественный статус женщины. В поговорке

Рязанского, Михайловского, Зарайского уездов запечатлено народное понимание эстетической ценности женской одежды: «*Красно листом древо, а одеждою женское чрево*»[517].

Свадебный наряд невесты / новобрачной был многосоставным. Он включал в себя как уже имевшиеся части одежды, так и специально сшитые просватанной девушкой при помощи ее подруг, заказанные у мастериц (как правило, это сложные головные уборы – кокошники, рогатые кички), а также подаренные женихом и его родней (обычно это шуба, сапоги, лапти). Невеста за промежуток времени от сватовства до венчания или еще с детства должна была успеть обеспечить себя, своих будущих детей и мужа одеждой на всю дальнейшую жизнь – вот поэтому она и готовила обширное приданое. С ранних лет девочка училась прясть, ткать, шить и вышивать. К девичеству она успевала приготовить себе основную часть одежды и даже запастись ею на всю оставшуюся жизнь в замужестве.

В конце XIX в. и особенно в первой половине – середине XX в. очень многие девушки из рязанских селений с 14-15 лет уходили на торфоразработки, чтобы заработать денег на приданое. Тогда поменялось народное представление об идеальной женской одежде: вместо собственноручно изготовленной из домотканины и украшенной браным ткачеством или вышивкой стала цениться сшитая из покупной ткани. Народный костюм как таковой стал постепенно утрачиваться сначала в близлежащих к Москве уездах и постепенно исчез почти повсеместно (за исключением отдельных «заповедных селений» южной части Рязанской обл.).

Традиционный свадебный наряд невесты / новобрачной различался в разные дни, соотносился с исполнением конкретных свадебных ритуалов. Как весь свадебный период подразделялся на довенчальный и послевенчальный, по настроению воспринимавшийся соответственно как печальный и веселый, так и одежда невесты сменялась с траурной до праздничной.

Различалась одежда невесты-сироты и обычной невесты, то есть по социальному статусу (полному или частично утраченному) и соответственно по имущественному состоянию (полноценному или частичному).

На девичнике наряд любой невесты (сироты и при живых родителях) был по сути траурным. В Рязанском р-не на «вечеринке» (аналог девичника) невеста были одета в «траурные платье, платок»[518] (пос. Солотча); «невеста убирается в белом, в рубахе и в чёрной панёве»[519] (с. Заборье); на вечерушке «невеста не играет, сидит унылая, не в весёлом, в печальном платье, белый платок»[520] и «невеста не играет, покроется траурным белым платочком»[521] (д. Полкóво).

В Пронском у. на девичнике невеста сидела «в заднем углу в валенках (даже и летом), в шушуне и черном платке»[522]; в с. Полтевы Пеньки Кадомского р-на была «припечалившись» в белом платке[523]; в с. Секирино Скопинского р-на – «в почёрном» («в-по чёрном») платке[524]. В с. Морозовы Борки Сапожковского р-на невеста на девичнике сидела в соседском доме в углу у дверей в чупруне и причитала подругам[525]. (Шушун и чупрун – синонимы, обозначают верхнюю теплую одежду без пуговиц из валеной черной или белой шерсти – наподобие пальто.)

Аналогично одевалась невеста и в с. Мелехово Чучковского р-на в 1926 г.: «Одежда невесты. До приезда жениха: черные онучи, лапти, белая рубашка без затканок, шерстяной наздевок, белый платок – “затужилась”»[526].

Повторим: траурную одежду носила всякая невеста – при живых родителях или сирота. Естественно, невесте-сироте тем более полагалось обряжаться в траур в наиболее ответственные моменты свадьбы: при спрашивании благословения у умерших родителей на кладбище перед девичником, при ожидании жениха перед поездкой к венцу и др. В д. Четаево Касимовского р-на было принято: «Невеста *во всем черном*. Если матери нет, она *на кладбище ходит за благословением*»[527]. В с. Новая Пустынь Шиловского р-на существовла обрядовая практика: «Днем девушка одевалась во все траурное: белую рубаху, понёву-“царнушку”, белое льняное “палатно”, сиряк и шла на могилу к родителю» и «Откупив-

шись, жених заходил в дом, где его ждала невеста, накрытая “заграницным” (шерстяным, без кистей) платком, а если она была сиротой – белым “палатном”»[528].

Траур в Кадомском р-не проявлялся в локально-траурной расцветке платка: «Если невеста – сирота, то *платок чёрный или розовый с красными цветами*» (с. Котелино); «Если она сирота, то накрыта *жёлтым “пецальным” платком*» (с. Чермные)[529]. В большинстве селений траурный платок был белого цвета или черного (это исторически более поздний цветовой тип траура).

Невеста-сирота сохраняла траурный тип одежды и во время венчания, а при живых родителях невеста облекалась в праздничный наряд: «К венцу одевали в печальное, если отца-матери нет; а если есть – в веселом»[530] (с. Красная Дубрава Сараевского р-на; иная географическая привязка – с. Красная Дуброва Салтыковского р-на Пензенской обл., 1957).

Переодевание невесты демонстрировало ее готовность к венчанию и смену душевного настроя, переход печальной части обряда к торжественно-праздничному завершению.

Показательно, что в ряде селений просватанная невеста не только в период подготовки к свадьбе носила печальную одежду, но в ней также отправлялась к венцу. Так, в д. Четаево Касимовского р-на в середине XX века невеста незадолго до венчания и непосредственно перед ним сменяла два цвета одежды, но оба они были по своей сути траурными – черным и белым. Вот как происходила смена одежды: «Утром невесту благословляют, она *в чёрном* и плачет. <...> Потом её ведут в соседний дом, и там ей надевают *белое платье*»[531].

В д. Мелекшинó Старожиловского р-на невесту также убирали к венчанию по аналогии с траурным нарядом: «*По-печальному* к венцу: *юбка белая*, *кофта беленькая*, *платок полушёлковый белый с блестящей ниткой*, лентой волосы перевяжуть, накрытая»[532].

Легко допустить, что в селениях с подобной локальной традицией исторический переход от белой венчальной одежды (осознаваемой старожилами как печальная) к белому свадебному платью (как самому праздничному) осуществился особенно легко. Но этому переходу предшествовала многовековая история патриархального общества.

Общность свадьбы и похорон в мировоззренческом аспекте проявлялась в бытовавшем на Рязанщине обычае применять свадебную одежду (особенно женскую) как смертную. Рязанский этнограф Н.И.Лебедева записала в полевом дневнике: «Свадебная одежда нередко береглась, как погребальная “на смерть”. “В чем венчалась, в том и похоронite”»[533]. И наоборот, печальная одежда использовалась девушкой-невестой в довенчальной части свадебного обряда, наполненной ритуальными причитаниями: «Траурной одеждой “по горю” была одежда белая, без особых украшений. Она нередко надевалась на невесту в первой части “печального” свадебного обряда»[534].

Отметим: роль похоронной одежды играла венчальная рубаха, то есть наиболее праздничная, богато украшенная. Обычай класть в венчальной рубахе в гроб женщину, которая выходила замуж, сохранялся еще во 2-й воловине XX века в с. Дёмкино Чаплыгинского р-на Липецкой обл. (б. Раненбургском у. Рязанской губ.): «<…> у нас вот она мне тётка, она жила долго, до 90 лет, и вот когда она умерла, её положили в венчальной рубахе. Она так её специально берегла, в какой рубахе она венчалась, и она её берегла, пока вот умерла. Умерла – и её надели»[535].

В с. Собчаково Сапожковского р-на в 2008 г. описан подобный случай, произошедший с Н.Д.Евсюткиной, 1919 г. р. Там практиковалась одежда невесты – белая станýшка (рубаха), белый зáпан, платок белёсого цвета (то есть белого или белого в крапинку, молочного). Головной убор хранится всю жизнь: «Она показала мне свой венчальный платок и платок своей старшей сестры. Баба Надя очень сокрушалась о том, что она забыла положить венчальный платок сестры ей в гроб. Поэтому она написала записку, чтобы этот платок положили к ней в гроб, когда она умрет»[536].

В ряде населенных пунктов Рязанской губ. к венчанию невеста надевала сразу два разнотипных комплекта одежды, что подчеркивало переходный статус обряда – христианского таинства. В с. Песочня Сапожковского у. невесты «венчались в паневе и в сарафане, два дня после свадьбы молодая носила и то и другое, потом в будни ходила в паневе, сара-

фан надевала по праздникам до первого ребенка»[537]. В с. Кривель Сапожковского у. «панева надевалась под сарафан, венчали в паневе и сарафане. Молодые бабы в будни носили паневы, по праздникам – сарафаны»[538]. Из этих описаний видно, что понева осознавалась местными жителями как будничная и женская одежда, а сарафаны – как праздничная и девичья одежда. Вероятно, сарафаны на данной территории – это заимствованная одежда, перенятая местным населением у лакеев, у дворовых людей помещиков. Также возможно, что сарафаны имелись у сапожковских однодворцев, чьи предки могли быть переселенцами с Русского Севера, что показывает эта одежда. Сарафаны входят в состав северно-русского комплекса одежды и не характерны для Рязанщины, хотя и встречались там в ряде селений. Также сарафанами назывались юбки.

Местные жители гордились своей свадебной одеждой, вспоминали о ней спустя десятилетия: «Дивятнацыти гадоф я вышла замуш. Жаних мой жил пачти напротив. Свадьба была на Михайлаф день. Я была адета в харошию наряду. На мне была сыматканыя юпка, а сверху юпки – панёва. Кофта была алыя, рукава широкии, с нашитыми на них лентами и грибаткими. Сверху кофты адета галянка. Отнасила я ны сваей галовышки девичью касу с лентай. Типерь зыпляли ны гылаве две касы и улажили их пыд атласнаю павязку с грибаткими. Платок пакрыли шёлкавай с махрами. На грудь надели плитень из бисяру. Бисяр пакупала, а пляла я яго сама. Сверху на мне была адета паддёфка. Эта адёжка тёплыя, в талии присбарёныя, низ широкай, а ны нагах валинки с калошыми. // Вот какая я была харошыя и нарядныя»[539] (с. Затворное Скопинского р-на).

Во второй части свадебного обряда одежда становилась яркой и торжественной; она подразделялась на венчальную и послевенчальную. Разные локальные традиции Рязанщины демонстрируют два противоположных типа одежды новобрачной:

1) венчальная одежда нарядная, но не самая праздничная; послевенчальная – наиболее яркая, торжественная;

2) венчальный наряд очень красивый и дорогой, а послевенчальный – поскромнее и подешевле, хотя по общему строю и составу совпадает с брачным.

Два этих типа отражают историю свадебного костюма: первый тип – древний, традиционный; второй – более современный (см. ниже).

Пример первого типа: «Вот эта вся снаряда – на первый день свадьбы у молодой. Эти вот называются “ра́зны пояса”. А эта наряда – вся она на второй день свадьбы, поле́ты мишурные, а пояса называются “***я***сные”, что они все блестящие»[540] (с. Секирино Скопинского р-на).

Старожилы Сапожковского р-на подчеркивали в своих сообщениях собирателям красный цвет одежды новобрачных: «Молодых переодевали во все красное и в Морозовых Борках и в Собчаково. Если невеста была небогата, то рукава у стану́шки были красными, вся остальная станушка – из домотканого материала. За́пан – тоже красного цвета. Рубаха молодого тоже была красного цвета»[541]. (За́пан – разновидность фартука, обязательно надеваемого поверх рубахи с панёвой.)

Пример второго типа одежды – с торжественным венчальным нарядом и с более простым в последующие дни: «<...> как только гости вставали из-за стола, “маладуя *разряжали*” – снимали с нее свадебную “обряду” и надевали тот же набор одежды, только сшитый из более дешевого материала»[542] (с. Новая Пустынь Шиловского р-на).

Выскажем предположение, что подобный вид одежды (второй пример) оказался модернизацией, новым веянием, а не был исконным, так как не соответствовал мировоззренческим установкам. По извечному народному убеждению, свадьба являла собой только начало наиболее плодотворного периода жизнедеятельности женщины и праздничный наряд это подчеркивал, потому он и носился на протяжении всего чадородного отрезка ее жизни. Иначе говоря, в традиционной свадьбе не было собственно свадебного наряда, специально приготовленного к этому торжественному событию и надеваемого лишь раз в жизни.

И лишь значительно позднее, преимущественно после Великой Отечественной войны, в связи с городским влиянием, в крестьянскую среду проникло представление о свадьбе

как главном празднике жизни, ограниченном единственным днем. Это мнение и вызвало нововведение – одеваться, как положено замужней женщине, но скромнее, чем выглядит подвенечный наряд. Также на необходимость такой скорой смены одежды мог повлиять народный ритуал изменения прически с девичьей на женскую.

В любом случае народ подчеркивает подразделение наряда на подвенечный и послевенчальный: «Невеста надела *сменное платье*, как пришла её родня»[543] (с. Агро-Пустынь Рязанского р-на). В с. Чернава Милославского р-на в 1961 году, пока новобрачные отдыхают, символически проводят «первую брачную ночь» в хатке, прибывают родственники с одеждой: «Мать или сестра невесты берут одежду и несут к молодым. Её одевают. Одевают родные, а не жених. Жених выходит на улицу»[544].

В д. Татаркино Старожиловского р-на также существовал обычай сменять одежду: «Молодую привезут в одном платье, а на следующий день она должна надевать другие полусапожки с резинками, носы выстрочены, и другое платье»[545].

Очевидно, видоизменение обычая переменять одежду новобрачной шло в следующем направлении: первоначально молодая сменяла подвенечный наряд на послевенчальный по приезде или по приходе своих родственников, привезших или принесших ей новую одежду; ближе к современности молодая надевала другое платье на следующее утро. Можно предполагать, что смена одежды новобрачной в любом случае происходила после первой брачной ночи, хотя бы условной и проходившей вскоре после венчания, даже до свадебного пира.

В некоторых больших торговых селах, например в с. Ухолово Ряжского у., уже в начале XX в. невесты из богатых крестьянских семей надевали на свадьбу вполне городской наряд, созданный профессиональными портнихами из красивой покупной ткани. А в других селениях даже в середине XX в. на свадьбу надевали наряд, сшитый по старинному фасону.

В тех населенных пунктах, где в конце XX века еще сохранился старинный наряд и активно использовался на свадьбе, им чрезвычайно гордились. Старожилы д. Мелекшинó Старожиловского р-на в 1994 г. говорили: «У нас *свадьбишные уборы* – заглядишься!»[546].

В однодворческом 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. Одной из жительниц этого села так указала будущая свекровь в 1951 г.: «<...> чтобы ты была в штапельном платке и в бархатной юбке, и в бархатной фуфайке – мне так велели!»[547]. При повторном расспрашивании собирателя жительница уточнила и более подробно расписала состав свадебного наряда, его изменение на протяжении многодневного свадебного обряда: «Эта юбка бархатная красная, и фуфайка красная, станýшка была расшитая – тут вот лентами завязанная, и тут вот как это шитьё бахмарáми тута, и платок штофный. (А передник был? – *С.И.*). А как же! А это был белый, цветами расшитый тут весь, сами расшивали!»[548]. Станýшка – женская рубаха, названная так по одной из двух важных частей: стан (верхняя часть) и подстáвок (нижняя часть).

Основное внимание обращали на головной убор невесты и затем новобрачной. Во время благословения перед венчанием невеста в с. Корневое Скопинского р-на уже была покрыта *полотнищем*, или *увалью*[549], то есть домотканым полотном, редко сотканной тканью наподобие вуали. Во время венчания в д. Толстые Милославского р-на: «Молодые носили *венок* из перьев утиных, раскрашенных. В центре бант из перьев и бусинки серед банта»[550]. Такой оригинальный головной убор – с орнитоморфной (птичьей) символикой – мог восходить к древним тотемистическим воззрениям и представлять собою знак принадлежности к определенному роду.

Сохранилась историческая память о сшитом профессиональными мастерицами и потому дорогостоящем покупном женском головном уборе, который впервые надевали на свадьбу, носили замужние женщины детородного возраста и иногда дарили младшим родственницам или передавали по наследству в однодворческих селениях. Возможно, отголосок старинного убора звучит в сообщении жительницы с. Бычки Сараевского р-на о свадьбе 1951 г.: «Я не в платке выходила, а шла, после я надела платок: у меня были *цветы*. Как ву-

аль была небольшая. У нас тут одна женщина привозила из Москвы и всем давала. И вот с одними “цветами” мы все женились»[551]. Здесь просматривается современный функциональный аналог более давнему головному убору однодворцев – кокошнику.

В ряде селений сохранилось воспоминание о составном головном уборе невесты – «ували» (вуали) с венком. В таком подвенечном уборе выходили замуж в д. Ухорские Выселки Кораблинского р-на в середине XX века (в 1957 г.): «Венчались, делали ува́ли (вуали), веночки надевали»[552].

Акцентировалось различное происхождение одинаковых элементов одежды, которые надевались на невесту ее родней или родными жениха, что соответственно демонстрировало приобретение прав на девушку ее новыми родственниками и утрату их ее родителями. Так происходило в с. Котелино Кадомского р-на: «На первый день, когда невесту ведут из чужого дома, <где она ночевала с подругами>, поют песню <приуроченную к свадьбе, с мотивом венка – обрядового головного убора>: “Шла я, Маша, из лесочка”. *Невеста покрыта одним платком – от невестиной родни*. <...> Когда молодых ведут к поезду, *на невесту женихова родня набрасывает второй платок*»[553]. Два платка, надетых на невесту, показывают ее «двойное подчинение», характерное для «переходного» (лиминального) состояния. После венчания новобрачной меняли прическу и головной убор на женский, что символизировало приобретение ею более высокого социально-возрастного статуса замужней женщины, демонстрировало ее окончательный переход в новой «фамильный род».

Срок ношения праздничного головного убора новобрачной – три дня – соотносился со временем поэтического прозывания молодых «князем молодым и княгиней молодой» и с запретом брачного сожительства в первые три ночи после венчания: «Дня 3-4 носит молодая кокошник, а потом надевает по большим праздникам»; «На свадьбу невеста одевает кокошник с кичкой. “Рога понося дня два да и скинет”»[554] (с. Боршевое Милославского р-на). Одновременно нежелание молодой носить «рога» свидетельствует о разрушении традиции.

Ритуал с курочкой на первый или второй день

Ритуал с наряженной курочкой на Рязанщине отмечен в Рыбновском, Захаровском, Михайловском, Старожиловском, Чучковском, Кораблинском, Касимовском, Кадомском, Шацком, Ряжском, Сапожковском, Сараевском, Новодеревенском р-нах, в Раненбургском у. и в Зарайском у. Рязанской губ. (ныне Чаплыгинском р-не Липецкой обл. и Зарайском р-не Московской обл.). Вероятно, ареал бытования ритуала с курочкой еще шире, но пока не все имеющиеся данные введены в научный оборот.

Первая известная на сегодня фиксация ритуального действа ряженых с курочкой на второй день относится к 1826 г. и произведена в г. Раненбург и его окрестностях: «Женщины сверх того поят петуха и курицу, раскрашенных розовыми лентами, и до того их замучают, прыгая с ними, что едва ли возвращают хозяину живых»[555].

Ритуал с живой курочкой проводился вскоре после венчания (вечером) или на второй день, иногда растягивался во времени на два дня и начинался перед поездкой в церковь, однако он всегда относился к «околовенчальным» церемониям. Пример начала ритуала до венчания – при приезде свадебного поезда за невестой: «Женихова родня *тащит с её двора курицу*. Эту курицу отвозят в дом жениха. Считается, что это её курица: невесту в дом и курицу в дом (по селу с курицей не ходили)»[556] (д. Четаево Касимовского р-на).

Ритуал с курочкой почти всегда (за редким исключением) завершался в доме у новобрачного и акцентировал новый статус невесты / молодки. Зачастую ритуал с курочкой производился утром второго дня. Туда из дома невесты, прихватывая по дороге всех желающих повеселиться, ехали *ряженые* на подводах, везли *курицу-молодку* и объявляли, что *пропала ярочка* и *барашек* остался один, поэтому они идут *овечку (невесту, молодуху) искать*, *курочку рядит*ь (с. Малинки Михайловского р-на); *наряжали курицу*[557] (с. Лукмос Сапожковского р-на).

В с. Котелино Кадомского р-на также практиковался этот обычай, однако акцент делался на магической примете о будущем управителе семьи. Имеющиеся записи этого ри-

туала с курочкой разделены двумя десятилетиями и демонстрируют стабильность обрядового действа и его народной трактовки. По курочке примечали будущее – кто станет главой дома: «На второй день невесте *дарят курицу, разряженную ленточками*. *Курицу пускают*. Жених и невеста должны её поймать – *кто словит, тот и хозяин в доме*»[558] (с. Котелино Кадомского р-на, запись 1985 г.). Вторая запись, сделанная в 2005 г.: «На второй день принято было молодых одаривать. Подарки были нехитрые, но с глубоким смыслом. В этот день *наряжали курицу*: к пёрышкам привязывали красненькие ленточки (торочки), а потом бросали курицу молодым. Кто её поймает, тот и хозяин в доме»[559].

Показателен яркий цвет курочки – обычно пестрый (рябенький) или черный: «Часа в 4 утра приходили ряженые с гармонью будить молодых. Приносили чёрную наряженную курицу. Несла её мать крёстная молодой»[560] (с. Студёнки Александро-Невского, б. Новодеревенского р-на). По народному представлению, эти цвета считались хтоническими. Однако другие жительницы того же села Студёнки отмечают, что черную и белую курочку нельзя дарить на свадьбе[561].

Два ритуала сопряжены друг с другом в с. Константиново Рыбновского р-на: «На второй день коγда это идём *ярочку искать* – *наряжаем* тоже *курицу*, и она там остаётся у жениха. Ну, хто – хто хочеть из γулящих – мужчина несёть»[562].

Музыковед С.И.Пушкина, откликнувшаяся нотным сборником «Песни родины Есенина» на 110-летие поэта (2005 г.), привела воспоминание старожилов из отстоящей на 5 км от с. Константиново деревни о ритуале с курочкой:

> «Особенно интересен рассказ А.И.Аксеновой (1898 г. р.) из д. Чешуево Рыбновского района о том, как проезжавший мимо деревни Сергей Есенин встретил сельскую свадьбу: “Мы шли на том поселке, – вспоминала свою молодость Аксенова, – свадьба была... Мы, значит, вперед гармошки идем, пляшем. Я курицу несла... Ну как же, в приданое невесте! И вот идем, а тут, как сейчас в глазах стоит, лошадка едет, такая черная, длинная. На телеге – парень без шапки, голова курчавая. С ним мальчишка годков двенадцати. И вот, останавливаются, парень слазит... Выхватил у меня *курицу* и давай плясать с нами. А я говорю: “Ой, граждане, граждане, кого мы видим – товарища Есенина!” А он ко мне подошел и говорит: “Тише едешь – дале будешь!” И я сразу замолчала. А он еще сплясал, потом отдал мне курицу, сел на телегу, ноги свесил и поехал. Видать, в Константиново ехал со станции Дивово”»[563].

В с. Константиново Рыбновского р-на (на «малой родине» Есенина) ритуал проводился так:

> «Это коγда на второй день. Это коγда молодую идёшь вот ярочку искать – и курицу несёшь живуя. А её разнарядишь, тоже на неё ленты навешаешь, ноγи свяжешь ей – вот её, идуть и треплють. И выпускаешь к йим во двор. <…> Вот мы идём, я, например, от невéсти иду, ну, хто постарше несёть курицу. Хто γоршок несёть с деньγами, хто курицу эту вот несёть. И выпускаешь во двор курицу»[564].

Разновидность ритуала – с живой курочкой (была еще с жареной), – как уже было сказано, обычно проводилась на второй день. Однако в некоторых местных традициях она хронологически появлялась раньше, чем осуществлявшаяся с жареной курочкой. Например: «Когда приезжают от венца, мать невесты *впускает в дом куру, наряженную в бусы и ленты* (чтобы богато жилось), и вносит каравай хлеба»[565] (с. Пёртово Чучковского р-на). В с. Стóлпцы Старожиловского р-на «в свадьбу *несли курицу или кошку вперёд молодой*»[566].

В одной локальной традиции невестина сваха в числе вечеровых едет к новобрачным на пир и «везет в руках курицу и петушка, убранных в ленты, – в подарок молодым, чтобы наседочки садились, цыпляточки водились»[567] (Зарайский, Михайловский, Рязанский уу.). Несмотря на широкие географические рамки варианта свадебного ритуала с «куриной парой», обозначенные собирателем И.Е.Востоковым, других подобных данных пока нет.

В свадебных местных традициях наблюдается опережающая роль курочки при входе в новый дом, что содействует в первую очередь защите и охране невесты: ведь именно она (в отличие от жениха) попадала в незнакомое ей жилище, вступала в род свекрови. Курочка

здесь воспринималась как частица утраченного родного дома, знаменовала собой покровительственное и защитное начало родительского крова.

Также заметна синонимичность курочки (на свадьбе) с петухом (в ритуале входа в новый дом) – с их обережным значением. Известно две разновидности ритуала перехода в новое жилище: 1) петуха с кошкой первыми впускали в только что выстроенный дом (северная заокская, восточная и отчасти юго-восточная часть Рязанской обл.); 2) только кошку впервые запускали в новый дом (южная, юго-западная и западная часть Рязанщины). Это традиционный оберег, знак «первой жертвы» в строительном обряде. В с. Романовы Дарки Шацкого р-на вносили с дом петуха с курицей[568]. В д. Четаево Касимовского р-на объясняли, что петух и кошка нужны, чтобы была «спорина», т. е. благополучие и удача. В с. Орехово Спасского р-на вслед за петухом и кошкой бросали внутрь избы деньги, «чтобы велись»[569].

В других версиях свадебного ритуала с курочкой просматривается иная символика. Например, известна роль курочки как составной части приданого невесты. Этим объясняется красота самой курочки и ее нарядное убранство. В д. Зараново Кораблинского р-на после венчания «ловят курочку, убирают её ленточками, и невестино родство несёт её как приданое к жениху»[570].

Курочка являлась частью родительских даров невесте и, как правило, оставалась ее собственностью. Она часто называлась *курочка-прида́нка* (д. Мелекшинó Старожиловского р-на; д. Александровка Чучковского р-на; с. Дёмкино Чаплыгинского р-на Липецкой обл., б. Раненбургского у. Рязанской губ.), *прида́ница* (д. Татаркино Старожиловского р-на), *курочка-молодка* (с. Константиново Рыбновского р-на). Последнее народное наименование свидетельствует о том, что курочка олицетворяла молодую после ее замужества, как прежде елочка символизировала невесту. По данным М.Макарова, в Рязанском, Пронском, Скопинском, Михайловском, Ряжском и Спасском уездах Рязанской губ. в 1820 г.: «Молодка – молодая курица»[571].

Вот как еще одно локальное название объясняют местные жители: «Невесте дарили *двух наряженных кур и овцу*. Эти подарки называются “*приданка*”»[572] (д. Александровка Чучковского р-на).

Курочка могла быть даже наряжена в отдельные детали головного убора невесты: «Чтоб курицу рядили и несли с сундуками и в пушках и цветах»[573] (с. Красная Дубрава Сараевского р-на; иная географическая привязка – с. Красная Дуброва Салтыковского р-на Пензенской обл.).

Бытовал целый ритуал с курочкой: «Мать крестная молодой несет на тарелке *курицу*, живую, с завязанными ногами, изукрашенную разноцветными ленточками»[574] (с. Константиново Рыбновского р-на).

В д. Татаркино Старожиловского р-на курочку несла родня невесты одновременно с доставкой постели и елочки в дом жениха, когда происходило венчание; информатор подчеркнул, что курица обеспечивала новобрачную едой, служила источником ее личного продовольствия: «А один курицу несёть – *прида́ницу* – свяжуть ножки, чтобы непопречные яички ела у своего жениха»[575]. («Непопречные яички» – то есть яички от собственной курочки, без попрёков, что новобрачная ест чужую пищу.)

Аналогично происходила доставка в дом жениха елочки, постели и курочки в д. Мелекшинó Старожиловского р-на – только с той разницей, что совершалось это ритуальное событие после венчания новобрачных и они тоже встречали участников шествия: «Ёлку как раз к свадьбе γотовять – наряжають, несуть постелю по деревне – всё, что есть: подушки, дерюγи, одеяла одну. И курицу-*прида́нку*»[576]. Другой информатор из д. Мелекшинó также сообщил о принесении постели и наряженной курочки невестиными родными в дом жениха уже после венчания: «И курицу-*прида́нку* – уберуть её, несуть по улице – ух ты!»[577].

В с. Новочернеево Шацкого р-на крестная жениха ловила курочку во дворе невесты уже после ее выкупа, поскольку в сознании односельчан «нести курицу» означало «вести невесту»[578].

Курочку иногда отождествляли с новобрачной вплоть до того, что улавливали сходство в их поведении:

> «У нас тут вот рядушком вот γлянешь – она одна и одна ходить. Вот и Валькя такая же! Одна, ни с кем не ютится. Валькя Славкина! *Придáнка* её хóдя и хóдя в саду одна, щипáае, щипáе»[579] (с. Дёмкино Чаплыгинского р-на Липецкой обл., б. Раненбургского у. Рязанской губ.).

Однако не менее распространены были случаи несовпадения поведения курочки и новобрачной. Жительница того же с. Дёмкино рассказала о стремлении матери невесты и ее родных выбрать самую большую и задиристую курицу, чтобы обеспечить дочери относительно вольготную жизнь в замужестве, но принцип подобия не сработал:

> «Коγда курицу мою дали, вот мама за курёнком-то – по селу-то ходúть, они пришли ко мне, я с ним <мужем> шла (я уже рассказывала, я тут ночевала-то). Курёнка там нарядили в тряпочки и идём с этим курёнком, машем, полотенце на шею вешают мои, да. (На шею кому? – *Е.С.*) Всем родным. Родные. Вот идём машем этими полотенцами, несём курёнка, всё там свадьба, идём всё-всё-всё к жениху. Пришли, этого курёнка вот мне свекровь γоворить: какая ты бойкая была! Эта курица – вывели её на двор, она всех исклевала! Это означаеть то, что какая будеть сноха: смирёныш или нет. Но это неправда: меня она сразу в шоры взяла, бабка, ха-ха-ха! Какая я ни боевая была! Она <свекровь> меня сразу под своё крыло, под своё начало взяла: это неправда! Она, γоворить, как наших сразу всех кур заγнала, всех в кровь избила, ха-ха-ха! А мама большую курицу дала!»[580].

Курочка являлась еще и символом богатства или хотя бы некоторого довольства. Про крайнюю степень нищеты в с. Озёрки Сараевского р-на говорили: «Ни кола, ни двора, *ни куриного пера*»[581].

Свадебная курочка выступала символом богатства новобрачных в с. Полтевы Пеньки Кадомского р-на, отправной точкой разведения кур новой семьей: «Курников сейчас не пекут, а молодым на 2-ой день свадьбы дарят живую курицу, обвязанную ленточкой и <с> капором на голове. Курица остается у молодых. Это делается для того, чтобы они разводили кур»[582].

Скорее, исключением выглядит обычай в с. Собчаково Сапожковского р-на приносить наряженную курочку уже на девичник: «Сажали курицу на стол, насыпали пшено и по тому, как курица клюет пшено, определяли, какая будет невеста – тихая или отчаянная»[583]. Этот обычай корреспондирует с новогодним (святочным) гаданием по курочке, только тогда предугадывали характер жениха.

Прогностический смысл, нацеленный на чадородие, явствовал из пожелания «вечеровых» на свадебном пире, говоривших при передаче курочки молодому: «С законным браком и жить, богатить, а тебе, княгинюшка, спереди горбатить!»[584] (с. Мишино Зарайского у.).

В тех местностях, где было «*два обеда*» (см. выше), ритуал с курочкой реализовался на день позже: «*Курицу* – когда по селу ходили, на третий день после свадьбы. Это коγда уж за курицей, тут и невесту. Это коγда два обеда, тоды наýтре: обед у невести отойдéть, тоды с курицей ходють. Они почему-то молодые-то у невесты окáзываюцуть: курицу-то уберуть вместе с невестой. И курицу и невесту. Курицу живую! Так вот разукрашена тряпúчками разноцветными всякими. Её блюдуть, блюдуть – она оставается у жениха. Нет-нет, не рубили!»[585] (с. Дёмкино Чаплыгинского р-на Липецкой обл., б. Раненбургского у. Рязанской губ.).

Вероятно, самое давнее отображение ритуала с курочкой, вписанное в разновидность свадьбы с «круговой композицией» (то есть с возвращением в дом невесты после венчания) в г. Раненбурге, состоялось в 1826 г. и входило в шествие ряженых: «Женщины сверх того поят петуха и курицу, раскрашенных розовыми лентами, и до того их замучают, прыгая с ними, что едва ли возвращают хозяину живых»[586].

Показательно, что варьирования главного атрибута именно этого ритуала не допускалось: «Одна выходила замуж, а у них не было курицы, поэтому заменили ее ка́ночкой (индюшка). А свекровь вернула канку ее матери, сказав, что у них канок нет, и она не ко двору. А это, вроде как, и невеста не ко двору. Свекровь после этого была с ее матерью в плохих отношениях»[587] (с. Б. Алешня Ряжского р-на).

Курочке была посвящена обрядовая песня: «*Сваха принимает курицу*, начинает с ней кружиться по избе и плясать. Кто-нибудь из гостей запевает:

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

Кто-нибудь пожелает назидательно, скороговоркой: “Чтобы молодая ходила, кормила и родных не забывала, чтобы помнила, что ей *в приданое курочку дали*”»[588] (с. Константиново Рыбновского р-на). Имелись и другие ритуальные песни про курочку: «<...> ряженую курицу поят водкой, которую держит бабка, все поют при этом:

Курица-то хорошая, весёлая,
Завтра с прибылью будет.
Курица рябая
Повадилась на барский двор ходить <...>»
(с. Ново-Еголдаево Ряжского р-на)[589].

Имеются редкие сведения о шествии с курочкой не только в дом новобрачного (что традиционно), но в оба дома – в Стрелецкой слободе Михайловского р-на: «На второй день носили *ряженую курицу* к жениху, а от него к невесте»[590].

---

[1] Панфилов А.Д. Константиновский меридиан: Поиски, исследования, находки, мысли вслух, воспоминания сверстников и односельчан о детстве Сергея Есенина и селе Константинове: В 2 ч. М., 1992. Ч. 2. С. 230 – с. Константиново Рыбновского р-на.

[2] Лебедева Н.И. Научные труды: В 2 т. /Рязанский этнографический вестник. 1996. Т. 2. С. 191. № 63 – с. Красная Дубрава Сараевского р-на; или – с. Красная Дуброва Салтыковского р-на Пензенской обл.

[3] ИЭА. Ф. 47 (фонд РОКЭ). Оп. 19. Ед. хр. 4376. № 8. Л. 14 – Собр. С.И.Дмитриева в с. Чернава Милославского р-на, исп. Гришина А.А., 67 лет, в 1961 г.

[4] ИЭА. Ф. 47 (фонд РОКЭ). Оп. 19. Ед. хр. 4376. № 8. Л. 14 – Собр. С.И.Дмитриева в с. Чернава Милославского р-на, исп. Гришина А.А., 67 лет, в 1961 г.

[5] Записи автора. Тетр. 8-а. № 479 – Силкина П.М. (?), 1917 г. р., с. Константиново Рыбновского р-на13.09.2000.

[6] ГМЗЕ. Науч. архив. Инв. № 2118. П-16. Л. 11 об. – Астахова Н., Панюкова Т.В., Бурчихина С.Н. Быт крестьян с. Константинова, современников С.А.Есенина. По материалам воспоминаний старожилов Воробьевой Е.В. (1905 г. р.), Титовой А.В. (1907 г. р.), Титова И.Г. (1905 г. р.), Мамоновой А.А. (1899 г. р.), Кострюковой М.И. (1922 г. р.) <и др.> <1976>. Л. 11 об. – Цыганова Наталья Никитична, 1902 г. р.

[7] Записи автора. Тетр. 28. С. 77 – Шубина Полина Алексеевна, с. Бычки Сараевского р-на, зап. С.А.Иникова летом 2006.

[8] Записи автора. Тетр. 19-Г. С. 63 – Егоркина (?) Александра Ивановна, 77 лет, род. в д. Ухорские Выселки Кораблинского р-на, живет в с. Столпцы Старожиловского р-на, зап. М.В.Скороходов и Е.А.Самоделова 16.08.1994.

[9] Записи автора. Файлы demkino006.txt и WS_30479.wma – с. Дёмкино Чаплыгинского р-на Липецкой обл. (б. Раненбургского у. Рязанской губ.), август 2008 г.

[10] Записи автора. Файлы demkino006.txt и WS_30479.wma – с. Дёмкино Чаплыгинского р-на Липецкой обл. (б. Раненбургского у. Рязанской губ.), август 2008 г.

[11] Селиванов В.В. Год русского земледельца: Зарайский уезд, Рязанской губернии //Письма из деревни: Очерки о крестьянстве в России второй половины XIX века. М., 1987. С. 92 – Зарайский у.

[12] Записи автора. Тетр. 19-В. С. 49 – Поштина Прасковья Ильинична, 1910 г. р., род. в д. Урицкое Спасского р-на, с 1957 г. живет в д. Мелекшино Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 21.08.1994.

[13] Записи автора. Тетр. 19-А. С. 116 – Фенойкина Аграфена Павловна, 1915 г. р.; Рязанова Александра Павловна, 1928 г. р., с. Лучинск Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 15.08.1994.

[14] Сычева М.В., Гудкова П.И. Свадебный обряд сел Собчаково и Морозовы Борки Сапожковского района в XX веке //Материалы и исследования по рязанскому краеведению. Рязань, 2008. Т. 13. Этнографический сборник. С. 264.

[15] Записи автора. Тетр. 19-А. С. 185 – Зубкова Мария Никитична, 1918 г. р., д. Мелекшино Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 18.08.1994.

[16] Записи автора. Тетр. 8-а. № 321 – Ерёмина Анна Константиновна, 57 лет, с. Константиново Рыбновского р-на, 11.09.2000.

[17] Там же.

[18] Записи автора. Тетр. 8-а. № 322 – Ерёмина А.К., 57 лет, с. Константиново Рыбновского р-на, 11.09.2000.

[19] Записи автора. Тетр. 3. № 275 – Арбузкина Татьяна Евдокимовна, 84 г., с. Агро-Пустынь Рязанского р-на, 31.07.1985.

[20] Записи автора. Тетр. 8-а. № 321 – Ерёмина Анна Константиновна, 57 лет, с. Константиново Рыбновского р-на, 11.09.2000.

[21] РЭМ. Фонд кн. Тенишева. Ф. 7. Оп. 1. Ед. хр. 1432. Л. 9 – Кутехов Ф. Рязанская губерния, Егорьевский уезд.

[22] Записи автора. Блокнот-2005 – Бичижик Виктория Валерьевна, 1979 г. р., г. Рязань, октябрь 2005 г.

[23] Календарные свадьбы //Рязаночка. Спецвыпуск: Свадьба. Рязань, 2005. № 8. С. 25.

[24] РОНМЦНТ. Мат-лы Областной краеведческой конференции учащихся «Рязанская земля. История. Памятники. Люди», секция «Этнография». 24-27 января 2006 г. Папка 3 – Лоскутова Светлана, 8 класс. Свадебный обряд в селе Котелино Кадомского р-на /Рук-ль: Соловьева Г.В., 2005. [Л. 2].

[25] Календарные свадьбы //Рязаночка. Спецвыпуск: Свадьба. Рязань, 2005. № 8. С. 25.

[26] Есенин С.А. Полн. собр. соч.: В 7 т. (9 кн.). М., 1997. Т. 5. С. 15.

[27] Записи автора от Климкиной (дев. Русиной) Татьяны Гавриловны, 1924 г. р., уроженки с. Дёмкино Чаплыгинского р-на Липецкой обл. (б. Раненбургского у. Рязанской губ.), проработавшей трактористкой в Великую Отечественную войну; зап. в Москве 07.05.2009.

[28] Записи автора от Климкиной (дев. Русиной) Т.Г., 1924 г. р., уроженки с. Дёмкино Чаплыгинского р-на Липецкой обл. (б. Раненбургского у. Рязанской губ.); зап. в Москве 07.05.2009.

[29] Записи автора. Тетр. 28. С. 51 – Швырёва Пелагея Федуловна, 1918 г. р.; Ходырева Любовь Петровна, 1948 г. р., родом из с. Буховое Чаплыгинского р-на Липецкой обл., живут в с. Дёмкино Чаплыгинского р-на Липецкой обл. (б. Раненбургского у. Рязанской губ.), зап. С.А.Иникова летом 2005 г.

[30] Записи автора. Тетр. 28. С. 53 – Швырёва П.Ф., 1918 г. р.; Ходырева Л.П., 1948 г. р., родом из с. Буховое Чаплыгинского р-на Липецкой обл., живут в с. Дёмкино Чаплыгинского р-на Липецкой обл. (б. Раненбургского у. Рязанской губ.), зап. С.А.Иникова летом 2005 г.

[31] Записи автора. Тетр. 28. С. 54 – Швырёва П.Ф., 1918 г. р.; Ходырева Л.П., 1948 г. р., родом из с. Буховое Чаплыгинского р-на Липецкой обл., живут в с. Дёмкино Чаплыгинского р-на Липецкой обл. (б. Раненбургского у. Рязанской губ.), зап. С.А.Иникова летом 2005 г.

[32] Предположение канд. филол. наук Н.С.Полищук (ИЭА РАН), высказанное нам при чтении работы в декабре 2007 г.

[33] Записи автора. Тетр. 28. С. 74 – Шубина Полина Алексеевна, с. Бычки Сараевского р-на, зап. С.А.Иникова летом 2006.

[34] Ибердусов А. Описание города Раненбурга и округа его, Рязанской губернии (Продолжение) //Исторический, статистический и географический журнал, или Современная история света, на 1826-й год, М., 1826. Ч. 4. Кн. 1. Окт. С. 38.

[35] См.: Народные поверия и обычаи. В селе Истье, Пронского уезда //Рязанские губернские ведомости, 1888. № 30. С. 7.

[36] Записи автора. Тетр. 19-А. С. 161 – Поштина Прасковья Ильинична, 1910 г. р., род. в д. Урицкое Спасского р-на, с 1957 г. живет в д. Мелекшино Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 18.08.1994.

[37] Записи автора. Тетр. 19-А. С. 161 – Поштина П.И., 1910 г. р., род. в д. Урицкое Спасского р-на, с 1957 г. живет в д. Мелекшино Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 18.08.1994.

[38] РЭМ. Фонд кн. Тенишева. Ф. 7. Оп. 1. Ед. хр. 1432. Л. 8 – Кутехов Ф. Рязанская губерния, Егорьевский уезд.

[39] Панфилов А.Д. Указ. соч. Ч. 2. С. 230.

[40] РИАМЗ. Н. а. III-664. Кн. X. № 243 – д. Нефедово Киструсской вол., с. Гавриловское Спасского у.

[41] Документальный фильм «Свадьба». Ч. 1. Секиринская свадьба.

[42] Записи автора. Тетр. 28. С. 51 – Швырёва Пелагея Федуловна, 1918 г. р.; Ходырева Любовь Петровна, 1948 г. р., родом из с. Буховóе Чаплыгинского р-на Липецкой обл., живут в с. Дёмкино Чаплыгинского р-на Липецкой обл. (б. Раненбургского у. Рязанской губ.), зап. С.А.Иникова летом 2005 г.

[43] ИЭА. Ф. 1379. Т. IV. Л. 28. – Липец Р.С. Свадебный обряд в с. Корневом Скопинского р-на.

[44] Записи автора. Тетр. 8-а. № 418 – Дорожкина Мария Григорьевна, 1911 г. р., с. Константиново Рыбновского р-на, 12.09.2000.

[45] Записи автора. Тетр. 11. № 173 – Волкова Евдокия Сергеевна, 1916 г. р.; Кузнецова Екатерина Андреевна, 1921 г. р., с. Николаевка Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, В.О.Усачева и А.О.Захарова 18.07.1992. Опубл.: Свадебные обряды Рязанской области (Публикация Е.А.Самоделовой) //Palaeoslavica. Cambridge; Massachusetts. 1998. № VI. P. 227-242.

[46] Новиков Н.И. Древняя российская вивлиофика. Мышкин, 1896. Т. 4. Ч. VII. С. 3.

[47] Новиков Н.И. Древняя российская вивлиофика. Мышкин, 1896. Т. 4. Ч. VII. С. 13.

[48] Новиков Н.И. Древняя российская вивлиофика. Мышкин, 1896. Т. 4. Ч. VII. С. 3.

[49] Новиков Н.И. Древняя российская вивлиофика. Мышкин, 1891. Т. 1. Ч. 1. С. 5.

[50] МГК. Отчет Терегуловой Н.Н. (Гиляровой Н.Н.) об экспедиции в Рязанскую область летом. 1971. Приложение к отчету. С. 15; МГК. Дневник. Магнитофон 2. 28.01.1985 – с. Чермные Кадомского р-на; МГК. Лето 1980. Дневники. Тетр. 6. № 1243 – д. Александровка Чучковского р-на.

[51] Селиванов В.В. Указ. соч. С. 92-93 – Зарайский у.

[52] Новиков Н.И. Древняя российская вивлиофика. Мышкин, 1896. Т. 4. Ч. VII. С. 6.

[53] Там же. С. 31.

[54] МГК. Дневник. Магнитофон 2. Сеанс 1. 21.01.1985 – с. Восход (б. Полтевы Пеньки) Кадомского р-на.

[55] МГК. Тетр. VI. 1982, лето. № 1307 – с. Сатино Ухоловского р-на.

[56] Записи автора. Тетр. 8-б. № 577 – Морозова Анастасия Павловна, 90 лет, с. Константиново Рыбновского р-на, 14.09.2000.

[57] Серин П.А. Свадебный обряд с. Новая Пустынь Шиловского р-на //Материалы и исследования по рязанскому краеведению /Рязанский областной институт развития образования. Рязань, 2003. Т. 4. С. 153 – с. Новая Пустынь Шиловского р-на.

[58] МГК. Лето 1980. Дневники. Сеанс 3. Тетр. 6. № 1243 – с. Пертово Чучковского р-на.

[59] Сычева М.В., Гудкова П.И. Свадебный обряд сел Собчаково и Морозовы Борки Сапожковского района в XX веке. С. 264.

[60] Сафьянова А.В. Традиционные питание и утварь сельских жителей Шацкого и Кадомского районов Рязанской области /Публ. Л.А.Тульцевой //Материалы и исследования по рязанскому краеведению. Рязань, 2000. Т. 1. С. 91. № 377 – Русова Е.И., 1898 г. р., с. Роман-Дарки (Романовы Дарки) Шацкого р-на.

[61] Сафьянова А.В. Традиционные питание и утварь сельских жителей Шацкого и Кадомского районов Рязанской области. С. 103. № 409 – Аладова А.Ф., 68 лет, д. Сумерки Кадомского р-на.

[62] МГК. Тетр. II. 1982, лето. № 1303. Дневник. Сеансы 25, 26 – с. Лукмос Сапожковского р-на.

[63] РОНМЦНТ. Мат-лы Областной краеведческой конференции учащихся «Рязанская земля. История. Памятники. Люди», секция «Этнография». 24-27 января 2006 г. Папка 3 – Лоскутова Светлана, 8 класс. Свадебный обряд в селе Котелино Кадомского р-на /Рук-ль: Соловьева Г.В., 2005. С. 3.

[64] Собрание народных песен П.В.Киреевского. Записи П.И.Якушкина: В 2 т. Л., 1983. Т. 1. С. 193 – Зарайская свадьба.

[65] Лебедева Н.И. Духовная культура рязанских крестьян. Классификация одежды русских. Маслова Г.С. Из истории восточно-славянской этнографии /Рязанский этнографический вестник (РЭВ). 1994. С. 30, 45. № 63 (перепечатка: Лебедева Н.И. Научные труды: В 2 т. /РЭВ. 1996. Т. 2. С. 191. № 63).

[66] Записи автора. Тетр. 19-А. С. 106 – Липатова Аксинья Андреевна, 1907 г. р., родом из д. Мелекшино, вышла замуж в с. Лучинск, живет в д. Аристово Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 15.08.1994.

[67] РОНМЦНТ. Мат-лы Областной краеведческой конференции учащихся «Рязанская земля. История. Памятники. Люди», секция «Этнография». 24-27 января 2006 г. Папка 3 – Лоскутова Светлана, 8 класс. Свадебный обряд в селе Котелино Кадомского р-на /Рук-ль: Соловьева Г.В., 2005. [Л. 1].

[68] Записи автора. Тетр. 19-Г. С. 7 – Чурикова Мария Константиновна, 1909 г. р., д. Мелекшино Старожиловского р-на, зап. М.В.Скороходов и Е.А.Самоделова 10.08.1994.

[69] Записи автора. Тетр. 19-Г. С. 49 – Липатова Аксинья Андреевна, 1907 г. р., д. Аристово, зап. М.В.Скороходов и Е.А.Самоделова 15.08.1994.

[70] Записи автора. Тетр. 19-А. С. 80 – Тютвина Мария Егоровна, 69 лет, д. Татаркино Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 14.08.1994.

[71] Записи автора. Тетр. 6. № 241 – Лабазкина Анисья Васильевна, 1908 г. р., род. в д. Поляны, живет в с. Секирино Скопинского р-на, 06.07.1989.

[72] Записи аваатора. Тетр. 28. С. 78 – Шубина Полина Алексеевна, зап. С.А.Иникова летом 2006 г.

[73] Лебедева Н.И. Духовная культура рязанских крестьян. Классификация одежды русских. Маслова Г.С. Из истории восточно-славянской этнографии /Рязанский этнографический вестник (РЭВ). 1994. С. 30, 45. № 63 (перепечатка: Лебедева Н.И. Научные труды: В 2 т. /РЭВ. 1996. Т. 2. С. 191. № 63).

[74] РИАМЗ. Н. а. III-664. Кн. X. № 243 – д. Нефедово Киструсской вол., с. Гавриловское Спасского у.

[75] Записи автора. Тетр. 19-Г. С. 7 – Чурикова Мария Константиновна, 1909 г. р., д. Мелекшино Старожиловского р-на, зап. М.В.Скороходов и Е.А.Самоделова 10.08.1994.

[76] Серин П.А. Указ. соч. С. 153 – с. Новая Пустынь Шиловского р-на.

[77] МГК. Дневник. Магнитофон 2. Январь 1985 – с. Котелино Кадомского р-на; РОНМЦНТ. Мат-лы Областной краеведческой конференции учащихся «Рязанская земля. История. Памятники. Люди», секция «Этнография». 24-27 января 2006 г. Папка 3 – Лоскутова Светлана, 8 класс. Свадебный обряд в селе Котелино Кадомского р-на /Рук-ль: Соловьева Г.В., 2005. С. 3.

[78] МГК. Лето 1980. Дневники. Тетр. 6. № 1243 – д. Александровка Чучковского р-на.

[79] Записи автора. Файл wedding2005.doc – Петрова Мария Васильевна, 1927 г. р.; Любовь Ивановна, 1963 г. р., библиотекарь., с. Благие Новодеревенского р-на, зап. С.А.Иникова летом 2005 г.

[80] Записи автора. Файл wedding2005.doc – Чертова Н.В., 1961 г. р., и Селиверстова Анна Константиновна, 1924 г. р., с. Б. Алешня Ряжского р-на, зап. С.А.Иникова летом 2005 г.

[81] Записи автора. Тетр. 19-В. С. 48 – Поштина Прасковья Ильинична, 1910 г. р., род. в д. Урицкое Спасского р-на, с 1957 г. живет в д. Мелекшинó Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 21.08.1994.

[82] Строилов С.В. Клепиковский свадебный обряд //Материалы и исследования по рязанскому краеведению. Рязань, 2006. Т. 9. С. 61.

[83] Коллинс С. Состояние России, описанное англичанином, который девять лет прожил при Дворе Царя Русского (1679 года) //Русский вестник. СПб., 1841. Т. 3. № 7-9. С 165.

[84] Записи автора. Файл wedding2005.doc – Корнеева Таисия Васильевна, 1933 г. р., с. Б. Алешня Ряжского р-на, зап. С.А.Иникова летом 2005 г.

[85] Записи автора. Тетр. 19-А. С. 54 – Гусева Федосья Павловна, 94 г., д. Татаркино Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 13.08.1994.

[86] Записи автора. Тетр. 19-А. С. 146 – Егоркина (?) Александра Ивановна, 77 лет, род. в д. Ухорские Выселки Кораблинского р-на, живет в с. Стóлпцы Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 16.08.1994

[87] Записи автора. Тетр. 8-а. № 328 – Ерёмина Анна Константиновна, 57 лет, с. Константиново Рыбновского р-на, 11.09.2000.

[88] Там же.

[89] Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка /Сост. Л.Г.Бараг, И.П.Березовский, К.П.Кабашников, Н.В.Новиков. Л., 1979. (Далее в тексте – СУС).

[90] МГК. Отчет Терегуловой Н.Н. (Гиляровой Н.Н.) об экспедиции в Рязанскую область летом. 1971. Приложение к отчету. С. 15; МГК. Дневник. Магнитофон 2. 28.01.1985 – с. Чермные Кадомского р-на; МГК. Лето 1980. Дневники. Тетр. 6. № 1243 – д. Александровка Чучковского р-на.

[91] Зеленин Д.К. Описание рукописей ученого архива Императорского Русского географического общества: В 3 вып. Пг., 1916. Вып. 3. № 22. С. 1178 – Кротков Г., свящ. Этнографическое описание села Кидусова, Спасского уезда, 1854.

[92] Устное народное творчество Рязанской области /Ученые записки РГПИ. Т. 38. /Вступ. ст., подгот. текстов и примеч. В.К. Соколовой и В.П.Гришина. М., 1965. С. 49 – с. Лубонос Ерахтурского р-на.

[93] МГК. 1982, лето. Тетр. III, и. 2144-11 ф. 3568 – д. Андреевка Милославского р-на.

[94] Селиванов В.В. Указ. соч. С. 92-93 – Зарайский у.

[95] Звонков А.П. Указ. соч. С. 45 – Елатомский у.

[96] Звонков А.П. Указ. соч. С. 45 – Елатомский у.

[97] Мансуров А.А. Описание рукописей этнологического архива Общества исследователей Рязанского края. Рязань, 1928. Вып. 1. № 36. С. 22 – Касимовский у.

[98] Записи автора. Фото Е.А.Самоделовой IMG_9413.jpg – с. Благие Александро-Невского р-на, 02.08.2014.

[99] МГК. Дневник. Магнитофон 2. Январь 1985 – с. Котелино Кадомского р-на.

[100] Федулин Г.И. Свадебный обряд в Ермишинском районе Рязанской области //Этнография и фольклор Рязанского края (Первые Лебедевские чтения) /Рязанский этнографический вестник. Рязань, 1996. С. 118.

[101] Там же.

[102] РИАМЗ. Н. а. III-664. Кн. VI. № 143 – с. Телебукино Касимовского у.

[103] Строилов С.В. Клепиковский свадебный обряд //Материалы и исследования по рязанскому краеведению. Рязань, 2006. Т. 9. С. 62.

[104] МГК. Отчет Терегуловой Н.Н. (Гиляровой Н.Н.) об экспедиции в Рязанскую область летом. 1971. Приложение к отчету. С. 15.

[105] Записи автора. Тетр. 11. № 125 – Воробьева Анна Семеновна, 1912 г. р., с. Иванчино Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, Ю.Н.Галиева, Е.Е.Гилярова, А.Филоненко, Н.В.Городецкая 16.07.1992.

[106] МГК. Дневник. Магнитофон 2. Сеанс 1. 21.01.1985 – с. Восход (б. Полтевы Пеньки) Кадомского р-на.

[107] МГК. Дневник. Магнитофон 2. Сеанс 1. 21.01.1985 – с. Восход (б. Полтевы Пеньки) Кадомского р-на.

[108] РЭМ. Фонд кн. Тенишева. Ф. 7. Оп. 1. Ед. хр. 1432. Л. 9 – Кутехов Ф. Рязанская губерния, Егорьевский уезд.

[109] Самоделова Е.А. Рязанская свадьба /Рязанский этнографический вестник. Рязань, 1993. С. 242 и след.

[110] См.: ИЭА. Ф. 1379. Т. IV. Л. 29 – Липец Р.С. Свадебный обряд в с. Корневом Скопинского р-на; см. также: ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОКЭ). Ед. хр. 2356. Карточки №№ 1-155. Л. 89. № 4 – Собр. И.М.Семашко, 30/III-1960, Стрелецкая слобода Михайловского р-на.

[111] РИАМЗ. Н. а. III-1843. Л. 11 – Фольклорный материал, собранный туристами 2-й средней школы г. Рязани в селе Погост Бельковского р-на Рязанской обл. во время тридцатидневного похода в июле 1957 года.

[112] МГК, и. 1609-1 – с. Панино Спасского р-на.

[113] Записи автора. Тетр. 11. № 125 – Воробьёва Анна Семёновна, 1912 г. р., с. Иванчино Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, Ю.Н.Галиева, Е.Е.Гилярова, Н.В.Городецкая, А.Филоненко 16.07.1992.

[114] Записи автора. Тетр. 11. № 173 – Волкова Евдокия Сергеевна, 1916 г. р.; Кузнецова Екатерина Андреевна, 1921 г. р., с. Николаевка Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, В.О.Усачева и А.О.Захарова 18.07.1992. Опубл.: Свадебные обряды Рязанской области (Публикация Е.А.Самоделовой) //Palaeoslavica. Cambridge; Massachusetts. 1998. № VI. P. 227-242.

[115] МГК. Тетр. VI. 1982, лето. № 1307 – с. Волынщино Ухоловского р-на (в архиве указано с. Волынщина).

[116] Записи автора. Тетр. 6. № 9 – Стенина Екатерина Матвеевна, с. Секирино Скопинского р-на, 01.07.1999; № 259 – Митяева Ксения Герасимовна, 1923 г. р.; Матюшина Мария Гавриловна, 1923 г. р., с. Секирино, 06.07.1989; № 241 – Лабазкина Анисья Васильевна, 1908 г. р., род. в д. Поляны, живет в с. Секирино Скопинского р-на, 06.07.1989.

[117] ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОКЭ). Ед. хр. 2356. Карточки №№ 1-155. Л. 89. № 4 – Собр. И.М.Семашко, 30/III-1960, Стрелецкая слобода Михайловского р-на.

[118] Селиванов В.В. Указ. соч. С. 94 – Зарайский у.

[119] ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОКЭ). Ед. хр. 2356. Карточки №№ 1-155. Л. 14. № 14 – Собр. Г.С.Маслова. 24/VIII-1960, с. Боршевое Милославского р-на.

[120] МГК. 15.06.1980. Сеанс 15. Тетр. 6. № 1243 – д. Зараново Кораблинского р-на.

[121] Панфилов А.Д. Указ. соч. Ч. 2. С. 230 – с. Константиново Рыбновского р-на.

[122] Записи автора. Тетр. 19-А. С. 103 – Тютвина Мария Егоровна, 69 лет, д. Татаркино Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 14.08.1994.

[123] Записи автора. Тетр. 19-А. С. 106 – Липатова Аксинья Андреевна, 1907 г. р., уроженка д. Мелекшино Старожиловского р-на, вышла замуж в с. Лучинск, живет в Аристово, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов в д. Аристово 15.08.1994.

[124] Записи автора. Тетр. 19-Г. С. 49 – Липатова А.А., 1907 г. р., уроженка д. Мелекшино Старожиловского р-на, вышла замуж в с. Лучинск, живет в д. Аристово, зап. М.В.Скороходов и Е.А.Самоделова 15.08.1994.

[125] Записи автора. Тетр. 19-Г. С. 20 – Севрина Варвара Семёновна, 1914 г. р., д. Мелекшино Старожиловского р-на, зап. М.В.Скороходов и Е.А.Самоделова 12.08.1994.

[126] ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 343. Л. 15 об. – Пословицы и поговорки в Рязанском, Михайловском и Зарайском уу., собр. И.Е.Востоков.

[127] ИЭА. Ф. 1379. Т. IV. Л. 29. – Липец Р.С. Свадебный обряд в с. Корневом Скопинского р-на.

[128] РОНМЦНТ. Мат-лы Областной краеведческой конференции учащихся «Рязанская земля. История. Памятники. Люди», секция «Этнография». 24-27 января 2006 г. Папка 3 – Лоскутова Светлана, 8 класс. Свадебный обряд в селе Котелино Кадомского р-на /Рук-ль: Соловьева Г.В., 2005. С. 3.

[129] Сычева М.В., Гудкова П.И. Свадебный обряд сел Собчаково и Морозовы Борки Сапожковского района в XX веке. С. 265.

[130] Соколова Е. Свадьба старова быта. «Рязанской губернии Михайловского уезда села Печерниковские Выселки» (по воспоминаниям 1902 г., в записях 1948 г.) /Публ. Н.Гиляровой //Народное творчество. М., 1993. № ¾. С. 23.

[131] Соколова Е. Свадьба старова быта. С. 23.

[132] Записи автора. Тетр. 8-б. № 577 – Морозова Анастасия Павловна, 90 лет, с. Константиново Рыбновского р-на, 14.09.2000.

[133] Записи автора. Тетр. 8-а. № 479 – Силкина П.М., 1917 г. р., с. Константиново Рыбновского р-на 13.09.2000 (?).

[134] Записи автора. Тетр. 3. № 294 – Воробьева Мария Степановна, 1903 г. р., д. Полково Рязанского р-на, 04.08.1985.

[135] Записи автора. Тетр. 28. С. 79 – Шубина Полина Алексеевна, с. Бычки Сараевского р-на, зап. С.А.Иникова летом 2006.

[136] МГК. Дневник. Магнитофон 2. Январь 1985 – с. Котелино Кадомского р-на.

[137] Записи автора. Тетр. 19-Г. С. 30 – Гусева Федосья Павловна, 94 г., д. Татаркино Старожиловского р-на, зап. М.В.Скороходов и Е.А.Самоделова 13.08.1994.

[138] ИЭА. Ф. 1379. Т. IV. Л. 28 – Липец Р.С. Свадебный обряд в с. Корневом Скопинского р-на.

[139] Записи автора. Тетр. 8-б. № 577 – Морозова Анастасия Павловна, 90 лет, 14.09.2000.

[140] Записи автора. Тетр. 19-А. С. 81 – Тютвина Мария Егоровна, 69 лет, д. Татаркино Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 14.08.1994.

[141] Записи автора. Тетр. 19-А. С. 81 – Тютвина М.Е., 69 лет, д. Татаркино Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 14.08.1994.

[142] МГК. Тетр. II. 1982, лето. № 1303. Дневник. Сеансы 25, 26 – с. Лукмос Сапожковского р-на.

[143] МГК. Дневник. Магнитофон 2. Сеанс 1. 21.01.1985 – с. Восход (б. Полтевы Пеньки) Кадомского р-на.

[144] Селиванов В.В. Указ. соч. С. 93 – Зарайский у.; Панфилов А.Д. Указ. соч. Ч. 2. С. 231 – с. Константиново Рыбновского р-на.

[145] Серин П.А. Указ. соч. С. 153 – с. Новая Пустынь Шиловского р-на.

[146] МГК. Дневник. Магнитофон 2. Сеанс 1. 21.01.1985 – с. Восход (б. Полтевы Пеньки) Кадомского р-на.

[147] ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОКЭ). Ед. хр. 2356. Карточки №№ 1-155. Л. 52. № 131 – Собр. Т.Б.Цвелодуб. Современная свадьба. С. Ново-Еголдаево Ряжского р-на. 1960.

[148] Панфилов А.Д. Указ. соч. Ч. 2. С. 230-231 – с. Константиново Рыбновского р-на.

[149] Записи автора. Тетр. 8-а. № 321 – Ерёмина Анна Константиновна, 57 лет, с. Константиново Рыбновского р-на, 11.09.2000.

[150] РИАМЗ. Н. а. III-508… Кн. 1. № 7 – с. Пекселы Касимовского у., ныне Шиловского р-на; РИАМЗ. Н. а. III-664. Кн. IV. № 98 – с. Шостье Касимовского у.; Записи автора. Тетр. 7. № 79 – Базина Мария Ивановна, 79 лет, с. Шостье Касимовского р-на, 01.07.1990.

[151] РИАМЗ. Н. а. III-664. Кн. IV. № 98 – с. Шостье Касимовского у.

[152] Записи автора. Тетр. 7. № 79 – Базина Мария Ивановна, 79 лет, с. Шостье Касимовского р-на, 01.07.1990.

[153] ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 343. Л. 16 – Пословицы и поговорки в Рязанском, Михайловском и Зарайском уу., собр. И.Е.Востоков.

[154] Чернышев В. Этнографические заметки по Зарайскому уезду Рязанской губернии //Живая старина. СПб., 1903. (XIII год изд.). Вып. IV. Отд. V. С. 476 – Мещерский край (Касимовский у.); МГК. Лето 1982. Тетр. II. № 1303. Дневник. Сеанс 32 – с. Ольшанка Милославского р-на.

[155] Тихомирова Г.А. Лексика свадебного обряда Щацкого района Рязанской области //Лингвистическое краеведение Рязанской области: Исследования и материалы. Рязань, 1995. С. 64.

[156] Словарь современного русского народного говора (д. Деулино Рязанского района Рязанской области). М., 1969. С. 551, 583.

[157] Соколова Е. Свадьба старова быта. «Рязанской губернии Михайловского уезда села Печерниковские Выселки». С. 22.

[158] Рейтаров Н. Заштатный город Кадом //Памятная книжка тамбовской губернии за 1879 г. С. 118.

[159] Сафьянова А.В. Традиционные питание и утварь сельских жителей Шацкого и Кадомского районов Рязанской области. С.106. № 417 – Васькова Т.Г., 62 г., д.Сумерки Кадомского р-на

[160] См.: Слепцова И.С. Свадебные блюда в Шацком р-не Рязанской области: разгонщик //Palaeoslavica. Cambridge; Massachusetts. 1998. № VI. P. 339.

[161] См.: Слепцова И.С. Свадебные блюда в Шацком р-не Рязанской области: разгонщик. P. 339-339.

[162] Записи автора. Файлы WS_30060.wma и WS_30060.txt – мать с дочерью, с. Кутуково Спасского р-на, начало сентября 2008 г.

[163] Записи автора. Файлы WS_30060.wma и WS_30060.txt – мать с дочерью, с. Кутуково Спасского р-на, начало сентября 2008 г.

[164] Ксерокопия из Российского этнографического музея – листовка к витрине со свадебным народным печением из Рязанской губ., любезно подаренная народным мастером М.Ю.Коротковой, чьи предки из с. Белоомут Зарайского р-на; лето 2014.

[165] См.: Гревцова Т.Е. Принципы номинации форм обрядового свадебного хлеба у восточных славян //Проблемы истории, филологии, культуры. М.; Магнитогорск; Новосибирск, 2013. № 3 (41). С. 385. Сн. 53 – сноска на: Магрицька І.В. Словник весільної лексики українской східнослобожанських говірок (Луганска область) – www.rutenia.info/txt/magrytskai/slovnyk.html.

[166] Там же.

[167] Мансуров А.А. Указ. соч. Вып. 3. № 237. С. 15.

[168] Мансуров А.А. Указ. соч. Вып. 3. № 237. С. 14.

[169] Новиков Н.И. Древняя российская вивлиофика. Изд. 2. Мышкин, 1896. Т. 4. Ч. VII. С. 3.

[170] Новиков Н.И. Древняя российская вивлиофика. Изд. 2. Мышкин, 1891. Т. I. Ч. I. С. 4; Мышкин, 1896. Т. 4. Ч. VII. С. 74 (то же описание – с разночтениями).

[171] Новиков Н.И. Древняя российская вивлиофика. Изд. 2. Мышкин, 1891. Т. I. Ч. I. С. 9; Мышкин, 1896. Т. 4. Ч. VII. С. 79-80 (то же описание – с разночтениями).

[172] Новиков Н.И. Древняя российская вивлиофика. Изд. 2. Мышкин, 1896. Т. 4. Ч. VII. С. 80.

[173] Панфилов А.Д. Указ. соч. Ч. 2. С. 231.

[174] Записи автора. Тетр. 8-а. № 494 – Титова Мария Ивановна, 1924 г. р., с. Константиново Рыбновского р-на, 13.09.2000.

[175] Записи автора. Тетр. 8-а. № 321 – Ерёмина Анна Константиновна, 57 лет, с. Константиново Рыбновского р-на, 11.09.2000; № 494 – Титова Мария Ивановна, 1924 г. р., там же, 13.09.2000; Тетр. 8-б. № 577 – Морозова Анастасия Павловна, 90 лет, там же, 14.09.2000.

[176] Записи автора. Тетр. 8-а. № 412 – Дорожкина Мария Григорьевна, 1911 г. р., с. Константиново Рыбновского р-на, 12.09.2000.

[177] Панфилов А.Д. Указ. соч. Ч. 2. С. 231

[178] Записи автора. Файл wedding2005.doc – Повалюхина Анна Ивановна, 1918 г. р., д. Дмитриево Клепиковского р-на, зап. С.А.Иникова летом 2005 г.

[179] ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОКЭ). Карт. Д.М.Коган. № 359 – с. Полтевы Пеньки Кадомского р-на.

[180] Записи автора. Тетр. 11. № 40 – Барныкова Евдокия Ефимовна, 1924 г. р.; Коробкова Александра Сергеевна, 1932 г. р.; Жукова Анна Ефимовна, 1935 г. р.; Сидорова Пелагея Андреевна, 1934 г. р.; Жукова Анна Степановна, 1938 г. р., д. Инкино Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, Н.В.Рыбакова, Ф.В.Строганов и Е.Г.Богина 15.07.1992; № 424 – Макарова Варвара Ивановна, 1918 г. р., д. Кочемары Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, Е.Г.Богина и А.О.Захарова 23.07.1992.

[181] Записи автора. Тетр. 11. № 173 – Волкова Евдокия Сергеевна, 1916 г. р.; Кузнецова Екатерина Андреевна, 1921 г. р., с. Николаевка Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, В.О.Усачева и А.О.Захарова 18.07.1992.

[182] ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОКЭ). Маслова Г.С. Папка 2360а. № 209 – с. Полтевы Пеньки Кадомского р-на; Сафьянова А.В. Тетр. с. Полтевы Пеньки;

[183] Записи автора. Тетр. 11. № 321 – Мотасова Евдокия Ивановна, 1915 г. р., с. Ермолово Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова и Илья Рыбаков 21.07.1992; № 303 – Кривова Мария Тимофеевна, 1914 г. р., с. Ермолово Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова и Илья Рыбаков 21.07.1992; Петров В. Мещерский край (Этнографический очерк) //Вестник рязанского губернского земства. Рязань, 1914. № 1. С. 46.

[184] Петров В. Мещерский край (Этнографический очерк) //Вестник рязанского губернского земства. Рязань, 1914. № 1. С. 46; Самоделова Е.А. С. 314.

[185] Мансуров А.А. Вып. 1. 1928. № 36. С. 22 – с. Б. Ардабьево Елатомской вол., с. Б. Мутор и д. Фёдоровка Касимовской вол. Касимовского у.; Лебедева Н.И. Указ. соч. Т. 2. С. 193. № 71 – с. Б.Ардабьево Касимовского р-на.

[186] Записи автора. Тетр. 7. № 118 – Петрикова Мария Осиповна, 1905 г. р., д. Анатольевка Касимовского р-на, 01.07.1990.

[187] Записи автора. Файл wedding2005.doc – Доронина Надежда Михайловна, 1932 г. р., д. Четаево Касимовского р-на, зап. С.А.Иникова летом 2005 г.

[188] Морозов И.А. и др. Указ. соч. С. 57.

[189] РИАМЗ. Н. а. III-1843. Л. 15 – Фольклорный материал, собранный туристами 2-й средней школы г. Рязани в селе Погост Бельковского р-на Рязанской обл. во время тридцатидневного похода в июле 1957 года.

[190] См.: Лебедева Н.И. Этнографическая характеристика отдельных групп русского населения Орловской, Курской и Липецкой областей //Лебедева Н.И. Науч. труды: В 2 т. /Рязанский этнографический вестник 1996. Т. 2. С. 50; 1-я публ.: Мат-лы и иссл-я по этнографии русского населения Европейской части СССР /Труды Ин-та этнографии им. Н.Н.Миклухо-Маклая АН СССР. Нов. серия. Т. 57. Л., 1960. С. 258-266.

[191] Новиков Н.И. Древняя российская вивлиофика. Мышкин, 1896. Изд. 2. Т. 4. Ч. VII. С. 10, 47, 50, 53, 56, 58, 60, 70, 75, 92, 94 и др.

[192] Там же С. 21 и др.

[193] Там же. С. 16, 45, 75-76 и др.

[194] ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 343. Л. 12 – Пословицы и поговорки в Рязанском, Михайловском и Зарайском уу., собр. И.Е.Востоков.

[195] Записи автора. Тетр. 6. № 298 – Трушечкина (дев. Бузина) Матрёна Ивановна (1907-1982), родом из с. Озёрки Сараевского р-на, с сер. 1920-х гг. жила в Москве, зап. в нач. 1980-х гг.

[196] Шейн П.В. Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т.п.: В 2 вып. СПб., 1900. Т. 1. Вып. 2. № 1874.

[197] Панфилов А.Д. Указ. соч. Ч. 2. С. 231.

[198] Записи автора. Тетр. 8-а. № 479 – Цыганова Анастасия Ивановна (?), 1917 г. р., с. Константиново Рыбновского р-на, 12.09.2000.

[199] Петров В. Мещерский край (Этнографический очерк) //Вестник рязанского губернского земства. 1914. № 1. С. 46.

[200] Записи автора. Тетр. 8-а. № 321 – Еремина А.К., 57 лет, с. Константиново, 11.09.2000.

[201] Записи автора. Тетр. 8-а. № 321 – Еремина А.К., 57 лет, с. Константиново, 11.09.2000.

[202] Записи автора. Тетр. 8-а. № 479 – Цыганова Анастасия Ивановна, 1911 г. р., с. Константиново, сентябрь 2000 г.

[203] ГАРО. Ф. 129. Оп. 46. Д. 164. Л. 560 об. – 570 об.

[204] Записи автора. Тетр. 8-а. № 419 – Дорожкина Мария Григорьевна, 1911 г. р., с. Константиново Рыбновского р-на, 12.09.2000.

[205] Записи автора. Файл wedding2005.doc – Повалюхина Анна Ивановна, 1918 г. р., д. Дмитриево Клепиковского р-на, зап. С.А.Иникова летом 2005 г.

[206] Записи автора. Файл wedding2005.doc – Доронина Надежда Михайловна, 1932 г. р., д. Четаево Касимовского р-на, зап. С.А.Иникова летом 2005 г.

[207] Петров В. Мещерский край (Этнографический очерк) //Вестник рязанского губернского земства. 1914. № 1. С. 46.

[208] РИАМЗ. Н. а. III-1843. Л. 15 – Фольклорный материал, собранный туристами 2-й средней школы г. Рязани в селе Погост Бельковского р-на Рязанской обл. во время тридцатидневного похода в июле 1957 года.

[209] См.: РИАМЗ. Н. а. III-1843. Л. 16 – Фольклорный материал, собранный туристами 2-й средней школы г. Рязани в селе Погост Бельковского р-на Рязанской обл. во время тридцатидневного похода в июле 1957 года.

[210] РЭМ. Фонд кн. Тенишева. Ф. 7. Оп. 1. Ед. хр. 1432. Л. 8 – Кутехов Ф. Рязанская губерния, Егорьевский уезд.

[211] Записи автора. Тетр. 19-А. С. 11-12 – Чурикова Мария Константиновна, 1909 г. р., д. Мелекшино Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 10.08.1994.

[212] Записи автора. Тетр. 19-В. С. 50 – Поштина Прасковья Ильинична, 1910 г. р., род. в д. Урицкое Спасского р-на, живет в д. Мелекшинó Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 21.08.1994.

[213] См.: Записи автора. Тетр. 19-Г. С. 6 – Чурикова Мария Константиновна, 1909 г. р., д. Мелекшино Старожиловского р-на, зап. М.В.Скороходов и Е.А.Самоделова 10.08.1994.

[214] Записи автора. Тетр. 3. № 212 – Докелина Мария Ивановна, 1916 г. р., пос.Солотча Рязанского р-на, 26.07.1985.

[215] Лебедева Н.И. Указ. соч. Т. 2. С. 193. № 71 – с. Б.Ардабьево Касимовского у.

[216] См.: Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4 т. М., 1986. Т. 2. С. 642.

[217] Записи автора. Тетр. 11. № 173 – Волкова Евдокия Сергеевна, 1916 г. р.; Кузнецова Екатерина Андреевна, 1921 г. р., с. Николаевка Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, В.О.Усачева и А.О.Захарова 18.07.1992. Опубл.: Свадебные обряды Рязанской области (Публикация Е.А.Самоделовой) //Palaeoslavica. Cambridge; Massachusetts. 1998. № VI. P. 227-242.

[218] Записи автора. Тетр. 11. № 253 – Бармина Анастасия Андреевна, 1923 г. р., с. Любовниково Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, Н.В.Городецкая, А.Филоненко 20.07.1992.

[219] ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 150 – с. Красное Пронского у. Зап. Арцев.

[220] ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 150 – с. Красное Пронского у. Зап. Арцев.

[221] Записи автора. Тетр. 1. № 294 – Хлапова Александра Дмитриевна, 72 г., род. в д. Сонино Клепиковского р-на, живет в г. Спас-Клепики, зап. Е.А.Самоделова и М.Д.Максимова 17.08.1987.

[222] Записи автора. Тетр. 3. № 144 – Сазикова Марфа Федоровна, 1912 г. р., с. Заборье Рязанского р-на, 22.07.1985.

[223] Записи автора. Тетр. 19-В. С. 49 – Поштина Прасковья Ильинична, 1910 г. р., род. в д. Урицкое Спасского р-на, живет в д. Мелекшино Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 21.08.1994.

[224] Ванюшечкин В.Т. Словарь русских народных говоров Рязанской Мещеры. А-Н. Материалы по русской диалектологии. Учеб. пособие. Воронеж, 1983. С. 105.

[225] Самоделова Е.А. Рязанская свадьба. С. 314.

[226] Лебедева Н.И. Духовная культура рязанских крестьян. Классификация одежды русских. Маслова Г.С. Из истории восточно-славянской этнографии /Рязанский этнографический вестник (РЭВ). 1994. С. 30, 45. № 63 (перепечатка: Лебедева Н.И. Научные труды: В 2 т. /РЭВ. 1996. Т. 2. С. 191. № 63).

[227] Краеведческий музей им. Н.М.Цунаева в с. Октябрьское Пронского р-на. Рукопись (компьютерный набор) – Записи автора. Фото img_0240.jpg – с. Октябрьское Пронского р-на, 16.09.2010.

[228] Записи автора. Тетр. 19-В. С. 49-50 – Поштина Прасковья Ильинична, 1910 г. р., род. в д. Урицкое Спасского р-на, живет в д. Мелекшино Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 21.08.1994; Записи автора. Тетр. 19-А. С. 85 – Тютвина Мария Егоровна, 69 лет, д. Татаркино Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 14.08.1994; ИЭА. Ф. 47 (фонд РОКЭ). Оп. 19. Ед. хр. 4376. № 8. Л. 14 об. – Собр. С.И.Дмитриева в с. Чернава Милославского р-на, исп. Гришина А.А., 67 лет, в 1961 г.

[229] Записи автора. Тетр. 28. С. 75, 78-79 и др. – Шубина Полина Алексеевна, с. Бычки Сараевского р-на, зап. С.А.Иникова летом 2006 г.

[230] Панфилов А.Д. Указ. соч. Ч. 2. С. 231 – с. Константиново Рыбновского р-на; Лебедева Н.И. Духовная культура рязанских крестьян. Классификация одежды русских. Маслова Г.С. Из истории восточно-славянской этнографии /Рязанский этнографический вестник (РЭВ). 1994. С. 30, 45. № 63 (перепечатка: Лебедева Н.И. Научные труды: В 2 т. /РЭВ. 1996. Т. 2. С. 192. № 63).

[231] РЭМ. Фонд кн. Тенишева. Ф. 7. Оп. 2. Ед. хр. 1729. Л. 6 – Шишлов Д.В. С. Белоомут Зарайского у.

[232] Чернышев В. Указ. соч. С. 476.

[233] МГК. 1982, лето. Тетр. 2. Инв. № 1303, и. 2138-30 ф. 3562 – д. Сандыри Милославского р-на.

[234] МГК. 1982, лето. Тетр. 2. Инв. № 1303, и. 2138-32 ф. 3562-32 – д. Сандыри Милославского р-на.

[235] МГК. 1982, лето. Тетр. 2. Инв. № 1303, и. 2139-21 ф. 3563 – с. Ольшанка Милославского р-на.

[236] МГК. 1985, лето. № 1412 – с. Секирино Скопинского р-на.

[237] МГК, и. 1802-45 – с. Кутуково Спасского р-на.

[238] ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. К. 3. Оп. 1. Д. 4. № 76. Л. 54 – Сергиевский. Старинные свадебные обряды д. Соболевой (Спасский у.).

[239] МГК. 1982, лето. Тетр. 2. Инв. № 1303, и. 2138-33 ф. 3562 – д. Сандыри Милославского р-на.

[240] МГК. 1982, лето. Тетр. 2. Инв. № 1303, и. 2139-23 ф. 3563-23 – с. Ольшанка Милославского р-на.

[241] Лебедева Н.И. Духовная культура рязанских крестьян. Классификация одежды русских. Маслова Г.С. Из истории восточно-славянской этнографии /Рязанский этнографический вестник (РЭВ). 1994. С. 35, 46. № 69 (перепечатка: Лебедева Н.И. Научные труды: В 2 т. /РЭВ. 1996. Т. 2. С. 193. № 69).

[242] Липец Р.С. Эпос и Древняя Русь. М., 1969. С. 258.

[243] См.: Липец Р.С. Указ. соч. С. 259 – со ссылкой: Айналов Д.В. Очерки и заметки по истории древнерусского искусства. Ч. 2-3 //Известия ОРЯС. 1908. Т. 13. Кн. 1-2. Кн. 2. С. 290.

[244] Липец Р.С. Эпос и Древняя Русь. М., 1969. С. 248-249.

[245] ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 343. Л. 16 – Пословицы и поговорки в Рязанском, Михайловском и Зарайском уу., собр. И.Востоков.

[246] Записи автора. Тетр. 19-В. С. 50 – Поштина Прасковья Ильинична, 1910 г. р., род. в д. Урицкое Спасского р-на, живет в д. Мелекшинó Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 21.08.1994.

[247] Записи автора. Тетр. 19-В. С. 51 – Поштина П.И., 1910 г. р., род. в д. Урицкое Спасского р-на, живет в д. Мелекшинó Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 21.08.1994..

[248] РЭМ. Фонд кн. Тенишева. Ф. 7. Оп. 1. Ед. хр. 1432. Л. 10 – Кутехов Ф. Рязанская губерния, Егорьевский уезд; РЭМ. Фонд кн. Тенишева. Ф. 7. Оп. 2. Ед. хр. 1729. Л. 6 – Шишлов Д. С. Белоомут Зарайского у.; ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОКЭ). Ед. хр. 2356. Карточки №№ 1-155. Л. 14. № 14 – Собр. Г.С.Маслова. 24/VIII-1960, с. Боршевое Милославского р-на.

[249] Записи автора. Тетр. 19-В. С. 49-50 – Поштина Прасковья Ильинична, 1910 г. р., род. в д. Урицкое Спасского р-на, живет в д. Мелекшинó Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 21.08.1994.

[250] Ванюшечкин В.Т. Словарь русских народных говоров Рязанской Мещеры. А-Н. Материалы по русской диалектологии. Учеб. пособие. Воронеж, 1983. С. 105.

[251] Записи автора. Тетр. 28. С. 78-79 – Шубина Полина Алексеевна, с. Бычки Сараевского р-на, зап. С.А.Иникова летом 2006 г.

[252] Записи автора. Тетр. 28. С. 75 – Шубина Полина Алексеевна, с. Бычки Сараевского р-на, зап. С.А.Иникова летом 2006 г.

[253] Лебедева Н.И. Духовная культура рязанских крестьян. Классификация одежды русских. Маслова Г.С. Из истории восточно-славянской этнографии /Рязанский этнографический вестник (РЭВ). 1994. С. 30, 45. № 63 (перепечатка: Лебедева Н.И. Научные труды: В 2 т. /РЭВ. 1996. Т. 2. С. 191. № 63).

[254] Серин П.А. Указ. соч. С. 153 – с. Новая Пустынь Шиловского р-на.

[255] Панфилов А.Д. Указ. соч. Ч. 2. С. 231 – с. Константиново Рыбновского р-на.

[256] Михайлина Е.Ф. Элементы брачно-семейных традиций //На самом краешке Рязанщины. Информационный сборник «Вестник культуры» /Кадомский районный дом культуры. Метод. кабинет. 2007. Вып. 10. С. 17.

[257] Записи автора. Тетр. 28. С. 47 – Швырёва Пелагея Федуловна, 1918 г. р.; Ходырева Любовь Петровна, 1948 г. р., родом из с. Буховое Чаплыгинского р-на Липецкой обл., живут в с. Дёмкино Чаплыгинского р-на Липецкой обл. (б. Раненбургского у. Рязанской губ.), зап. С.А.Иникова летом 2005 г.

[258] Записи автора. Тетр. 28. С. 54-55 – Швырёва Пелагея Федуловна, 1918 г. р.; Ходырева Любовь Петровна, 1948 г. р., родом из с. Буховое Чаплыгинского р-на Липецкой обл., живут в с. Дёмкино Чаплыгинского р-на Липецкой обл. (б. Раненбургского у. Рязанской губ.), зап. С.А.Иникова летом 2005 г.

[259] ИЭА. Ф. 47 (фонд РОКЭ). Оп. 19. Ед. хр. 4376. № 8. Л. 14-14 об. – Собр. С.И.Дмитриева в с. Чернава Милославского р-на, исп. Гришина А.А., 67 лет, в 1961 г.

[260] Лебедева Н.И. Духовная культура рязанских крестьян. Классификация одежды русских. Маслова Г.С. Из истории восточно-славянской этнографии /Рязанский этнографический вестник (РЭВ). 1994. С. 30, 45. № 63 (перепечатка: Лебедева Н.И. Научные труды: В 2 т. /РЭВ. 1996. Т. 2. С. 192. № 63).

[261] Серин П.А. Указ. соч. С. 153 – с. Новая Пустынь Шиловского р-на.

[262] Записи автора. Тетр. 19-А. С. 147 – Егоркина (?) Александра Ивановна, 77 лет, род. в д. Ухорские Выселки Кораблинского р-на, живет в с. Сто́лпцы Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 16.08.1994.

[263] Записи автора. Тетр. 19-А. С. 170 – Чуликанова Александра Сергеевна, д. Мелекшино Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 18.08.1994.

[264] Краеведческий музей им. Н.М.Цунаева в с. Октябрьское Пронского р-на. Рукопись (компьютерный набор) – Записи автора. Фото img_0240.jpg – с. Октябрьское Пронского р-на, 16.09.2010.

[265] Краеведческий музей им. Н.М.Цунаева в с. Октябрьское Пронского р-на. Рукопись (компьютерный набор) – Записи автора. Фото img_0240.jpg – с. Октябрьское Пронского р-на, 16.09.2010.

[266] Краеведческий музей им. Н.М.Цунаева в с. Октябрьское Пронского р-на. Рукопись (компьютерный набор) – Записи автора. Фото img_0211.jpg – img_0212.jpg – с. Октябрьское Пронского р-на, 16.09.2010.

[267] Записи автора. Тетр. 41 – с. Октябрьское Пронского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.А.Яковлева летом 2010 г.

[268] Записи автора. Тетр. 41 – с. Октябрьское Пронского р-на, личные наблюдения Е.А.Самоделовой и М.А.Яковлевой летом 2010 г., фотографии.

[269] Записи автора. Тетр. 19-А. С. 85 – Тютвина Мария Егоровна, 69 лет, д. Татаркино Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 14.08.1994.

[270] МГК. Лето 1982. Тетр. 2. Инв. № 1303 – с. Ольшанка Милославского р-на.

[271] РИАМЗ. Н. а. III/1843. Фольклорный материал, собранный туристами 2-й средней школы г. Рязани в селе Погост Бельковского р-на Рязанской обл. во время тридцатидневного похода в июле 1957 года. Л. 15.

[272] МГК. Дневник. Магнитофон 2. Сеанс 1. 21.01.1985 – с. Восход (б. Полтевы Пеньки) Кадомского р-на. О жанре см.: Самоделова Е.А. Жанр приговорки (предсказки) и проблема игры в свадьбе (на материалах Рязанской области) //Сохранение и возрождение фольклорных традиций. Вып. 7. Традиционные формы досуга: История и современность. Сб. науч. трудов. М.: ГРЦРФ, 1996. С. 134-158.

[273] ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОКЭ). Ед. хр. 2356. Карточки №№ 1-155. Л. 55. № 134 – Собр. Т.Б.Цвелодуб. Современная свадьба. С. Ново-Еголдаево Ряжского р-на. 1960.

[274] Записи автора. Тетр. 8-б. № 577 – Морозова Анастасия Павловна, 90 лет, с. Константиново Рыбновского р-на, 14.09.2000.

[275] Соколова Е. Свадьба старова быта. «Рязанской губернии Михайловского уезда Печерниковские Выселки». С. 23.

[276] Записи автора. Тетр. 3. № 144 – Сазикова Марфа Федоровна, 1912 г. р., с. Заборье Рязанского р-на, 22.07.1985.

[277] РИАМЗ. Н. а. III-664. Кн. X. № 243.

[278] Дьяченко Г., протоиерей. Полный церковно-славянский словарь. М., 1993 (репринт 1890 г.). С. 698; Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4 т. М., 1987. Т. 3. С. 820; Черных П.Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка: В 2 т. М., 1994. Т. 2. С. 222.

[279] ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОКЭ). Ед. хр. 2356. Карточки №№ 1-155. Л. 55. № 134 – Собр. Т.Б.Цвелодуб. Современная свадьба. С. Ново-Еголдаево Ряжского р-на. 1960.

[280] Данковский краеведческий музей. Бобков С.С. Старинная свадьба. Записи Данковского р-на. (Точные место и дата записи неизвестны, но после 1941-1945 гг.; автор родом из с. Хрущёво-Подлесное Данковского р-на Липецкой обл., б. уезда Рязанской губ.).

[281] РИАМЗ. Н. а. III-664. Кн. X. № 243.

[282] Записи автора. Тетр. 6. № 125 – Дворенкова Мария Федоровна, 1935 г. р., из с. Секирино Скопинского р-на, зап. на свадьбе в с. Чулково того же района 08.07.1989; опубл.: Самоделова Е.А. Из жизни села Секирино: Старинный свадебный обряд //Народное творчество. М., 1995. № 1. С. 18.

[283] Там же.

[284] Там же.

[285] Там же.

[286] См.: Зеленин Д.К. Описание рукописей Ученого архива Русского географического общества. Пг., 1916. Вып. III. С. 1180; Зеленин Д.К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре. М., 1994. С. 217.

[287] Федулин Г.И. Свадебный обряд в Ермишинском районе Рязанской области. С. 113.

[288] Записи автора. Тетр. 6. № 125 – Дворенкова Мария Федоровна, 1935 г. р., из с. Секирино Скопинского р-на, зап. на свадьбе в с. Чулково того же района 08.07.1989; опубл.: Самоделова Е.А. Из жизни села Секирино: Старинный свадебный обряд //Народное творчество. М., 1995. № 1. С. 15-18.

[289] РОНМЦНТ. Мат-лы Областной краеведческой конференции учащихся «Рязанская земля. История. Памятники. Люди», секция «Этнография». 24-27 января 2006 г. Папка 3 – Лоскутова Светлана, 8 класс. Свадебный обряд в селе Котелино Кадомского р-на /Рук-ль: Соловьева Г.В., 2005. С. 4, 5.

[290] Записи автора. Тетр. 6. № 125 – Дворенкова Мария Федоровна, 1935 г. р., из с. Секирино Скопинского р-на, зап. на свадьбе в с. Чулково того же района 08.07.1989; опубл.: Самоделова Е.А. Из жизни села Секирино: Старинный свадебный обряд //Народное творчество. М., 1995. № 1. С. 15-18.

[291] МГК. Лето 1980. Дневники. Сеанс 3. Тетр. 6. № 1243 – с. Пертово Чучковского р-на; МГК. Дневник. Магнитофон 2. Сеанс 1. 21.01.1985 – с. Восход (б. Полтевы Пеньки) Кадомского р-на.

[292] МГК. Лето 1980. Дневники. Сеанс 3. Тетр. 6. № 1243 – с. Пертово Чучковского р-на; МГК. Дневник. Магнитофон 2. Сеанс 1. 21.01.1985 – с. Восход (б. Полтевы Пеньки) Кадомского р-на.

[293] Мансуров А.А. Указ. соч. Вып. 1. № 98.

[294] МГК. Дневник. Магнитофон 2. Сеанс 1. 21.01.1985 – с. Восход (б. Полтевы Пеньки) Кадомского р-на.

[295] МГК. Отчет Терегуловой Н.Н. (Гиляровой Н.Н.) об экспедиции в Рязанскую область летом. 1971. Приложение к отчету. С. 13.

[296] Звонков А.П. Современные брак и свадьба среди крестьян Тамбовской губ. Елатомского уезда //Труды этнографического отдела Императорского ОЛЕАЭ. Кн. 9. Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России (Обычное право, обряды, верования и пр.). Вып. 1. М., 1889. С. 48.

[297] Жизнь колхозницы Васюнкиной, рассказанная ею самой. Записала Р.Липец. М.; Л., 1931. С. 22.

[298] Записи автора. Тетр. 8-а. № 321 – Ерёмина Анна Константиновна, 57 лет, с. Константиново Рыбновского р-на, 11.09.2000.

[299] Записи автора. Тетр. 28. С. 53 – Швырёва Пелагея Федуловна, 1918 г. р.; Ходырева Любовь Петровна, 1948 г. р., родом из с. Буховое Чаплыгинского р-на Липецкой обл., живут в с. Дёмкино Чаплыгинского р-на Липецкой обл. (б. Раненбургского у. Рязанской губ.), зап. С.А.Иникова летом 2005 г.

[300] Записи автора. Тетр. 8-а. № 479 – Силкина П.М., 1917 г. р., с. Константиново Рыбновского р-на, 13.09.2000.

[301] Записи автора. Тетр. 8-а. № 494 –Титова Мария Ивановна, 1924 г. р., с. Константиново Рыбновского р-на, 13.09.2000.

[302] Записи автора. Тетр. 8-а. № 321 – Ерёмина Анна Константиновна, 57 лет, с. Константиново Рыбновского р-на, 11.09.2000.

[303] РОНМЦНТ. Мат-лы Областной краеведческой конференции учащихся «Рязанская земля. История. Памятники. Люди», секция «Этнография». 24-27 января 2006 г. Папка 3 – Лоскутова Светлана, 8 класс. Свадебный обряд в селе Котелино Кадомского р-на /Рук-ль: Соловьева Г.В., 2005. С. 5.

[304] МГК. Дневник. Магнитофон 2. Сеанс 1. 21.01.1985 – с. Восход (б. Полтевы Пеньки) Кадомского р-на.

[305] Тихомирова Г.А. Указ. соч. С. 64.

[306] Свадебные обряды Рязанской области (Публикация Е.А.Самоделовой) //Palaeoslavica. Cambridge; Massachusetts. 1998. № VI. P. 241.

[307] Есенин С.А. Полн. собр. соч.: В 7 т. (9 кн.). М., 1997. Т. 5. С. 18.

[308] Селиванов В.В. Указ. соч. С. 93 – Зарайский у.

[309] РЭМ. Фонд кн. Тенишева. Ф. 7. Оп. 1. Ед. хр. 1432. Л. 9 – Кутехов Ф. Рязанская губерния, Егорьевский уезд.

[310] Записи автора. Тетр. 8-а. № 479 – Силкина П.М., 1917 г. р., с. Константиново Рыбновского р-на, 13.09.2000 (?).

[311] Записи автора. Тетр. 28. С. 81 – Шубина Полина Алексеевна, с. Бычки Сараевского р-на, зап. С.А.Иникова летом 2006 г.

[312] Записи автора. Тетр. 28. С. 86 – Шубина П.А., с. Бычки Сараевского р-на, зап. С.А.Иникова летом 2006 г.

[313] Записи автора. Тетр. 28. С. 86 – Шубина П.А., с. Бычки Сараевского р-на, зап. С.А.Иникова летом 2006 г.

[314] Записи автора. Тетр. 8-б. № 550 – Павлюк Анастасия Афанасьевна, 1924 г. р., с. Константиново Рыбновского р-на, 13.09.2000.

[315] См.: МГК. Тетр. II. 1982, лето. № 1303. Дневник. Сеанс 28 – д. Ляпуновка и Хорошевка Милославского р-на; Собрание народных песен П.В.Киреевского. Указ. изд. С. 195 – Зарайская свадьба.

[316] Мансуров А.А. Указ. соч. Вып. 1. № 28 – с. Терентьево Касимовского у.

[317] Серин П.А. Указ. соч. С. 156 – с. Новая Пустынь Шиловского р-на.

[318] Записи автора. Тетр. 7. № 87 – Малова Мария Дмитриевна, 1902 г. р., с. Шостье Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, Т.Евдонина и Н.Форад 01.07.1990.

[319] Новиков Н.И. Древняя российская вивлиофика. Мышкин, 1891. Т. 1. Ч. 2. С. 195.

[320] Словарь русского языка XI-XVII вв. М., 1981. Вып. 8. С. 139.

[321] Мансуров А.А. Указ. соч. Вып. 1. № 28 – с. Терентьево Касимовского у.

[322] ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОКЭ). Маслова Г.С. Папка 2360а. № 237 – с. Полтевы Пеньки Кадомского р-на.

[323] ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОКЭ). Сафьянова А.В. Тетр. с. Полтевы Пеньки Кадомского р-на.

[324] МГК. Дневник. Магнитофон 2. Сеанс 1. 21 января 1985 – с. Котелино Кадомского р-на.

[325] ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОКЭ). Маслова Г.С. Папка 2360а. № 237 – с. Полтевы Пеньки Кадомского р-на.

[326] ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОКЭ). Сафьянова А.В. Тетр. с. Полтевы Пеньки Кадомского р-на.

[327] Записи автора. Тетр. 11. № 377 – Архипова Аксинья Прохоровна, 1910 г. р., д. Кочемары Касимовского р-на; Макарова Анна Ивановна, 1911 г. р., род. в д. Китово Касимовского р-на, живет в д. Кочемары, зап. Е.А.Самоделова, Е.Г.Богина и А.О.Захарова 23.07.1992.

[328] Записи автора. Тетр. 11. № 112 – Воробьёва Анна Семёновна, 1912 г. р., с. Иванчино Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, Ю.Н.Галиева, Е.Е.Гилярова, А.Филоненко и Н.В.Городецкая 16.07.1992.

[329] МГК. Дневник. Магнитофон 2. Сеанс 1. 21 января 1985 – с. Котелино Кадомского р-на.

[330] МГК. Отчет Терегуловой Н.Н. (Гиляровой Н.Н.) об экспедиции в Рязанскую область летом. 1971. Приложение к отчету. С. 14.

[331] МГК. Дневник. Магнитофон 2. Сеанс 1. 21.01.1985 – с. Восход (б. Полтевы Пеньки) Кадомского р-на.

[332] Звонков А.П. Указ. соч. С. 42 – Елатомский у.

[333] ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОКЭ). Маслова Г.С. Папка 2360а. № 233 – с. Полтевы Пеньки Кадомского р-на.

[334] ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОКЭ). Маслова Г.С. Папка 2360а. № 237 – с. Полтевы Пеньки Кадомского р-на.

[335] ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОКЭ). Сафьянова А.В. Тетр. с. Полтевы Пеньки Кадомского р-на.

[336] МГК. Отчет Терегуловой Н.Н. (Гиляровой Н.Н.) об экспедиции в Рязанскую область летом. 1971. Приложение к отчету. С. 14.

[337] Записи автора. Тетр. 11. № 377 – Архипова Аксинья Прохоровна, 1910 г. р., д. Кочемары Касимовского р-на; Макарова Анна Ивановна, 1911 г. р., род. в д. Китово Касимовского р-на, живет в д. Кочемары, зап. Е.А.Самоделова, Е.Г.Богина и А.О.Захарова 23.07.1992.

[338] Записи автора. Тетр. 11. № 112 – Воробьёва Анна Семёновна, 1912 г. р., с. Иванчино Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, Ю.Н.Галиева, Е.Е.Гилярова, А.Филоненко и Н.В.Городецкая 16.07.1992.

[339] МГК. Дневник. Магнитофон 2. Сеанс 1. 21 января 1985 – с. Котелино Кадомского р-на.

[340] Мансуров А.А. Указ. соч. Вып. 1. № 28 – с. Терентьево Касимовского у.

[341] ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОКЭ). Маслова Г.С. Папка 2360а. № 237 – с. Полтевы Пеньки Кадомского р-на.

[342] Рейтаров Н. Заштатный город Кадом //Памятная книжка тамбовской губернии за 1879 г. С. 112.

[343] См.: Лебедева Н.И. Духовная культура рязанских крестьян. Классификация одежды русских. Маслова Г.С. Из истории восточно-славянской этнографии /Рязанский этнографический вестник (РЭВ). 1994. С. 30, 45. № 63 (перепечатка: Лебедева Н.И. Научные труды: В 2 т. /РЭВ. 1996. Т. 2. С. 191. № 63) – с. Красная Дубрава Сараевского р-на (или – с. Красная Дуброва Салтыковского р-на Пензенской обл.; Мансуров А.А. Указ. соч. 1930. Вып. 3. № 237 – с. Стафурлово Рязанского у.; Жильцова Е.А., Жуковская В.О. Питание жителей села Новая Пустынь Шиловского района //Материалы и исследования по рязанскому краеведению. Рязань, 2012. Т. 31. С. 243.

[344] Сафьянова А.В. Традиционные питание и утварь сельских жителей Шацкого и Кадомского районов Рязанской области. С. 106. № 417.

[345] Записи автора в экспедициях в августе 2006 и 2012 гг. в Скопинском р-не.

[346] Записи автора. Тетр. 44 – экспедиция Е.А.Самоделовой вместе с этномузыкологом А.С.Щетининой, ведущим методистом РОНМЦНТ в Александро-Невский р-н в июле-августе 2014 г.

[347] Жильцова Е.А., Жуковская В.О. Питание жителей села Новая Пустынь Шиловского района //Материалы и исследования по рязанскому краеведению. Рязань, 208. Т. 13. С. 243.

[348] Там же.

[349] Курник от Любы Майоровой //Рязаночка. Рязань, 1999. Август. № 6. С. 13.

[350] Лаврентьева Л.С. Указ. соч. С. 37; Кальницкая А.М. Указ. соч. С. 29.

[351] Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4 т. М., 1986. Т. 2. С. 427.

[352] Лутовинова И.С. Слово о пище русских (К истории слов в русском языке). СПб., 1997. С. 156.

[353] Лутовинова И.С. Слово о пище русских (К истории слов в русском языке). СПб., 1997. С. 157.

[354] Записи автора. Тетр. 7. № 87 – Малова Мария Дмитриевна, 1902 г. р., с. Шостье Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, Т.Евдонина и Н.Форад 01.07.1990; Записи автора. Тетр. 3. № 188 – Архипова Мария Ивановна, 1910 г. р., с. Заборье Рязанского р-на 26.07.1985.

[355].Мансуров А.А.Указ. соч. Вып. 1. № 98 – с. Шостье Касимовского у.

[356] Записи автора. Тетр. 7. № 87 – Малова Мария Дмитриевна, 1902 г. р., с. Шостье Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, Т.Евдонина и Н.Форад 01.07.1990.

[357] Макаров М. Краткая записка о некоторых простонародных словах Рязанского, Пронского, Скопинского, Михайловского, Ряжского и Спасского уездов Рязанской губернии, с объяснением их значения и с некоторыми замечаниями об их обрядах, одежде и прочее //Труды Общества любителей российской словесности при Императ. Моск. ун-те. Ч. 20. Летописи общества. Год V. М., 1820. С. 17.

[358] Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. М., 1989. (Репринт 1881). Т. 2. С. 135.

[359] Там же. С. 134.

[360] Там же. С. 135.

[361] Там же.

[362] Там же. С. 134.

[363] Записи автора. Тетр. 6. № 27 – Каноникова Мария Васильевна, 1924 г. р., с. Секирино Скопинского р-на, 06.07.1989.

[364] Селиванов В.В. Указ. соч. С. 89 – Зарайский у.

[365] МГК. Лето 1980. Дневники. Сеанс 3. Тетр. 6. № 1243 – с. Пертово Чучковского р-на.

[366] Федоров А.Ф. Свадебный обычай: По сообщению А.И.Назарова из его наблюдений в дер. Бессоновке Спасского уезда Рязанской губернии //Сб. спасских краеведов. Спасск, 1927. Вып. 1. С. 18.

[367] См.: Народные поверия и обычаи. В селе Истье, Пронского уезда. Указ. изд. С. 7.

[368] См.: ИЭА. Ф. 1379. Т. IV. Л. 29. – Липец Р.С. Свадебный обряд в с. Корневом Скопинского р-на.

[369] МГК. Тетр. VI. 1982, лето. № 1307 – с. Архангельское Милославского р-на.

[370] Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка /Сост. Л.Г.Бараг, И.П.Березовский, К.П.Кабашников, Н.В.Новиков. Л., 1979. (Далее в тексте – СУС).

[371] Зеленин Д.К. Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества: В 3 т. Пг., 1916. Вып. 3. Стбц. 1181 – Ловцев Н., свящ. Этнографическое описание села Рыковой слободы. 1849-1850.

[372] Новиков Н.И. Древняя российская вивлиофика. Т. 1. Ч. 1. Мышкин, 1891. С. 13.

[373] Записи автора. Файл wedding2005.doc – Чертова Н.В., 1961 г. р., и Селиверстова Анна Константиновна, 1924 г. р., с. Б. Алешня Ряжского р-на, зап. С.А.Иникова летом 2005 г.

[374] Панфилов А.Д. Указ. соч. Ч. 2. С. 237 – с. Кузьминское Рыбновского р-на.

[375] Записи автора. Тетр. 28. С. 80 – Шубина Полина Алексеевна, с. Бычки Сараевского р-на, зап. С.А.Иникова летом 2006 г.

[376] РИАМЗ. Н. а. III-1843. Л. 15 – Фольклорный материал, собранный туристами 2-й средней школы г. Рязани в селе Погост Бельковского р-на Рязанской обл. во время тридцатидневного похода в июле 1957 года.

[377] Записи автора. Тетр. 28. С. 80-81 – Шубина Полина Алексеевна, с. Бычки Сараевского р-на, зап. С.А.Иникова летом 2006 г.

[378] См.: Святочные песни Центральной России (обрядовые, игровые, шуточные) /Публ. Е.А.Самоделовой //Palaeoslavica. Cambridge; Massachusetts. 2003. № XI. P. 158.

[379] Записи автора. Тетр. 28. С. 6 – Ларкина Людмила Викторовна, ок. 40 лет, с. Исады Спасского р-на, зап. С.А.Иникова летом 2005 г.

[380] Сафьянова А.В. Традиционные питание и утварь сельских жителей Шацкого и Кадомского районов Рязанской области. С. 129. № 472 – Яшкина А.Г., 66 лет, с. Полтевы Пеньки Кадомского р-на.

[381] Записи автора. Файл wedding2005.doc – Корнеева Таисия Васильевна, 1933 г. р., с. Б. Алешня Ряжского р-на, зап. С.А.Иникова летом 2005 г.

[382] Записи автора. Файл wedding2005.doc – Чертова Н.В., 1961 г. р., и Селиверстова Анна Константиновна, 1924 г. р., с. Б. Алешня Ряжского р-на, зап. С.А.Иникова летом 2005 г.

[383] Записи автора. Файл wedding2005.doc – Корнеева Таисия Васильевна, 1933 г. р., с. Б. Алешня Ряжского р-на, зап. С.А.Иникова летом 2005 г.

[384] Записи автора. Файл wedding2005.doc – Седушева Екатерина Николаевна, 1954 г. р., родом из с. Которово, д. Четаево Касимовского р-на, зап. С.А.Иникова летом 2005 г.

[385] Лебедева Н.И. Научные труды: В 2 т. /Рязанский этнографический вестник. Рязань, 1996. Т. 2. С. 50-51. 1-я публ.: Материалы и исследования по этнографии русского населения Европейской части СССР /Труды Института этнографии АН СССР им. Н.Н.Миклухо-Маклая. М.; Л., 1960. С. 172-177, 210-256.

[386] МГК. Дневник. Магнитофон 2. Январь 1985 – с. Котелино Кадомского р-на.

[387] Лебедева Н.И. Духовная культура рязанских крестьян. Классификация одежды русских. Маслова Г.С. Из истории восточно-славянской этнографии /Рязанский этнографический вестник (РЭВ). 1994. С. 30, 45. № 63 (перепечатка: Лебедева Н.И. Научные труды: В 2 т. /РЭВ. 1996. Т. 2. С. 191. № 63).

[388] МГК. Дневник. Магнитофон 2. Сеанс 1. 21.01.1985 – с. Восход (б. Полтевы Пеньки) Кадомского р-на.

[389] Записи автора. Файл wedding2005.doc – Чертова Н.В., 1961 г. р., и Селиверстова Анна Константиновна, 1924 г. р., с. Б. Алешня Ряжского р-на, зап. С.А.Иникова летом 2005 г.

[390] Записи автора. Тетр. 19-А. С. 81-87 – Тютвина Мария Егоровна, 69 лет, д. Татаркино Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 14.08.1994.

[391] Записи автора. Тетр. 19-А. С. 169-171 – Чуликанова Александра Сергеевна, д. Мелекшинó Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 18.08.1994.

[392] Записи автора. Тетр. 19-А. С. 169-170 – Чуликанова А.С., д. Мелекшино Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 18.08.1994.

[393] Соколова Е. Свадьба старова быта. «Рязанской губернии Михайловского уезда села Печерниковские Выселки». С. 23.

[394] Соколова Е. Свадьба старова быта. С. 23.

[395] Записи автора. Тетр. 28. С. 53 – Швырёва Пелагея Федуловна, 1918 г. р.; Ходырева Любовь Петровна, 1948 г. р., родом из с. Буховое Чаплыгинского р-на Липецкой обл., живут в с. Дёмкино Чаплыгинского р-на Липецкой обл. (б. Раненбургского у. Рязанской губ.), зап. С.А.Иникова летом 2005 г.

[396] Записи автора. Тетр. 28. С. 81-82 – Шубина Полина Алексеевна, с. Бычки Сараевского р-на, зап. С.А.Иникова летом 2006 г.

[397] Записи автора. Тетр. 28. С. 81 – Шубина Полина Алексеевна, с. Бычки Сараевского р-на, зап. С.А.Иникова летом 2006 г.

[398] РИАМЗ. Н. а. III-1843. Л. 15-16 – Фольклорный материал, собранный туристами 2-й средней школы г. Рязани в селе Погост Бельковского р-на (ныне Касимовского р-на) во время тридцатидневного похода в июле 1957 года.

[399] ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 343. Л. 17 об. – Пословицы и поговорки в Рязанском, Михайловском и Зарайском уу., собр. И.Е.Востоков.

[400] Записи автора. Тетр. 19-В. С. 51 – Поштина Прасковья Ильинична, 1910 г. р., род. в д. Урицкое Спасского р-на, живет в д. Мелекшинó Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 21.08.1994.

[401] Сычева М.В., Гудкова П.И. Свадебный обряд сел Собчаково и Морозовы Борки Сапожковского района в XX веке. С. 265.

[402] Сычева М.В., Гудкова П.И. Свадебный обряд сел Собчаково и Морозовы Борки Сапожковского района в XX веке. С. 265.

[403] Записи автора. Тетр. 8-а. № 328 – Ерёмина Анна Константиновна, 57 лет, с. Константиново Рыбновского р-на, 11.09.2000.

[404] Записи автора. Тетр. 28. С. 62 – Швырёва Пелагея Федуловна, 1918 г. р.; Ходырева Любовь Петровна, 1948 г. р., родом из с. Буховóе Чаплыгинского р-на Липецкой обл., живут в с. Дёмкино Чаплыгинского р-на Липецкой обл. (б. Раненбургского у. Рязанской губ.), зап. С.А.Иникова летом 2005 г.

[405] Записи автора 22 ноября 2008 г. от Н.Н.Большакова, 1948 г. р., в Москве (слышал от рязанских родственников). Блокнот-2008-2009.

[406] РОНМЦНТ. Мат-лы Областной краеведческой конференции учащихся «Рязанская земля. История. Памятники. Люди», секция «Этнография». 24-27 января 2006 г. Папка 3 – Лоскутова Светлана, 8 класс. Свадебный обряд в селе Котелино Кадомского р-на /Рук-ль: Соловьева Г.В., 2005. С. 4.

[407] РОНМЦНТ. Мат-лы Областной краеведческой конференции учащихся «Рязанская земля. История. Памятники. Люди», секция «Этнография». 24-27 января 2006 г. Папка 3 – Лоскутова Светлана, 8 класс. Свадебный обряд в селе Котелино Кадомского р-на /Рук-ль: Соловьева Г.В., 2005. С. 5.

[408] Записи автора. Тетр. 16. № 302 – Самоделова Анна Михайловна, 1929 г. р., родители из с. Озёрки Сараевского р-на, г. Москва, 2003 г.

[409] Записи автора. Тетр. 28. С. 62 – Швырёва Пелагея Федуловна, 1918 г. р.; Ходырева Любовь Петровна, 1948 г. р., родом из с. Буховое Чаплыгинского р-на Липецкой обл., живут в с. Дёмкино Чаплыгинского р-на Липецкой обл. (б. Раненбургского у. Рязанской губ.), зап. С.А.Иникова летом 2005 г.

[410] Записи автора. Тетр. 28. С. 80 – Шубина Полина Алексеевна, с. Бычки Сараевского р-на, зап. С.А.Иникова летом 2006 г.

[411] Слепцова И.С. Свадебные блюда в Шацком р-не Рязанской области: разгонщик //Palaeoslavica. Cambridge; Massachusetts. 1998. № VI. P. 337.

[412] Слепцова И.С. Свадебные блюда в Шацком р-не Рязанской области: разгонщик. P. 337.

[413] Записи автора. Тетр. 28. С. 62-63 – Швырёва Пелагея Федуловна, 1918 г. р.; Ходырева Любовь Петровна, 1948 г. р., родом из с. Буховое Чаплыгинского р-на Липецкой обл., живут в с. Дёмкино Чаплыгинского р-на Липецкой обл. (б. Раненбургского у. Рязанской губ.), зап. С.А.Иникова летом 2005 г.

[414] Новиков Н.И. Древняя российская вивлиофика. Мышкин, 1891. Т. 1. Ч. 2. С. 195.

[415] Файл wedding2005.doc – Панферова Елена Петровна, 1966 г. р., родом с Украины, вышла замуж в д. Михалково Новодеревенского (ныне Александро-Невского) р-на, запись С.А.Иниковой в экспедиции в 2005 г.

[416] Бабурин А.В. Рязанский топонимический словарь //Рязанский этнографический вестник. 2004. Вып. 32. С. 215.

[417] Липец Р.С. Эпос и Древняя Русь. М., 1969. С. 224.

[418] Там же. С. 226.

[419] Там же.

[420] Там же. С. 225.

[421] Там же. С. 226.

[422] Тарелка хранится в краеведческом музее г. Ряжск, 2006.

[423] ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОКЭ). № 2361. Собр. А.В.Сафьянова в 1963 г. № 400. Л. 26 – с. Роман-Дарки Шацкого р-на; опубл.: Сафьянова А.В. Традиционные питание и утварь сельских жителей Шацкого и Кадомского районов Рязанской области. С. 92.

[424] Слепцова И.С. Свадебные блюда в Шацком р-не Рязанской области: разгонщик. P. 335; Морозов И.А. и др. Указ. соч. С. 338 (в книге указана д. Богослов).

[425] Записи автора. Тетр. 19-В. С. 51 – Поштина Прасковья Ильинична, 1910 г. р., род. в д. Урицкое Спасского р-на, живет в д. Мелекшинó Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 21.08.1994.

[426] Сычева М.В., Гудкова П.И. Свадебный обряд сел Собчаково и Морозовы Борки Сапожковского района в XX веке. С. 265.

[427] Сычева М.В., Гудкова П.И. Свадебный обряд сел Собчаково и Морозовы Борки Сапожковского района в XX веке. С. 266.

[428] Материалы для словаря древнерусского словаря И.И.Срезневского. Т. 1. Стбц. 1201 – под «каша».

[429] Сафьянова А.В. Традиционные питание и утварь сельских жителей Шацкого и Кадомского районов Рязанской области. С. 121-122. № 451 – Постникова П.В., 80 лет, с. Полтевы Пеньки Кадомского р-на.

[430] Записи автора. Тетр. 11. № 303 – Кривова Мария Тимофеевна, 1914 г. р., с. Ермолово Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова и Илья Рыбаков 21.07.1992.

[431] Соколова Е. Свадьба старова быта. «Рязанской губернии Михайловского уезда села Печерниковские Выселки». С. 23.

[432] Записи автора. Файлы demkino006.txt и WS_30479.wma – Ходырева Любовь Петровна, 1948 г. р., родом из с. Буховóе, вышла замуж в с. Дёмкино Чаплыгинского р-на р-на Липецкой обл. (б. Раненбургского у. Рязанской губ.), август 2008 г.

[433] Записи автора. Файлы demkino006.txt и WS_30479.wma – Ходырева Любовь Петровна, 1948 г. р., родом из с. Буховóе, вышла замуж в с. Дёмкино Чаплыгинского р-на р-на Липецкой обл. (б. Раненбургского у. Рязанской губ.), август 2008 г.

[434] Чернышев В. Указ. соч. С. 478.

[435] Чернышев В. Указ. соч. С. 476.

[436] Чернышев В. Указ. соч. С. 477.

[437] Чернышев В. Указ. соч. С. 478.

[438] Чернышев В. Указ. соч. С. 476.

[439] Чернышев В. Указ. соч. С. 478.

[440] Ванюшечкин В.Т. Словарь русских народных говоров Рязанской Мещеры. А-Н. Материалы по русской диалектологии. Учеб. пособие. Воронеж, 1983. С. 131.

[441] Слепцова И.С. Свадебные блюда в Шацком р-не Рязанской области: разгонщик. Р. 336; то же: Морозов И.А. и др. Указ. соч. С. 338.

[442] Слепцова И.С. Свадебные блюда в Шацком р-не Рязанской области: разгонщик. Р. 336: то же: Морозов И.А. и др. Указ. соч. С. 338.

[443] Записи автора. Файлы demkino006.txt и WS_30479.wma – Ходырева Любовь Петровна, 1948 г. р., родом из с. Буховóе, вышла замуж в с. Дёмкино Чаплыгинского р-на р-на Липецкой обл. (б. Раненбургского у. Рязанской губ.), август 2008 г.

[444] Записи автора. Тетр. 28. С. 80-81 – Шубина Полина Алексеевна, с. Бычки Сараевского р-на, зап. С.А.Иникова летом 2006.

[445] Слепцова И.С. Свадебные блюда в Шацком р-не Рязанской области: разгонщик. Р. 336; Морозов И.А. и др. Указ. соч. С. 338.

[446] Слепцова И.С. Свадебные блюда в Шацком р-не Рязанской области: разгонщик. Р. 337.

[447] Записи автора. Фото Е.А.Самоделовой IMG_9421.jpg – № 313 в рукописи «Диалект с. Благие» Л.И.Кóнновой, хранится в библиотеке с. Благие Александро-Невского р-на, 02.08.2014.

[448] Записи автора. Тетр. 8-а. № 328 – Ерёмина Анна Константиновна, 57 лет, с. Константиново Рыбновского р-на, 11.09.2000.

[449] Слепцова И.С. Свадебные блюда в Шацком р-не Рязанской области: разгонщик. Р. 337.

[450] См.: Там же. С. 338.

[451] Там же.

[452] Там же. С. 339.

[453] Там же.

[454] Там же.

[455] Там же.

[456] Морозов И.А. и др. Указ. соч. С. 341; Гилярова Н.Н. Музыкальный фольклор Рязанской области /Рязанский этнографический вестник. 1992. С. 69.

[457] Данные свадебной анкеты, разработанной нами в 2002 г.

[458] ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 343. Л. 20 об. – Пословицы и поговорки в Рязанском, Михайловском и Зарайском уу., собр. И.Востоков.

[459] Собрание народных песен П.В.Киреевского. Записи П.И.Якушкина: В 2 т. Л., 1983. Т. 1. С. 176. № 384.

[460] Записи автора. Тетр. 28. С. 53 – Швырёва Пелагея Федуловна, 1918 г. р.; Ходырева Любовь Петровна, 1948 г. р., родом из с. Буховóе, живут в с. Дёмкино Чаплыгинского р-на Липецкой обл., б. Раненбургского у. Рязанской губ., зап. С.А.Иникова в 2005 г.

[461] Записи автора. Тетр. 19-А. С. 101 – Тютвина Мария Егоровна, 69 лет, д. Татаркино Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 14.08.1994.

[462] Панфилов А.Д. Указ. соч. Ч. 1. С. 73.

[463] ИЭА. Ф. 47 (фонд РОКЭ). Оп. 19. Ед. хр. 4376. № 3. Л. 5 об. – Собр. С.И.Дмитриева в с. Чернава Милославского р-на, исп. Губина М.М., 68 лет, в 1961 г.

[464] Мансуров А.А. Указ. соч. Вып. 1. № 7. С. 8. Курсив наш. – *Е.С.*

[465] Мансуров А.А. Указ. соч. Вып. 3. № 243. С. 20. Курсив наш. – *Е.С.*

[466] РИАМЗ. Н. а. III-664. Кн. X. № 243 – д. Нефедово Киструсской вол. Спасского у.

[467] РИАМЗ. Н. а. III-664. Кн. IV. № 98. С. 45 – с. Шостье Касимовского у.

[468] Записи автора. Тетр. 1. № 334 – Журавлёва Анна Осиповна, 76 лет, г. Спас-Клепики, зап. Е.А.Самоделова и М.Д.Максимова в августе 1987 г.

[469] Селиванов В.В. Указ. соч. С. 93 – Зарайский у.; МГК. Дневник. Магнитофон 2. Январь 1985 – с. Котелино Кадомского р-на.

[470] Свадебные обряды Рязанской области (Публ. Е.А.Самоделовой) //Palaeoslavica. Cambridge; Massachusetts. 1998. № VI. P. 241.

[471] Записи автора. Тетр. 19-А. С. 73 – Гусева Федосья Павловна, 94 г., д. Татаркино Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 13.08.1994.

[472] Соколова Е. Свадьба старова быта. «Рязанской губернии Михайловского уезда села Печерниковские Выселки. С. 23.

[473] Там же. С. 22.

[474] Записи автора. Тетр. 19-В. С. 51 – Поштина Прасковья Ильинична, 1910 г. р., род. в д. Урицкое Спасского р-на, живет в д. Мелекшинó Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 21.08.1994.

[475] Лебедева Н.И Предварительный отчет об этнографических работах в Сапожковском у. Ряз. г. летом 1923 г. //Вестник рязанских краеведов. Касимов, 1924. № 3. Янв. С. 6.

[476] Свадебные обряды Рязанской области (Публикация Е.А.Самоделовой) //Palaeoslavica. Cambridge; Massachusetts. 1998. № VI. P. 241.

[477] Записи автора. Тетр. 28. С. 58 – Швырёва Пелагея Федуловна, 1918 г. р.; Ходырева Любовь Петровна, 1948 г. р., родом из с. Буховое Чаплыгинского р-на Липецкой обл., живут в с. Дёмкино Чаплыгинского р-на Липецкой обл. (б. Раненбургского у. Рязанской губ.), зап. С.А.Иникова летом 2005 г.

[478] ИЭА. Ф. 1379. Т. IV. Л. 28-29. – Липец Р.С. Свадебный обряд в с. Корневом Скопинского р-на.

[479] Записи автора. Тетр. 11. № 424 – Макарова Варвара Ивановна, 1918 г. р., д. Кочемары Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, Е.Г.Богина, А.О.Захарова 23.07.1992.

[480] Соколова Е. Свадьба старова быта. «Рязанской губернии Михайловского уезда села Печерниковские Выселки». С. 22.

[481] Записи автора. Тетр. 28. С. 58 – Швырёва Пелагея Федуловна, 1918 г. р.; Ходырева Любовь Петровна, 1948 г. р., родом из с. Буховое Чаплыгинского р-на Липецкой обл., живут в с. Дёмкино Чаплыгинского р-на Липецкой обл. (б. Раненбургского у. Рязанской губ.), зап. С.А.Иникова летом 2005 г.

[482] Записи автора. Тетр. 19-Г. С. 67 – Ларкина Анна Ивановна, 80 лет, д. Муняково Старожиловского р-на, зап. М.В.Скороходов и Е.А.Самоделова 17.08.1994.

[483] Семёнова-Тян-Шанская О.П. Жизнь «Ивана». Очерки из быта крестьян одной из черноземных губерний //Записки РГО по отд-ю этнографии. Т. XXXIX. СПб., 1914. С. 68.

[484] Серин П.А. Указ. соч. С. 154 – с. Новая Пустынь Шиловского р-на.

[485] Панфилов А.Д. Указ. соч. Ч. 2. С. 232 – с. Константиново Рыбновского р-на.

[486] РИАМЗ. Н. а. III-664. Кн. IX. № 219.

[487] Записи автора. Тетр. 19-А. С. 54 – Гусева Федосья Павловна, 94 г., д. Татаркино Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 13.08.1994.

[488] Федулин Г.И. Свадебный обряд в Ермишинском районе Рязанской области. С. 119.

[489] Лебедева Н.И. Указ. соч. Т. 2. С. 192. № 63.

[490] Записи автора. Тетр. 3. № 287 – Бирюкова Анисья Михайловна, 1909 г. р., д. Полково Рязанского р-на, 04.08.1985.

[491] Семёнова-Тян-Шанская О.П. Жизнь «Ивана». С. 68.

[492] РЭМ. Фонд кн. Тенишева. Ф. 7. Оп. 2. Ед. хр. 1729. Л. 11 – Шишлов Д. С. Белоомут Зарайского у.

[493] Коллинс Самуил. Состояние России, описанное англичанином, который девять лет прожил при Дворе Царя Русского (1679 года) //Русский вестник. СПб., 1841. Т. 3. № 7-9. С. 165.

[494] МГК. Тетр. II. 1982, лето. № 1303. Дневник. Сеанс 27 – с. Березовка Сапожковского р-на.

[495] Семенова-Тян-Шанская О.П. Жизнь «Ивана». С. 68.

[496] ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОКЭ). Ед. хр. 2356. Карточки №№ 1-155. Л. 57. № 136 – Собр. Т.Б.Цвелодуб. Современная свадьба. С. Ново-Еголдаево Ряжского р-на. 1960.

[497] Записи автора. Тетр. 1. № 46 – «Как по погребу бочоночек катается…», Д.С.Волчкова, 1902 г. р., с. Озёрки Сараевского р-на, зап. в 1982 г.

[498] Шейн П.В. Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т.п. СПб., 1900. Т. 1. Вып. 2. С. 560.

[499] См.: Страхов А.Б. Ночь перед Рождеством: народное христианство и рождественская обрядность на Западе и у славян /Palaeoslavica XI. Supplementum 1. Cambridge; Massachusetts, 2003. P. P. 55.

[500] Полное собрание русских летописей. Т. 1. Лаврентьевская летопись. М., 1997. Стб. 76.

[501] Собрание народных песен П.В.Киреевского: Записи П.И.Якушкина: В 2 т. Л., 1986. Т. 2. № 177. С. 90.

[502] Записи автора. Тетр. 1. № 334 – Журавлёва Анна Осиповна, 76 лет, г. Спас-Клепики, зап. Е.А.Самоделова и М.Д.Максимова в августе 1987 г.

[503] Семенова-Тян-Шанская О.П. Жизнь «Ивана». С. 68.

[504] Серин П.А. Указ. соч. С. 154 – с. Новая Пустынь Шиловского р-на.

[505] Семенова-Тян-Шанская О.П. Жизнь «Ивана». С. 68.

[506] ИЭА. Ф. 47 (фонд РОКЭ). Оп. 19. Ед. хр. 4376. № 8. Л. 14 об. – Собр. С.И.Дмитриева в с. Чернава Милославского р-на, исп. Гришина А.А., 67 лет, в 1961 г.

[507] ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 343. Л. 12 – Пословицы и поговорки в Рязанском, Михайловском и Зарайском уу., собр. И.Е.Востоков.

[508] Записи автора. Тетр. 6. № 139 – Пырикова Ирина Михайловна, 1915 г. р., родом из с. Секирино; Тишина Анисья Ивановна, 1910 г. р., с. Чулково-Выселки Скопинского р-на, 08.07.1989.

[509] РЭМ. Фонд кн. Тенишева. Ф. 7. Оп. 2. Ед. хр. 1729. Л. 11 – Шишлов Д. С. Белоомут Зарайского у.

[510] Звонков А.П. Указ. соч. С. 48, 47. Сн. 1 – Елатомский у.

[511] Звонков А.П. Указ. соч. С. 48.

[512] Каледа Г., прот. «Брак честен, ложе нескверно» //Брак да будет честен. Сб. статей о целомудрии и браке. М., 2008. С. 68.

[513] Звонков А.П. Указ. соч. С. 48 – Елатомский у.

[514] Записи автора. Тетр. 28. С. 60 – женщина, 1948 г. р., родом из с. Буховое Чаплыгинского р-на Липецкой обл., живет в с. Дёмкино Чаплыгинского р-на Липецкой обл. (б. Раненбургского у. Рязанской губ.), зап. С.А.Иникова летом 2005 г.

[515] Записи автора. Файлы demkino002.txt и WS_30475.WMA – та же женщина, 1948 г. р., родом из с. Буховóе Чаплыгинского р-на, замужем в с. Дёмкино того же р-на Липецкой обл., зап. Е.А.Самоделова и М.А.Яковлева в августе 2008 г.

[516] Семенова-Тян-Шанская О.П. Жизнь «Ивана»: Очерки из быта крестьян одной из черноземных губерний. Рязань, 1995. С. 55 (Репринт по: Семенова-Тян-Шанская О.П. «Жизнь “Ивана”»: Очерки из быта крестьян одной из черноземных губерний //Записки Императорского Русского географического общества по отделению этнографии. Т. XXXIX. СПб., 1914) – с. Гремячка и с. Мураевня Данковского у.

[517] ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 343. Л. 12 об. – Пословицы и поговорки в Рязанском, Михайловском и Зарайском уу., собр. И.Востоков.

[518] Записи автора. Тетр. 3. № 236 – Конина Анна Алексеевна, 1906 г. р., пос. Солотча рязанского р-на, 28.07.1985.

[519] Записи автора. Тетр. 3. № 144 – Сазикова Марфа Федоровна, 1912 г. р., с. Заборье Рязанского р-на, 22.07.1985.

[520] Записи автора. Тетр. 3. № 287 – Бирюкова Анисья Михайловна, 1909 г. р., д. Полково Рязанского р-на, 04.08.1985.

[521] Записи автора. Тетр. 3. № 294 – Воробьева Мария Степановна, 1903 г. р., д. Полково Рязанского р-на, 04.08.1985.

[522] Мансуров А.А. Указ. соч. Вып. 2. № 140 – Пронский у.

[523] ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОКЭ). Карт. № 233 – с. Полтевы Пеньки Кадомского р-на.

[524] Записи автора. Тетр. 6. № 18 – Ерошина Василиса Николаевна, 62 г., с. Секирино Скопинского р-на, 01.07.1989; № 22 – Осина Акулина Игнатьевна, 1913 г. р.; Бекасова Анастасия Ивановна, 1913 г. р.; Дворенкова Мария Фёдоровна, 1935 г. р., с. Секирино Скопинского р-на, 01.07.1989.

[525] См.: Сычева М.В., Гудкова П.И. Свадебный обряд сел Собчаково и Морозовы Борки Сапожковского района в XX. С. 264.

[526] Лебедева Н.И. Духовная культура рязанских крестьян. Классификация одежды русских. Маслова Г.С. Из истории восточно-славянской этнографии /Рязанский этнографический вестник (РЭВ). 1994. С. 35, 47. № 72 (перепечатка: Лебедева Н.И. Научные труды: В 2 т. /РЭВ. 1996. Т. 2. С. 193. № 72).

[527] Записи автора. Файл wedding2005.doc – Яшина Татьяна Степановна, 1923 г. р., д. Четаево Касимовского р-на, зап. С.А.Иникова летом 2005 г.

[528] Серин П.А. Указ. соч. С. 152, 153 – с. Новая Пустынь Шиловского р-на.

[529] МГК. Дневник. Магнитофон 2. Январь 1985 – с. Котелино Кадомского р-на; Там же. 28.01.1985 – с. Чермные Кадомского р-на.

[530] Лебедева Н.И. Духовная культура рязанских крестьян. Классификация одежды русских. Маслова Г.С. Из истории восточно-славянской этнографии /Рязанский этнографический вестник (РЭВ). 1994. С. 29, 45. № 63 (перепечатка: Лебедева Н.И. Научные труды: В 2 т. /РЭВ. 1996. Т. 2. С. 191. № 63).

[531] Записи автора. Файл wedding2005.doc – Яшина Татьяна Степановна, 1923 г. р., д. Четаево Касимовского р-на, зап. С.А.Иникова летом 2005 г.

[532] Записи автора. Тетр. 19-А. С. 186 – Зубкова Мария Никитична, 1918 г. р., д. Мелекшино Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 18.08.1994.

[533] Лебедева Н.И. Духовная культура рязанских крестьян. Полевые материалы Н.И.Лебедевой 1923-1965 годов /Подг. к печати, предисл. и комм. Е.А.Самоделовой /Рязанский этнографический вестник (РЭВ). 1994. № 74. С. 36; перепечатка: Лебедева Н.И. Научные труды: В 2 т. /РЭВ. Т. 2.

[534] Лебедева Н.И. Духовная культура рязанских крестьян. № 74. С. 36; перепечатка: Лебедева Н.И. Научные труды. Т. 2. С. 193.

[535] Записи автора. Файлы demkino006.txt и WS_30479.wma – с. Дёмкино Чаплыгинского р-на Липецкой обл. (б. Раненбургском у. Рязанской обл.), август 2008 г.

[536] Сычева М.В., Гудкова П.И. Свадебный обряд сел Собчаково и Морозовы Борки Сапожковского района в XX веке. С. 263.

[537] Лебедева Н.И. Материалы по народному костюму Рязанской губернии /Труды Общества исследователей Рязанского края. Рязань, 1929. Вып. XVIII. С. 13.

[538] Лебедева Н.И. Материалы по народному костюму Рязанской губернии /Труды Общества исследователей Рязанского края. Рязань, 1929. Вып. XVIII. С. 13.

[539] Осипова Е.П. Язык рязанского костюма: Наименования элементов народной одежды в рязанских говорах //Рязанский этнографический вестник. 2004. Вып. 34. С. 231.

[540] Документальный фильм «Свадьба». Ч. 1. Секиринская свадьба – с. Секирино Скопинского р-на.

[541] Сычева М.В., Гудкова П.И. Свадебный обряд сел Собчаково и Морозовы Борки Сапожковского района в XX веке. С. 264.

[542] Серин П.А. Указ. соч. С. 154 – с. Новая Пустынь Шиловского р-на.

[543] Записи автора. Тетр. 3. № 302 – Крышина Клавдия Степановна, 73 года, с. Агро-Пустынь Рязанского р-на, 05.08.1985.

[544] ИЭА. Ф. 47 (фонд РОКЭ). Оп. 19. Ед. хр. 4376. № 3. Л. 5 об. – 6 – Собр. С.И.Дмитриева в с. Чернава Милославского р-на, исп. Губина М.М., 68 лет, в 1961 г.

[545] Записи автора. Тетр. 19-А. С. 103 – Тютвина Мария Егоровна, 69 лет, д. Татаркино Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 14.08.1994.

[546] Записи автора. Тетр. 19-А. С. 186 – Зубкова Мария Никитична, 1918 г. р., д. Мелекшино Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 18.08.1994.

[547] Записи автора. Тетр. 28. С. 71 – Шубина Полина Алексеевна, с. Бычки Сараевского р-на, зап. С.А.Иникова летом 2006 г.

[548] Записи автора. Тетр. 28. С. 73 – Шубина Полина Алексеевна, с. Бычки Сараевского р-на, зап. С.А.Иникова летом 2006 г.

[549] См.: ИЭА. Ф. 1379. Т. IV. Л. 27 – Липец Р.С. Свадебный обряд в с. Корневом Скопинского р-на.

[550] МГК. Тетр. VI. 1982, лето. № 1307 – д. Толстые Милославского р-на.

[551] Записи автора. Тетр. 28. С. 73 – Шубина Полина Алексеевна, с. Бычки Сараевского р-на, зап. С.А.Иникова летом 2006.

[552] Записи автора. Тетр. 19-А. С. 146 – д. Ухорские Выселки Кораблинского р-на, информатор с 1957 г. живет в с. Столпцы Старожиловского р-на, 16.08.1994.

[553] МГК. Дневник. Магнитофон 2. Январь 1985 – с. Котелино Кадомского р-на.

[554] ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОКЭ). Ед. хр. 2356. Карточки №№ 1-155. Л. 14-14 об. № 14 – Собр. Г.С.Маслова. 24/VIII-1960, с. Боршевое Милославского р-на; ИЭА. Ф. 47. Ед. хр. 2356. Карточки №№ 1-155. Л. 28. № 28 – Собр. Г.С.Маслова. 25/VIII-1960, с. Боршевое Милославского р-на.

[555] Ибердусов А. Описание города Раненбурга и округа его, Рязанской губернии (Продолжение) //Исторический, статистический и географический журнал, или Современная история света, на 1826-й год. М., 1826. Ч. 4. Кн. 1. Окт. С. 38-40.

[556] Записи автора. Файл wedding2005.doc – Яшина Татьяна Степановна, 1923 г. р., д. Четаево Касимовского р-на, зап. С.А.Иникова летом 2005 г.

[557] Тихомирова Г.А. Указ. соч. С. 64 – с. Малинки Михайловского р-на; МГК. Тетр. II. 1982, лето. № 1303. Дневник. Сеансы 25, 26 – с. Лукмос Сапожковского р-на.

[558] МГК. Дневник. Магнитофон 2. Январь 1985 – с. Котелино Кадомского р-на.

[559] РОНМЦНТ. Мат-лы Областной краеведческой конференции учащихся «Рязанская земля. История. Памятники. Люди», секция «Этнография». 24-27 января 2006 г. Папка 3 – Лоскутова Светлана, 8 класс. Свадебный обряд в селе Котелино Кадомского р-на /Рук-ль: Соловьева Г.В., 2005. [Л. 2].

[560] Записи автора. Файл wedding2005.doc – Кострюкова Татьяна Николаевна, 1953 г. р., учитель истории; Аксёнкина Клавдия Лукьяновна, 1937 г. р., с. Студёнки Новодеревенского р-на, зап. С.А.Иникова летом 2005 г.

[561] Записи автора. Тетр. 44. С. 32 – Аксёнкина Мария Ивановна, 1935 г. р., с. Студёнки Александро-Невского р-на, зап. Е.А.Самоделова и А.С.Щетинина 01.08.2014.

[562] Записи автора. Тетр. 8-а. № 479 – Силкина П.М., 1917 г. р., с. Константиново Рыбновского р-на, 13.09.2000 (?).

[563] Пушкина С.И. Песни родины Есенина. М., 2005. С. 4-5.

[564] Записи автора. Тетр. 8-а. № 327 – Ерёмина Анна Константиновна, 57 лет, с. Константиново Рыбновского р-на, 11.09.2000.

[565] МГК. Лето 1980. Дневники. Сеанс 3. Тетр. 6. № 1243 – с. Пертово Чучковского р-на.

[566] Записи автора. Тетр. 19-Г. С. 12 – Васильева Лидия Дмитриевна, 62 г., врач, с. Столпцы Старожиловского р-на, зап. М.В.Скороходов и Е.А.Самоделова 11.08.1994.

[567] ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 124. Л. 13 – Зарайский, Михайловский, Рязанский уу.

[568] ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОКЭ). Оп. 19. Ед. хр. 2360. Л. 47 об. – с. Романовы Дарки Шацкого р-на.

[569] Иникова С.А. Глава 12. Дом в обычаях, обрядах и поверьях //Русские Рязанского края: В 2 т. М., 2009. Т. 1. С. 391.

[570] МГК. 15.06.1980. Сеанс 15. Тетр. 6. № 1243 – д. Зараново Кораблинского р-на.

[571] Макаров М. Краткая записка о некоторых простонародных словах Рязанского, Пронского, Скопинского, Михайловского, Ряжского и Спасского уездов Рязанской губернии, с объяснением их значения и с некоторыми замечаниями об их обрядах, одежде и прочее //Труды Общ-ва любителей российской словесности при Императ. Моск. ун-те. Ч. 20. Летописи общества. Год V. М., 1820. С. 18.

[572] МГК. Лето 1980. Дневники. Тетр. 6. № 1243 – д. Александровка Чучковского р-на.

[573] Лебедева Н.И. Духовная культура рязанских крестьян. Классификация одежды русских. Маслова Г.С. Из истории восточно-славянской этнографии /Рязанский этнографический вестник (РЭВ). 1994. С. 31, 45. № 63 (перепечатка: Лебедева Н.И. Научные труды: В 2 т. /РЭВ. 1996. Т. 2. С. 192. № 63).

[574] Панфилов А.Д. Указ. соч. Ч. 2. С. 235 – с. Константиново Рыбновского р-на.

[575] Записи автора. Тетр. 19-А. С. 79 – Тютвина Мария Егоровна, 69 лет, д. Татаркино Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 14.08.1994.

[576] Записи автора. Тетр. 19-А. С. 160 – Поштина Прасковья Ильинична, 1910 г. р., род. в д. Урицкое Спасского р-на, живет в д. Мелекшинó Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 18.08.1994.

[577] Записи автора. Тетр. 19-В. С. 49 – Поштина Прасковья Ильинична, 1910 г. р., род. в д. Урицкое Спасского р-на, живет в д. Мелекшинó Старожиловского р-на, зап. М.В.Скороходов и Е.А.Самоделова 21.08.1994.

[578] Тихомирова Г.А. Лексика свадебного обряда Щацкого района Рязанской области //Лингвистическое краеведение Рязанской области: Исследования и материалы. Рязань, 1995. С. 52.

[579] Записи автора. Тетр. 28. С. 57 – Швырёва Пелагея Федуловна, 1918 г. р.; Ходырева Любовь Петровна, 1948 г. р., родом из с. Буховóе Чаплыгинского р-на Липецкой обл., живут в с. Дёмкино Чаплыгинского р-на Липецкой обл. (б. Раненбургского у. Рязанской губ.), зап. С.А.Иникова летом 2005 г.

[580] Записи автора. Файлы Demkino003.txt и WS_30476.wma – Ходырева Любовь Петровна, 1948 г. р., родом из с. Буховóе, вышла замуж в с. Дёмкино Чаплыгинского р-на Липецкой обл., запись в августе 2008 г.

[581] Записи автора. Тетр. 32. С. 53 – Горина Полина Кузьминична, 1929 г. р., родом из с. Озёрки Сараевского р-на, живет в г. Красногорск Московской обл., 24.02.2001.

[582] Сафьянова А.В. Традиционные питание и утварь сельских жителей Шацкого и Кадомского районов Рязанской области. С. 129. № 472 – Яшкина А.Г., 66 лет, с. Полтевы Пеньки Кадомского р-на.

[583] Сычева М.В., Гудкова П.И. Свадебный обряд сел Собчаково и Морозовы Борки Сапожковского района в XX веке. С. 263.

[584] Шейн П.В. Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т.п. СПб., 1900. Т. 1. Вып. 2. С. 560.

[585] Записи автора. Тетр. 28. С. 56-57 – Швырёва Пелагея Федуловна, 1918 г. р.; Ходырева Любовь Петровна, 1948 г. р., родом из с. Буховое Чаплыгинского р-на Липецкой обл., живут в с. Дёмкино Чаплыгинского р-на Липецкой обл. (б. Раненбургского у. Рязанской губ.), зап. С.А.Иникова летом 2005 г.

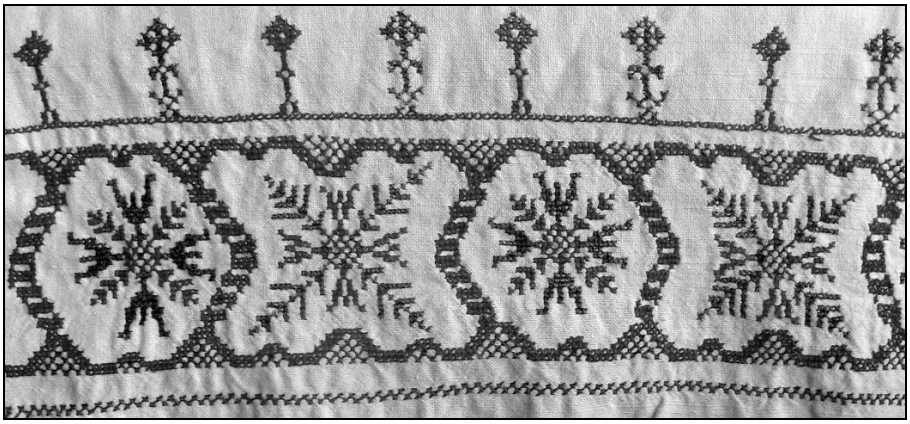
[586] Ибердусов А. Описание города Раненбурга и округа его, Рязанской губернии (Продолжение) //Исторический, статистический и географический журнал, или Современная история света, на 1826-й год, М.: В Университет. тип., 1826. Ч. 4. Кн. 1. Окт. С. 39.

[587] Записи автора. Файл wedding2005.doc – Чертова Н.В., 1961 г. р., и Селиверстова Анна Константиновна, 1924 г. р., с. Б. Алешня Ряжского р-на, зап. С.А.Иникова летом 2005 г.

[588] Панфилов А.Д. Указ. соч. Ч. 2. С. 236 – с. Константиново Рыбновского р-на.

[589] ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОКЭ). Ед. хр. 2356. Карточки №№ 1-155. Л. 52. № 131 – Собр. Т.Б.Цвелодуб. Современная свадьба. С. Ново-Еголдаево Ряжского р-на. 1960.

[590] ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОКЭ). Ед. хр. 2356. Карточки №№ 1-155. Л. 86. № 1 – Собр. И.М.Семашко, 30/III-1960, Стрелецкая слобода Михайловского р-на.



Глава 5.
РИТУАЛЫ ПОСЛЕВЕНЧАЛЬНЫХ ДНЕЙ

Ярку искать. Пастух с ряженными

Ритуалы следующего после венчания дня относительно слабо изучены. Они не сопровождаются обрядовыми песнями и другими развернутыми ритуальными текстами, и поэтому фольклористы не уделили им должного внимания. Однако эти ритуалы являются такой же полноправной частью свадьбы, как обряды довенчального цикла и главного дня свадьбы. И они также сопровождаются фольклорными произведениями, относящимися к свадебным жанрам и жанровым (или тематическим) разновидностям, а также к пародиям на них: свадебным приговоркам, свадебным частушкам, пародийным плачам по покойнику.

Многие российские ученые вслед за А. ван Геннепом относят свадьбу к обрядам жизненного перелома с их мировоззренческой основой «умирание – (воз)рождение»[1] (Арнольд ван Геннеп. Обряды перехода. 1999, 2002 – переводы на рус. язык; A. van Gennep. Les rites de passage. Paris, 1909).

А.К.Байбурин и Г.А.Левинтон сравнивали послевенчальные ритуалы – побудку молодых, подметание пола, «отводины» – с поминальными, причем указывают на сходство родинного обряда с погребальным[2]. Т.А.Бернштам, тоже исходя из свадьбы как переходного обряда, выбрала из набора утренних послевенчальных ритуалов другие: ритуальный шум, умывание молодицы, хождение за водой, баню молодых, принесение молодым в постель блинов и пирогов, называние свекрови и свекра матушкой и батюшкой, «обучение» молодой хозяйственным делам – относит их к условно названному ею комплексу «рождение молодых»[3]. В.И.Ерёмина «рождение» нового человека – замужней женщины – видела в «поисках ярки»[4].

Мы проанализируем три основных ритуала следующего за венчанием дня: *поиски ярки*, *хождение за водой* и *оплакивание покойника*. Уже при первом ознакомлении с ритуалами послевенчального дня стали вырисовываться три аспекта их изучения:

1) магический и одновременно игровой характер обрядовых действ;

2) закономерность их бытования на завершающем этапе свадьбы;

3) соотнесенность с зимними календарными праздниками, а именно с рождественско-крещенской обрядностью.

Рассмотрим ритуалы послевенчального дня, следуя их хронологии.

Временем исполнения этих ритуалов информаторы называют второй день (с. Богослов Рязанского у.), ведя отсчет от венчания, или третий день (д. Асаново Рязанского у.), если отсчитывать уже от девичника[5].

Из-за специально производимого участниками свадьбы шума в с. Кистенево Чучковского р-на появилось название: «“*шумное*” утро. Рядятся после “ярки”, идут по селу “*балванами*”»[6]. Жительница с. Котелино Кадомского р-на отражает общее народное мнение (оче-

видно, типологическое для разных народов) об обязательности веселой свадьбы: «Веселью не было ни конца, ни краю. Считалось, чем веселее свадьба, тем счастливее будут жить молодые <…>»[7].

В с. Дёмкино Чаплыгинского р-на Липецкой обл. (б. Раненбургского у. Рязанской губ.) второй день носил название «*похме́лки*»[8].

Обычай *ярку искать* на второй или (редко) третий день после венчания типичен для Рязанской свадьбы.

В этом ритуале примечательно уже его название – «на второй день *ищут ярку* или *овечку* (“овечка у вас не набегала ли?”)»[9] (с. Большое Подовечье Милославского р-на).

Название ритуала из другого села амбивалентно, и вторая часть его более редкая и менее типичная: ходят *искать ярку* или *баранчика* (с. Волынщино Ухоловского р-на)[10].

И все-таки в целом ряде селений фигурировал образ барана как парный к образу ярки. При поисках ярки родные молодой говорили: «Приехали искать нашу ярку, она убегла за вашим бараном»[11] (д. Асаново Рязанского у.). «Овечку» настолько сильно ощущали в паре с «баранчиком», что при забвении первоначального смысла обряда – поисков утраченной для родителей дочери-невесты – информаторы вспоминали: «На второй же день ходят искать “ярочку” или “баранчика”»[12] (с. Волынщино Ухоловского р-на). В с. Чулково-Выселки Скопинского р-на в своей приговорке дружок тоже называл пару животных:

– Вот что, сватовья:
Вот вам ярка и баран,
Не ходите по дворам[13].

В ритуале поисков ярки важен еще один момент: молодая «в проулок около печки спрячется»[14] (д. Сонино Клепиковского р-на). Нахождение невесты рядом с печью встречалось и в довенчальных ритуалах. На сговоре крестная мать выводила невесту «из-за печки или из чулана, или с среды, где стряпают бабы»[15] (д. Нефедово Киструсской вол. Спасского у.). На запое «невеста в рогачах сидит, потом выйдет»[16] (с. Секирино Скопинского р-на). При расплетании косы невеста «у печи на приступке нагнулась, ей чешут косу»[17] (с. Лопатино Скопинского р-на). После венчания «свекровь показывает молодой печь и ухваты», приобщая невестку к новому очагу[18] (д. Пе́кселы Занинской вол. Касимовского у.). В с. Чулково-Выселки Скопинского р-на (как и в других местах) обычно «печь свекры топила, а то ей <молодой> печь топить, заслонку открывать»[19], поэтому при браке с женихом-сиротой невеста причитала:

Я иду не к свекровушке,
А к заслонушке[20].

Печь как вместилище огня играла огромную роль в крестьянской жизни. В Древней Руси жилище из-за печи и огня в ней называлось «дым» (в том числе и на Рязанщине»), «огнищанин» – это богатый, знатный человек, владелец дома, а в период раннего феодализма – княжеский дворецкий, управляющий княжеским хозяйством или представитель высших слоев феодального общества («Правда русская»; 1282 г. об XII в., XV в. об XI в.); «огнищ» / «огнище» – раб или, точнее, совокупность рабов, домочадцев; «огнище» – очаг (XII в., XVI в.)[21], огонь имел «божественное» отчество – «сварожич»[22]. В XVIII веке родственные слова «огнищанин» и «огнище» в смысле группы рабов или домочадцев уже не употреблялись[23].

Но и при свекровушке семейная жизнь новобрачной, как правило, не обещала быть легкой. Так, в с. Секирино Скопинского р-на записано необычное причитание, которым будили молодую на второй день свадьбы:

Ты вставай, ты вставай,
Чужая дитятыка,
Ты вставай.
Ох, ты не у ба-батюшки,
Ох да ты не у матушки,
Ох и у чужой у такой
У лихой у свекровьюшки[24].

Именовать невесту яркой начинали уже в формуле сватовства, обладающей наиболее распространенной символикой: «*У вас есть ярочка – купить, а у нас – баранчик – будет парочка*»[25] (д. Ку́тлово Сараевского р-на). Сваты начинали разговор с родителями невесты: «*У нас ярочка потерялась, не к вам ли попала?*»[26] (с. Николаевка Касимовского р-на); «Это и сватовство и запой сразу вместе. Пришедшие говорили, что *ищут ярку*»[27] (д. Четаево Касимовского р-на).

Сватовство часто «оформлялось» как купля-продажа ярочки: «Начинали обряд продажи с договора: «У вас овечек нет продажных?» – «Овечки есть». Яркой невесту впервые называли сваты со стороны жениха – часто его родители: «<…> приходя в дом невесты, сваты говорят: “У нас есть баранчик, у вас – ярушка, нельзя ли нашу ярушку взять за нашего баранчика?”». О сватовстве говорили: «Пришли за яркой». Подаренная невесте овечка (вместе с двумя наряженными курочками) называлась «приданка»[28] (д. Ку́тлово Сараевского р-на). В завершение пира в с. Ольхи Шацкого р-на «во время раздачи даров <…> только один свекор отдаривает невестке овцою, которая становится неприкосновенною ее собственностью на всю жизнь»[29].

Реальная ярка как дар родителей невесты или наиболее близких старших родственников на Масленицу в первый год замужества дочери (или племянницы) завершал мировоззренческую линию символического представления девушки «ярочкой» (см. ниже).

Заметим: если в довенчальных ритуалах защищающая невесту «партия» была разделена на женскую и мужскую половины, то в поисках ярки принимали участие родственники молодой без различения полов. Подчеркнем, что поиски ярки были не первым прятаньем невесты. Если молодую скрывали от ее родни, то невесту прятали от стороны жениха – его самого, его крестной матери или свекра. Способ прятанья был принципиально иным: невесту отыскивали не по всему дому, а среди ее подруг и золовок. Этот ритуал так и назывался – «угадывать / отгадывать невесту» (см. главу 2).

Между довенчальным скрыванием невесты и ритуалом «искать ярку» есть существенная разница: после «угадывания» свекром или женихом невесты среди ее подруг она попрежнему оставалась покрытой платком, а обряд «раскрывания» новобрачной проходил уже после венчания; найденная же молодая-«ярка» больше не пряталась.

Создается такое впечатление, что ритуал «искать ярку» обязателен для рязанской свадьбы и бытует в каждом селении. Однако одна из информаторов в 1994 г. поделилась с нами своим мнением о сравнительно недавнем появлении этого ритуала в д. Урицкое Спасского р-на: «Ярку стали после искать, тогда не искали»[30]. Возможно, местная жительница застала возобновление ритуала, исконного, но подзабытого в родном селении в сложный период послевоенных лишений.

Жители с. Константиново Рыбновского р-на акцентируют внимание на давность ритуала с яркой:

> «Существовал при жизни Есенина, да и поныне сохранился у нас в Константинове свадебный обычай. В первую брачную ночь невеста ночует в доме жениха. А на следующее утро наряженные родные невесты идут по селу искать заблудившуюся ярочку. Приходят к дому жениха, начинают стучать в дверь, окна и требовать, чтобы им вернули ярочку. Хозяева дома вначале отказываются, но после настоятельных требований выводят одну девушку, другую, показывают гостям, но те не признают в ней свою заблудившуюся ярочку. Наконец, выводят невесту, и с веселыми песнями, плясками гости заходят в дом жениха»[31].

Еще одна жительница с. Константиново Рыбновского р-на сообщает не только о поисках ярки, но и о подмене подлинной новобрачной мнимой невестой:

> «Во второй день. Наряжаются невестина родня, идут к жениху искать ярочку. Жениху подсаживают другую девушку, а невесту прячут. Начинаются поиски невесты (ярочки). Всюду мелькают ряженые. Наконец ярочку находят»[32].

Обычно называется вслух причина, вызвавшая необходимость искать ярку: «Мы пришли: у нас *пропала ярочка*, туды-сюды-то!»[33] (с. Бычки Сараевского р-на, 1951).

Свадебные ритуалы имеют во многом сходную семантику с календарными обрядами: по совпадающему времени проведения, по песенной символике и т.п. (см. ниже).

По Евангелию, ангел возвещает пастухам о рождении Христа (Лк, II: 8-12, 15-18), которого христиане изображают в виде ягненка[34]. Причиной такого изображения могло послужить уподобление Иисуса Христа закланному и поедаемому ягненку, что в символическом смысле было выражено в поданных ученикам хлебе и вине во время тайной вечери (последнего ужина)[35]. В православии архиерей, облачаясь в омофор из «волны овчей», представлял Христа во плоти, а Димитрий Ростовский (XVII в.) назвал Богородицу «руном орошенным»[36]. У всех христиан Иисус Христос и Богоматерь наделяются овечьей символикой. А.Б.Страхов возводит символику *ярки*=новобрачной к «богородичной» метафорике: например, на утрене в Страстную пятницу – «Своего агнца агница зрящи...»[37]

В «Русском этимологическом словаре» А.Е.Аникина (2007) показаны прямые и переносные значения слов: «Агнец, -нца м., агница ж. “ягненок”, “иносказание непорочности во плоти”, “представитель Спасителя”, “часть просфоры” <...> агница ж. “ярка, овечка”, “кроткое юное существо (Богородица) ” <...> < прасл. *agnьcь “ягненок” уменьш. от *agn- <...> откуда рус. агн***я***та мн., ед. (вторично) ягнёнок и др. <...>»[38]. Сопоставление содержания этой словарной статьи показывает, что народная свадьба (в ее рязанской локальной разновидности) актуализировала и сохранила по сей день именно образ ярки – женскую ипостась «овечьего образа», со смысловым оттенком юности, кроткости, непорочности.

Центральным персонажем ритуала «искать ярку» является *пастух* – реальный, который действительно пас скотину, или ряженый, игравший роль овечьего пастушка. В с. Котелино Кадомского р-на пастух был «сценической фигурой» и ритуал второго дня производится так: «В доме жениха появлялся “*пастух*” и с ним ряженые, они *искали ярку*. “Пастуху” отвечали, что ярка теперь их стала. Чтобы не расстраивались о потере, пришедших угощали вином»[39]. Вот еще одно, более развернутое описание этого ритуала в том же с. Котелино:

> «Они <родственники новобрачной> искали ярку. “Пастух” обращался со словами: “Вы ярку не видели, пропала у нас ярочка. Вечор около неё барашек ваш увивался. Народ видел, как она к вашему табуну пристала. Отдайте нашу ярочку, она ещё молоденькая”. “Пастуху” отвечали, что ярочку не видели, у них нет чужой, только свои. А если и была, то теперь стала их. “Пастуха” и сопровождающих угощали вином и брагой. После этого приглашали молодых и родственников жениха в дом невесты <родителей новобрачной>»[40].

В с. Константиново Рыбновского р-на в настоящее время обычай *искать ярку* происходит с ряжеными так:

> «Я вот сына женила. Да-да, точно, *ярочку идут искать* на второй день. <...> Сейчас многие венчаются, а на второй день идуть к жениху – *ярочку искат*ь – это у нас так называется. Наряженные, пастухи какие. А её не выпускають. Идуть с гармонью, например, *искать ярочку*. Не пускають – мы стучимся, ну шутим: “А то милицию сейчас позовём! Нам сказали, что ярка забегала к вам с бараном!” Начинаем шутить. <...> Я говорю, *пастухом* наряжаемси. Пастух, у него сумочка, кнут – из гулящих, кто гуляеть. <...> И вот когда уж пустили, в избу вошли, я на пол села, ватку полила спиртом, и у меня картошечка сырая в сумочке – как пастушки-то ведь! И давай прям шуметь: ой, там пожар, пожар кабы не наделался! Пастухто! Шуток много бываеть, когда ярочку ищем. Пастухи-то они иногда в поле пасуть, они там

пекуть картошечку – вот и я так: вроде я пастух, ярку нашла, надо мне поесть-то. Вот я пеку себе картошечки! И врачи были. Ну а врач – хто там? Ну, хто заболел, хто заболел? Давайте! Беруть с собой водочки. Ну, давай вот спиртиком или разотрём, или ему дать γрамм двадцать! Ну, одни шутки! Сразу, конечно, весело́!»[41].

Или в части села Константиново под названием Матово: «Счас свадьбы у нас γуляють, и на второй день одеваются – *ищуть молодую*. Тут они в это время наряжаются и идуть по деревне, рядются. И во врача рядются, и пастухом, и цыγанами, и матросами. Ну, какая у кого есть *убо́ра*»[42].

Старожилы с. Константиново подчеркивают общинный (общественный) характер проведения мероприятия – с использованием собственных продуктов гуляющими, с внесением ими личного продуктового вклада: «На свадьбу на второй день – ярку ищуть, *складчину* делають»[43].

Пастух – типичный и древнейший персонаж, участвующий в свадебном ритуале под названием «*ярку искать*». Сравните обход настоящими пастухами дворов на Рождество с посыпанием зерном и благопожеланием плодовитости скоту, в котором отразилась библейская мистерия: поклонение пастухов божественному Иисусу-младенцу в яслях и Богородице с Иосифом в пещере, рядом с овцами, принесение волхвами даров новорожденному (см.: д. Назаровка (Завидово) Чучковского р-на, д. Дмитриево и с. Озёрки Сараевского р-на, д. Мелекшино́ Старожиловского р-на и др. – см. ниже).

По мнению А.Б.Страхова, «ряженье в пастухов в общеевропейской перспективе спровоцировало колядующих на ряженье в представителей разных других социальных и профессиональных групп, а ряженье в “восточных царей-волхвов” (а часто просто воспоминание о их визите в Вифлеем, у католиков освежаемое рождественской церковной драмой) отозвалось в использовании образов этнических чужаков при святочном ряженье»[44]. Первоисточником фольклорного образа пастуха, помимо его раннего славянского языческого слоя, явились библейские притчи (Мф. 18:12-13; Лк. 15:5-6; Ин. 10:2, 11-15, 27-28; 1 Петр 5:4) и метафорика церковных служб[45].

Соотносится время игры свадеб и зимних календарных праздников, когда актуализировалась библейская фигура пастуха: «венчаются обыкновенно в первые дни после больших постов <…> после Рождественского и святок – 7 января»[46] (Зарайский, Михайловский, Рязанский уу.), или на Новый год[47] (с. Полтевы Пеньки Кадомского р-на), Крещенье[48] (д. Абрахово Клепиковского р-на), «мясоедом – свадьба»[49] (д. Ку́тлово Сараевского р-на). Упомянутый мясоед – период с Рождества Христова до Масленицы.

Послевенчальный образ пастуха-ряженого в сюжетно-композиционном плане продолжает свадебный чин дружка с кнутом в руках, особенно в его локальном народном названии – «кнутник»[50] (д. Ветчаны Клепиковского р-на).

Послевенчальное утро начиналось с «поисков ярки», где главной фигурой ряженых был пастух – «с кнутом, с котомкой»[51] (с. Лопатино Скопинского р-на), он «не должен потерять ни одного человека»[52] (д. Абрахово Клепиковского р-на).

В с. Погост Бельковского р-на (ныне Касимовского р-на) в 1957 г. ряженые начинали ходить уже в день венчания – вечером после свадебного обеда, и возглавлял шествие пастух:

«Обычно идет один, наряжен пастухом. В руках у него дудка, кнут, на ногах лапти чисто ременные.

Сзади него идут ряженые в вывернутых шубах и в различных костюмах с песнями и плясками»[53].

Настоящие, не ряженые пастухи с пастушками «Христа славили» под Рождество – в д. Дмитриевка и с. Озёрки Сараевского р-на ходили в двенадцать часов ночи по избам, сыпали женщинам в передник зерно, чтоб плодилась скотина, и приговаривали:

На севýще!
На плодýще!
Хозяину на здоровье![54]

По мнению А.Б.Страхова, суффикс «-ущ-» / «-ющ-», происходящий из церковнославянского (старославянского) языка (в отличие от древнерусского «-уч-» / «-юч-»), подтверждает церковный генезис рождественского обрядового пожелания и может свидетельствовать о первоначальном вхождении священника или членов церковного причта в состав славильщиков Христа[55].

Пастухи «шумели» в д. Назаровка (Завидово) Чучковского р-на:

Быки на телице,
Кудрявы хвостицы.
Хозяин с хозяйкой –
На добрую здоровью[56].

Или в д. Сумерки Кадомского р-на «на Крещенье пастух ходил по домам, бросал по горсти овса и проса и говорил:

Быки да телятки,
Хвосты – кудреватки,
Овечки – суядины,
Свинки – супороса,
Хозяин на здоровье[57].

Пастушеский обход дворов совершался с магической целью способствовать будущему урожаю зерна, приплоду скотины и здоровью людей. Заметим, что во многих святочных приговорках пастухов названы домашние животные, в том числе и фигурирующие в свадебном обряде в символическом плане.

Можно предполагать, что *изначально ряженые воспроизводили исконную суть ритуала – поиски потерянной пастухом ярки*: они избирали фигуру пастуха и соответственно рядились, разыгрывали типичную пастушескую сценку[58].

В то же время пастух (= пастырь) осмыслялся как библейский персонаж, ‘духовный пастырь’, собирающий и пасущий овец (= заблудшие души). В Евангелии отмечен образ пастуха с ягненком на плече.

В дальнейшей истории ритуала смысл именно пастушеского ряженья постепенно забывался и потому дополнялся иными маскарадными личинами, а *новое назначение масок сводилось в народном миропонимании к аргументу ‘неузнавания’, к желанию ‘учудúть’*. Вот объяснения участников ряженья: «Р***я***дять повсячески, их не узнаешь. Навешають на себя, на лицо такую маску наденуть или чего. Он пляшеть, иγрaеть – что-нибудь чудно́е наденуть. Раньше шапку какую-нибудь выворотишь и тут такие навешають колокола всякие, всё»[59] (с. Константиново Рыбновского р-на); «Кто шубу наизнанку вывернет, кто древней старухой нарядится, шушун наденет старый допотопный, самотканый, кто горб приспособит, кто рога. Сажей перепачкаются, усы, бороду наведут»[60] (то же село).

Уже не в отчетливом сознании старожилов, а в их памяти и неосознанном «клишированном» воспроизведении ритуала совмещались разные хронологические пласты ряженья при ритуале «ярку искать».

И отрадно, что вопреки отмиранию традиционного народного свадебного обряда все-таки сохраняются хотя бы отдельные его крупицы. Так, в 2000 г. А.К.Ерёмина с воодушевлением рассказала о том, как она сама обычно принимает активное участие в свадебном ряженье (бытующем в селе, как и во время Есенина):

«На второй день, ну, убирают. Значить, идём искать её. Например: если я ɣуляю от невесты – и я иду искать ярочку к жениху. Я убираюся, вот отделываю себе костюм, что мне на́доть, потом – что нет посмешнее. Я раз даже сколько? – семь метров материи испортила, да, три такой, три такой – делала этот себе, костюм шила. Вот. А второй раз мы ɣдей-то ɣуляли – даже Валька <племянница> вот смеётся – это два хороших этих полотенца большие. Эти полотенцы махровые два больших: ту́та с одной стороны, а тут с другой – как юбку сделала и на юбку такие вот эти – железяки на эти, ну, навешивала на подол, на фартук, вот тут везде. Как пляшешь, они звенять здорово!»[61]

Невесту нарочно подменяли, «ярку» искали по особой мете, поэтому традиционным являлся мотив приговорки о меченой ярке (напр., в Матове – части с. Константиново Рыбновского р-на):

«И вот ходють, ищуть – ярочку ищуть, аɣа. А ярочка в это время спрячется. Их не пускають в дом. Они ɣоворять, что мы пришли: “У вас наша ярочка”. – “Нет-нет, наш баранчик ярочку не приводил!” – “Наша ярочка мечена!” Вот такие: “*Наша ярка мечена, промеж нох рассечена*!” Нашу ярку – “мы свою ярку сразу узнаем!” Подсунуть друɣую. “Нет-нет, это не наша!” Ха-ха-ха! Вот такая, вообще интересно»[62].

Подобную же приговорку сообщила другая жительница с. Константиново:

«Вот идём там ярку искать, ну и там шумять: “Ой, вам какую?” – там все. – “*Наша ярка меченая, на лбу звезда, промеж нох п…!*” Вот такие вот эти все!

Вот. Где и посмеёсси, а ɣде и этот – молодая тоже была, ведь это люди смотрять – скажуть: вот ɣоворить! А потом – эх! Из песни слова не выкидывать – пошла матовать! Чего есть, то и – и матом, и по-всякому»[63].

Об особой мете на ярке сообщали также в д. Мелекшино́ Старожиловского р-на: «Ярку искали на друɣой день свадьбы. Приходять товарищи, хто-нибудь: “Не набяɣла́ ли ярочка к вам?” – “Какая примета?” А *примета озорная* – все знають, раз ночевала с мужиком»[64].

Безусловно, свадебное ряженье носило продуцирующий характер, направленный на активацию деторождения новой семейной пары и вообще на вызывание приплода скота и урожайности растений в границах сельской общины и ее плодородных земель. Л.М.Ивлева рассуждала «о таком специфическом качестве, как эротизация контакта между маскированными и остальной молодежью. Широкий спектр действий окрутников связан с разными видами обсценной речи и скабрезного поведения»[65].

Иногда ряженые придумывали вполне правдоподобную и совсем не озорную, но бытовую примету у ярки:

«Ярку ищуть.
– Мы пришли искать ярку, не набеɣала ли она? За ухом у неё чёрное пятнышко, левое ухо подлиннее правого уха.
– Нет, не набеɣала! Идите на двор, у нас и овец белых нет, все чёрные»[66].
(д. Татаркино Старожиловского р-на).

В д. Татаркино Старожиловского р-на «убра́ные», которые являлись родней невесты, дополнительно использовали ритуал «ярку искать» для негласного осмотра дома новобрачного: «“Где ярка? Вот мы видали, никак в этот дом забеɣла́”. Напрасно указывали. Специально ходили везде, ɣде указывали, хотя знали, ɣде спрятана, – хозяйство осматривали»[67]. Однако хозяева заранее готовились: «*Хозяин не дурак, у него лад везде, всё колечком обведено*»[68]. Родственники новобрачной оставались довольны осмотром: «Наша молодая будет в хорошем жить, а не в разваленном»[69].

Безусловно, ряженые «ярку» всегда находили. Тем не менее сторона новобрачного в д. Мелекшино́ Старожиловского р-на отпускала шутки, намекающие на плату за новобрачную и продолжающие прежнюю линию выкупа невесты. Так, состоялся диалог «на второй

день свадьбы: “Мы пришли к вам искать ярку”. – “Ищите, а не найдёте, так с вас бутылка”»[70]. Новобрачная пряталась за большим зеркалом, и хотя ее разыскали, принесенное угощение спиртным все равно было выпито в знак начала гулянья в послевенчальный день: «Дверь отворили, затворили зеркалом. Нашли. Бутылку постановили и пошли гулять»[71].

Жительница с. Константиново Рыбновского р-на рассказала о двух разных способах прятанья новобрачной. Первый способ – обычный, напоминающий детскую игру в прятки:

> «Нам нихто не нужен, мы своих девок идём γлядеть! И-и!
> А потом идёшь там со всеми, заходишь там – нас вперёд не пускають! Гремишь, потом γде пролезешь – это всё, вот и идёшь. Там ищуть – и ищешь. А потом тебе скажуть, γде есть-то. Уж бежишь туда, γде она есть-то! Ведь там-то не найдёшь: γде она есть-то! Вот»[72].

Второй способ заключался в тайном присутствии новобрачной среди ряженых – тоже выступающей в переодетом виде, изображающей такого же ряженого персонажа:

> «А некоторые, вот например, вот идёшь, и идёть со мной и она одетая, и она пляшеть со мной вместе. Хто и знаеть, хто она есть? И пляшеть тоже. А потом уж скажуть: вот она!»[73]

Смысл ритуала «ярку искать» заключался не только в действительном поиске молодой в новом для нее местожительстве, но и во временном возврате в родительский дом, в переводе туда новобрачных и всей гуляющей толпы для дальнейшего празднования. Переход осуществлялся под видом ритуальной кражи: «*Молодую крадут* и уводят в дом её родителей. Жених идёт следом»[74] (с. Б. Алешня Ряжского р-на).

Представлять «упокойника»

Если «пастух» являлся главной фигурой среди ряженых и разыгрывал сценку с поисками ярки в доме новобрачного, то в доме родителей невесты центральным действующим лицом в некоторых локальных традициях Рязанщины оказывался «упокойник». Это парные – параллельные и одновременно зеркальные – ритуалы с символическими персонажами. Парность представлена не только как двойное количество, но как противоположность и выстраивается по следующим критериям: дом новобрачного / дом родителей молодой (локусы); живая ярка / покойник (персонажи); разыскивание спрятанного персонажа / оживление зримого покойника (ритуальные действия).

А.М.Кальницкая в 1984 г. считала «оплакивание покойника» редко встречающимся ритуалом среднерусской свадьбы[75]. Однако новые данные позволяют полагать этот ритуал все-таки достаточно распространенным.

Помимо Рязанщины, свадебное ряженье «в покойника» зафиксировано в Поволжье, в Курской, Орловской, Тамбовской, Воронежской губ., то есть в южной части России[76].

На Рязанщине сценки с «упокойником» записаны со слов старожилов в Рыбновском, Чучковском, Шиловском, Кадомском и Скопинском р-нах, проходя с востока на запад и юг Рязанской обл. Данных о ряженье «упокойником» на свадьбе собрано сравнительно мало, и все записи об этом делались в период с 1980 года по настоящее время. По сведениям старожилов, в некоторых селениях еще в начале 1990-х годов сохранялась традиция такого ряженья (например, в с. Тимошкино Шиловского р-на).

Это не значит, что ряженье «упокойником» является новаторским ритуалом; очевидно, старожилы по ряду причин не сообщали ранее о нем фольклористам. Этими причинами могли быть автоцензура (особенно в царское время), недоверие к собирателям, мнение носителей традиции о ряженье «упокойником» как о второстепенном и несущественном моменте свадьбы и др. Однако нельзя отрицать того, что в каких-нибудь необследованных архивах хранятся и более ранние записи этого свадебного ритуала.

Во всех отмеченных случаях эти сценки пародируют народный и церковный погребальный обряд с оплакиванием и отпеванием умершего. Суть пародирования заключалась в следующем:

1) в ряженье «упокойником» живого человека и в появлении рядом с ним импровизированных фигур священника и плакальщицы;

2) в совмещении плачевой манеры с придуманным на ходу нарочито смешным текстом;

3) в использовании условной и нарочито-сниженной бытовой атрибутики взамен церковной (например, лаптя с дымящим сором вместо кадила) и т.п.

Все представление носит пародийный характер. Крестьяне хорошо различали пародию и имитацию. Последняя использовалась в предшествующих свадебных ритуалах в следующих случаях: 1) при забвении первоначального смысла обрядового действа и его настоящей формы исполнения – например, женщина «делает вид, что стрижёт» вместо подстригания волос невесты; 2) при соблюдении «устаревшего» ритуала не по-настоящему, а по привычке – когда ходили «парить жениха» / «жениха опаривать», вместо бани он угощал девушек (см. главы 2 и 3).

Свадебная сценка с покойником была именно пародией. Л.М.Ивлева настаивала, что высмеиванию подвергалось отнюдь не церковное отпевание (как сравнительно поздний ритуал). По ее мнению, «в составе ритуала, ориентированного на воспроизведение иного мира, эти действа выявляют особую логику пародирования: параметры другого мира заданы в данном случае мифологическим представлением о нем как об антимире»[77].

С точки зрения Л.М.Ивлевой, каждое представление ряженых, принявших на себя самые разнообразные личины, имеет мифические корни. Исследовательница рассуждала о сути любой сценки ряженых: «<...> игровая форма служит здесь средством обнаружения мифопоэтического содержания. Действование от другого лица, нередко связанное с элементами драматизации, – это особый способ воплощения мифологических идей и представлений. Можно предположить, что он имел исключительную обрядовую ценность. По сути дела, именно с ним была связана возможность создавать в рамках обряда ощущение “живой” мифологии, имитировать непосредственное присутствие ее персонажей <...>»[78].

С нашей точки зрения, свадебные процессии ряженых – явление более сложное и многомерное, вмещающее в себя исторические наслоения и реликты многих эпох, мифическую и библейскую образность.

В редких случаях на свадьбе шуточное представление с «упокойником» происходило еще в доме молодого. Так, ритуал поисков ярки иногда завершается сценкой с *«упокойником»*: «На другой день ищут ярку у жениха. Искать приходят ряженые. В избе у жениха на второй день кто-нибудь *представляет упокойника*, а девки вокруг него воют»[79] (с. Пертово Чучковского р-на). Не исключено, что это неточность записи или ошибка памяти информатора, перепутавшего дом новобрачного с домом родителей невесты, где обычно происходила сценка с «упокойником».

В композиции рязанской свадьбы фигура покойника-ряженого продлевает печальную линию довенчальных ритуалов (с облачением невесты в траурную одежду, с ее затворническим образом жизни, с ее плачами о расставании с родными, подругами и родным домом, с оплакиванием невесты ее матерью и подругами). Покойник-ряженый знаменует собой перенесение фрагмента предыдущей трагической линии на новый виток свадебной ритуализации, уже наполненной всеобщей радостью и счастьем новобрачных; он оказывается напоминанием о неоднозначной сущности жизнеустройства – с расставанием и встречами, с утратами и приобретениями.

О свадебном ряженье, как оно проходило в 1920-1930-е годы в с. Константиново Рыбновского р-на, рассказала М.Г.Дорожкина: «Наряжалися: и врачом наряжалися, и *упокойником* наряжалися – так наряжалися. Ну, белый халат надевали на себе, врач – уж он белый халат уж конечно должен надеть, как он врач, он в белом халате должен быть. А пастух

если он, кнут должен быть у него. Да чего врач? Такой <же> он γулящий человек. Ну, хто, можеть, пояснял: хто многο болееть, я его полечу, да пято-десято причитывал»[80].

Традиционно разыгрывалась сценка в доме невесты: «На второй день в доме невесты "чудили". Клали кого-нибудь на лавку – вроде "*покойник*". Стояли с лаптем-кадилом и пели песню на церковный голос "Пошёл старик с ковшом за водою". Родню жениха в этот момент не пускали в избу: "*У нас покойник*". Обязательно вопили»[81] (д. Ивановка Кадомского р-на).

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"»[82] (с. Константиново Рыбновского р-на).

Кроме того, символика «свадьбы-похорон» присутствовала не только в исключительных ситуациях (обрядовом «ответвлении» – как в редких случаях с умершими незадолго до свадьбы невестами), но и как типичное региональное явление свадебного обряда. Итак, в с. Константиново проводился свадебный ритуал с оплакиванием «упокойника» на второй день после венчания молодых:

> «Это было-было-было у нас, было! Было! Это идём ярку искать. Это у одних одни сделали. Я-то этого испγалась! Даже смех и γрех после. А тут наставили стол так это, сделанный лежить упокойник на столе, а тут все кричать по нём. Мы заходим – здрасьте! А тут крик – кричать. Вот! О-ой! А потом как вскочили, как пошло – хто во что γоразд! Тут γоршок бьють, тут деньγи летять, тут такие!»[83]

Отношение к ритуалу, как видим, было неоднозначным, хотя он издревле распространен не только в Константинове, но и в иных селениях Рязанщины и некоторых других регионах и этикетно обязателен как важный ритуальный момент, как древняя обрядовая норма. Это был не просто «перебив настроения» всеобщего веселья и праздничности, но и одномоментное, параллельное вызывание двух противоположных эмоциональных состояний, как это хорошо видно из сообщения той же рассказчицы:

> «Я не знаю, мы-то взошли с плясью, ну тут плясь. "И кой милый мой, дорогой мой!" <передает плачевую интонацию> Мы γоворим: "Господи, чего тута?" Ой! Мы после смеялися, это невозможно! Вот уж я не помню, хто был даже: в такой этой! Тут пляшем, тут идуть гармонь, плясь, тут дробь бьють, тут γоршок бьють, а тут оруть по упокойнику: "Дорогой ты мой!"»[84] (с. Константиново Рыбновского р-на).

Показательно, что сработал эффект неожиданности: то ли потому, что этот ритуал стал уже исчезать из общей канвы свадьбы и о нем почти забыли. То ли потому, что такой поворот событий все равно страшен своим возможным исключением: а вдруг произошло случайное совпадение и в разгар свадьбы действительно кто-то умер? Кроме того, навсегда утрачено то мировоззренческое обоснование, которое прежде вселяло уверенность в безусловную необходимость исполнения свадебной игры в покойника.

О проведении в 1920-1930-е годы свадебного ритуала с ряженьем в покойника на второй день свадьбы рассказала уроженка с. Константиново:

> «*Покойником* – это лавка, ложись на лавку: я *упокойник*. Или там плакали, кричали. Ну так: "Милый мой, дорогой, куда уходишь", пято-десято, "кого ты оставляешь", вот. Оживал, чего: он живой человек! Он γулящай. <Смеется.> Кадило как кадило: ну, не настоящее, так, покадить чем-нибудь, палкой какой-нибудь или чего-нибудь. И дыму – будеть там чегой-то такое, свечкю такую зажγуть и всё. Ну, священника нет, священник – коγда венчають – священник <...>»[85].

Отголоски свадебного ритуала с отпеванием покойника видны в описании А.Б.Мариенгофом в «Романе без вранья» 1927 г. забавного случая во время путешествия по

кубанской степи. Уроженец с. Константиново Сергей Есенин тогда (в 1921 г.) в шутку отпевал Г.Р.Колобова, страдавшего от душевных переживаний и физических мук:

> «К пустому пузырьку от касторки Есенин привязал веревку и, раскачивая ею, как паникадилом <д. б.: кадилом>, совершал отпевание над холодеющим в суеверном страхе Почем-Солью. Действия возвышенных слов службы и тягучая грусть напева были б для него губительны, если бы, к счастью, вслед за этим очень быстро не наступил черед действию касторки»[86].

В с. Тимошкино Шиловского р-на также разыгрывалась сценка с мнимым покойником, записанная со слов исполнительницы этой роли:

> «Ляжеть одна – *упокойник*. Друγая книγу возьмёть – вроде псалтырь. Одна в γоловах кричить. Стакан садануть. И сейчас такая штука есть. Хто болтать умееть, тот чёрте что скажеть. Я ложилась. Читаеть:
>
> – Чада ты моя, чада!
> Ты помер, а я рада:
> Порток, рубах не надо.
>
> Кричить – собираеть чего зря <слова>. Эти заходять, сразу подходять к упокойнику. Какая кричить, какая читаеть: чтобы принесли бутылку женихову. Поднимуть упокойника, раскроють простынь. Некоторые не выдёрживають – смеются, дрыγають. Лапоть на неё кладуть. Чегой-то надо творить.
> И мужик ложится. Хто выпивать хочеть, тот ложится»[87].

В Чучковском р-не какая-нибудь женщина «вопит, что знает» (с. Александровка); подходит родня молодого – «поднимут упокойника, раскроют простынь» (с. Пертово)[88].

Имеется два описания сценки в с. Котелино Кадомского р-на. Первая запись сделана в 1985 г.:

> «На второй день свадьбы они идут (гости-то) от жениха. Тогда в доме невесты кто-нибудь (и мужчина, и женщина может) скорее ложится на лавку, в передний угол, обрядится (панёву накинет). Женщина-"причудесница" начинает – вóпит, чего знает. Часто "начнут шуткой, а дойдёт не только до сердца". Песни в Котелино при этом не поют. Входит женихова̲я̲ родня, начинает "*покойника*" лечить. Один врач в белом халате делает уколы, градусник суёт – а потом, когды̲ я̲му поднесут, он соскакивает и плясакá. Гармонь тут жа. Это и сейчас есть»[89] (с. Котелино Кадомского р-на).

Второе описание свадебных сценок в с. Котелино Кадомского р-на, являющееся словесной расшифровкой соответствующего фрагмента видеофильма, относится к 2005 г.:

> «– Что у вас случилось? Что приключилось?
> – Да вот, умирает наша сестрица.
> – Не волнуйтесь, сейчас знахарку покличем, авось и выживет ваша сестрица.
> – Дайте ей пивца, может, кровь разгонит»[90].

Старожилы с. Котелино Кадомского р-на фигуру «покойника» относят к одному из трех препятствий, устроенных для гостей, приглашенных в дом родителей новобрачной. Испытания шли по нарастающей линии, каждое следующее было серьезнее предыдущего (об этом см. ниже), а сценка с покойником оказывалась третьим и самым сложным препятствием: «Гости проходили в дом. Но их ждало новое испытание. В переднем углу на лавке лежит "*покойник*", а старуха причитает над ним. Выходил "лекарь" с "касторкой". Он успокаивал всех, говорил, что поможет. Доставал стаканчик, наливал "живой воды" и подносил "*покойнику*": свершалось чудо, "покойник оживал, начиналось веселье"»[91]. Вот еще одно описание сценки с покойником в с. Котелино Кадомского р-на: «В переднем углу на лавке

лежит “покойник”, а старая женщина причитает над ним: “Горе у нас какое! Помер наш кормилец. Да на кого ты нас оставил? Как нам теперь жить-то?”»[92].

«Упокойник» – это одна из личин ряженых, однако отличающаяся от прочих существенно большей архаичностью и являющаяся неким «смысловым центром» разыгранного представления, его «идеологической осью». Вероятно, мнимый покойник символизировал собою ритуальное умирание одного из новобрачных (обычно невесты) и затем возрождение его в новом качестве, а также утрату дочери для ее родителей и оплакивание этой потери.

«Оплакивание покойника», проходившее в доме родителей молодой, было логичным завершением идеи ‘умирания невесты’. Если принять эту гипотезу, то становится понятным, почему родные новобрачной не хотели впускать в свой дом сторону жениха, считая ее виновной в смерти девушки. В свадебном обряде переход невесты в чужую семью воспринимался как символическая смерть девушки – ср.: плачи невесты, закрывание лица, траурная одежда, распущенные волосы, прощание с подругами и родным домом и т.д.

Обратим особое внимание на описание сценки с ряжеными в с. Котелино Кадомского р-на. Очевидно, «покойник» наиболее зримо представлял собою «умершую» невесту. Тогда становится понятным, почему ее родные не хотели впускать в свой дом сторону жениха и почему врач избирался из родни молодого и вылечивал «покойника». Однако это локальный вариант: пока нет других сведений о принадлежности ряженой фигуры «врача» к стороне новобрачного.

Записан один случай представления покойника в доме жениха, но это могла быть ошибка памяти.

Архаический смысл ритуального смеха, связанного с символической смертью, настолько затемнен, что со временем исполнение обряда даже некоторым носителям традиции стало казаться кощунством: «Бога она протащила – руки, ноги кривые сделались. Вот как насмехаться. Бога прогневила, легла наперёд (до смерти. – *Е.С.*) под божницей, в белом»[93] (с. Секирино Скопинского р-на, 1989).

И все-таки Л.М.Ивлева делает вывод о глубинных причинах живучести традиции: «Если те, кто участвует в “похоронах” мнимого покойника или “венчании” молодых вокруг ступы, со страхом реагируют на осуждение этих сценок местным священником и тем не менее продолжают в них участвовать, значит, сам обычай этот больше, чем просто факт скоморошества»[94].

Развитие этого художественного образа (персонажа) – мнимого покойника – пошло по линии оживления «покойника». Об этом можно судить по фигуре врача в ряде селений, который должен был вылечить покойника (как ни странно это звучит). Так, в д. Александровка Чучковского р-на врач играет нелепую с точки зрения здравого смысла роль: он «начинает лечить покойника, т.е. теребить его»[95].

Но в народе распространен такой пародийный прием, сопрягающий врача с миром смерти. В «Царе Максимилиане» доктор хвастается своим врачебным искусством: «На тот свет отправляю»[96]. В с. Ермолово Касимовского р-на атрибутом врача оказалось дохлое животное: «Нарядятся докторами, мёртвую кошку повесят, творят – только держись!»[97]

Крестьяне лечились парением в бане и у знахарей заговорами и целебными травами и не доверяли докторам[98]. О недоверии крестьян врачам свидетельствует уже заглавие газетной статьи «Не ходите к заговорщикам – обращайтесь к врачу» Культурника, опубликованной в газете «Коллектив» (1925, г. Скопин)[99]. В то же время врач, как и священник, в какой-то мере является посредником между жизнью и смертью[100], и поэтому закономерно появление пародийных фигур доктора и попа в свадебном ритуале «оплакивание покойника».

П.Г.Богатырев в «Отчете о работе С.Ф.Елеонского “Сказки и повести в XVIII веке”, поданной на соискание ученой степени доктора филол. наук» (1946) рассуждал о постоянстве символики врача в сказках и других фольклорных жанрах и народных обрядах: «Изображение докторов в карикатурной форме распространено у самых разнообразных народов. Объяснить это следует общими психологическими чертами всех людей: те люди, которые

возбуждают наибольшее уважение, в том случае, когда они не выполняют возложенных на них надежд, подвергаются особенно резкой сатире. Изображение в карикатуре врачей свойственно очень многим народам, и надо полагать, что и русский крестьянин к сатире над докторами пришел самостоятельно»[101].

Мы думаем, что фигура врача за время своего возникновения и становления приобрела целый пучок семантических функций, актуальных для народного мировоззрения. Врач осмыслялся как вершитель людской судьбы, посредник между жизнью и смертью человека и в какой-то мере даже распорядитель его веком и житьем-бытьем; трактовался как обладатель сокровенного знания. Поскольку крестьяне далеко не всегда понимали источник такого целительного знания, то они воспринимали его двояко: как божественное и дьявольское, чудодейственное и опасное. Кроме того, врач имеет дело со всем телом человеком и, соответственно, с запретной наготой и «телесным низом». Врач обладает специфической медицинской атрибутикой, непонятной и иногда устрашающей (шприц, скальпель и т.д.). Соответственно, врач в патриархальной крестьянской среде осознавался равно как приближенный к Богу и дьяволу, и именно последняя устрашающая составляющая его двойственного образа высмеивалась, чтобы обезвредить ее с помощью очищающей силы смеха. Не последнюю роль для святочного и свадебного ряженья играла униформа врача: белый халат и сумка с красным крестом (вспомним, что белый цвет традиционно считался траурным на Рязанщине и вообще в России, а крест до сих пор ставится на могилах).

В.И.Чичеров указывал, что «“нечисть”, покойники и звери между солнцеворотом и Новым годом как бы достигали вершин своего могущества», и приводит название «страшные вечера» – с 1 по 6 января[102]. А.Б.Страхов полагает, что «святочное освобождение душ умерших оказалось необходимым и решающим условием для прикрепления к Святкам так наз. “игр в покойника”, популярных в обрядности Русского Севера»[103].

Логика развития забав ряженых привела к святочной игре в покойника, аналогичной свадебной и, вероятно, генетически первичной. В.К.Соколова считала личины старика со старухой и покойника наиболее архаичными антропоморфными масками[104]. В.И.Чичеров отмечал в игре в «мертвеца», «умруна», «смерть» маску умершего[105]. П.Г.Богатырев, В.Е.Гусев видели генетическое сходство святочных игр «отпевание покойника» с похоронными покойницкими играми, например, с западно-украинской «при мерци»[106].

Л.М.Ивлева подчеркивала: «Как правило, в облике умруна подчеркиваются признаки старости и одновременно сексуальности»[107]. Исследовательница продолжала анализ: «Наряду с этим умруну нередко придается внешность пожирателя: в страшном оскале обнажаются огромные зубы, которые вырезают из репы, брюквы, картошки или бумаги и вставляют в рот окрутника»[108].

Заметим, что в свадебном ряженье в «упокойника» на Рязанщине указанных характеристик нет. Взамен этого на первый план выходят идеи неожиданного умирания, соблюдения всей последовательности оплакивания и отпевания покойника, а затем его оживания (как результата врачебного лечения или самостоятельно). Безусловно, такая ипостась ряженого «упокойника» обусловлена его принадлежностью к свадебному обряду, в котором имеются свои «сценические законы» и обрядовая сюжетность. Кроме того, свадьба сама относится к «обрядам перехода» – с главной идеей ‘умирания / (воз)рождения’.

Такой же точки зрения придерживается и Л.М.Ивлева: «Для игр с “покойником” весьма характерен акцент на эпизоде отпевания, что формирует достаточно устойчивый ансамбль участников: это поп, дьячок, причитальщица. Разработка этого эпизода всегда осуществляется в русле травестирования: все высокое и серьезное предстает здесь в намеренно сниженном и перевернутом виде»[109].

Вероятно, возникнув в святочной обрядности, в дальнейшем сцена отпевания покойника была включена в народные драмы «Маврух», «Царь Максимилиан», традиционно исполнявшиеся во время Святок[110].

Идея оживления покойника уже без участия врача и без календарной привязки описана в «Тимуре и его команде» (1940) А.П.Гайдар, где ребята из компании Мишки Квакина играют в карточную игру с финалом – «оживи покойника»: «Проигравшему завязывали глаза, клали его спиной на траву и давали ему в руки свечку, то есть длинную палку. И этой палкой он должен был вслепую отбиваться от добрых собратий своих, которые, сожалея усопшего, старались вернуть его к жизни, усердно настегивая крапивой по его голым коленям, икрам и пяткам»[111].

Импровизированной сценой здесь послужила поляна сзади часовни – взамен лавки под божницей в свадебном ритуале. Исчезли моменты оплакивания и отпевания покойника – как не соответствующие названию игры. Изменилась роль покойника – он стал активным: отбивался палкой.

Противоположностью свадебному ритуалу с «упокойником» являлась *сценка с только что рожденным телёнком*, которого представлял большой чурбан для колки дров, обвязанный соломой или завернутый в тряпки[112] (сс. Агишево, Демидово, Федяево, Федосово, дд. Богословка, Троицкое, Ветринка Шацкого р-на). Гости смеялись: будто бы корова отелилась, телёнок замерзает, а новобрачные проспали столь важное для крестьян событие. Эта сценка направлена на стимуляцию деторождения и входит в семантическое поле ритуальных действ, начатых созданием свадебной куклы, сажанием на колени невесте мальчика (см. главу 2 и ниже) и др.

Ряженые

Ряженье носило массовый характер как на Рязанщине, так и по всей России.

Почти повсеместно наряженные в разнообразные костюмы участники свадьбы, изображающие различных персонажей на второй день, назывались *ряжеными*. Наименование *наряженные*[113] бытовало в с. Константиново Рыбновского р-на и в Зарайском у.[114] В д. Таркино Старожиловского р-на зафиксирован термин *убранные*[115]. В Шацком р-не известны *убра́тые* (с. Польное Ялтуново, с. Шевырляй), *чудаки́* (с. Борки, с. Ольхи)[116].

Жители с. Константиново Рыбновского р-на рассказывали об особенностях употребления термина: «*Наряженные* – коγда свадьбы γулять. Счас свадьбы у нас γуляють, и на второй день одеваются – ищуть молодую. Тут они в это время *наряжаются* и идуть по деревне, *рядются*»[117].

В.Н.Топоров указывал, что слова с корнем *re_nd (с [е] дифтонгическим) «составляют видный пласт славянской ритуальной терминологии» со значением «устанавливать порядок»[118].

В Древней Руси XI-XVII веков «*ряженое*» значило «то, что следует по уговору»[119] (1589). Слово «*рядити*» обладало множеством значений: 1) «решать что-л., править, управлять, распоряжаться (чем-л.)» (1151, 1264, XIV-XV вв.); 2) «готовить, устраивать» (1237, XVII в.); 3) «назначать» (1209); 4) «договариваться (оговаривая те или иные условия сделки)» (XII в., XV в., 1688, 1696) и др.[120] Известно два устойчивых выражения: «*ряды рядити*» – «решать дела, касающиеся управления» (1151); «*суды рядити*» – «производить суд»[121]. Последний фразеологизм встречается в «Слове о полку Игореве»: «Высоко сѣдиши на своемь златокованнем столѣ <...> *суды рядя* до Дуная»[122]. Лексема «рядитися» в первом словарном значении обозначала «договариваться, заключать соглашение» (1150); «при заключении сделки договариваться о цене, об условиях» (XII век, 1282)[123].

Конечно, сегодня прежние однокоренные слова типа «суженый-ряженый» (от «рядить») и «ряженый» (от «рядиться») сильно разошлись в своих значениях, и все-таки в свадебном обряде они продолжают сохранять свое исконное родство.

Р.С.Липец сообщала, что известны письменные церковные источники XII-XIII вв. о борьбе с обрядовым ряженьем в маски (к сожалению, исследовательница не привела эти сочинения)[124].

Однако светские власти, уступая глубинным народным традициям и вопреки строгим запретам церковников, еще в XIV-XVI вв. дозволяли скоморохам увеселять народ на общинных пирах – братчинах, а также разрешали им варку пива для братчинной трапезы – в виде исключения из общего правила[125].

Помимо двух ведущих, «стержневых» фигур – пастуха и покойника, вокруг которых разыгрывались ритуальные сценки, допускались разнообразные фигуры ряженых: «В этот день гости наряжаются под солдата, медведя, волка и др.»[126] (с. Романовы Дарки Шацкого р-на).

Все фигуры ряженых можно подразделить на следующие типажи:

1) травести (ряженье женщины «стариком» и наоборот, мужчины – «старухой»);

2) социальные и профессиональные типы (нищий, побиру́н, солдат, врач, пастух, пряха, барин и барыня);

3) иноэтнические персонажи (цыганка);

4) неодушевленные предметы – уподобления людям («болван»);

5) звери (лошадь, медведь, волк).

В мировоззрении русского народа из всех лесных зверей наиболее значимым является медведь. В Зарайском у. разыгрывалась специальная сцена – на следующее после венчания утро ходили ряженые: «Кто медведем уберется – поведут его»[127]. Так инсценировалась бытовавшая в бассейнах рек Оки и Волги традиционная русская потеха «вождение медведя»: из Рязанской губ. были родом ходебщики с медведями и сами звери. Интересно, что сущность «медвежьей потехи» близка к свадебному ритуалу с «предсказками»: как и к молодым, к медведю обращались с просьбой показать какое-либо действие, воспринимаемое как шутовство и пародия.

Отдельные фигуры ряженых появлялись уже на более ранних этапах свадьбы. В первую очередь это относится к свахе невесты. В Пронском у. она встречала жениха и его сваху «на пороге в вывороченной овчинной шубе с пустым стаканом в руках, голова у нее повязана замазанной тряпкой»[128]. От венца молодых поджидала свекровь тоже в шубе мехом наружу, иногда ее называли «пужавой»[129] (д. Деево Клепиковского р-на; с. Б.Ардабьево, с. Б. Мутор и д. Фёдоровка Касимовского у.), изредка – «медведем»[130] (с. Луховицы Зарайского у.). О «старшей свахе» говорили, что она на посаде «лезет в передний угол, как медведь в берлогу»[131]. Л.М.Ивлева привела народный термин, встречающийся в России: «пу́жало (мн. пужала́) – ряженые»[132].

В «Словаре русского языка XI-XVII вв.» зафиксировано слово «пужало» в значении «пугало» (XVII в.)[133]. Диалектизмов «пужа́ть» (в смысле «пугать») и возникшей на его основе «пужавы» нет в словарях древнерусского языка.

Н.М.Никольский исследовал значение вывернутой мехом вверх шубы на участниках белорусской свадьбы в разных ритуалах, привел сравнение невесты с медведем в свадебных песнях, выявил смысл сказки белорусов о женившемся на женщине медведе и происхождение термина «медвежья свадьба». Ученый выдвинул гипотезу о тесной связи основных моментов древнего свадебного обряда с тотемистическим культом медведя[134].

Мировоззренчески важной является также идея покрытости ряда свадебных чинов (в день венчания) и некоторых ряженых (в послевенчальный день). Наряженность персонажа в вывернутую кверху мехом шубу (крестьяне носили крытую тканой материей шубу, то есть шубу мехом к телу) свидетельствует также о ритуальной актуализации первого члена оппозиции «дикий – культурный» («звериный – человечий»).

Другую ряженую фигуру являла собой переодетая мужчиной женщина с решетом хмеля при встрече молодых от венца[135] (с. Телебукино Касимовского у.). Здесь налицо фигура травести, также чрезвычайно значимая в свадебном обряде. Фигура травести обязательно представляет собой объединение пары смысловых значений из разных звеньев оппозиций: «старик – молодой мужчина» (или «старуха – молодая женщина»), «мужчина – женщина». Также здесь важно наличие или отсутствие эротической и детородной функции.

Вспомним также мнимую молодую – подругу, садившуюся за свадебный стол вместо невесты и одетую в ее одежду. И саму невесту можно считать ряженой, так как ее «сряжают на посад»[136] (д. Нефедово Киструсской вол. Спасского у.), покрывают голову платком со свешивающимися вниз концами, прячущими лицо.

В Зарайском у. ряжеными становились поезжане, которые уже привезли новобрачных из церкви, покормили в чуланчике и уложили спать. Во время отдыха молодых разыгрывалось целое действо: «А уж эти поезжане и будут убираться ряжеными, эти жениховы. Уберутся кто барыней, кто стариком, кто солдатом. Потом кто сидит масло метет <сбивает>, кто прядет, кто ткет, кто табак мелет в горшок»[137]. В «Словаре русских народных говоров» среди значений слов «мести» и «месть» отмечено «сбивать масло»; согласно «Толковому словарю живого великорусского языка» В.И.Даля, слова «месить, мéсивать» обладают значениями «что мять, комкать и толочь; перемешивая утолачивать, мешая переминать; говорится о густом веществе, например о глине, тесте»; здесь же сообщается о путанице слов «месить» и «мешать» из-за их смысловой близости[138].

Второй раз поезжане и прочие гости становились ряжеными на следующий день, когда провожали молодых за водой к колодцу: «С ними ряженые пойдут: кто на помеле поеде, кто на лошаде верхом поеде, кто медведем уберется, поведут его»[139] (Зарайский у.). Потом они переодевались в обычную одежду и шли в «новы гости», где у тещи их встречали свои ряженые.

Типаж цыганки на второй или третий день свадьбы интересен еще и тем, что помимо ее обычного главного свойства – гадания всем желающим об их судьбе, на свадьбе она могла гадать именно о ярке = невесте; то есть в свадебном ритуале актуализировалась предсказательная функция. В с. Хрущёво-Подлесное Данковского р-на Липецкой обл. (б. Рязанской губ.) сообщали: «На следующий <третий> день утром родные невесты идут искать яркуневесту. При этом часть их причудливо наряжалась: *пастухом*, *цыганкой – гадать о пропаже* и т.д.»[140].

В позднейшее время ритуал с ряжеными в некоторых локальных традициях стал независимым от ритуала «искать ярку», отделился от него или существовал даже при его отсутствии: «Ряженые в дом жениха не приходили на 2-й день. Они ходили по селу, одетые *цыганами*, кто во что, собирали яйца, гадали, хохмили. Потом все шли к ней в дом гулять» (д. Четаево Касимовского р-на)[141]. Фигуры цыган могли восходить к образам волхвов из рождественской мистерии, которые традиционно рассматриваются как иноземцы, обладающие магическим даром, чрезвычайно важные типажи для святочного ряженья и могущие перейти оттуда в свадебное ряженье (напомним: свадьбы часто игрались в зимнее время).

В однодворческом селе Бычки Сараевского р-на в 1951 г. ряженые изображали самых разных персонажей: «Это во всё: тама и *мужиками* бабы, и *цыганками*, и чего они там делали – по-всякому, по-всяками. И в лаптú наряжалися. Шутили, шутки прямо: нарядются, накрасются, там я не знаю, платки наденуть, и шубы вывернуть, и шинели там чего, кто чего найдёть себе!»[142].

Л.М.Ивлева среди самых разных национально-окрашенных персонажей свадебного действа и особенно ряженья (турок, татарин и др.) особо выделяет образ цыгана – как художественно воплотивший народное представление о чуждости: «Понятие “цыган” вобрало здесь в себя семантику этнически чужого, чрезвычайно характерную и даже сквозную для окрутничества в целом, семантику локально чужого, мифологически чужеродного, а также профессионально обособленного <...>»[143]. Заметим, что фигура святочного и свадебного «цыгана» могла «вырасти» из образа волхва, совершенно необходимого для рождественского чуда, оттеняющего важность рождения Христа для разных народов.

Для рязанской свадьбы наиболее характерны фигуры цыганок: их разноцветные и при этом цветастые наряды запросто создаются из павлово-посадских шалей и яркого ситца в цветочек, а из типичных занятий избирается гадание по картам или по ладони, которое

легко имитировать. Цыгане любят кочевать по Рязанщине и даже селиться на ее благословенной земле. Еще в середине 1980-х годов в г. Рязань вблизи от железнодорожного вокзала «Рязань-II» группа цыганских женщин и девушек, одетых в пестрые одежды характерного покроя, предлагала прохожим погадать, «всю правду рассказать»[144]. Этнографы выделяют 4 группы цыган в Рязанской обл.: *кутляры* – в пос. Дягилево в черте г. Рязань; *молдаване* – в пос. Шумашь Рязанского р-на; *крымцы* – в пос. Строитель в черте г. Рязань; *кэлдерари* – в пос. Мирный в черте г. Рязань[145].

В с. Котелино Кадомского р-на на второй день свадьбы разыгрывалось многоступенчатое представление с ряжеными, начинавшееся в доме молодого с поиска ярки «пастухом» и заканчивающееся в доме родителей новобрачной сценкой с «покойником» (см. выше). Все происходившее в доме молодого, в том числе и «поиски ярки», рассматривалось как самостоятельное обрядовое явление. Последующее ритуальное действо с ряжеными с момента их шествия к родителям новобрачной мыслилось старожилами как двухступенчатое испытание участников свадьбы – в первую очередь самих молодоженов, родственников мужа и гостей с его стороны. Вот описание ритуала:

> «К обеду молодые и гости с гармонью, песнями и частушками шли в дом невесты. Но у ворот дома пришедших ожидали препятствия. Первым препятствием была молодая женщина, которая *в ступе толкла зерно*. Но дружка вступал в переговоры, обольщал красивыми словами, наливал стаканчик вина. Ступа откатывалась в сторону. Дорога открыта. У крыльца новая преграда. Женщина "*стригла барашка*", не замечая пришедших гостей. Но опять вступал дружка. Женщина не могла устоять перед красноречием его, пригубив стаканчик вина, уступала дорогу»[146].

Вот еще одно описание этих же двух препятствий доступа к родительскому дому новобрачной в том же селе Котелино:

> «"Нам не до гулянья, работы полно, не пропущу", – заявляла она <женщина, толкущая зерно в ступе>. В переговоры вступал дружка. Он говорил много лестных слов, потом наливал стаканчик вина, гости быстро откатывали в сторону ступу, и шествие продолжалось дальше. Но на крыльце дома пришедших ждала новая преграда. Теперь уже молодая женщина "*стригла барашка*" ("барашком" наряжали ребенка в вывернутую наизнанку шубу). Она тоже говорила, что к встрече гостей не готова, "барашка" не достригла, придётся гостям подождать. Ну, а на что тогда дружка! Он опять приходит на помощь, пускает в ход свое обаяние, женщина не может устоять и, пригубив стаканчик, уступает место, "барашек", заблеяв, убегает с крыльца»[147].

Глава администрации с. Котелино А.А.Гринин подарил фото- и видеоматериалы с разыгрыванием свадебного действа с ряжеными 1 октября 2009 года: местные жители считали такую сценку важной для развития современного российского туризма. На фотографиях видны фигуры врача в белом халате, с сумкой с красным крестом и огромным градусником; мужика (им нарядилась женщина) с ярким полосатым кушаком через левое плечо, с четвертью самогонки и стаканом; настоящий гармонист с гармонью; женщины, одетые в праздничные народные костюмы с красными паневами. На видеоролике видно, как из колодца обливают водой участников свадебного гулянья. Далее у ворот шумную компанию встречала женщина со ступой, во дворе была гадалка с картами и чуть дальше еще одна женщина большими ножницами стригла барашка (тоже ряженого в мохнатый жилет из овечьей шкуры подростка). У крыльца на лавке лежал покойник (женщина в старинном народном костюме и лаптях), около нее причитали еще две женщины.

В одном из видеофрагментов лицо за кадром ведет диалог с пастухом с кнутом, в шляпе и с нарядной молодой женщиной в котелинском наряде:

> «– О, этот мужик знакомый! Где-то я его видел! <Пастух с поклоном снимает шляпу> <...>

– Мы с ним искали-искали ярочку и не нашли. И пропили ярочку! Да, и пропили ярочку, вот сейчас сидим тужим. <Отвечает женщина>»[148].

Аналогичное действо, только еще в доме новобрачного, разыгрывалось в с. Сто́лпцы Старожиловского р-на на второй день свадьбы:

«Утром ряженые приходили искать ярку. *Толкли толкачом в ступе*.
– Не заблудилась ли у вас ярочка?
– Да нет у нас ярочки! – *Продолжают толочь*»[149].

Важно отметить семантическую перекличку художественных образов – ступы и барашка – в разыгрываемых ряжеными сценках и в предшествующих свадебных ритуалах – «ступу выкатывать» и «барана искать» в Спасском и Кадомском, Рыбновском и Старожиловском р-нах (см. выше и см. главу 3). Толчение в ступе воспринимается как метафора полового акта, поскольку сама ступа с толкачом (пестом) является посудой для «опúхивания» (шелушения) зерна и сбивания масла – с ярко выраженным, наглядным значением ‘толкать, пихать’. Просторечное название женского полового органа «п...а» с индоевропейским корнем *pis- : *peis-[150] восходит к глаголу «пихать»[151]. В свою очередь, в разговорной речи и в фольклорных произведениях (особенно в частушках) женский эротический орган имеет завуалированные уменьшительно-ласкательные названия типа «ласка», «кошечка» и т.п., связанные с пушистыми зверюшками.

Образ такой любовно-чувственной «черной ярки», перекликающейся со свадебной «яркой» – невестой и особенно новобрачной, запечатлен в шуточной эротической песне «У нашего барина, у нашего сударя...» – со стихотворными строчками: «У нашей у барыни, у нашей сударыни <...> И туда-сюда лохмата, на все стороны лохмата // *Чёрная ярка* на дворе»[152] (с. Лубонос Шиловского р-на). Подобный образ имеется в свадебной приговорке ряженых на второй день свадьбы в с. Константиново Рыбновского р-на во время поисков ярки: «*Наша ярка меченая, на лбу звезда, промеж нох п…!*»[153] (см. выше).

Следовательно, свадебное ритуальное действие – стрижка барашка – также обладает эротическим подтекстом, понятным всем участникам свадьбы[154].

Гулянье ряженых в Зарайском у. также затем перемещалось в дом тещи – отправлялись в «новы гости». В Зарайском у. во дворе или доме тещи за столом «кто старухой убран сидит, прядет, а стариком убран – лапти плетет, ище сидит – табак мелет в горшке, масло сбивает – такая економка сидит убраная, в чепчике <…>»[155].

Гостей могли сначала не пускать в избу: «Кладут у дверей солому и цепами молотят»[156] (д. Асаново Рязанского у.).

Заметим, что выполняемые ритуальные действия – *прядет* (*на веретене*), ткет (с челноком), *лапти плетет (с кочедыгом)*, *табак мелет в горшке*, *масло сбивает*, *цепами молотят* (см. выше) – намекают на брачные отношения новобрачных, иносказательно воспевают эротические события первой супружеской ночи, а отнюдь не являются набором случайных телодвижений и жестов.

Наблюдая сценку с выполнением привычных хозяйственных работ ряжеными, можно увидеть явное противоречие: в праздничное время (ведь свадьба – это праздник) нельзя работать. Л.М.Ивлева отмечала сходное обрядовое поведение ряженых на Святки: «<...> среди действий, совершаемых окрутниками, есть такие, которые вне ряженья строго запрещаются на весь сезон святок (в эти две недели нельзя, например, ни молотить, ни сбивать масло, ни молоть в жерновах). Это говорит о том, что мифологический аспект подобных действий (в ряженье многие из них становятся, кстати, метафорами сексуальных отношений) и их реально-бытовой аспект входят в систему обрядовых представлений как бы с разными знаками: в одном случае получают позитивную оценку, в другом – негативную»[157].

Можно предположить изначальность календарного (особенно святочного и русальского) ряженья и вторичность свадебного, которое сходно по времени действия (Рождест-

венский мясоед и Русальская неделя) и по мировоззренческому аспекту – «очищению» при перемене социально-возрастного статуса.

Л.М.Ивлева считала необходимым «учесть встроенность ряженья в общую схему свадебного действа (по распространенности эта ритуальная ситуация сопоставима, пожалуй, со святочной), в посиделочную традицию, в обряды весенне-летнего, осеннего и поминального комплексов, хотя их связь с маскированием обнаруживается в разных этнокультурных зонах с явно неодинаковой регулярностью»[158].

Со Святками и Русальским заговеньем перекликаются такие названия ряженых в Шацком р-не, как *калядо***ы** (с. Тарадеи) и *русáлки*[159] (сс. Агишево, Черная и Казачья Слобода, Шаморга, Темешево, Парсаты).

Словари древнерусского языка содержат лексему «русалия» и ее производные.

Главное значение, отмеченное «Словарем русского языка XI-XVII вв.» (1997) для слов «русалия», «русалии» (множ. ч.), совпадает с современным пониманием: это «народное название церковного праздника Пятидесятницы (Сошествия св. Духа), унаследованное от существовавшего ранее у славян и ряда других народов языческого весеннего праздника, сопровождавшегося обрядовыми играми и плясками» (XII-XV вв.)[160].

А вот второе толкование расплывчатое, многозначное: это «обрядовые игры, совершавшиеся во время этого праздника, а также в начале и конце двенадцатидневного святочного цикла; вообще языческие игры, обряды» (XII в. (1068); XVII в. Лаврентьевская летопись)[161].

На наш взгляд, приведены неубедительные примеры, не позволяющие отождествлять Русалии со Святками: «Нѣс<ть> лѣпо колядовати, ни русалии играти, ни индиктъ чести, ни празновати в ня, ни есть лѣпо июдѣискых праздникъ держати» (Правила, 124. XVI в.); «Русалии о Иоанновѣ дн҃и и навечерии Рж҃ства Хр҃стова и Бг҃оявления» (Стоглав. Бусл. Христ., 813. XVII в. ~ 1551 г.); «Русалия – иже на игрищах бываемая безчинныя игры и скаредства» (Алф., 198. XVII в.)[162].

Указаны частные смысловые оттенки: 1) «О языческих празднествах в день зимнего солнцестояния» – с примером: «Сицѣ рекомы каланды и рекомыя воты, и рекомая русалия, и еже в •а• и дн҃ь марта мс҃ца творимое тържьство» (XIII в.); 2) «О конных состязаниях» – с цитатой: «О скомрасѣхъ и о русалиихъ ни покрову надлежащу, многыжды и дожду идущи търпите» (Златоструй. сл. 61. XV-XVI вв.)[163].

Третье значение посвящено участникам русалий: «Об исполнителях обрядовых игр»; приведен пример: «Моляше вся удалити ся от нихъ от хытрости дияволя, наипаче оже свое имение пронырливому бѣсу дають, еже суть русалия и игрьци» (Житие Св. Нифонта. Выг. сб., 116. XII в.)[164].

В том же словаре приведено понятие, сохранившееся и по сей день на Рязанщине: «Русальная неделя – неделя после праздника Пятидесятницы» (Ипатьевская летопись; XVI в. о 1174-1175 гг.)[165]. Также приведено прилагательное «русальный» как «относящийся к русалиям, к празднику Пятидесятницы (о времени) – с примером: «Прииде же нѣкто жена... во дн҃и русалныа» (XVI в.)[166].

«Словарь русского языка XI-XVII вв.» зарегистрировал прозвища, возникшие на основе русалий (вероятно, в значении ‘исполнителя ритуальных игр’: «Русалка» – с примером: «А коли Бориско суд свои сказывал великому кн(я)зю, а тогды у великог(о) княз(я) были Михаило Яковлич(ь) Русалка да диаки великог(о) князя» (ок. 1470 г.); «Русалкин», то есть «относящийся к человеку, носящему прозвище Русалка», тоже с примером: «А боарынямъ, княгини Марьѣ да Русалкиной женѣ, руку далъ же» (1495 г.)[167].

«Словарь русского языка XI-XVII вв.» продемонстрировал не устоявшуюся хронологическую прикрепленность праздника, особенностей его проведения и обрядовой атрибутики к конкретному сезону, допустил двойственность календарного приурочения: отнесение русалий к зимнему и летнему времени. Возможно, такое временно́е смешение произошло из-за целого ряда переносов Новогодья, приходившегося в разные эпохи (в том числе в

древнерусский период) на начало сентября, марта и, наконец, на 1 января по указу Петра I. Однако не исключены и неточности прочтения памятников древнерусской письменности учеными в конце XX века.

В «Словаре древнерусского языка (XI-XIV вв.)» (2013) отмечены два значения слова «Роусалиѣ»: 1) «Русалии, языческий весенний праздник» (XIII-XV вв. о XIV в.); 2) «Народное название церковного праздника Пятидесятницы (сошествия Св. Духа)» (сер. XI в.; XIV в.)[168]. Заметим, что трактовки русалий как зимних Святок и святочных игрищ в данном словаре нет. Думаем, что это правильно.

Приведен фонетический и графический вариант – «Русалиѧ». Также зафиксирована «Недѣля роусальнаѧ»[169]; названия «русалка» нет.

В «Словаре русского языка XI-XVII вв.» зафиксировано слова «коляда» как «старинный рождественский и новогодний обряд, сопровождавшийся обходом соседей с песнями» (XII в., 1589 г., XVI в., 1627 г.) и «колядник» – исполнитель этих обрядовых песен (XV в. о XII в.)[170]. В Рязанской губ./обл. часть семантики «колядника» перешла на «коляду»: так возникло новое значение этого слова как ряженого персонажа.

На рязанских ряженых на свадьбе названия *каляды* и *русáлки* (в Шацком р-не) перешли по ряду возможных причин: 1) по идущей из Древней Руси традиции; 2) из-за приуроченности свадебного обряда к зимним Святкам и преддверию летних; 3) из-за манеры девушек и женщин рядиться в тряпье; но суть персонажей со временем видоизменилась, приобрела новые поведенческие черты и включилась в новые сюжеты лицедейства (в том числе и создала эти самые сюжеты).

Обобщенными названиями на Рязанщине являются *ряженые* (повсеместно) и в Шацком р-не *убрáтые* (сс. Польное Ялтуново, Шевырляй), *чудакú* (сс. Борки, Ольхи)[171]. В Старожиловском р-не они назывались *убрáные*[172] (д. Татаркино и др.).

С Рождества начинались Святки, которые В.В.Селиванов – рязанский помещик и литератор, бытописатель – определил как «дни наряжанья, гаданий и проч.»[173]. Он же подметил два главных условия ряженья: 1) «чтоб нарядиться как можно уродливее и смешнее»; 2) «чтоб наряженного не скоро могли узнать»[174]. С.В.Максимов относил начало Святок к Николину дню – 6 декабря по ст. ст.[175], что отличается от традиционного понимания святочного времени от Рождества до Крещения Христова. Переодетые в те же «личины», что и на свадьбе – медведь, баба с метлой и другие, они «кличут овсень»[176] («авсéнь» – поздравительные новогодние песенки Средней полосы России).

В основном ряженые представляли собой «личины», имеющие отношение к потустороннему миру: это нечистая и колдовская сила – «рядятся медведями, бабой с метлой, трубочистами, музыкантами, ведьмами»[177] (с. Богослов).

Жители Рязанской обл. осознают связь ряженых с нечистью. Так, в рукописи «Диалект с. Благие» Л.И.Кóнновой, хранящейся в библиотеке с. Благие Александро-Невского р-на, под № 473 указано значение диалектизма: «*Ряженые* – люди, переодетые в костюмы нечистой силы на колядках»[178].

Еще одна группа «личин» – это близкие к смерти в силу своего возраста травести: старуха, старик с соломенным горбом, всклокоченной бородой из пакли, подпоясанный обрывком веревки и с дубиной в руках. О «покойнике» и докторе, пытающемся его оживить, уже было сказано.

Ряженые не только ходят на Святки по избам «сообразно принятым на себя личинам, говорят не своим голосом, шутят, острят», но и вовлекают в свои «страшные» забавы всех присутствующих[179], теперь уже немного в трансформированном виде (с. Шостье Касимовского р-на, 1990). Жительница с. Шостье, 1917 г. р., рассказала о давнем обычае: «Дед***ы*** *калёные* – наряжались. Три избы. Они – мужики, ребяты – нарядились, мы ужинали. Хотели вытащить, я за скобу уцепилась, тащили со скамейкой. Снегу насыпать, вытащить. Это на старый Новый год вечером, огни уже. <...> *Деды* в шубняках, с колокольцами»[180]. Наряженные в шубнякú с колокольцами «деды калёные» стремились вытащить односельчан и осо-

бенно девушек на улицу и насыпать им снег под одежду, и так ходят по домам до сих пор[181] (с. Шостье Касимовского у., 1931).

Автор хранящейся в рязанском архиве статьи «Деды калёные и другие обычаи в с. Шостье» П.И.Волкович указывал(-а?): «В 1926 г. этот обычай <деды каленые> под влиянием культурных сил села был запрещен под страхом уголовной ответственности»[182], однако еще в 1990 г. жителям села был известен этот святочный обычай в редуцированном виде[183].

Н.В.Понырко видела в ряженье смену сущности, а Л.М.Ивлева усматривала связь с миром мертвых, которым приписывалась магическая сила воздействия на живых[184].

По мнению А.Б.Страхова, в святочных рваных, худых одеждах можно усмотреть представление ветхого человека, который с приходом Христа отрицается и воплощается в нового – в христианина. Также рваная старая одежда типична для нищих, входящих в прежние времена в состав церковного причта и на этом основании осуществляющих связь между жизнью и смертью – подобно как Церковь является посредником между Богом и человеком, между миром живых и миром мертвых[185].

Пожалуй, одним из первых (если не первым) по времени засвидетельствования является описание шествия ряженых на второй день после венчания в г. Раненбург в 1826 г.:

> «На другой день поутру поезжане сбираются и приходят к новобрачным с приносом; где хозяин угощает их и прочих ближних родных, кои, принесши таким образом жертву Бахусу, забавляются играми и плясками, прежде в доме, потом, более в низшем состоянии, желая показать и всем свою радость и восторг, от винных испарений доходящий до сильного градуса, едут летом в телегах, запряженных лошадьми, украшенными разноцветными платками, полотенцами; не забывают обвивать платками же и дуги. Сидящие, или – лучше – полусидящие, делают в таком виде, кто что умеет, или кому что в отуманенную голову вспадет. Один прыгает, другой поет, третий бьет в ладоши; поднимают вверх штофы с напитками, которые, остановившись на улице или перекрестке и сойдя с телег, делая большие прыжки, опорожнивают. Некоторые сидят на запряженных лошадях верхами в смешных нарядах. Женщины сверх того поят петуха и курицу, раскрашенных розовыми лентами, и до того их замучают, прыгая с ними, что едва ли возвращают хозяину живых. Иногда в числе тех свит некоторые ездят на запряженных быках. Словом, стараются в таких случаях показать все, что только есть смешнее и забавнее, и ни одна улица города не остается не посещенною сими гостями, в большей степени веселящимися»[186].

Шествие ряженых на свадьбе в 1846 г. в Михайловском у. проводилось так:

> «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 <...>»[187]

В с. Дёмкино Чаплыгинского р-на Липецкой обл. (б. Раненбургского у. Рязанской губ.) во 2-й половине XX в. свадебное ряженье напоминало веселую игру и одновременно импровизированный спектакль:

> «У меня и фотоγрафия даже есть моей свахи, у них мы на свадьбе были, а мы с ней – я нарядилась в кокошник, а она в моряка там. Чудúли-чудúли! Да, наряжалися! (А как вы чудили? – *Е.С.*) Да, Господи: вот мой офицер тама, я его жена, ой! Как сможешь! А другие наизнанку выворачивали чего-нибудь такое, шутили: в виде кошки, в виде волка, в виде там какой-то маски! Маску делали или в черноту, или в помаду, чтоб их не узнали. Тоγда ведь масок не было! Счас-то маску какую-нибудь можно надеть, а тоγда-то измазывались вот всё. (А можно было таких измазанных людей узнать или нет? – *Е.С.*) Можно было бы. Можно! Чего там – γубной помадой искрасишься – всё равно их узнаешь! Ну, смотря как он оденется! А если он оденется с какой-нибудь фатой – под фату хто же там заγлянеть? Ну как вот на маскараде-то на новоγоднем?!»[188].

Сама участница свадебного ряженья находит его родство с новогодним маскарадом, со святочным ряженьем.

Все информаторы отмечают усложнение и более точную конкретизацию фигур ряженых с течением времени: чем ближе к современности, тем замысловатее персонажи, поскольку стали покупаться специальные маски и костюмы. Раньше одежды и атрибуты ряженых изготавливались из подсобных вещей, а персонажи были более аморфны и неопределенны, хотя и представляли собой большей частью травести:

> «Сами мы чего-нибудь придумывали! Мужчина, он, например, уберётся женщиной, бeγая, пляша! (А женщина? – *Е.С.*) Ну, а женщина тоже чего-нибудь: или там штаны надéня, или какое-нибудь метлó возьмёть, или ещё чего-нибудь! Какую-нибудь дедову старую наденуть!»[189] (с. Дёмкино Чаплыгинского р-на Липецкой обл., б. Раненбургского у. Рязанской губ.).

Травестийный характер ряженых отмечали и в д. Мелекшинó Старожиловского р-на: «Одеваются *по-мущински* женщины на второй день свадьбы»[190].

Старожил с. Константиново Рыбновского р-на сообщала об участии Есенина в ряженье, причем поэт избрал фигуру травести:

> «Елена Васильевна Воробьева рассказывала, как в 1925 году Есенин приезжал на свадьбу к брату. А на следующий день она видела его среди наряженных. На нем было синее платье с оборкой, а на голове полушалок. И такой он был красивый в этом одеянии, зашел к нам в дом. <…> Елена Васильевна вспоминает: “Зашел он к нам в дом, поздоровался со всеми и спросил: “Ну как, хорошая я барышня?” Свекровь ответила ему: “Да, барышня из тебя хорошая вышла”””»[191].

В с. Мердушь, с. Спас-Раменье Ермишинского р-на и в других селениях этого района на второй день свадьбы «рядятся по-разному: вывернутые шубы, старая одежда и др.»[192], то есть изображают мохнатых зверей и людей. В этих селах также отмечается травестийность персонажей: «Женщины рядятся мужчинами, прицепляют к поясу толкушку с луковицами или морковь. Мужчины одеваются в женские одежды, подчеркнуто все увеличивая, и ходят по селу <…>»[193].

Следует отметить, что антропоморфные фигуры ряженых впервые появлялись на свадьбе не на второй день, а сразу же после венчания: вспомните «встречную сваху» в вывернутом тулупе в Зарайском у. (см. выше). В начале XX века отмечали: «Родные жениха наряжаются кто во что попало: кто *оборванцем*, кто стариком, кто женщиной, и выходят в сени, когда вечерники подходят к сеням, эти ряженые не дают им дороги, требуя с них пошлины за право входа»[194] (Егорьевский у.).

Переодеванье оборванцами и нищими продолжалось и на второй день свадьбы, когда происходили основные ритуальные действия и сценки ряженых. К примеру, в с. Николаевка Касимовского р-на «мужчина девкой нарядится, кто цыганом, кто *побирунóм*»[195].

В деревенской свадьбе Рязанской губ. во второй половине 1880-х гг. на второй день появлялось за столом среди гостей несколько «нищих», наряженных в рваные платья лиц противоположного пола: «Лицо размалевали сажей. На нос чего-то налепили, бороду также где-то достали»[196]. «Мужчина в паняве и платье», изображающий женщину, и «женщина в рваных штанах и фуражке», «гримасничая, стоят друг против друга, размахивают сумками, начинают залихватски друг против друга плясать и приговаривают:

Отойдите, богачи,
Мы гуляем, лохмачи.
Мы гуляем, нищие,
Сумами захлыщем.
Старик со стариком
Подрались босиком.

Отчего подрались?
От того, что перепились»[197].

Ряженые оборванцами, нищими, по мнению Л.М.Ивлевой, обозначают «наличие мифологических фрагментов в свадебном действе»[198]. «Оборванцы» и «нищие», продолжает исследовательница, «ведут себя подобно клоунам, но, кривляясь и гримасничая, они тем самым как бы возвращают в человеческий коллектив мифических предков, “воплощают” их и наглядно демонстрируют физический контакт живых и мертвых»[199].

Старожилы д. Татаркино Старожиловского р-на особо отмечают причудливость одеяний, травестизм и атрибутику, вызывающую сильный шум и стук: «<…> кто шубу кверху мехом, привязывают *побрякушки, чтоб всё гремело*, шапку мужскую, лапти. *Чем чуднее, тем интереснее получается*. Накрасят лицо, бороду привяжут. В общем, как *клоуны*»[200].

Во второй половине XIX – начале XX веков бытописатели (первые собиратели фольклора) оценивали внешний облик ряженых и их ритуальное поведение негативно: молодые «идут по деревне в колодезь за водою, с ними отправляется вся пьяная компания, творя разного рода безобразия <…>»[201] (Зарайский, Михайловский, Рязанский уу.). То, что сторонние наблюдатели расценили как «разного рода безобразия» и «гулянье особого рода»[202] в Михайловском у., при более внимательном взгляде оказывается типичным проявлением народной смеховой культуры.

Ряженые дорогой поют, пляшут, бьют в косу; идут с шумом и свистом; ударяют заслоном о ведра или косарем в сковороду; стучат палкой, изображающей ружье. Впереди гуляющих на телеге едет «несколько человек, переодетых в странные, изорванные платья, надетые навыворот и измаранные в саже», на запряженной лошади сидит всадник задом наперед – «обернувшись лицом к хвосту», стоящие на телеге «стараются обезображивать себя как можно более разными кривляньями»[203]. Другие по селу идут «*болванами*»[204] (с. Кистенево Чучковского р-на). В с. Тимошкино Шиловского р-на «в корзинку кто похватче сядет – <его> несут»[205]. Чтобы молодым нельзя было поднять ушат, к нему привязывают длинный кол и тяжелые чурбаны, на которые садятся еще несколько человек. Молодежь одевается «во что-нибудь посмешнее»[206] (д. Бессоновка Спасского у.); рядились «*нищими*»[207] (д. Нефедово Киструсской вол. Спасского у.). В 1900-е гг. на второй день ряженые сопровождали молодых в шествии за водой: «В этот день “ходят к колодцу”: дружко и “подружье” несут на “хлуду” кошёлку, в которой сидит баба, наряженная солдатом. Пляшут, поют песни, стараются облить водой сидящую в корзине»[208]. В с. Стафурлове Рязанского у. в 1927 г. ряженые также отправлялись за водой с новобрачными: «На другой день после свадьбы молодые, сопровождаемые ряжеными (“кто попом, кто медведем нарядится”) ходили на речку за водой»[209].

Собиратели-этнографы и ученые неоднократно отмечали эротическую окраску игр ряженых, их связь с «телесным низом»[210]. В этом отношении показательно сообщение жительницы с. Николаевка Касимовского р-на о ее собственном исполнении роли врача на свадьбе:

> «Кто врачом – крест на руку в халате, шапку-кубанку; на бочок сумку с долгим ремнём, вместо градусника – толкушку (картошку мять). Одного Ваську – на другой день – я научила, как к жениху идти. Сено под окном лежало: “Брыкнись на сено, я тебя лечить буду”. – “Ой-ой-ой! Врача!” Вынимаю толкушку, наставляю ниже пояса – лежит. “Сердце бьётся хорошо. Вот тебе касторочки (водки) в ложку, пронесёт тебя хорошо”. – “Горькое!” – “Лекарство всегда горькое!”»[211].

В с. Константиново Рыбновского р-на также рядились врачом:

> «И врачи были. Ну а врач – кто там? Ну, кто заболел, кто заболел? Давайте! Беруть с собой водочки. Ну, давай вот спиртиком или разотрём, или ему дать γрамм двадцать! Ну, одни шутки! Сразу, конечно, весело́!»[212].

Вот другое воспоминание о ряженом врачом в с. Константиново Рыбновского р-на:

> «Наряжалися: и врачом наряжалися <...>. Ну, белый халат надевали на себе, врач – уж он белый халат уж конечно должен надеть, как он врач, он в белом халате должен быть. <...> Да чего врач? Такой <же> он γулящий человек. Ну, хто, можеть, пояснял: хто мноγо болееть, я его полечу, да пято-десято причитывал»[213] (подробнее см. выше).

Переряживание людей в одежду противоположного пола («Мужчина девкой наряжится»[214]), причем с нарочитой имитацией половых признаков с помощью привешенной толкушки, морковки и т.п., также связано с эротическим осмыслением роли ряженых – с выполнением ими продуцирующей магической функции.

Можно полагать, что ряженые были организующим стержнем ритуалов послевенчального дня. Они как бы устанавливали ход событий и руководили всеми «неряжеными» присутствующими, вовлекая их в шумную и веселую игру.

Но и среди ряженых всегда находился какой-либо вожак. Л.М.Ивлева сделала вывод: «Итак, можно наблюдать, что все виды процессий с включением ряженых связаны с иерархическим принципом организации участников. Для таких шествий типично наличие центрального персонажа, вокруг которого группируются остальные действующие лица»[215]. По нашим наблюдениям, в рязанской свадьбе для ритуала «искать ярку», безусловно, таким ведущим персонажем являлся пастух, для «похорон упокойника» – сам «упокойник» и т.д.

Старожилы Рязанщины в ритуальном поведении ряженых выдвигают на первый план игровые элементы:

1) после венца «пошутят и приглашают в избу»[216] (с. Сумерки Кадомского р-на);

2) на утро «игра, пляска, и молодые тут идут. <…> Тут уж не из воды ходют, а ради игры»[217] (Зарайский у.); «весело тут, хорошо, невозможно»[218] (с. Секирино Скопинского р-на).

Однако молодым запрещалось плясать: «Пляшут только пожилые, молодоженам плясать “грех”»[219] (с. Кусмор); «только новобрачные и близкие к ним по родству старики совершают прогулку в тихой беседе»[220] (Михайловский у.).

Л.М.Ивлева в 1994 г. сетовала: «К сожалению, бóльшая часть сведений о свадебном ряженье – слишком общего характера. Это мешает восстановить с желаемой полнотой основной набор масок, типичных для данной обрядовой ситуации, и получить представление о разыгрываемых окрутниками сценках»[221].

К настоящему времени собран значительно бóльший и достаточно показательный материал по свадебному ряженью, позволивший нам выявить главные фигуры его участников, установить их иерархию и последовательность появления на деревенской сценической площадке (то есть во всем сельском пространстве, включая дома, дворы и улицы), определить смысл совершаемых ритуальных действий и сценок, установить словесное (иногда пословичное, плачевое, песенное) сопровождение – хотя бы в рамках Рязанской губ./обл.

Первые подступы к изучению темы свадебного ряженья были предприняты нами в главе 14 «Свадебные ритуалы послевенчального дня» в монографии «Рязанская свадьба: Исследование обрядового фольклора» (Рязанский этнографический вестник, 1993).

Бить горшки и подметать пол

Ритуал битья горшков на второй (послевенчальный) день свадьбы является чрезвычайно распространенным и почти обязательным, хотя из него и были исключения. Так, старожилы с. Вязёмка Земетчинского р-на Пензенской обл. в 1957 г. рассказывали Н.И.Лебедевой: «Теперь бьют горшки, а раньше не делали, это по-ягунски»[222]. Старожилы прямо указали, что они заимствовали битье горшков у «ягунов» – жителей населенных пунктов Ершово, Муняково, Ухорское, Татаркино Старожиловского р-на, расположенных в бассейне р. Проня и заселенных государственными крестьянами, которые получили такое коллективное прозвище из-за отчетливо выраженного «яканья» в их диалекте. Следователь-

но, ритуал разбивания горшков являлся очень важным структурным и смысловым элементом свадебного обряда, поэтому и стал распространяться на сопредельные территории, переноситься в соседние селения и таким путем, можно сказать, становиться повсеместным.

Зададимся вопросом: существовали ли какие-нибудь другие разновидности торжественной побудки молодых утром второго дня, помимо битья горшков?

В с. Чернава Милославского р-на в первом-втором десятилетии XX века новобрачных будили дружки, которые и укладывали их спать накануне: «Утром дружки приходят с поллитром вина и будят нас. Подносят молодому рюмку вина»[223]. В этом ритуале заметны, как минимум, две параллели к следующим свадебным действиям: 1) к троекратному обмену рюмками с церковным вином и к дальнейшему выпиванию напитка новобрачными в конце таинства венчания великих князей и царей в Средневековой Московии; 2) к угощению родителей новобрачной вином из цельного сосуда, если их дочь оказалась непорочной. С большой вероятностью можно также допустить, что угощение молодого мужа вином провозглашало торжество брака, констатировало непорочность жены. Вероятно, за выпиванием вина следовало разбивание сосуда, которое со временем преобразовалось в самостоятельную ритуальную линию битья горшков.

Рассмотрим ведущую линию битья горшков на свадьбе.

Утром второго дня в доме молодых или (реже) около него почти всегда били горшки. Информанты из с. Мелехово Касимовского у. подчеркивают день недели, когда проводился ритуал: в четверг били горшки[224] (после венчания в среду).

В с. Бычки Сараевского р-на жители-однодворцы трактовали битье горшков как символический результат первой брачной ночи: «Это коγда молодые-то спять, и вот идуть там, и вот *γоршки бить*! Бьють-бьють! И в доме бьють, и там бьють! А то скажуть: вот, нука, *была честная или нечестная*?»[225] (свадьба в 1951 г.). В с. Николаевка Касимовского р-на крестьяне объясняли: «Утром его родня били горшки: *сломали как вроде*»[226].

Битье горшков символически-наглядно демонстрировало утрату невинности невесты.

Ритуал был сопряжен с побудкой молодых и с поисками ярки ряженными. В д. Мелекшинó Старожиловского р-на «коγда найдуть ярку, начинають черепки толочь. Пляшуть по черепкам»[227].

Можно предположить, что более древняя версия ритуала заключалась в битье пустого горшка, и только со временем в него стали класть мелкие монеты.

В результате почти повсеместно ритуал преследовал сразу четыре или даже пять целей (допускались локальные вариации):

1) отпраздновать потерю невинности девушки и подчеркнуть ее новый статус молодой замужней женщины;

2) проверить слепоту или зрячесть новобрачной (если подметала она сама);

3) оценить ее навыки приводить пол в порядок и, следовательно, быть хорошей хозяйкой (опять же, если подметала молодая);

4) удостовериться в сообразительности и щедрости новобрачной, способной догадаться в свой главный праздник передоверить хозяйственные обязанности другому члену большой новой семьи и одарить его за это (даром служило полотенце);

5) наградить молодку деньгами в знак ее перехода в родительский дом новобрачного.

Эти цели наглядно выражались в разлете осколков горшка и положенных в него мелких монет.

В любом случае битье горшков служит причиной перехода к новому обрядовому действу – подметанию пола. Иногда горшок разбивал дружок под раздающиеся со всех сторон возгласы: «*Изба не метена, изба не метена*!»[228] (д. Бессоновка Спасского у.).

Вопрос о том, можно ли молодой подметать пол, имеет два взаимоисключающих ответа. Первый: новобрачная подбирала деньги, а мусор подметала другая женщина. Второй: новобрачная заметала и деньги, и сор. Такая разница в исполнении ритуала могла быть вы-

звана рядом факторов: 1) неодинаковой древностью традиции, различной «глубиной памяти»; 2) региональными особенностями, сохраненными потомками разных этнических групп.

Рассмотрим сначала ту разновидность ритуала, в которой молодая только подбирала деньги, а мусор подметала другая женщина. Так обстояло дело, напр., в с. Константиново Рыбновского р-на: «Посреди избы разбивают горшок, который был доверху заполнен мелочью. Монеты разлетаются по всей избу, невеста должна показать свою проворность и суметь собрать все рассыпавшиеся монеты. В этом ей, конечно, помогают. Все монеты собраны, и гости рассаживаются за столы»[229].

Даже если посреди избы брошен веник – «намек на необходимость подмести пол»[230] (д. Добрый Сот Пронского у.), то молодая все равно не должна этого делать и поэтому кладет на веник гривенник – плату подметальщице из числа «боевых» женщин (с. Гремячка и с. Мураевня Данковского у.)[231].

Важную роль в ритуале подметания осколков горшка играл платок: его дарили, но дарили разные участники свадьбы и с разными целями – в соответствии с местной свадебной традицией.

В некоторых селениях ритуал битья горшков продолжал линию дарения, выражавшуюся в награждении новобрачной своих помощников: «Там *колют горшки*, пляшут, играют. Кидают деньги – невеста подбирает. Золовка заметает осколки от горшков. Невеста ей *навязывает на веник платок*»[232] (с. Волынщино Ухоловского р-на).

Так же поступала новобрачная в д. Четаево Касимовского р-на: «Будила молодых утром золовка или крёстная. Молодая бросала отрез тому, кто их будит. Крёстная метёт пол, и молодая *бросает ей платок*. Горшки (пустые) била женихова родня на 2-й день»[233].

В д. Пе́кселы Занинской вол. Касимовского у. в 1923 г. дополнительно примечали, кто будет верховодить в семье, и новобрачная тоже дарила платок подметальщице пола: «“Убирают избу”: *молодой становится на веник, молодая должна его вытащить: если скоро вытащит – будет больше иметь влияния на мужа* и наоборот. Молодая, *обвязав веник платком*, *передает его женщине*, которая будет мести. Присутствующие натаскивают в избу мусора. Дружко угощает всех вином, чтобы не сорили»[234].

В с. Николаевка Касимовского р-на били горшки и платок служил подарком невесте и стимулом для выполнения грязной работы по уборке дома:

> «Когда они <новобрачные> встали, мать жениха обвязывает веник платком:
>
> – Дочка, дочка,
> Набили вон сколько!
> Давай выметай
> Мусор какой на полу.
>
> Она не выметает, а только брыл***я***ет-брыл***я***ет.
> – Ой, нечисто, грязно́! – И давай кидать деньги! Невеста брыляет и собирает деньги. Она подметёт в уголочек, кучка не убирается, пока кончится свадьба. Пол мыть и в порядок приводить начнут потом. В избе били горшки»[235].

Однако платок мог служить и откупным средством для прекращения продолжительного ритуала (см. ниже). Показательно, что в д. Четаево Касимовского р-на сохранилась архаическая традиция разбивать пустой горшок.

В с. Котелино Кадомского р-на упор делали на хозяйственности новобрачной, в роли проверяльщика выступала золовка (это часто наблюдается в разных населенных пунктах Рязанщины – см. выше): «В доме молодую заставляли подметать пол, а золовка специально подбрасывала мусор, проверяя её терпение и работоспособность»[236]. Следовательно, в разных локальных традициях золовка выступала или как помощница новобрачной, или как ее противница.

Всякая местная традиция диктовала выбор конкретной женщины, назначенной на роль помощницы новобрачной для собирания черепков (и денег в пользу молодой). Такой помощницей не могла стать любая женщина или девушка. Роль помощницы исполняла определенная родственница, состоящая в духовном родстве или в только что приобретенном свойстве с новобрачной. Это была или крестная мать невесты, или золовка.

Роль крестной матери новобрачной в подметании осколков горшков закономерна: именно она считалась ответственной за целомудренность невесты. В с. Красная Дубрава Сараевского р-на битье горшков было приурочено к приходу крестной матери: «На другой день, коли за невестой приедут <...> ставят горшок на брус. Как крестная входит, его трахнет кто-нибудь – стречают»[237] (иная географическая привязка – с. Красная Дуброва Салтыковского р-на Пензенской обл.; запись 1957 г.).

Особая роль крестной матери невесты (обычно она становилась свахой, сопровождавшей невесту к венцу) подчеркивалась также тем, что она имела право остановить бросание денег и сора при подметании пола. Так было в д. Мелекшинó Старожиловского р-на: «Она <новобрачная> заметаеть, думаеть – чисто, а тут ещё – заметай-заметай, обратно сор. Тут заступится, какая сваха едеть»[238].

Нам представляется, что *более древней является традиция, согласно которой подметала пол новобрачная*: ей свекровь препровождала эту обязанность, доверяла уборку дома и, вместе с этим, все хозяйство. Все остальные персонажи, помогающие молодой мести пол или заменяющую ее в этом деле, вторичны и потому являются генетически более поздними в свадебном обряде.

В свадебной обрядовой песне говорится о подметании дома хозяйкой и сообщается о потере веника матерью невесты:

Ляксандрина мати
Мяла-мяла сени <...>
Потеряла веник,
Золотую ручку <...>
Шелкову завязку.
Теперь мои сени
Не метены будут. <...>
Теперь моя хата
Не убрана будет[239]
(д. Беспятово Зарайского р-на).

Вероятно, у этой песни должно быть продолжение: о находке веника матерью жениха. Символический смысл песни понятен: под веником с золотой ручкой и шелковой завязкой подразумевается невеста, покинувшая родительский дом и перешедшая в жилище свекрови, которой теперь она будет помогать вести хозяйство.

Торжественный настрой ритуалу битья посуды задавала специальная обрядовая песня в с. Дёмкино Чаплыгинского р-на Липецкой обл. (б. Раненбургского у. Рязанской губ.):

«<…> а песни пели – “Рай, ты мой рай!”. Да, вот ɣоршок-то возьмуть, как дадуть об пол, он разобьётся, прям ɣармошка заиɣрáя, а тут все плясать начинають на этих на осколках! Вот. А до этого вот, до ɣоршка до этого всеɣуда пели песню “Рай ты мой, рай!” А как дальше слова, я не моɣу сказать. Тоже всё время пели эту песню»[240].

Можно предположить, что в данном случае свадебной песней «Рай, ты мой рай…» отмечали важность события, в том числе и радость по поводу целомудренной невесты. Сюжет данной песни аналогичен песне про потерю веника; только в песне «Рай, ты мой рай...» говорится об утрате невестой золотого перстня и о находке его свекровью (анализ см. в главе 23).

Помимо семантики утраты невинности невесты и ее награждения при вступлении в новый род, часто отмечается символика испытания – в частности, *проверки зрения новобрачной*.

В с. Константиново Рыбновского р-на было принято бить горшки в тот момент, когда приходили искать ярку и при этом «деньγи бросали на пол, а невеста – а то, можеть, *слепая она, не видить*; невеста должна подобрать деньги»[241]; горшки «пустые были, ничего в них не было, а просто *γоршок расколола*: так положено его колоть»[242].

Другая жительница с. Константиново, 1902 г. р., сообщала о разбивании горшков после обнаружения «ярки»-новобрачной: «После бьют махотки, проверяют, *не слепа ли невеста*; разбрасывают деньги, а невеста должна всё до копеечки, до осколка подмести»[243].

Еще одна жительница с. Константиново рассказывала:

> «Я коγда невесту выкупала – накóй они мне нужны, деньγи?! И я их вон в этом прилéпю: "*Ой, молодая сляпáя-сляпáя*, давай это!" Ладно, там эти, а то навярхý там вот. Ой! И все, какие деньγи я вот выкупила невесту – на вот, всё равно! Нáхрен они мне нужны? Я буду мелич́иться с ими! Я взяла и γоворю: на! <Показывает жестом, как прилепила на потолок>»[244].

Другая жительница с. Константиново подтвердила этот свадебный обычай:

> «И эту мелочь – махóтку били середи пола. И вот невеста должна собирать, как она: *сляпáя или она не сляпáя*? Соберёть она деньγи или не соберёть? Вот она собирала в эту махóтку – она уж, махóтка, раскóлоная. Это она уж так, в руку собирала»[245].

Мотивировка бросания денег как проверки зрения новобрачной была типичной и встречалась во многих селениях: «Избу месть. Ей деньги бросают: *слепая или нет*»[246] (с. Красная Дубрава Сараевского р-на; иная географическая привязка – с. Красная Дуброва Салтыковского р-на Пензенской обл.). Так же происходило в с. Морозовы Борки Сапожковского р-на: «<…> разбрасывали по всему дому деньги и заставляли невесту подметать пол, т.е. проверяли: слепая невеста или нет»[247].

В д. Татаркино Старожиловского р-на проверка зрения новобрачной дополнялась устройством дополнительных препятствий:

> «Тут её заставляють:
> – Давай будем γлядеть, *не слепая ли невеста* к вам попала?
> Берёть веник и начинаеть заметать.
> – Ой, она слепая, не видить!
> Начинает заметать:
> – Нет, не туда!
> Замела, собрала в ладóшу, а я подхожу и ударю по ладóши, они разлетаются: и так несколько раз»[248].

Аналогично происходило в д. Ухорские Выселки Кораблинского р-на и в с. Стóлпцы Старожиловского р-на:

> «Горшки били, коγда встала невеста, – *проверяють невесту*, а в γоршке насыпана мелочь. Говорять: *слепая она или нет*; кто умееть: *видить ли она иγолку*.
>
> – Ой, она ленивая,
> Она не умееть,
> Она не можеть даже полы замести!»[249].

Ритуал с битьем горшков был настолько продолжительным и являлся настоящим испытанием новобрачной, с опровержением мотива слепоты невесты, что молодая женщина имела право прекратить его. Так случалось в д. Мелекшинó Старожиловского р-на:

«Искали спрятанную невесту. Находя, кололи об пол γоршки с мелочью. До поту невеста собирала деньγи.

– Сляпáя, сляпáя невеста, деньγи не видить!

Невеста и заметаеть пол. По разбитым γоршкам плясали. Невеста:

– Нате вам веник и метите сами! – Уже весь налобник мокрый был»[250]

(Налобник – часть женского головного убора).

Наоборот, в д. Аристово Старожиловского р-на мотив слепоты невесты употреблялся, чтобы помочь ей собрать деньги: «А как только встали <из-за стола, куда посадили после поисков ярки> – γоршки стали бить пустые: шав***ы***рь, я заметала. Кидали по копейке, по две – тоже собирала. Кто-то помоγал: "*Ой, слепая невеста, вот ещё лежить*!"»[251].

Мотив слепоты невесты был очень характерным для свадьбы и проявлялся в трех эпизодах:

1) при сватовстве (когда разыгрывали сценку для проверки зрения невесты);

2) при отправлении к венцу (когда принимал форму корения невесты);

3) при битье горшков и подметании пола на второй день.

(См. анализ мотива слепоты в главе 1.)

В с. Лубянки Ухоловского р-на (как и в с. Красная Дубрава Сараевского р-на или Салтыковского р-на Пензенской обл.) ритуал проводился после хождения за водой и обрядового умывания (о нем см. ниже): «Потом в доме *колют горшки* и бросают деньги, которые невеста должна подобрать»[252].

Бросание денег трактовалось как награда молодой за подметание и как своеобразная форма дарения. Однако в некоторых селениях помимо денег новобрачной дарили и более интересные вещи – в частности, украшения. Так, в д. Татаркино Старожиловского р-на ритуал проводился после умывания: «"Умееть ли наша молодая заметать пол?" – Ей деньγи швыряють: это молодой честь делать – деньγи давать. Монисто расстилается и бусы сверху»[253].

Теперь укажем примеры той разновидности ритуала подметания битых горшков, где наводил порядок один человек – невеста, не пользуясь никакой помощью родни. Вероятно, это более древний тип ритуала, целью которого было проверить хозяйственные навыки и сноровку молодой.

При этом мотивировка необходимости проведения ритуала битья горшков являлась магически-символической: «Куда сор выметая? – Никуда, *сор из избы не выносить, чтоб не ругалась со свекровью*»[254] (с. Агро-Пустынь Рязанского р-на).

В Рязанском, Михайловском, Зарайском районах бытовали пословица и ее укороченный вариант – поговорка, вероятно, вызванные ситуацией свадьбы и имеющие учительное начало для новобрачной в ее будущей семейной жизни: «*Сору из избы не выноси, а что надо проси*»; «*Из избы сор не выноси*»[255].

Продолжительность ритуального подметания ограничивала сама новобрачная – и делала она это символически: «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*)» (с. Лукмос Сапожковского р-на)[256]. Повязанный на веник платок переосмыслился из платы за подметание в знак-ограничитель этого ритуала. Имеется и другая народная трактовка использования платка применительно к венику – в качестве дара за помощь (см. начало главки).

В д. Мелекшинó Старожиловского р-на объясняли присутствие родни новобрачных с двух сторон: «Горшки били родные с обоих сторон, если близко живуть»[257].

В более редких случаях ритуал дублировался в доме родителей молодой, куда отправлялись новобрачные с ряженными праздновать успешную находку «ярки»: «И здесь тоже бьют тарелку» (с. Б. Алешня Ряжского р-на)[258].

А.Б.Страхов предполагает, что свадебный обычай бить посуду имеет церковное происхождение. Исследователь ссылается на «Служебник митрополита Киприана» XIV века

Московской Синодальной библиотеки, согласно которому «по ходу чина венчания после приобщения брачующихся святых даров, “отнесши св. дары на престол, священник преподает потом и общую чашу, предварительно произнесши над нею молитву; – когда все выпьют, *стькляницю сокрушают*”»[259].

Из «Древней российской вивлиофики» Н.И.Новикова также известна традиция в средневековой Московской Руси великому князю или царю после выпивания с невестой красного вина при венчании разбивать и растаптывать стеклянный сосуд, из которого наливали хмельной напиток[260]. Так происходило на свадьбе великого князя Василия Ивановича с княжной Еленой Глинской в 1526 г.: «<...> а в склянице держат вино фраское; и венчав митрополит дает вино пити великому князю и великой княгине, а в другий князь великий, выпив вино, *ударит скляницу о землю, да и ногою потопчет сам князь великий, а иному никому не велит топтать*»[261]. Так же было на свадьбе брата великого князя Василия Ивановича в 1533 г.: «А венчав их да дал князю Андрею и княгине его вина в склянице, и выпив вино князь Андрей со княгинею, да и *скляницу растоптал ногою*»[262]. Так же творилось на свадьбе князя Юрия, брата царя Ивана Васильевича, в 1548 г.: «А венчав их посадил, да дал князь Юрью и княгине его вина в склянице, *да скляницу растоптал князь ногою* <...>»[263]. Так же производилось на свадьбе удельного князя Володимира Андреевича, брата царя Ивана Васильевича, в 1550 г.: «<...> давал князю Володимиру и княгине его пити вино в склянице; и князь Володимир со княгинею выпил вино, *скляницу князь Володимир растоптал ногою*»[264]. Так же совершалось на свадьбе казанского царя Семиона в Москве в 1554 г.: «<...> да обручал и венчал их, и давал царю и княгине вино пити, да пив вино царь *скляницу растоптал ногою*»[265].

Позже такой обычай в царской свадьбе видоизменился: такой же сосуд для питья – тоже стеклянный, но наследующий металлические чаши – ставили в алтарь. Так происходило при венчании царя Михаила Федоровича в 1626 г.: «А наливали вино в скляницу с отливкою, и после венчания подносил протопоп вино пить к царю и великому князю, а после того царице переменяя по трижды, да опять государю. И выпив, царь и великий князь вино, велел *скляницу в олтарь взять* протопопу»[266]; при венчании царя Алексея Михайловича в 1648 г. – «велел *стькляницу взять в олтарь* протопопу Стефану»[267].

Вероятно, переходной точкой от растаптывания скляницы к помещению ее в алтарь послужило смещение ритуального акцента с сосуда с вином на чару для его выпивания, а также изменение материала, из которого изготавливалась чарка: она стала отливаться из драгоценного металла и физически не могла быть разбита. Так, на свадьбе царя Ивана Васильевича с Марьей Федоровной в 1581 г. вино несли в стеклянном сосуде, а наливали в золотую чарку: «*Чарку златую* нести к церкве, дворецкой, князь Федор Иванович Хворостинин. // *Скляницу с вином* нес Верега Третьяков»[268]; о дальнейшей судьбе чарки неизвестно.

При любом решении вопроса – подметала ли пол молодая или ее «заместительница» – остается непреложным факт специального, ритуального замусорения пола. Для ознаменования брачной дефлорации молодой достаточно разбить один горшок, как это было в д. Дмитриево и с. Озёрки Сараевского р-на[269], но в подавляющем большинстве случаев информаторы сообщают о битье горшков, иногда даже наполненных мякиной и другим мусором.

Это обстоятельство можно соотнести с тем, что организаторами этого ритуала являются ряженые. Они могут возникнуть на условной ритуальной сцене в разные моменты, но отправной точкой их появления служат поиски ярки, а конечной – оплакивание «покойника». Иногда ряженые приходили уже из дома невесты искать ярку, иногда гости рядились для хождения по селу с целью сбора яиц на яичницу, иногда ряженые сопровождали молодых в походе за водой. Рядились обычно родственники молодой, гости или только «некоторые из гостей»[270]. При всем разнообразии местных правил, связанных с ряжеными, ими не могли выступать новобрачные ни в каких свадебных ритуалах.

Порой применялась мотивировка проверки здоровья и хозяйственных умений новобрачных. Проверялось слаженность их действий, умение действовать сообща: «Иногда деньги лепят на потолок, и молодой ее поднимает, чтобы она их сорвала»[271] (с. Б. Алешня Ряжского р-на).

В д. Мелекшинó Старожиловского р-на практиковался необычный способ преподнесения денег новобрачной во время подметания ею пола: «Дружкóв ухитрился в балку деньγи положить. Она заметаеть <…>»[272]. Этот способ вручения денег напоминает о том, что балка играла важную магическую роль на свадьбе: вспомним, что сваха при сватовстве проходила под балку, новобрачная должна была взглянуть на балку при входе в дом мужа и др.

Интересны и довольно редки моменты проверки умений обоих молодых: «Ищут молодую, а его родня её уже спрятала. Находят и бьют (или просто давят) тарелку с деньгами, и молодая должна быстро собрать вeником осколки, а молодой – деньги. Не помнит, чтобы били горшок. При ней это была тарелка. Молодой прячет эти деньги в карманы, а мужики потом берут его за ноги и трясут вниз головой, чтобы вытрясти деньги»[273] (с. Б. Алешня Ряжского р-на).

Особенно проверялись здоровье и хозяйственные навыки молодой; заодно наблюдали реакцию супруга, слаженность действий новобрачных: «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»[274] (с. Константиново Рыбновского р-на).

В с. Ермишь и в некоторых других селениях Ермишинского р-на имеется также редкая мотивировка ритуального действия с битьем посуды, осколки от которой заставляли подметать сначала новобрачную, а потом ее мужа: «*Кто чище подметет – тот хозяином в доме будет*»[275] (1994). Такая мотивировка вводит ритуал с битьем посуды в ряд задач и примет, ставящих целью предсказать главенствующее положение в создаваемой семье. Объяснение жителей Ермишинского р-на по поводу заметания осколков корреспондирует с такими ритуальными действиями, как вставание первым на подножник в церкви, как откусывание большего куска каравая при встрече новобрачных после венчания в доме родителей мужа и др. Думается, что такая мотивировка по поводу ритуального битья посуды вторична и является современной трактовкой. В классической свадьбе молодой муж не заметал сор.

Интересны мнения местных жителей о смысловом содержании ритуала. Одни информаторы вспоминают о проверке: «Умеет пол молодая месть?»[276] (д. Сонино Клепиковского р-на); «Чисто ли она метет пол»[277] (с. Гремячка и с. Мураевня Данковского у.); или «Не слепая ли?»[278] (с. Рождество Лесное Рязанского р-на). Невеста должна подметать черепки и монеты «от порога к переднему углу – чтобы в доме всегда были деньги и чтобы сор из избы не выносить»[279] (д. Акулово Рязанского р-на). Другое объяснение, почему нельзя выносить черепки из избы, – «а то невеста удере»[280] (с. Полтевы Пеньки Кадомского р-на). Деньги молодая «собирает в свою пользу»[281] (Зарайский, Михайловский, Рязанский уу.) или отдает свекрови, показывая, что она не воровка[282] (с. Гремячка и с. Мураевня Данковского у.).

Особый шум начинался с ритуала, которым заканчивались поиски ярки, – битья горшков. В глиняные горшки насыпали мякину, клали монеты – «десячки», «двадцачки» и бросали «горшки об пол, ногами расшвыряют»[283] (д. Сонино Клепиковского р-на). С битья посуды родные молодой могли начать обряды послевенчального дня: «кололи горшки, будя молодых»[284] (д. Александровка Чучковского р-на); «горшки колят у порога»[285] (с. Полтевы Пеньки Кадомского р-на); «первая ночь – топят баню, бьют о баню горшки»[286] (с. Лопатино Скопинского р-на). Когда в дверях появляются молодые, «бой посуды увеличивается, и посыплются медные и серебряные деньги»[287] (Зарайский, Михайловский, Рязанский уу.).

Первоначальный смысл битья горшков – «честность молодой проверять»[288] (пос. Солотча Рязанского р-на) – постепенно утрачивается. Вместо него появляются новые объяснения, например: «Первая ночь – топят баню, бьют о баню горшки, чтоб богаты были молодые»[289] (с. Лопатино Скопинского р-на). Такая мотивировка отодвигает на задний план или даже игнорирует факт битья горшков и акцентирует внимание на разбрасывании денег. И все-таки место битья горшков – «о баню» – сохраняет смысловой отголосок проверки «честности» новобрачной.

Ритуалы с водой: умываться; баня новобрачных

На второй день бытовал *ритуал с водой*, имевший множество разновидностей. Самое лаконичное описание (без уточнения подробностей ритуала и его назначения, однако с расположением его между битьем горшков и подметанием избы) дала этнограф Н.И.Лебедева в 1957 г. в с. Красная Дубрава Сараевского р-на (или Салтыковского р-на Пензенской обл.): «Молодые ходят за водой»[290].

Свадебный ритуал с водой (с умыванием) был многофункциональным, причем жители каждого селения придавали ему свою функцию (из набора возможных) и устраивали соответственные ритуальные действия.

О цели ритуала с водой рассказывали в д. Ляпуновка и д. Хорошевка Милославского р-на: «невеста ходила за водой, *молодые умывались*»[291].

Д.К.Зеленин в 1927 г. высказал мнение, что ритуальное омовение новобрачных водой, свойственное всем восточнославянским народам, происходит обычно на второй день свадьбы и считается обязательным после брачной ночи[292].

Еще немец Георг Паерле уловил и подчеркнул родство или некоторую общность в свадебных обрядах русских и восточных народов, описывая свадьбу Григория Отрепьева с Мариной Мнишек 8 мая 1606 г. и обобщая свадебную традицию в средневековой Московии: «<...> они идут в баню, или, если не идут туда, то обливаются с головой ведром воды, так как без этого чувствуют себя осквернеными, следуя в этом евреям и туркам»[293].

Эту мысль подтверждают данные по Рязанской области, хотя имеются и отдельные примеры отрицательного отношения новобрачных к старинному обычаю. Так, сваха в с. Агро-Пустынь Рязанского р-на спрашивала молодых: «Чего вам, горшочек принесть обмыться?» – «Мы ничего не пролили». – «И муж вымойся»[294].

Но мытье было не гигиеническим, а ритуальным: информаторы употребляют термины: 1) обобщающий – «На колодец ходят за водой»[295] и 2) конкретизирующие – «умываться» и «молодых обливали»[296]. Показательно, что достаточно часто участники ритуала хождения за водой старались облить не молодых, а других лиц – дружка, сваху, ряженого, породнившуюся сторону, иногда «всех намочут»[297], «дыстаецыть многим»[298].

Приведем примеры. В д. Александровка Чучковского р-на родственники жениха обливали родню невесты, а молодые оставались сухими[299]. В с. Мишино Зарайского уезда обливали сваху и других и толкали их в воду[300]. В с. Леки Егорьевского уезда дружок «“карóницыть”, но ево нахóдют, тащут к калóтцу и абливают вадóй»[301]. На Рязанщине встречались и попытки окатить водой наряженную солдатом бабу, которая сидела в кошелке, и ее несли «на хлуду» дружко и подружье[302] (хлуд – это жердь, на которой носили на плече груз). В с. Романовы Дарки Шацкого р-на еще до ритуала хождения за водой «один из ряженых гостей жениха стоит с пехтелем (колотушкой) у ступы с водой и чинит препятствия при входе гостей невесты в дом (брызгает их водой)»[303].

Идущих за водой молодых часто сопровождали ряженые. Хождение к колодцу или на реку перерастало в праздничное гулянье: «Кругом села ходили на третий день»[304] (с. Берёзово Шиловского р-на); молодые «идут по деревне в колодезь за водою, с ними отправляется вся пьяная компания, творя разного рода безобразия <…>»[305] (Зарайский, Михайловский, Рязанский уу.).

В южной части Ухоловского р-на после ритуала «ярочку искать» «*гостей умывали*: дружок нёс ведро с водой, а невеста умывала и ходила с тарелкою, в которую складывали деньги – плату за умывание»[306].

В с. Лучинск Старожиловского р-на, наоборот, на колодец ходили до совершения других ритуалов: «До <битья> горшков за водой ходили. Сто раз выливали. “Хватить выливать, пойдём за стол садиться”»[307].

В с. Кончаково Зарайского у. бытовал подобный обычай: «На другой день брака молодых посылают с ушатом за водою, и налитую ими воду выливают у них не один раз, смеются, поют и в сопровождении гостей в толпе соседей отправляются в дом, где бывает угощение»[308] (1867).

Умывание молодых было также магическим приемом, способствовавшим их единению: «Встав, молодые умываются одновременно, становятся на одну доску и утираются одним полотенцем»[309] (д. Бессоновка Спасского у.). Подобные объединяющие действия встречались и в предшествующих свадебных ритуалах: на «первом запое» будущих супругов ставили «на одну доску»[310] (с. Секирино и с. Чулково-Выселки Скопинского р-на); при отправлении к венцу говорили: «Вы, жених и невеста, схватитесь – не расхватывайтесь! – <…> чтоб никто стороной не прошел»[311] (с. Сатино Ухоловского р-на). Когда молодой делали женскую прическу в церковной сторожке, новобрачные смотрелись в одно зеркало – «зеркало им дадут – вместе глядятся»[312] (д. Полково Рязанского р-на).

Приехавшим от венца молодым в д. Щелево Скопинского у. играли песню «Де был селязень…» с символическим упоминанием водной стихии:

Бох их снес
В адно озяро,
Адну воду пить,
Адно ества клявать.
<...>
Бох вас свел
За адин стол,
За адну скатертью,
Адно ества jисть,
Адну речь hаварить[313].

Поводом для смены ритуала поисков ярки обрядовым хождением за водой служит чернение лиц присутствующими. Знак подает дружок: он намазывается сажей из печной трубы и мажет свою жену, и все начинают галдеть: «Барин с барыней грязны, надо их умыть, воды, воды!»[314] (д. Бессоновка Спасского у). А то и «семейские бабы, вымазав себе руки сажей и сев верхом на метле, гонятся за “суседями”, пачкая им руками лица»[315] (с. Гремячка и с. Мураевня Данковского у.), или кто-нибудь грязнит всех с помощью помела[316].

В д. Зараново Кораблинского р-на ради умывания родня специально пачкалась: «<...> молодые идут *на колодец за водой*. Родственники мажутся “сыпухóй” (сажей), подходят к молодым, они подают воду *умыться*, а за это молодым подают деньги»[317]. Пачканье печной сажей входило в «сценический облик» ряженых и в д. Мелекшинó Старожиловского р-на: «Были и ряженые. Бабы – в мужское, мужчины – в женское. Маски. Мазали лицо сажей», а при ритуальном умыванье у новобрачных «два полотенца измазали»[318].

Можно предполагать, что вымазанные сажей чернолицые ряженые представлялись выходцами из иного мира – с того света, куда входом служит вырытая в черной земле могила и где обитают бесы-«синьцы»[319]. Временно приобщившихся посредством мазания сажей к тому свету ряженых надо было «вернуть» к земной жизни. И это поручалось молодым – символизирующим «расцвет жизни».

Похожие ритуальные действия с водой совершались на Святки. В день Богоявления и крещенский сочельник не едят «до святой воды»[320] (Раненбургский у.; с. Озёрки Сараев-

ского р-на). Во льду реки прорубалась прорубь «Иордань», и в ней купались для укрепления здоровья или очищения от греха, т.к. «наряжаясь на Святках, принимали подобие беса или, по крайней мере, тешили его»[321] (Зарайский у.).

Очищение водой от «скверны» и «нечистоты» применялось в календарном и свадебном обрядах – только с разницей в хронологии. Купание в проруби завершало святочные игрища – ряженье и отпевание покойника, а хождение молодых к колодцу было промежуточным звеном между поисками ярки и оплакиванием покойника.

На свадьбе умывание молодыми гостей было естественным следствием ритуального ряженья и чернения лиц: запачканные соседи подходили к ушату умываться, причем опускали в ушат копейку-две; молодая стояла с рушником или умывала и ходила с тарелкою для сбора денег – платы за умывание, мыло и полотенце[322].

В отдельных селениях ритуал омовения перенесен на следующий – третий – день. Это согласуется с народным представлением о том, что новобрачные почитаются «князем молодым» и «княгиней молодой» в течение трех дней. Кроме того, третий день мог отсчитываться от девичника, а не от венчания. Приведем ряд сходных примеров, демонстрирующих символику мыла и полотенца невесты: «На третий день ходят по селу *умываться*. *Невеста выносит мыло, полотенце* и 2 тарелки: на первой – мыло, вторая – порожняя, для денег за *умывание*»[323] (с. Волынщино Ухоловского р-на); «<...> молодые идут за водой, проходят через всё село, потом в своём доме начинают *умывать гостей* и *сами умываются*. Гости *платят за мыло и полотенце деньги*»[324] (с. Лубянки Ухоловского р-на).

Аналогично происходило в однодворческом селении на второй день: «А утром встаёшь, утром, *несёшь полотенец и печаток мыла*, и вешаешь. (А полотенец и печаток мыла – это из своего дома? – *С.И.*>) Из дома, из дома, это чтобы я, невеста, чтобы своим приготовила. И умывалися»[325] (с. Бычки Сараевского р-на, 1951). Обращает на себя внимание корреляция с предсвадебным мылом – подарком жениха (нам здесь неважно происхождение мыла невесты – оно было ее исконным или подаренным женихом; существенно появление мыла во второй раз – в послевенчальный период). Показательна также идея выкупа мыла (сравните: на девичнике жених дарил невесте мыло, а в первый год семейной жизни молодые привозили мыло на Масленую теще в подарок – см. главу 2 и наст. главу ниже).

Ритуал с водой и его трактовка сохраняются в Сараевском р-не до сих пор: «В с. Новобокино есть обычай молодых после первой брачной ночи вести к колодцу и *умывать*» (2002).

В разных локальных традициях послевенчальный ритуал с водой варьируется: это может быть умывание новобрачных и, наоборот, умывание молодыми гостей водой; или решается задача перед молодоженами – суметь добыть воду из колодца; или ставится цель – облить юных супругов.

В с. Котелино Кадомского р-на новобрачных обливали с магической целью: «На другой день молодых поднимали чуть свет и посылали за водой на колодец. Там их поджидали соседи и *обливали водой*, *чтобы никакие несчастья не смогли разлучить молодых*»[326].

В ряде селений с новобрачных запрашивали выкуп за воду, для чего их обливали водой. При этом односельчане всегда принимали выкуп лишь после непременного обливания молодоженов водой; следовательно, мотивация обливания водой ради получения выкупа была вторичной, а первичной являлось какое-то уже позабытое обоснование (например, магическое или испытательное). Приведем примеры обливания водой и последующего выкупа, наблюдаемые в разных населенных пунктах Рязанщины.

В д. Михалково Новодеревенского (ныне Александро-Невского) р-на на второй день молодые ходят за водой, держась за пустое ведро, а толпа не дает им пройти и набрать воды. Надо суметь набрать ее, но если удалось, то к ведру уже не подходят. Новобрачным, сочетавшимся браком в 1985 г., удалось набрать на другом конце деревни в колонке. Молодых сопровождают ряженые, которые идут впереди, пляшут, дурачатся, мажут друг друга и

встречных людей помадой, мелом, углем. Около дома новобрачные дают за выкуп измазанным ряженым умыться из этого ведра[327].

В д. Мелекшинó Старожиловского р-на ритуал проходил так: «На второй день ходили за водой: беруть ушат, вёдры, их встречають – выливають у колодца, мучають-мучають. “Ты ещё воду не окупил”, – забрали ведро: надо закуску, бутылку. Веник несёть одна – отдала закуску и веником <защищается?>»[328].

Полотенце (как и хмельной напиток с закуской) служило платой за возможность набрать воды, однако его позволялось набросить на ведро лишь после нескольких безуспешных попыток достать воды. Так было в уже упомянутой д. Мелекшинó Старожиловского р-на: «И за водой пошлють, как встануть, уберутся, с ушатом – и у них выливають её, они таскають-таскають. “Дед, дед, хватить, они уж устали!” Полотенцем покрывали»[329]. Аналогично происходило в соседней деревне Татаркино Старожиловского р-на: «Пойдуть молодые за водой, разика три выльють у них, потом жалеють – нельзя выливать: накрыли полотенцем. Умоются молодые и остальные: для этого молодая приносила воды. Иные убранные сыпухой, убранные умываются»[330].

Наиболее часто встречается выливание воды: первый и второй ушаты «проливаются кем-нибудь из шутников», или один ушат выливает подкарауливающий по дороге сват, или дружки обливают им сваху; два следующих выплескивают «суседи». Затем молодая прикрывает очередной ушат платком, который идет свату или дружку в подарок[331].

Вот как ритуал с водой на второй день свадьбы описан О.П.Семеновой-Тян-Шанской в с. Гремячка и с. Мураевня Данковского у.:

> «Затем завтракают и после завтрака молодые должны принести ушат воды. Когда они возвращаются с водой – сват караулит их по дороге и проливает первый ушат воды. Затем “суседи” имеют право пролить второй и третий ушаты. После этого уже молодая вручает свату платок (подарок), которым он прикрывает ушат (или ведро). Росле этого к ушату нельзя прикоснуться и всякий, кто к нему подберется, получает от свата хороший удар кнутом. Молодые ставят ушат у дверей избы. В это время семейские бабы, вымазав себе руки сажей и сев верхом на метлы, гоняются за “суседями”, пачкая им руками лица. Когда сват говорит “довольно”, молодая берет ручник, бабы унимаются, а запачканные соседи подходят к ушату умываться, причем опускают в ушат кто копейку, кто две, а кто три. Утираются ручником из рук молодой. “Ежели бабы потешные, – насмешить умеют, другая молодая целый рупь наберет”»[332].

Полотенце или платок в данном ритуале выполняет две функции: 1) служит платой за помощь охрану ушата (ср. повязывание веника в награду за подметание); 2) является своеобразной «крышкой» к сосуду с водой – в соответствии с поверьем, что открытая вода становится «нечистой». Ссылались на мнимую «нечистоту» воды, когда хотели вылить принесенный молодыми ушат: «Грязная! – Жух – разольют. Иди ещё»[333] (с. Рождество Лесное Рязанского р-на).

В ряде сообщений информаторов особенно наглядно просматриваются две трактовки обычая:

1) функция добывания воды как испытания молодоженов;

2) повязывание полотенца на сосуд с водой как платы за вхождение в новое общество и пользование общими артельными услугами.

Например, в сообщении из д. Мелекшинó Старожиловского р-на:

> «Если ушат прикрыт полотенцем, открывать было уже нельзя. <…> Перекувыркнули ушат:
> – Не умеешь как надо воду таскать.
> Полотенец на ушате грязный и мокрый так и висел»[334].

Для молодых хождение за водой являлось определенным испытанием. В разных селениях применялись свои способы испытаний.

В с. Морозовы Борки Сапожковского р-на ритуал с водой выглядел как проверка умений молодой, изначально рассчитанная на невыполнимость. И только знание своеобразного «символического кода», традицией установленного ритуального решения позволяло новобрачной выйти с достоинством из уготованного ей испытания: «Посылали молодую за водой с решетом или с кошелкой, предварительно вылив всю воду, которая была в доме, на что молодая должна была вытащить из приданого полотенце и накрыть кошелку или решето, и тогда они сами быстро бежали за водой»[335].

Со временем ритуал хождения за водой утратил первоначальный глубокий смысл и стал восприниматься как формальность, в связи с чем упростился, оказался как бы прочерченным пунктиром или даже приобрел шутливый вид: «На другой день свадьбы, когда придут к молодым с короваем, их посылали с кошелкой за водой; они должны откупиться, и тогда в дверях били горшки»[336] (д. Соболево Спасского у.).

Тем не менее восприятие даже редуцированного ритуала (как маркирующего физиологическое превращение девушки в женщину) оставалось устойчивым и вполне определенным: об этом свидетельствуют яркие детали, демонстрирующие нарушение целостности, – кошелка для воды и разбитые горшки. Уроженка д. Мелекшинó Старожиловского р-на, вышедшая замуж в с. Лучинск и затем жившая в д. Аристово, вспоминая о своей свадьбе, акцентировала внимание на обливание новобрачной: «Ещё не били горшки, ну, молодые за водой пошли. Мы нальём – 100 раз выльють, потом кто-то зашумел: “Хватить выливать, пошли”. Только отойдём, воду выливали – зачем меня-то обольють? Мы с вёдрами ходили, а другие с ушатом ходили, там 4-5 вёдер»[337].

Обычно ритуал был прикреплен к подворью молодого. Более редкими выглядят случаи, когда хождение новобрачных за водой и умывание ряженых предваряло угощение в родительском доме молодой: «<...> оттуда молодых отправляют за водой. Они несут одно ведро, а народ у колодца не даёт им набрать воды. Дружок помогает молодым. Молодой зачерпнёт, а молодая должна быстро накрыть ведро полотенцем. После этого никто уже не лезет в ведро. Приносят ведро домой. И она кружечкой черпает и даёт ряженым умыться, а они ей кладут деньги в тарелку»[338] (с. Б. Алешня Ряжского р-на).

Ареал ритуала обливания водой охватывает территорию с востока на юг Рязанской обл.

Ритуал с водой восходит к народным представлениям о невинности невесты и ее утрате при замужестве. Это видно на примере описания в Елатомском у.: «У нас узнается все только на третий день; входит опять дружко со свахой и, если видят обоих в хорошем расположении духа <...> все обстоит благополучно. Золовка готовит ушат с водой, сваха берет рубашку новобрачной и идут с дружкой к колодцу торжественно проливать ушат с водою на виду всей деревни»[339]. Аналогично, с другим народным термином – в с. Иванчинó Касимовского р-на: «*Воду отливали*: на молодую надевали <т. е. давали ей в руки> вёдры – начнут народ обливать»[340].

Не перечисляя далее все связанные с водой свадебные ритуалы и не вдаваясь в подробности, приведем точку зрения А.М.Кальницкой, которая находит связь ритуального действа «выливание воды» в среднерусской свадьбе с фаллическими ритуалами. Обоснование А.М.Кальницкая видит в том, что ритуал с водой исполнялся после первой брачной ночи и битья горшков и включал в себя выплескивание воды, уподоблявшейся мужскому семени[341].

В Касимовском р-не бытовал ритуал под названием «воду отливать»: в с. Иванчинó «на молодую надевали вёдры – начнут народ обливать»[342]. В с. Любовниково молодая несет на коромысле ведра, «а коромысло обвязано платком. Обливает из речки гостей – на кого Бог пошлет, и на невесту попадало. Посторонний окупнёт»[343].

В с. Николаевка Касимовского р-на свекровь посылала невестку за водой, начиналось озорство – «выльют несколько раз, пока молодая не скажет: “*Мой Иван – спокойная и хорошая душенька*”. <…> Иван бежит выручать – подхватит ведра»[344]. Имелся вариант

формулы: «*Мой Иван – милая и спокойная душенька*»[345] (с. Николаевка Касимовского р-на). Называние новобрачными друг друга по имени и совместное принесение молодыми воды символизировало их единение в браке и любви; в с. Шостье Касимовского уезда новобрачные доставляют ушат воды, «становятся каждый около ушка, и их заставляют целоваться»[346].

Информаторы подчеркивают обязательность доставания молодою воды из своего (т.е. мужнина) колодца. Перед поездкой свадебного поезда в церковь мать невесты «наказывает» будущему зятю: «Не пускай жену в чужой колодец за водой <…>» (Пронский у.), а на следующий день родственники мужа ходят «показать молодой колодец» (с. Увеза Касимовского у.)[347].

В некоторых населенных пунктах ритуал хождения молодых за водой развивался в ином направлении: от утраты обрядовых символических черт – к приобретению сугубо бытовых. В с. Бычки Сараевского р-на в 1951 г.: «На колодец молодых заставляли. (Чтобы после первой брачной ночи – было такое? – *С.И.*) Да это было-было-было. Да нет, прямо: ой, как там называли, Маня, Саня, ну, сходи за водой. Ну, они молодые, идуть обои. Обои. Ну, по ведру принесуть. (А люди смотрят? – *С.И.*) Да кто смотрить, а кто не смотрить. Чего там: это уж как вроде молодые пошли, уж работають – она рабочая. (Включилась в работу? – *С.И.*) Не говори: энта включилась в работу»[348].

Есенин в повести «Яр» (1915) ничего не сообщает о ритуале с водой, однако показывает переход молодой в разряд членов новой семьи с включением ее в работу и даже передачи полномочий главной хозяйки дома: «Молодайка оказалась приглядная; после загула свекровь показала ей все свое имущество и отдала сарайные ключи»[349].

В с. Б. Ляхово Ермишинского р-на зафиксирован ритуал хождения новобрачной за водой на второй день свадьбы, но уже без объяснения его смысла: «невесту заставляли доставать воду из колодца, мешая ей донести ведра до дому»[350].

Вообще информаторы по-разному мотивировали необходимость принесения воды молодыми:

1) «показать молодой колодец»[351] (с. Увеза Касимовского у.);

2) «чтобы все умылись»[352] (д. Асаново Рязанского у.);

3) «обучали, как воду носить»[353] (с. Берёзово Шиловского р-на).

4) проверить сноровку молодой – «не расплескала, не пролила ведра?»[354] (с. Озёрки Сараевского р-на);

5) «не кривоногая ли» молодая, правильно ли несет коромысло[355] (с. Тимошкино Шиловского р-на);

6) «купать надо молодых»[356] (с. Заборье Рязанского р-на);

Существуют сравнительно редкие сведения о совместной бане новобрачных: в с. Мермишь, с. Спас-Раменье Ермишинского р-на на второй день топят баню для молодых[357]. В с. Лопатино Скопинского р-на тоже исполнялся ритуал бани новобрачных: «<...> первая ночь – топят баню, бьют о баню горшки»[358]. Баня новобрачных в Михайловском уезде наполнена явной брачной символикой ритуала: «На другой день утром, чем свет, *баня для молодых*; за ними идут поезжане и родные, стуча ведрами, заслонками, палками и т.п., при пении безнравственных песен; когда молодые вошли в баню, о баню бьют горшки»[359].

Из свидетельства Д.И.Ростиславова (1809-1877), уроженца с. Шеянки Касимовского уезда, явствует сугубо брачная символика мытья новобрачных в бане, которую не применяли на свадьбе сестры в Сапожковском у.: «На другой день свадьбы не только не носили для показа сестриной рубашки, не били ни горшков, ни кувшинов, но даже батюшка не велел топить и баню <...>»[360] (см. также ниже).

Известно также о послевенчальной бане как ритуальном символе греховности новобрачной в с. Иванчино Касимовского р-на (см. ниже).

В с. Погост Бельковского (ныне Касимовского) р-на в 1957 г. ритуал с водой на второй день уже не проводился и превратился в формальность, от него сохранилось лишь название: «Затем шли *обмывать молодых* на улицу, где пили за них, или в трактир»[361].

Более редкий способ испытания связан со снегом. При хождении к колодцу в д. Деево Клепиковского р-на несли графин и пустой после выпитого вина стаканчик бросали в снег, а невесту заставляли доставать его[362]. В этом обрядовом действе заметны отголоски ритуального вываливания девушек в снегу, которое было пронизано эротическими мотивами. В 1926 году в с. Шостье Касимовского у. запретили под страхом уголовной ответственности за исполнение новогоднего обычая насыпать снег девушкам под подол, причем они же благодарили «дедов калёных» за это[363]. В д. Новики того же уезда в «чистый» понедельник женщины садились на донца обнаженными телами и катались, чтобы лен и просо уродились «долгими» и чистыми[364]. В д. Малахово Клепиковского р-на бытовал сглаженный масленичный ритуал: молодой должен был обязательно повалить жену и «помаслить» ее снегом по лицу[365]. В святочных гаданиях девушки и сами использовали снег примерно так же. Ложились на него на спину – делали «чернецы», а наутро смотрели: если отпечаток «исхлыстнутый» – «муж будет бить» (г. Сараи; Зарайский у.)[366]. Можно предположить, что в ритуальном валянии девушек и молодой в снегу затеряны древние брачные испытания морозом.

В сказке «Морозко» (СУС 480 = АА 480*В) заглавный персонаж представлен вершителем судьбы, насылающим стужу на дочерей мачехи и на падчерицу, выдержавшую испытания[367]. Скрытое в доставании стаканчика вываливание молодой в снегу является аналогом обливания водой, но этому ритуальному действу подвергаются уже оба новобрачных: по дороге домой дружки, запасшиеся заранее тряпками и корцами, окунали их в ушат и поливали молодых (Касимовский у.)[368].

Все три описанных ритуала – ярку искать, ходить за водой и оплакивать «покойника» – в той или иной мере живут и сегодня.

Чем же объяснить современное существование этих ритуалов при видоизменении свадьбы, при утрате многих компонентов обряда и свадебных песен? Можно предположить, что остается привлекательной игровая сторона ритуалов и что их поддерживает сходство с обрядами календарного цикла – зимних святок.

Итак, мы рассмотрели три ритуала – ярку искать, ходить за водой и оплакивать «покойника» – и увидели, что они представляют собой цельные «композицию» и «сюжет» послевенчального дня свадьбы. Эти ритуалы как бы отражают в концентрированном виде аналогичные обряды более продолжительного рождественско-крещенского цикла праздников. Семантика свадебных и календарных ритуалов оказалась не абсолютно тождественной, но во многом сходной.

Остается открытым вопрос: возможно ли двукратное исполнение ритуала отпевания покойника – в календарной и свадебной обрядности, в случае игры свадеб в период Святок? Будет ли при этом наблюдаться какая-нибудь разница в разыгрывании данной сценки (другой состав участников, выбор иного места и времени исполнения ритуальной игры, какие-либо дополнительные характерные действия персонажей и т.д.)? Ответы на эти вопросы могут дать только дальнейшие целенаправленные разыскания, которые должны быть проведены в первую очередь в полевых условиях.

Символика невинности новобрачной

Оценка *невинности невесты* и пришедшей ей на смену способности к деторождению издревле проявлялась в разных ритуалах: в демонстрации рубашки новобрачной, в показе постельного белья, в битье горшков, в выливании набранной из колодца воды и др.

В разных локальных традициях характеристика невинности невесты давалась на разных этапах свадебного обряда: 1) заранее, еще до венчания; 2) post factum, после первой брачной ночи.

В с. Царево Ермишинского р-на при отвозе постели невесты вечером в дом жениха накануне венчания девушки говорили:

Мы отдаем вам
Девушку скромную,
Колодушку недолбленую
Долбить…[369]

Исполнительница утверждала, что этот обычай сохранялся еще в середине 1990-х гг.

В с. Б. Ляхово, с. Кафтейка, с. Савватьма Ермишинского р-на за столами новобрачному кричали, спрашивая: «*Лед ломал или в прорубь попал*?»[370], – и он отвечал соответственно.

В с. Гремячка и с. Мураевня Данковского у. на рубеже XIX-XX веков практиковался обычай принародно удостоверяться в целомудрии новобрачной после первой брачной ночи:

> «Пока молодые находятся в хатке, в избе идет пированье. Бабки, девки и малые пляшут, вырядившись скоморохами. Через час, другой, дружка и сваха идут “поднимать молодых”. <...> Сваха снимает с нее рубашку и передает ее свату. Рубашку эту “сват” (или дружка) кладет на глиняное блюдо; когда молодые, одевшись, направляются в избу, дружка несет впереди рубашку на блюде. Войдя в избу, он ее передает родным молодого, которые осматривают ее. В это время скоморохи хватают с полок горшки и бьют их об пол, в знак того, что все совершилось. Если по признакам оказалось, что молодая целомудренна, то с большою честью подносится первый стакан вина матери и отцу молодой»[371].

При отсутствии девственности новобрачной следовал символический жест – уже не угощение ее родителей вином, но преднамеренное проливание его:

> «Если же оказалось, что она была “бесчестная”, то первые стаканы вина подносятся отцу и матери молодого, а вино отцу и матери молодой подносится в какой-нибудь кружке с просверленным дном, так что вино проливается на пол, как только дружка отпустит палец, которым придерживает дырку, пока наливает вино»[372].

Угощение вином традиционно рассматривается как оказание чести, а преподнесение винного напитка родителям обманутого новобрачного выглядит еще как утешение, сочувствие им.

Показательно, что к рубежу веков свадебный обычай чрезвычайно трепетно относиться к сохраненной до брака девственности проводился уже по инерции. В ту эпоху начала цениться не девственность как таковая, а верность избраннику при обоюдной любви. Именно поэтому появилась уже уловка, нацеленная на маскировку истинной ситуации:

> «Если девушка вышла замуж за того парня, которого любила раньше свадьбы, то она, с одобрения мужа, производит следующую маленькую хитрость: спрячет рубаху, запачканную ею во время последнего месячного очищения, да эту рубаху и наденет к венцу»[373].

Вероятно, следующим этапом в истории морали стало поднесение молодому мужу вина после первой брачной ночи, что символизировало непорочность его жены. В с. Чернава Милославского р-на в первом-втором десятилетии XX века новобрачных будили дружки, которые и укладывали их спать накануне: «Утром дружки приходят с поллитром вина и будят нас. Подносят молодому рюмку вина»[374] (также см. выше).

В д. Инкино Касимовского р-на «свадьбишные» приходили на следующее утро удостоверяться в целомудренности новобрачной:

> «Они утром тарелку принесут:
> – Бить или не бить? – Если она честная, он <новобрачный> скажет: “Бить”.
> Она подметает – только начнёт – денег дают»[375].

Об этом же рассказывали и другие жители д. Инкино Касимовского р-на, подчеркивая ответственность новобрачного за оценку целомудренности молодой жены и указывая иное место совершения ритуала – на усадьбе ее родителей: «Предсказывали: женихова родня идёт к невесте и бьёт горшки – *честность проверять* (жених скажет)»[376].

Примером насмешки над нецеломудренностью невесты в с. Заречье Шацкого р-на в середине XX века было надевание на палку горшка с выбитым дном и демонстрация его утром второго дня[377]. Это как бы безликое указание на позор всей семьи невесты.

Принародное битье цельного или прохудившегося горшка символизировало добрачное целомудрие невесты или ее распутность. Так, в с. Красное Пронского у. практиковалось ритуальное действие: «Когда окончатся все угощения в доме молодых, тогда (при пороке и бесчестности невесты подается ее мужу худой горшок) одна сваха с горшком, другая с веником подымают пляску под особую песню “Виноград в саду цветет, а ягода” и бросают вещи о́б пол, и затем начинается сильный бой посуды; при этом кладут на пол деньги, а молодая поднимает веник, выметает осколки и собирает в свою пользу деньги»[378].

Более типичным является конкретное ритуальное противопоставление – с применением одного элемента из типовой полярности: либо чествование молодого мужа по поводу непорочности его жены, либо принародное унижение свахи или отца невесты в случае ее нецеломудренности.

В г. Кадом в таких случаях в конце 1870-х гг. надевали на голову отца новобрачной худое ведро[379]. В случае нецеломудренности невесты на ее отца набрасывали аркан в д. Демушкино Сасовского р-на[380]. (О надевании хомута на отца нечестной невесты – см. главу 22.)

Показательно, что неуважительное отношение к нечестивой невесте переносилось на ее мужа или отца. Об этом свидетельствует переносное значение слова «хомут» в диалекте. Так, в рукописи «Диалект с. Благие» Л.И.Конновой, хранящейся в библиотеке с. Благие Александро-Невского р-на, под № 545 указано значение диалектизма: «*Хомут* – деталь лошадиной упряжи, непутевый мужчина»[381].

В Елатомском у. новобрачный наказывал плетью жену, оказавшуюся недевственной[382].

Вероятно, аркан, хомут, плеть можно рассматривать как противоположность девичьего пояса – его сниженную, обличительную параллель, заодно отсылающую к идее насильственного одомашнивания диких зверей или укрощения своенравных домашних животных, которым уподоблена нецеломудренная девушка.

Вариантом обливания водой у колодца в с. Иванчино́ Касимовского р-на выступал ритуал: «*В баню* – кто грешный, водили. Парень – сразу навылет: “Мне такая не ну́жна!”»[383]. Для Рязанщины это сравнительно редкая обрядовая форма – вождение в баню после свадьбы – с новым толкованием добрачной утраты целомудрия, что находилось под запретом.

Однако совместная баня новобрачных имеет давние исторические корни и в трансформированном виде восходит к послевенчальной, обязательной и типичной для царской свадьбы Московской Руси, бане молодого: «А на завтрея в понедельник государь, вышед из сенника, был *в мыльне*, и кушал государь в мыльне <...>»[384] (свадьба царя Михаила Федоровича, 1626). В Средневековой Московии баня молодого рассматривалась как торжество свершившегося брака: «Да на прежних же государских радостех бывало в то время, как государь пойдет *в мыленку*, во весь день до вечера и в ночи, на дворце играли в сурны, и в трубы, и били по накром <...>»[385] (до 1648).

Потомственный представитель духовного сословия, профессор Д.И.Ростиславов (1809-1877), уроженец с. Шеянки Касимовского уезда описывал свадьбу своей старшей сестры с учителем Сапожковского духовного уездного училища И.Ф.Воскресенским. Д.И.Ростиславов свидетельствовал, что проверка целомудренности невесты не поощрялась

духовенством, и что символика «честности» сводилась к демонстрации девичьей рубашки, битью горшков и к мытью в бане:

> «На другой день свадьбы не только не носили для показа сестриной рубашки, не били ни горшков, ни кувшинов, но даже батюшка не велел топить и баню; это отступление от мнимо-священных преданий цинической старины считалось чем-то вроде ереси или раскола»[386].

В с. Ермолово Касимовского р-на подчеркивали утрату девственности невесты в первую брачную ночь: «Горшок был целый – разбили. *Комбинашку* клали раньше на тарелку – свахи до́ки были. Это раньше, в голова́ ложатся – подслушивают. Под кровать одна залезла»[387] (запись 1992 г.).

Более редкими являлись ритуалы с «*девичьим поясом*» в Елатомском у. (б. Тамбовской губ., ныне часть Касимовского р-на Рязанской обл.): «Невеста дарит тут <у колодца> золовке пояс. Обряд этот есть нечто вроде публичного доказательства невинности молодой и особенно имеет место тогда, когда про невест ходили по селу дурные слухи» и «За столом подводят к молодой какого-нибудь маленького мальчика и сажают на коленки. Она целует его, дарит гостинцами и “девичьим поясом”»[388]. Понятно, что расставание с «девичьим поясом» предвосхищало скорое рождение ребенка.

По поводу целомудрия невесты исполнялась соответственная обрядовая приговорка (в противном случае текст был другой и следовало мужнино наказание плетью) в Елатомском у.: «Когда невеста окажется честной, тот же дружко торжественно благодарит их:

> Благодарим вас, родители любезные,
> Что умели вы вспоить-вскормить свою дочку родную,
> Умели вскормить – умели и добру научить»[389].

В более поздний период бытования народного свадебного обряда оценка целомудренности новобрачной производилась самым простым способом – вполне бытовым, не обставлялась символикой: «А то скажуть: вот, ну-ка, была честная или нечестная? Ха-ха! Ну как проверить?! Под постель лезуть, бывало, скажуть: во, γлянь, там она какая! Да-да-да. Да, кровь или нету. (А так не показывают, не выносят? – *С.И.*) Нету-нету, сами вот помоложе, какие не старые, старые уж не лезуть, а молодые, молодые. И смех там, бывало»[390] (с. Бычки Сараевского р-на, 1951).

Схожим, но еще более прямолинейным способом оценивали целомудренность новобрачной в с. Сто́лпцы Старожиловского р-на: «На другой день у молодых отбиралась постель, полностью проверялась»[391] (запись 1994 г.).

Блины или яичница

На второй день появлялся свадебный чин – специальный человек, выступавший от имени новобрачных с угощением для гуляющего народа в пос. Солотча Рязанского р-на: «*Обносчик* вперёд обносит со стороны молодых, потом с другой стороны. 2 стакана – все идут, четверть у него»[392]. В с. Бычки Сараевского р-на указывали приземленный смысл обрядового свадебного ряженья: «Ну, вот это она *вторая опохмелка*. *Опохмелка* называется. Сначала у него, а потом идуть к вечеру, вот погуляють, походють по селу и заходють к молодой, и там гуляють – и тогда всё»[393] (1951).

Основное действо второго дня свадьбы происходило в доме свекрови и получило наименование *блины*, *сват со сватом*[394] (с. Восход, б. Полтевы Пеньки Кадомского р-на).

Свадебное гуляние самых близких родственников в том же селе проводилось иногда на 3-й день и его название объяснялось: «<...> только родные, поэтому называется *сват со сватом*»[395] (с. Восход Кадомского р-на). В с. Котелино Кадомского р-на гулянье на третий день вроде бы никак специально не названо, однако сделан акцент на свадебной песне,

шутливо комментирующей обрядовую сторону события: «На третий день собиралась только близкая родня в доме тёщи. Разыгрывалась сценка “*Тёща для зятя пирожок испекла*”»[396].

С древнерусским и средневековым термином «радость», с украинским «весілля» и белорусским «вясілле, вяселле» соотносится название второго дня – *весёлое утро*[397] (с. Польное Конобеево Шацкого р-на) в плане семантики ‘радость, веселье’.

На второй день после венчания ходили «в “*новые гости*”, то есть к отцу и матери молодой»[398] (Зарайский у., 1856-1857); происходили *отводы*[399] (с. Малинки Михайловского р-на).

Среди народных терминов выделяется группа однокоренной лексики с корнем и семантикой ‘звать’. Например: «На другой день *позывы* к матери» новобрачной и «мы гуляли 2 недели, родные *позывали*»[400] (с. Чернава Милославского р-на); «обеды в доме жениха и невесты назывались *званы*ми»[401] (с. Хрущёво-Подлесное Данковского р-на). Участники ритуала «*пазыва́ть в гости*» в Шацком р-не именовались *пазыва́тые, пазыва́хи; хада́тай, схада́тай; гулявые, гуляки́, гуляющие, гульщики; пиравые*[402].

В однодворческом с. Бычки Сараевского р-на «день этот весь *отгуливали* – ещё вторично: сперва у жениха, а потом у невесты к вечеру»[403]. В противоположность обычному порядку, при котором на свадьбе гуляли только женатые и замужние родственники, в с. Бычки не делалось разницы между взрослыми и молодежью: «Нет, они <подруги> и *отγуливали*, всё. И на свадьбе были, и *отγуливали* подружки»[404]. Хотя более типична для с. Бычки ситуация, когда подруги-«девишницы» веселились только на первой, невестиной, части свадебного обряда: «<...> вот только *девишницы* их называли, девишницы, на сγово́р они придуть, *отγуливали* они это всё, плясали они вот девки-то уж вот»[405].

Для второго дня свадьбы характерно особое кушанье, приготавливаемое на сковороде, – блины или яичница (различающиеся в разных локальных традициях). Рассмотрим особенности угощения *блинами*. Оно имеет две разновидности, которые легко выделяются по месту вкушения блинов:

1) в доме родителей новобрачного;

2) в доме родителей молодой (более часто).

По свадебному чину, занятому приготовлением блинов, усматриваются несколько вариантов:

1) теща (наиболее часто);

2) блины пекла новобрачная (редко);

3) сестры новобрачной, двоюродные сестры и ее соседки;

4) мастерица-кухарка, специально приглашенная в дом родителей молодого или молодой (то есть заместитель изначального действующего лица свадебного обряда).

Естественно, блины печет женщина (женщины).

Несмотря на большую разницу в месте изготовления блинов (в доме жениха или невесты), в вариации свадебных чинов, занятых печением блинов, получается, что блины предназначены в первую очередь для новобрачного, они обладают символическим значением.

Очертим географию бытования свадебных блинов на Рязанщине: с. Восход (б. Полтевы Пеньки) Кадомского р-на; с. Орехово и с. Исады Спасского р-на; Елатомский у. Тамбовской губ. (ныне Касимовский р-н Рязанской обл.); с. Николаевка Касимовского р-на; д. Дмитриево Клепиковского р-на; Зарайский у.; Рязанский у.; Михайловский у.; с. Тимошкино Шиловского р-на; с. Волынщино Ухоловского р-на; с. Красная Дубрава Сараевского р-на (или Салтыковского р-на Пензенской обл.); Студенки Новодеревенского (ныне Александро-Невского) р-на и др.

Рассмотрим разновидности и варианты свадебного угощения блинами.

В Рязанской губ. зафиксирована пословица: «*У теще масляные блины, с начинкою пироги, а молочная каша давно наша*»[406] (Рязанский, Михайловский, Зарайский уу.).

Сначала угощение новобрачных и всей родни происходило в доме молодого, куда родня жены приносила особое кушанье – *блины*. Подчеркнем: блины являлись угощением со стороны новобрачной. Начиналось обрядовое кормление молодоженов в с. Восход (б. Полтевы Пеньки) Кадомского р-на: «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»[407].

Как и непосредственно после венчания, так и на следующий день родня молодого официально приглашала родителей жены: «На второй день едут к матери, отцу “*позывать*” их *на блины* (“пойдёмте на́ хлеб, на́ соль”) в женихов дом»[408] (с. Волынщино Ухоловского р-на).

Запись от другого информатора из того же села в более раннее время свидетельствует, что блины являлись главным угощением послевенчального дня: их родня новобрачной приносила в дом к молодому и угощала ими в доме тещи. В этой записи еще угадывается общинно-родовой характер исполнения ритуала невестиной стороной: «На второй день от невесты приходят: сестры, родные, двоюродные, соседки – *блины несут и на блины приглашают*. <…> Раньше было, что блины понесли и позвали блины есть: “*К теще на блины*”»[409] (с. Полтевы Пеньки Кадомского р-на).

Блины как важное обрядовое блюдо зафиксировано в 1971 г. – без уточнения его изготовительницы: «На утро после свадьбы бьют горшки, все сходятся опохмелиться, *пекут блины*»[410] (с. Орехово Спасского р-на).

В некоторых локальных свадебных традициях Рязанщины приготовление блинов входило в состав проверки умений молодой. В д. Сумерки Кадомского р-на вспоминали: «На 2-ой день свадьбы *молодуху заставляли печь блины* и мести избу и за это она получала деньги»[411]. В д. Сумерки Кадомского р-на также рассказывали: «На второй день свадьбы утром приходили смотреть, *как молодая печёт блины*. Пели частушку:

Ах, милый мой,
Косорылый мой,
Сядь на лавку окол печь
Как я буду блины печь.

Молодая наливала блин <тесто> на сковородку и несла в печку, а гости совали в блин перья, всякий сор, будто она не умеет печь блины»[412].

Возможно, в старину обычай приготовления блинов новобрачной на второй день после венчания был географически шире распространен. Однако равно вероятно и другое предположение – об изменении прежней сути ритуала угощения блинами, о переосмыслении его и передачи его архаических функций в трансформированном виде новому действующему лицу – новобрачной (прежде ей было несвойственно заниматься приготовлением пищи на свадьбу). Следовательно, локальный обычай новобрачной печь блины в д. Сумерки Кадомского р-на мог стать новоделом.

На территории Рязанской обл. в XX веке в ряде селений уже переосмыслилась суть свадебного ритуала с блинами: из инициационного обряда принятия новобрачной в новый род он стал восприниматься как проверка хозяйственных навыков молодой, ее умения готовить еду.

И все-таки чаще всего угощение блинами происходило в доме тещи: после венчания от жениха «пошли к ее матери *блины есть*. “*На блины ходють*”. Жених пошел, а её не взяли» (д. Дмитриево Клепиковского р-на)[413].

Новобрачная одаривала за кухарничание хозяйку (иногда эта специально приглашенная мастерица, а не мать молодой): «Платок же невеста дарит и тому, кто утром *печёт блины*»[414] (с. Волынщино Ухоловского р-на).

Наиболее распространен был обычай угощать блинами на второй день после венчания: «Теща для нового зятя непременно *печет блины*»[415] (Зарайский у., 1856-1857); «молодые идут *блины* к теще есть»[416] (с. Тимошкино Шиловского р-на).

Известен локальный обычай угощения блинами на третий день после венчания: в соседних Зарайском, Михайловском, Рязанском уездах «ужинать все гости едут к тестю; и молодые вторую ночь ночуют у тестя, так как у тещи утром *бывают блины*»[417].

Можно лишь предполагать, что первоначально угощение блинами знаменовало торжество целомудрия невесты, поэтому блины должны подаваться целыми. Возможны различные суждения по поводу дальнейших манипуляций с блинами:

1) разрезание символизировало закономерную сущность первой брачной ночи;

2) по тому, как новобрачный брал блин, разрезал его или вырезал часть, гости могли судить о девственности или нецеломудренности невесты.

Со временем архаическая семантика ритуала утратилась и была по-разному переосмыслена в различных селениях. Так, в с. Николаевка Касимовского р-на устраивали проверку хозяйственных навыков новобрачной:

> «*На блины* – свекровь готовила. Ножик воткнут в целые блины – нужно невесте разрезать: "*Как наша молодая доченька будет кухарить, может ли она ножичком действовать?*" Она встает, а жених помогает вилкой»[418].

Вопреки наиболее распространенному обрядовому назначению свадебной традиции – демонстрировать целомудрие невесты – в с. Студенки Новодеревенского (ныне Александро-Невского) р-на на второй день подавали уже разрезанные блины: «А у нее на свадьбе ставили на столы, и все пили, сколько хотели. Пекли тонкие блинчики – "*то́нчики*". Их разрезали на 4 части и мазали растительным маслом и складывали стопочкой»[419].

У тещиного угощения блинами имелся предшествующий ритуал, проводившийся в отдельных местностях накануне свадьбы для подруг невесты: «В субботу девушки собираются к невесте *на блины*, а "гулять" и ужинать опять к жениху»[420] (Елатомский у. Тамбовской губ., ныне часть Касимовского р-на Рязанской обл.).

Иное дело – сосуществование одновременно ритуала, заключавшегося в праздничном обмене блинами, то есть параллелизм ритуалов: «По своим ходим – *блин* дадут. Молодая, свекровь ей даст – несет матери, а мать дает назад свой... Каждое воскресенье – праздник, как идешь к своим. И *блин носили*, а мать подложит мясца»[421] (с. Красная Дубрава Сараевского р-на; иная географическая привязка – с. Красная Дуброва Салтыковского р-на Пензенской обл.). Но это уже не собственно свадебный ритуал.

В с. Исады Спасского р-на блины демонстрируют архаичность традиции, поскольку проходят сквозной линией через всю свадьбу и заменяют хлеб: «*Блины* должны быть у нас на свадьбе каждый день – блины особенно, и такие толстые блины. <...> Блинов много, на всех столах они стоят. И хлеб практически не нужен, потому что всё едят с этими блинами. Ну, хлеб – только встречать молодых, такой круглый» (1988).

Заметим: как проекция на свадебный ритуал «на блины» выступает святочное гадание, когда девушка с первым блином выходила на дорогу поинтересоваться именем первого встречного мужчины[422], на перекресток спросить имя своего будущего жениха[423].

Выдвинем гипотезу: основой ритуального свадебного атрибута была тонкость и возможность продырявить блин/яичницу, что ассоциативно напоминает о лишении девственной плевы. Дополнительным фактором возникновения свадебного ритуала «к теще *на блины*» могла послужить его трактовка в христианстве как «материализованной» символической отсылки к утраченному раю и представлению о земле обетованной, «кипящей млеком и медом» (ср.: Исх. 3: 8, 17; отсюда «молочные реки с кисельными берегами» и блинные, сырные, пряничные домики русских волшебных сказок)[424]. В магическом плане, возможно, это аллюзия на солнечный культ[425].

Блин, древнерусский «млин», украинский «млинець» (от глагола «молоть»)[426] – название древнего славянского блюда из молотого зерна.

В «Словаре русского языка XI-XVII вв.» слово «блинъ» обозначало лепешку из муки, блин (1499 г.); одновременно «блинъ и млинъ (млынъ)» – это мельница (1570 г.). Слово «блинарь (млынарь)» называло мельника (1634 г.), а прилагательное «блинный (млынный)» означало «мельничный» и «камень млынный» – это жернов (XVII в.)[427].

Еще в начале XIX в. сохранялся первобытный способ приготовления блинов – выпекание на углях или в горячей золе[428]. До сих пор блины употребляются в качестве ритуальной еды на поминках, свадьбе, Масленице и при гадании на Рождество.

Ритуал послевенчального дня под названием «к теще на блины» зафиксирован в среднерусских губерниях; по своей функции он аналогичен «яичнице» (помимо Рязанской губ., она отмечена в Пензенской губ., на северо-западе – в Новгородской и Тверской губ. и в Беларуси – на Витебщине) и символизирует проверку «честности» молодой. В случае «нечестности» жены муж вырезал в центре угощения круглое отверстие: сравните обычай дружка подавать родителям новобрачной или свахе вино в чашке с заткнутой дыркой[429].

Приведем несколько способов приготовления каравайцев – разновидности тоненьких блинов, распространенных в южных районах Рязанской обл. С.Б.Нестеров сообщил рецепт каравайцев М.А.Нестеровой из с. Нагайское Ряжского р-на:

> «Замочить 1 стакан манки молоком на 2-3 часа. Добавить 2 стакана молока, муки, соль, сахар, крахмал 1 стол. ложку, 3 яйца. Замесить тесто, чтобы было жидким. Сковороду подмазывать разрезанной картофелиной с растительным маслом. Печь с одной стороны»[430].

Похожий рецепт печения каравайцев из с. Озёрки Сараевского р-на, который мы наблюдали в детстве в Москве у бабушки и уточнили у других выходцев из этого села:

> «В пшеничную муку вбить яйца, тщательно растереть, добавить немного тёплой воды и долго растирать, чтобы не было комочков. Понемногу добавлять тёплого молока, хорошо размешать, чуть-чуть подсолить. Сковороду с длинной ручкой раскалить, очистить солью, чисто вытереть, смазать растительным маслом. Наклонить сковороду наискось, наливать половником жидкое тесто тонкой струёй на сковороду так, чтобы оно растекалось по всей поверхности сверху вниз. Каравайчик при печении не переворачивать»[431].

М.И.Трушечкина (1907-1982) разрезала сырую очищенную картофелину пополам, окунала в растительное масло и подмазывала сковороду по мере печения каравайчиков. Эти тонкие блинчики своими узорами, образованными при поджаривании, напоминали необыкновенной красоты кружева и были очень вкусны!

Еще один рецепт печения каравайцев из с. Секирино Скопинского р-на, причем блинчики принято заворачивать в форме конвертика:

> «2 литра молока или кипяченой воды и молока 1:1, 10 яиц, 4 пригоршни муки, два яйца туда; масло подсолнечное или растопленное сливочное – 1 стакан.
>
> Бьёшь, подливаешь молоко постепенно. Чем больше бьёшь, бывает лучше. Сахар.
>
> Каравайцы любя горячо. Разогреваю сковороду, вилку воткну в картошку. Наливаю теста неполон корчик. Крахмалу впущу 2 ложки деревянных – потвёрже будет, и манку размоченную – 1 стакан.
>
> Помешиваю в чаше, наливаю полкорчика. Краюшки поджарятся – готов. Округляю кончиком ножа, с 2 сторон складываю – “конвертик” на сковороде»[432].

И следующий рецепт приготовления каравайцев (и тонких блинчиков, которые переворачивают на сковородке) в с. Ленино (б. с. Комаровка) Александро-Невского р-на – уже более современный, с использованием соды:

> «Каравайцы пекут. Яйца – парочку можно, соль, сахар, молоко – всё взбивается с небольшим количеством молока, чтобы растворилось. Молоко я подогреваю, потом муки,

чуть-чуть соды: люблю, чтобы были ноздреватые. И масла подсолнечного или сливочного: тогда не надо сковородку смазывать. Иногда добавляю столовую ложку или две манки – это та же мука. Мука разная бывает – иногда блинчики клёклые получаются, а манка улучшает блинчики. Разводится всё это ещё бóльшим количеством молока для нужной консистенции – и на сковородку. У меня лет 30 сковородке, она чугунная – на ней получаются кружевные блинчики, а на современных тефлоновых – нет. Маслицем можно помазать, а кто любит с вареньем – нафаршировать можно. Переворачиваю блинчики. А кто пожиже делает, то не переворачивает каравайцы. Их такие тонкие делают, что и не перевернёшь. Когда сниму, то маслом мажу и в стопку складываю. Или на 4 части сворачиваю, чтобы удобно было складывать»[433].

Иная разновидность обрядового кушанья, характерного для послевенчального дня, – это *яичница*, распространенная локально в других селениях, нежели блины. Схема проведения ритуала та же, что и с блинами. Также очень похожи способы приготовления и внешний вид обоих блюд. Все это предполагает их единую символическую природу.

Этнограф Н.И.Лебедева в 1959 г. отмечала ритуальный статус яичницы и древность этого блюда: «<...> яичницей с очень отдаленных времен “кормили молодых” и до сих пор обязательно готовят ее на свадьбе»[434].

Укажем географию свадебной яичницы на Рязанщине: это с. Мелехово, с. Телебукино и д. Четаево Касимовского у.; с. Мердушь, с. Спас-Раменье Ермишинского р-на; с. Котелино и с. Полтевы Пеньки Кадомского р-на; д. Мелекшинó и д. Татаркино Старожиловского р-на; с. Красная Дубрава Мордовского с/с Сараевского р-на (или Салтыковского р-на Пензенской обл.); с. Студёнки Александро-Невского р-на; с. Погост Бельковского р-на (ныне Касимовского р-на) Рязанской обл. и др.

Заметим, что в основном территории распространения яичницы и блинов не совпадают, хотя находятся рядом и располагаются точечно; однако зафиксированы отдельные населенные пункты, где отмечены обе разновидности свадебного угощения второго дня: это с. Красная Дубрава Сараевского р-на (иная географическая привязка – с. Красная Дуброва Салтыковского р-на Пензенской обл.).

Вероятно, даже более часто на Рязанщине встречается приход новобрачных «к теще есть яичницу»[435] (с. Мелехово Касимовского у.).

Яичницу тоже готовили в семье новобрачной (обычно ее мать) и ее родня принесила кушанье в дом молодого: «На второй день невестина родня несёт *яичницу*. Поют песню: “Чуешь, про зятя пирожок испекла. В один пирог съел. Как тебя, зятюшка, не рóзырвало”, – это начинает петь невестина родня. Женихова отвечает: “Рóзырвало тёщу мою”»[436] (с. Котелино Кадомского р-на, 1985).

В более поздней фиксации свадьбы в том же с. Котелино, сделанной через 20 лет – в 2005 г., отмечена приуроченность угощения яичницей к третьему дню свадьбы и к дому тещи: «На третий день собирались только самые близкие родственники и шли в дом невесты. Их встречали, сажали за стол, угощали. А потом разыгрывалась сценка “Тёща для зятя пирожок испекла”. Тёща преподносила зятю яичницу. А присутствующие пели хором:

Тёща для зятя пирожок испекла (3).
Зятюшка сел и пирог тот съел.
Тёща по горенке похаживает,
На милового <так! > зятюшку поглядывает:
“Как тебя, зятюшка, не рóзорвало?”.
“Рóзорви, рóзорви тёщу мою,
Тёщу мою со свояченою!”»[437].

Собиратель-школьница подчеркивает игровую ситуацию с яичницей и обрядовой песней: «Конечно, это была шуточная песня, традиционная котелинская. Никто не обижался: ни тёща, ни зять»[438]. В публикации этой записи в 2008 г. добавилось уточнение: «Молодые при этом вставали, тёща на вышитом полотенце подавала эту яичницу»[439]. Вероятно,

это позднее интеллигентское влияние, поскольку обычно яичницу подавали на горячей сковороде, вынутой из печи. Подача яичницы на орнаментированном полотенце, как встреча новобрачных с караваем на узорчатом полотенце, подчеркивает ритуальную значимость этого угощения и знаменует праздничность события. Впрочем, торжественность момента тут же снималась сопровождением иронической песней, напоминающей корильную по своей жанровой природе. Заметим, что песня «Тёща для зятя пирожок испекла...» широко распространена на Рязанщине и за ее пределами.

В специально разыгранном свадебном спектакле с привлечением туристов в с. Котелино Кадомского р-на 1 октября 2009 г. также подавалась яичница в сопровождении корильной песни «Тёща для зятя пирожок испекла...»: это событие запечатлено на видеофрагменте, снятом главой администрации села А.А.Гриниым[440].

Начало песни описывает процесс приготовления пирога и пива с вином и перечисляет продукты явно с преувеличенной их стоимостью, подчеркивающей их самое высокое качество и, следовательно, прекрасное отношение тещи к зятю:

Теща для зятюшки раздобрилася,
Эх, теща для зятюшки раздобрилася,
Ах, пиво наварила, пирог испекла,
Пиво наварила, пирог испекла.

Ох, стал ей пирог во 17 рублей,
Стал ей пирог во 17 рублей,
Эх, сахару-узюму на 8 рублей,
Сахару-узюму на 8 рублей.

Пива и вина на четыре рубля <...>[441]
(д. Лукино Пителинского р-на).

В д. Салаýр Ерахтурского с/с Шиловского р-на также бытовала подобная песня – с указанием своих лакомств (блинов и пива) и с соответствующим перечнем продуктов для их приготовления:

Теща для зятя раздобрилась:
Пива наварила, блинов напекла,
Соли, муки на четыре рубля,
Масла-вологи на восемь рублей,
Сало, пирог – на двенадцать рублей.
<Д. б.: Стал пирог на двенадцать рублей>
На солнце печёт, на семёрке везёт.
Загадала тёща – семерым не съесть. <...>[442]

Указанная «волога» в разных диалектах имела множество значений. Нам важны два из них: 1) «сметана для закваски молока» (с. Ижевское Спасского р-на, 1962; в этом селе на консервном заводе изготавливали прославленное на весь Советский Союз сгущенное молоко); 2) «жир, масло» (Центральная Россия)[443].

В варианте с. Нармушадь Шиловского р-на перечисляются подобные пищевые компоненты для пирога:

Тёща для зятюшки раздобрилыся (2),
Тёща для зятюшки пирог испекла (2)
Соли, муки на 4 рубли (2)
Сахару, узюму на 8 рублей (2)
Стал тёще пирог всего 12 рублей (2) <...>[444]

Песня, являясь шуточной и обладая корительной сутью, далее развивает сюжет по одному из двух направлений: 1) зять в одиночку съел гигантский и сверхдорогостоящий

пирог, и поэтому теща удивляется – “как тебя, зятюшко, не разорвало?”; 2) теща изначально замыслила извести зятя, для чего и приготовила невероятно большой пирог.

Вторая разновидность сюжета представлена в песне «Тёща для зятюшки раздобрилыся...» с. Нармушадь Шиловского р-на:

Тёща по горенке похаживала,
Косо на зятюшку поглядывала.
– Чтобы тебя, зятюшка, ро́зырвала[445].

В любом случае теща проявляет враждебность и негостеприимность по отношению к зятю, поэтому во второй части сюжета наказывается им. Примечательно, что вторая часть повествует о масленичном четверге либо отсутствует (см. ниже). Мотив обжорства типичен для Масленицы, поэтому песня «Тёща для зятюшки раздобрилыся...» носит двойное назначение: 1) исполняется в послевенчальный или на третий день свадьбы и имеет прикрепленность к ритуалу тещиных блиной / яичницы; поется на Масленицу, когда молодожены посещали родителей жены и уже зять приносил булочки теще (см. ниже в др. главке).

Шуточный текст (вероятно, поговорка обрядового происхождения), подобный песне «Тёща для зятя раздобрилась...», бытовал в д. Мелекшино́ Старожиловского р-на, где «смеялись»:

Зять на порог,
А тёща за яйцы[446].

В с. Погост Бельковского р-на Рязанской обл. разыгрывалась целая шуточная битва за яичницу в доме тещи на второй день:

«Утром жених молодой <муж> приходит с товарищами в дом невесты, где их угощают яичницей, жених <муж> должен отведать первым. Если кто-либо успевал съесть первым, то платил за это штраф в виде бутылки водки. Затем все набрасывались на яичницу, старались не дать ее другому. Обычно брались огромные ложки, привязывали их на длинную палку. Яичницу каждый тянул к себе, стремились передать ее на улицу стоящим там. Все это сопровождалось стихом и свалкой, дружеской потасовкой»[447].

В этом сообщении видны отголоски архаичного права мужского сообщества на девушку своего селения; разумеется, эти отзвуки неявные, трансформированные в шутку.

Участие всей крестьянской общины заметно в коллективном сборе яиц для свадебной яичницы: «На второй день свадебные гости <...> ходят по селу *собирать яйца на яичницу*»[448] (с. Телебукино Касимовского у.). Также собирали яйца по селу на второй день свадьбы в с. Мердушь, с. Спас-Раменье Ермишинского р-на[449].

Отголоском угощения тещиной яичницей выступает цель хождения ряженых по деревне – собирать яйца: «Ряженые <...> *собирали яйца*, гадали, хохмили. Потом все шли к ней в дом гулять» (д. Четаево Касимовского р-на)[450].

Имеются сведения об угощении яичницей задолго до послевенчального дня – вскоре после сватовства, в начальный период шитья приданого: «Жениха после первого раза берут к невесте *яичницу есть*, с ним едет крестная. И девушки собираются»[451] (с. Красная Дубрава Мордовского с/с Сараевского р-на; иная географическая привязка – с. Красная Дуброва Салтыковского р-на Пензенской обл.).

Если в большинстве селений Рязанской обл. яичница являлась тещиным угощением и подавалась к столу в ее доме на второй день после венчания, то в с. Студёнки Александро-Невского р-на и в ряде соседних селений во второй половине XX – начале XXI веков практиковался обычай «жарить яичницу» в доме родителей новобрачного и подавать ее на послевенчальный пир[452]. Можно предположить, что это видоизменение обычая – позднейшее перенесение его со второго дня на первый, своеобразная редукция двух пиров (в доме

свекрови и тещи) в одно застолье, что произошло из-за сокращения свадебного празднества с двух дней до одного, с сохранением гулянья лишь в доме новобрачного.

Существуют еще данные о завершающем угощении молодого мужа в с. Котелино Кадомского р-на на Масленицу, иногда в течение нескольких лет после женитьбы: «В последний день Масленицы, в воскресенье, зять с женой, со свекровью и свекром в первый год женитьбы обязательно ходил к теще на яичницу, захватывая с собой бутылку вина. Это называется прощеный день с родителями. В некоторых семьях зять ходил несколько лет подряд»[453]. То же самое происходило в с. Полтевы Пеньки Кадомского р-на: «В последнее воскресенье Масленицы зять с женой ездили вечером к теще *на яичницу*. Это называлось прощальным днем. Молодые ходили к теще в течение нескольких лет»[454].

Заметим, что именно в с. Котелино Кадомского р-на наблюдается наибольшее разнообразие вариантов ритуального угощения жениха / новобрачного яичницей на разных этапах свадьбы: на второй и третий день, на Прощеный день Масленицы. Такие наблюдения в с. Котелино сделаны разными фольклористами-профессионалами и собирателями-любителями в различные исторические эпохи бытования традиционного свадебного обряда, хотя и в пределах XX – начала XXI веков.

Очевидно, для локальной свадебной традиции Кадомского р-на ритуал с тещиной яичницей был настолько значимым, что отмечены и отрицательные сведения о ней применительно к Масленице в с. Полтевы Пеньки: «Молодые ходят к теще, но не обязательно на яичницу. Их угощают тем, что есть»[455]. Вспомним, что в том же селе, вероятно, от другого информатора записаны и данные об угощении новобрачного яичницей на Масленицу.

В д. Татаркино Старожиловского р-на отмечено соединение двух обрядовых блюд на второй день: «У тёщи *яичница, каравайцы* – что получше»[456].

В тех селениях, где не зафиксировано блинов или яичницы как особого ритуального блюда или где этот обычай уже исчез, праздничное угощение напоминало собой свадебный пир, пелись те же песни, только чествовали родителей новобрачного. Например, в д. Татаркино Старожиловского р-на (по сведениям другого информатора): «На следующий день все жениховы родные идут гулять к невесте – их встречают так же, но женихова родня за столом сидит, а невестина – угощает»[457].

В гостях у родителей молодой в с. Корневое Скопинского р-на пели *сбродные*[458] песни.

Третий день

Третий день свадьбы продолжал логику празднования второго дня. Если на второй день «искали ярку» и далее молодые оставались ночевать у тестя с тещей, то в с. Константиново Рыбновского р-на «на третий день <...> женихова родня идет “*барана искать*”: “Вчерась вы с вашей яркой увели нашего барана”»[459]. Отголоски этого обычая сохранились в воспоминании старожила, но приуроченные к послевенчальному дню: «Свадьба – на второй день идýть γулять к невéсти, ну искать: “ярку потеряли” или там “*барана потеряли*”. Но ведь придуть в дом, найдуть и всё. И весь разγовор»[460] (с. Константиново).

На третий день свадьбы в с. Секирино Скопинского р-на каждая семья, гостившая на свадьбе, на праздничное гулянье несла четверть вина, а «хто не принесёть четверть, тот будеть в γости брать – на первое воскресенье или там на какой-нибудь праздник»[461].

Название третьего дня «*расписной пир*»[462] в с. Кистенево Чучковского р-на могло объясняться двумя вероятными причинами: 1) из-за росписи (перечня) гостей, которых по списку приглашали на свадьбу и которые в ответ были намерены в скором будущем пригласить к себе новобрачных; 2) или из-за росписи гостей, которые должны были принести свое угощение в этот день.

В с. Октябрьское (б. Дурное, Никольское) Пронского р-на имелось редкое народное название: «На третий день молодых приглашали в гости родственники – это называлось *поднятием свадьбы*»[463].

Гулянье на третий день рассматривалось носителями традиции как необязательное, не регламентированное, но сугубо добровольное и инициированное участниками (гостями) свадьбы: «Некоторые гуляли на 3-й день. Это называлось *складчина*» (с. Б. Алешня Ряжского р-на)[464]; «В богатых домах свадьба продолжалась третий день уже *в складчину*» (с. Погост Бельковского р-на, ныне Касимовского р-на)[465]. В с. Собчаково Сапожковского р-на свадебное гулянье проводилось аналогично: «Третий день назывался "*снос*", т. е. отмечали и там и там, а родственники приносили, что могли. Вино должен был принести каждый»[466].

В с. Исады Спасского р-на на третий день гости от молодого шли в дом к родителям его жены, усаживались за стол в их доме 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 сторонах села, и встречались на улице где-то посередине, пели песни. Местные жители об этом рассказали следующим образом: «<...> в третий день уже идут с разных сторон: со стороны жениха из дома жениха и из дома невесты. Они садятся за стол в разных домах и выпивают: невестины гости там, а жениховы там. А потом они встречаются на улице где-то посередине, поют песни. А жених с невестой у него там. Потом встречаются, идут по улице, поют песни, пляшут, смотрят – вот так было»[467] (о свадьбе в 1988 г.).

В д. Татаркино Старожиловского р-на каждая сторона гуляла у себя, а новобрачные оставались в доме мужа до тех пор, пока их специально не приглашали к тестю: «А на третий день невестины родные у себя гуляют, жениховы – у себя и невеста там. А к вечеру мать с отцом невестины идут *позывать молодых* в гости. С молодыми идут жениховы отец, мать, крёстные. Тут угощают закусками: мясо, ветчина, холодец, пироги, каравайцы – это излюбленное блюдо»[468].

Потомственный представитель духовного сословия, профессор Д.И.Ростиславов (1809-1877), уроженец с. Шеянки Касимовского уезда описал свадьбу старшей сестры, вышедшей замуж за учителя Сапожковского духовного уездного училища И.Ф.Воскресенского. Бракосочетание состоялось на Масленицу – в нарушение запрета венчать в это время, но с катанием на лошадях (как это принято на Сырной неделе и в день венчания), когда «празднование ее <свадьбы> соединялось с русским карнавалом»:

> «Свадьбу эту почти все гости праздновали едва не всю неделю. Не смотря на то, что соединены были за раз два самые разгульные русские праздника, все шло, конечно, весело, но безобразные сцены не допускались. <...> В течение целой недели пированье было самое веселое. Днем, кроме чаев, завтраков и обедов, занимались главным образом катаньем в санях. На дворе стояло около 15-ти лошадей и наших и гостиных; запрягали их или тройками или парами, к каждой дуге привязывали если не по два, то на худой конец по одному колокольчику»[469].

Масленица как завершающий свадьбу праздник

Первый год супружества был особенным и ритуально-маркированным. В крестьянском сознании и на практике отделение невесты от родительского дома происходило постепенно. Для каждой местности обозначался свой календарный период, когда невеста возвращалась домой на время, чтобы помочь матери в работе: «После свадьбы на Крещенье молодую берут домой к матери. Там она 6 недель прядёт, ткёт <...>»[470] (с. Котелино Кадомского р-на). В д. Татаркино Старожиловского р-на новобрачная в первый раз посещала родителей через семь дней: «С неделю проживёт молодая, пойдёт к матери, свекровь гостинчик даст в узлу́ – яички или каравайчики»[471].

Наблюдалась приуроченность исполнения ритуалов с молодыми супругами в первую очередь к календарно-близкому праздничному гулянью (обычно им оказывалась Масленица), а далее ко множеству других праздников: «*Прощаться* ездили каждый праздник. На Маслену прощались, начиная с четверга. Все молодые пары собирались вместе и гуляли по-

очерёдно у всех тёщ и тестей»[472] (дер. Ляпуновка и Хорошевка Милославского р-на, запись 1982 г.).

В с. Константиновка (с. Константиново) Рязанского у. и губ. молодожены временно переселялись к тёще с тестем на конец праздничной недели: «В четверг, у кого есть молодые стряпаются, приспеваются, и вечером тесть отправляется за молодыми. Их провожает свекор. Молодые живут в доме тестя до Прощеного дня, гуляют, ходят на улицу. <...> В субботу и воскресенье молодые, женихи с невестами катаются вдоль села. На Прощеный день вечером все прощаются друг с другом. Молодые кланяются своим родителям в ноги»[473] (1892).

В рукописи «Диалект с. Благие» Л.И.Ко́нновой, хранящейся в библиотеке с. Благие Александро-Невского р-на, под № 313 указано значение диалектизма: «*Приспева́ться* – готовить праздничное угощение, что-то необычное, неповседневное»[474].

В однодворческом с. Бычки Сараевского р-на в 1951 г. на Масленицу в Прощёный день отец подарил дочери телочку, а две родные тетки – по овечке[475]. Жительница села подчеркивает, что дарить домашнюю скотину положено лишь самым близким родственникам невесты, гулявшим у нее на свадебном пире: «И вот они на свадьбе, это на Масляну-то, коγда *да́рять*: кто там овечку, кто это. Вот если родня моя – две тётки – они родные мне. А вот какая родня: двоюродные там были ведь, это уж не дарють. Только близкая родня. И отец. У кого чего есть – вот эти дар***я***ть, а так никто не дарю́ть»[476].

В с. Котелино Кадомского р-на происходил аналогичный ритуал: «На Масленицу приезжают за молодой. Дарят ей овцу, ¾ вина. Это называется: “*С отвязями*”»[477]. Показательно *дарение овцы* (или овец) родителями молодой на Масленицу, иногда со словами: «Чтобы скотинушка водилась» (с. Котелино Кадомского р-на; ст. Вёрда Сараевского р-на, р. п. Сараи; с. Секирино Скопинского р-на – данные вопросника 2002 г.). Иногда подчеркивается предназначение этого дара исключительно дочери. В любом случае дарение овцы или овец вызывает аллюзию на образ невесты-ярки. В более поздних записях, сделанных в том же с. Котелино, приуроченность дара скотины к Масленице уже утрачена и взамен этого отмечена привязка дарения ко второму дню свадьбы – с другой мотивировкой: «Родственники побогаче дарили живность: кто поросёнка, кто ягнёнка»[478].

Вероятно, в характере дара и в объяснении названия ритуала «с отвязями», «отводы» (см. ниже) отражены наиболее древние черты не одномоментного, но постепенного отторжения девушки от родительского дома, и именно Масленица служила последним «рубежным временем».

И лишь позднее Масленица, наоборот, стала осознаваться как самый яркий и чуть ли не единственный большой праздник, когда молодоженам полагалось навещать родителей невесты с четверга по воскресенье Сырной недели, а у кого много родни – даже со вторника. В однодворческом с. Бычки Сараевского р-на родня жены приглашала к себе в гости новобрачных: «<...> Масляна коγда приходить, и с середы – у кого мноγо родни, прям со вторника начинають: это вот нынча, за́втря, в четверх, в пятницу. <…> К моей, да, к моей родне»[479] (1951).

Заканчивалось гостевание у родственников жены тем, что новобрачные возвращались к себе и догуливали Прощеное воскресенье в доме молодого: «И вот Масленица – это уж сперва у всех у моей родни γуляли. А потом это в последний день – Прощёный день-то – это к жениху. Всех опять собирають, у кого мы γуляли, всех собирають. Вся родня γуляеть у жениха»[480] (с. Бычки Сараевского р-на).

Вторая часть шуточной песни «Теща для зятя раздобрилась...» д. Салау́р Ерахтурского с/с Шиловского р-на является редкой; обычно сюжет оканчивается первой частью с обжорством зятя и укоризной тещи – ‘как тебя, зятюшка, не разорвало’, и с темой в отместку – ‘разорви тещу со свояченицей’; исполняется произведение на второй день свадьбы – при ритуале «тещины блины» или «яичница». Вторая часть песни «Теща для зятя раздобрилась...» показывает привязку этого локального варианта к Масленице, к обычаю взаимных

посещений молодых и родителей жены с четверга по воскресенье. Масленица прямо упоминается в этой шуточной песне (только обычно в четверг молодые едут в гости к теще, а ее приглашают к себе на Прощеное воскресенье):

Приди ко мне, тёща, в Масляный четверг,
Я тебе, тёща, чести воздам.
Чести воздавал, три дубинки изломал:
Первая дубинушка еловенькая,
Вторая дубинушка сосновенькая,
Третья – лозина, по бокам тёщу возила.
Бежала, бежала, приупыхалася,
Рвалася, рвалася, не вырвалася[481]
(д. Салаýр Ерахтурского с/с Шиловского р-на).

В другом варианте свадебной песни «Тёща для зятюшки раздобрилыся...» назван только четверг – без масленичного эпитета, но суть наказаний остается прежней:

Приходи ты, тёща, ко мне в четверг.
Я тебя угощу 4 дубиными берёзывыми,
А пятый кнут на тёщу загнут[482]
(с. Нармушадь Шиловского р-на).

В действительности зять с женой привозили тёще булочки – как бы маленький аналог пирога, которым в песне угощала теща (в реальности она кормила блинами или яичницей новобрачных).

Четверг на Масленичной неделе был особенно популярен на Рязанщине как начало гостевания новобрачных у родни жены. Тогда были приурочены к Масленице другие свадебные термины – *пóзывы* (*позывать*) и *пойти в отводы* (ср. то же на 2-й день свадьбы – см. выше): «Четверг – Широкая Масляна. *Позывали* молодых <...> Зять привозил всем женщинам лапти для катанья. Вечером шли на гору»; «*Пóзывы* – посещение молодыми родителей жены на Масленицу. К Масленой молодой плёл лапти. Вечером в четверг молодой нёс лапти всей невестиной родне – снохам, свояченам. Это называется *пойти в отводы*. <...> Сколько бы в год свадеб ни было, а гуляют на *отводах* на Масленицу все. Когда во время Масляны едут к тёще, снаряжают сани, ставят ёлку, кладут мешок лаптей»[483] (с. Чернава Милославского р-на, 1920-е годы). С.В.Максимов отметил аналогичный ритуал в соседней Пензенской губ. на Масленицу в четверг: «В этот вечер молодая вспоминает свое девичье житье (так назыв. “*перегулки*”, как бы повторение свадьбы) <...>»[484]

Знаменательно, что в рязанских описаниях (см. выше и ниже) просматриваются некоторые важные атрибуты – *елка, мыло, яичница, лапти*, *уже обыгранные на свадьбе* самым тщательным образом. Еще пример – 1896 г.: «В “прощеное” воскресенье зять теще возит в подарок собственного изделия лапти (с. Красное Пронск. у.)»[485].

Показательно, что П.Г.Богатырев 13 сентября 1917 г. в письме к Д.К.Зеленину отмечал, что у переселившихся 150 лет назад из Рязанской губ. в ст. Екатериновка Аткарского у. Саратовской губ. крестьян сохранился обычай: «<...> *лапоть писаный* обыкновенно преподносил на Масленицу в Прощеный день зять теще, а она *яичницу* делала»[486]. Д.К.Зеленин заинтересовался этим сообщением, и в следующем письме 17 октября 1917 г. П.Г.Богатырев повторил тот же факт, приведя буквальную фразу из своей полевой записи, заодно уточнив место бытования ритуала – с. Переезд близ ст. Екатериновка и прежний регион переселенцев – Раненбургский у.: «На Масленице как зять идет к теще прощаться, несет ей *писаные лапти*, а она ему *яичницу* сделает»[487].

Вероятно, дарением сплетенных мужем лаптей подчеркивается, что если в путь к венцу невесту «забувал» брат, то теперь ее снабжает обувью супруг.

Показательно, что на Масленицу в Рязанской губ. было принято дарить невестиной родне дары и угощения, аналогичные жениховым подаркам невесте в довенчальный период.

В этом ряду в с. Заборье Рязанского р-на особенно выделяется в качестве подарка *мыло*: «Родные невесты берут молодых в гости. Молодая подарит *брусочек мыла* и булочки маленькие»[488]. В пос. Солотча и соседних селениях Рязанского р-на на Масленицу молодые в первый год ездили в гости к родным жены и тоже дарили им мыло и французскую булочку: «Молодая сытит: *куском мыла* отдаривает»[489].

С.В.Максимов отметил «мало распространенный, но очень оригинальный обычай, наблюдаемый в Пензенск. г., – это "хождение молодых с мылом"»[490]. Оно заключалось в том, что со среды или четверга молодожены гостят у родителей жены, а с пятницы ходят в гости: «Придя в дом родственника и помолившись, они дают хозяину кусочек мыла и пирожок, а домохозяин отдаривает их мелкими деньгами»[491]. (О рязанских мещеряках, переселившихся в Пензенскую губ. в XV веке см. во «Введении»).

Масленичный ритуал, суть которого – «сводить» молодоженов, корреспондирует с ритуальным целованием и «предсказками» («приговорками») в конце свадебного пира. В Мещёрском крае этот ритуал имел следующий вид:

> «Вечером в "прощеное воскресенье" "*сводят*" мужей с женами для "прощенного лобзания". Для этого собирается в толпу холостая молодежь и более пожилые мужики; эта толпа расхаживает по улице, разделясь на две части, одна часть отыскивает мужа, другая – жену. Руководит ею, обыкновенно, сильный и здоровый парень, которого останавливали во время катанья "с симпатией". Он шепотом намечает, кого нужно "*свести*", мстя за свою остановку. Толпа идет. Отыскав мужа, окружают его плотной стеной, так что улизнуть ему нет возможности. Другая толпа, по требованию обычая, приводит жену к мужу. Прежде чем позволить поцеловаться, расспрашивают жену о том, как она любит своего мужа; как разувает его; как в плотники провожает и т.п. Иная бойкая бабенка своими удачными ответами потешает толпу, и все смеются от души, высказывая и свое одобрение. Так "*сведут*" все парочки, которые гуляют на улице. Оканчивается этот обычай часто около 12 часов ночи»[492].

Мотив разувания мужа перекликается с первым разуванием новобрачного его женой в свадебной песне, а не только апеллирует к бытовому порядку семейной жизни.

Показательно, что в данной местности (в Мещере) «сводят» не только молодоженов, но вообще любые семейные пары: «40-50 лет тому назад "*сводили*" даже супругов, которым чуть не по 50 лет и имеющих по куче ребят. Заходили прямо в дом и оттуда выводили их на улицу»[493]. Вполне возможно, что этот масленичный ритуал является в какой-то мере *предшественником современной традиции отмечать наиболее важные годовщины свадьбы* – годовую, 25 и 50 лет и т.п.

Помимо произведений с мотивом разувания встречаются на Масленице и другие символические (отчасти совмещенные с бытовым смыслом) тексты: «В Егорьевском у. <…> молодых в воскресенье подводили "к столбу": мужа ставили к верее ворот, а жену перед ним. Жена спрашивала мужа: "Что вам угодно?" Если он отвечал: "Рыбки", молодая должна была поклониться ему до земли и три раза поцеловать»[494].

Образ рыбки здесь перекликается как с обычаем есть рыбу на Масленичной неделе (известны сведения о специальных закупках рыбы к этому празднику крестьянами Рязанской губ.), так и со свадебными песнями с образом рыбки (плотвички, рыбицы, белорыбицы) в трех песенных сюжетах – «Середь лета Петрова…», «Как за нашими широкими воротами…» и «Виноград в бору растёт…» (во второй части)[495]. В отличие от севернорусского типа свадьбы, в Рязанском крае к свадебному столу рыбные блюда не подавались, но явственно ощущалась символическая параллель «рыба – молодёшенька», и в некоторых селениях невеста к венцу обертывалась бреднем (рыболовной снастью) вокруг талии[496]. «Рыбным заговеньем» называлась Масленица в с. Восход (б. Полтевы Пеньки) Кадомского р-на.

Зафиксирован довольно редкий случай катания на молодой пожилых женщин, который можно рассматривать как «испытание молодой» при приеме ее в новое сообщество замужних в д. Богословка Шацкого р-на: «А Маслина эт есть Маслина. "*На маладых каталисъ*": приводять маладую, маладой атходить, ани на ниё вешиюцца – и пашол! Бабы ниве-

сте на плечи. Када ни выдержыть, упадёть, ани всё равно. “Визи, – гаварять, – вроди, – замуж вышла!..”»[497].

Возможно, на Масленице ставился завершающий акцент в продолжительном свадебном обряде потому, что этот праздник хронологически отстоит от Рождественского мясоеда – главного времени свадьбы – примерно на 40 дней. А в семейной обрядности очень важным является 40-дневный рубеж, взятый из Библии (ср.: 40 дней роженица является «нечистой» и ей нельзя посещать церковь; 40 дней душа витает над своим домом после смерти и потому отмечаются «сороковины», в храме заказывается «сорокоуст»).

Масленица напоминала свадьбу (с ее девичником, венчанием и вторым днем) своей продолжительностью (от четверга до Прощёного воскресенья) и сменой эмоционального настроя (правда, в обратном порядке – от веселья к грусти).

Как на свадьбе, так и на Масленице в с. Константиновка (с. Константиново) Рязанского у. и губ. в 1892 г. действовали ряженые – те же самые персонажи: «На улице стон стоит. Народ разряжен. Некоторые шутники-весельчаки для потехи наряжаются в разное тряпье, рванье; кто одевается в вывороченную шубу, кто наряжается в халат с разными подвесками из тряпок и лохмотьев, намазывают лицо сажей, приделывают бороду, усы или надевают маску. Кто рядится старухой, кто стариком. Молодые парни надевают женский костюм, а бабы одеваются в мужское платье, и вся эта толпа в сопровождении зевающих зрителей с песнями, плясками под звуки худой гармоники направляется вдоль села»[498].

Естественно, если свадьба игралась на Красную горку или в другое послемасленичное время, то Масленица в следующем календарном году становилась для молодых вполне обычным праздником, без какой-либо свадебной атрибутики и символики.

Гостевание

До сих пор сохраняется обычай: «Кто присутствовал на свадьбе, в течение всего года на праздники приглашают молодых в гости: “*берут в гости*”»[499] (с. Студенки Новодеревенского р-на). В д. Татаркино Старожиловского р-на был аналогичный обычай: «Первый год их берут по гостям те, кто гулял, – молодых и мать с отцом их. И так все родные. На второй год не приглашают: она с ребятёнком, молодость кончилась»[500].

***

Итак, мы рассмотрели пять периодов проведения единого свадебного обряда:

1) досвадебный (сватовство и другие ритуалы, хронологические далеко отстающие от дня венчания);

2) предсвадебный (девичник и другие ритуалы, проводившиеся накануне или за несколько дней до венчания);

3) свадебный (день венчания);

4) послесвадебный (ближайшие послевенчальные дни);

5) масленичный (празднование Масленицы в первый год супружества).

Исследователь Поволжской свадьбы Н.В.Зорин также указывает эти свадебные периоды (не выделяя досвадебный период и относя его к предсвадебному), особо обращает внимание на «год молодых» (как явление, недавно попавшее в научное поле)[501].

Заметим, что на Рязанщине особо выделяется Масленица как главное продолжение свадебного периода[502], а «год молодых» определялся с учетом приглашений их в гости к родственникам, однако летнее время все-таки почти целиком посвящалось аграрной страде – за исключением приходившихся на лето нескольких годовых праздников.

---

[1] См.: Геннеп ван, Арнольд. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов /Пер. с фр. Ю.В.Ивановой, Л.В.Покровской. М., 2002. 198 с. (1 рус. изд. – 1999).

[2] См.: Байбурин А.К., Левинтон Г.А. Похороны и свадьба //Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Погребальный обряд. М., 1990. С. 81–82.

[3] См.: Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX – начала XX вв.: Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988. С. 60–61.

[4] См.: Еремина В.И. Ритуал и фольклор. М., 1991. С. 93.

[5] Мансуров А.А. Описание рукописей этнологического архива Общества исследователей Рязанского края. Рязань, 1930. Вып. 3. № 272 – с. Богослов Рязанского у.; 1929. Вып. 2. № 190 – д. Асаново Рязанского у.

[6] МГК. Тетр. 6. № 1243. Дневники. Сеанс 11. 10/VI-1980 – с. Кистенево Чучковского р-на.

[7] РОНМЦНТ. Мат-лы Областной краеведческой конференции учащихся «Рязанская земля. История. Памятники. Люди», секция «Этнография». 24-27 января 2006 г. Папка 3 – Лоскутова Светлана, 8 класс. Свадебный обряд в селе Котелино Кадомского р-на /Рук-ль: Соловьева Г.В., 2005. [Л. 2].

[8] Записи автора. Файлы demkino006.txt и ws_30479.wma – с. Дёмкино Чаплыгинского р-на Липецкой обл. (б. Раненбургского у. Рязанской губ.), запись в августе 2008 г.

[9] МГК. Тетр. VI. № 1307. 16 июня 1982 – с. Б. Подовечье Милославского р-на.

[10] МГК. Тетр. VI. 1982, лето. № 1307 – с. Волынщино Ухоловского р-на (в архиве указано с. Волынщина).

[11] Мансуров А.А. Вып. 2. № 190 – д. Асаново Рязанского у.

[12] МГК. Тетр. VI. № 1307. 11 июня 1982 – с. Волынщино Ухоловского р-на.

[13] Записи автора. Тетр. 6. № 134 – Пырикова Ирина Михайловна, 1915 г. р., родом из с. Секирино; Тишина Анисья Ивановна, 1910 г. р., с. Чулково-Выселки Скопинского р-на, 08.07.1989.

[14] Записи автора. Тетр. 1. № 293 – Хлапова Александра Дмитриевна, 72 г., родом из д. Сонино Клепиковского р-на, зап. в г. Спас-Клепики Е.А.Самоделова и М.Д.Максимова 17.08.1987.

[15] РИАМЗ, н. а. III-664. Кн. X. № 243 – д. Нефедово Киструсской вол. Спасского у.

[16] Записи автора. Тетр. 6. № 151 – Корнеев Михаил Васильевич, 1921 г. р., с. Секирино Скопинского р-на, 05.07.1989.

[17] Записи автора. Тетр. 6. № 32 – Кутузова Октябрина Яковлевна, 1930 г. р.; Мекаева Анна Кузьминична, 1928 г. р., с. Лопатино Скопинского р-на, 07.07.1989.

[18] Мансуров А.А. Указ. соч. 1928. Вып. 1. № 7 – д. Пе́кселы Занинской вол. Касимовского у.

[19] Записи автора. Тетр. 6. № 131 – Пырикова Ирина Михайловна, 1915 г. р., родом из с. Секирино; Тишина Анисья Ивановна, 1910 г. р., с. Чулково-Выселки Скопинского р-на, 08.07.1989.

[20] Записи автора. Тетр. 6. № 132 – Пырикова Ирина Михайловна, 1915 г. р., родом из с. Секирино; Тишина Анисья Ивановна, 1910 г. р., с. Чулково-Выселки Скопинского р-на, 08.07.1989.

[21] Срезневский И.И. Словарь древнерусского языка. Репринтное изд-е. М., 1989. Т. 1. Ч. 1. Стбц. 764-765; Словарь русского языка XI-XVII вв. М., 1987. Вып. 12. С. 244.

[22] Срезневский И.И. Словарь древнерусского языка. 1989. Т. 2. Ч. 1. Стбц. 603-604; Гіппіус В. Коваль Кузьма-Дем'ян у фольклорі //Етнографічний вісник. Кн. 8. Київ, 1928. С. 33.

[23] См.: Словарь русского языка XVIII века. СПб, 2006. Вып. 16. С. 167.

[24] Записи автора. Тетр. 6. № 200 –Корнеев Михаил Васильевич, 1921 г. р.; Корнеева Прасковья Васильевна, 1929 г. р.; Ерошина Василиса Николаевна, 1914 г. р.; Клягина Мария Устиновна, 1925 г. р.; Ларюшкина Ксения Сергеевна, 1927 г. р.; Лошина Евдокия Николаевна, 1920 г. р.; Машунькина Татьяна Филипповна, 1939 г. р., с. Секирино Скопинского р-на, 01.07.1989; опубл.: Самоделова Е.А. Из жизни села Секирино: Старинный свадебный обряд //Народное творчество. М., 1995. № 1. С. 15-18.

[25] Записи автора. Тетр. 3. № 66 – Жукова Зинаида Ивановна, 1917 г. р., родом из д. Кутлово Сараевского р-на, живет в с. Агро-Пустынь Рязанского р-на, 25.07.1985.

[26] Власова С.Ю. Свадебный обряд в селе Николаевка Касимовского района Рязанской области (В изложении собирателя) //Русская свадьба: В 2 т. М., 2000. Т. 1. С. 72.

[27] Записи автора. Файл wedding2005.doc – Доронина Надежда Михайловна, 1932 г. р., д. Четаево Касимовского р-на, зап. С.А.Иникова летом 2005 г.

[28] Записи автора. Тетр. 3. № 66 – Жукова Зинаида Ивановна, 1917 г. р., родом из д. Кутлово Сараевского р-на, живет в с. Агро-Пустынь Рязанского р-на, 25.07.1985.

[29] РГПИ, 1978. Тетр. с. Ольхи Шацкого р-на, № 8.

[30] Записи автора. Тетр. 19-В. С. 51 – Поштина Прасковья Ильинична, 1910 г. р., род. в д. Урицкое Спасского р-на, живет в д. Мелекшино Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 21.08.1994.

[31] Вавилова В. «Ты – свойский, мужицкий, наш…» //Есенинский вестник. Константиново, б/г. Изд-е Гос. музея-заповедника С.А.Есенина. Вып. 2. С. 4-5.

[32] ГМЗЕ. Науч. архив. Инв. № 2118. П-16. Л. 11 об. – Астахова Н., Панюкова Т.В., Бурчихина С.Н. Быт крестьян с. Константинова, современников С.А.Есенина. По материалам воспоминаний старожилов Воробьевой Е.В. (1905 г. р.), Титовой А.В. (1907 г. р.), Титова И.Г. (1905 г. р.), Мамоновой А.А. (1899 г. р.), Кострюковой М.И. (1922 г. р.) <и др.> <1976>. Л. 12 об. – Цыганова Наталья Никитична, 1902 г. р.

[33] Записи автора. Тетр. 28. С. 83 – Шубина Полина Алексеевна, с. Бычки Сараевского р-на, зап. С.А.Иникова летом 2006.

[34] См.: Розанов В.В. Люди лунного света: Метафизика христианства. М., 1990. С. 134. Сноска 2.

[35] См.: Аверинцев С.С. Иисус Христос //Мифологический словарь. М., 1991. С. 236.

[36] См.: Понырко Н.В. Святочный и масленичный смех //Лихачев Д.С., Панченко А.М., Понырко Н.В. Смех в Древней Руси. Л., 1984. С. 172–173.

[37] См.: Страхов А.Б. Ночь перед Рождеством: народное христианство и рождественская обрядность на Западе и у славян /Palaeoslavica XI. Supplementum 1. Cambridge; Massachusetts, 2003. P. 60.

[38] Аникин А.Е. Русский этимологический словарь. Вып. 1-6. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2007. Вып. 1. А-аяшка. С. 94.

[39] РОНМЦНТ. Мат-лы Областной краеведческой конференции учащихся «Рязанская земля. История. Памятники. Люди», секция «Этнография». 24-27 января 2006 г. Папка 3 – Лоскутова С., 8 класс. Свадебный обряд в селе Котелино Кадомского р-на /Рук-ль: Соловьева Г.В., 2005. [Л. 1-2].

[40] РОНМЦНТ. Мат-лы Областной краеведческой конференции учащихся «Рязанская земля. История. Памятники. Люди», секция «Этнография». 24-27 января 2006 г. Папка 3 – Лоскутова С., 8 класс. Свадебный обряд в селе Котелино Кадомского р-на /Рук-ль: Соловьева Г.В., 2005. Л. 4. Опубл.: Лоскутова С., Соловьева Г.В. Свадебный обряд в селе Котелино Кадомского района //Материалы и исследования по рязанскому краеведению. Рязань, 2008. Т. 13. Этнографический сборник. С. 268.

[41] Записи автора. Тетр. 8-а. № 479 – Цыганова А.И., 1917 (или Силкина П.М., 1917 г. р.?), с. Константиново Рыбновского р-на, 13.09.2000.

[42] Записи автора. Тетр. 8-а. № 494 – Титова Мария Ивановна, 1924-2005, с. Константиново (часть Матово) Рыбновского р-на, 13.09.2000.

[43] Записи автора. Тетр. 8. № 156 – Вавилова Мария Николаевна, 1908 г. р., с. Константиново Рыбновского р-на, 03.10.1993.

[44] Страхов А.Б. Указ. соч. Р. 114.

[45] См.: Страхов А.Б. Указ. соч. Р. 116.

[46] ИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. Ед. хр. 124. Л. 1 – Зарайский, Михайловский, Рязанский уу.

[47] ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОКЭ). Карт. № 359-а – с. Полтевы Пеньки Кадомского р-на

[48] Записи автора. Тетр. 1. № 261 – Морозова Александра Захаровна, 56 лет, родом из д. Абрахово Клепиковского р-на, живет в г. Спас-Клепики, зап. Е.А.Самоделова и М.Д.Максимова 16.08.1987.

[49] Записи автора. Тетр. 3. № 66 – Жукова Зинаида Ивановна, 1917 г. р., родом из д. Кутлово Сараевского р-на, живет в с. Агро-Пустынь Рязанского р-на, 25.07.1985.

[50] Записи автора. Тетр. 1. № 343 – Милехова А.Е., 1922 г. р., родом из д. Ветчаны Клепиковского р-на, живет в г. Спас-Клепики. Зап. М.Д.Максимовой летом 1987 г.

[51] Записи автора. Тетр. 6. № 41 – Абысова Марфа Андреевна, 1908 г. р., с. Лопатино Скопинского р-на, 07.07.1989.

[52] Записи автора. Тетр. 1. № 261 – Морозова А.З., 56 лет, родом из д. Абрахово Клепиковского р-на, живет в г. Спас-Клепики, зап. Е.А.Самоделова и М.Д.Максимова 16.08.1987.

[53] РИАМЗ, н. а. III-1843. Л. 16 – Фольклорный материал, собранный туристами 2-й средней школы г. Рязани в селе Погост Бельковского р-на Рязанской обл. во время тридцатидневного похода в июле 1957 года.

[54] Записи автора. Тетр. 1. № 3 – Волчкова Пелагея Александровна, 1906 г. р., родом из д. Дмитриевка, жила в с. Озёрки Сараевского р-на и затем в г. Москва, 12.09.1982.

[55] Устное сообщение этнолингвиста А.Б.Страхова автору по телефону 21.05.2014.

[56] Записи автора. Тетр. 7. № 28 – д. Назаровка (Завидово) Чучковского р-на.

[57] Сафьянова А.В. Традиционные питание и утварь сельских жителей Шацкого и Кадомского районов Рязанской области /Публ. Л.А.Тульцевой //Материалы и исследования по рязанскому краеведению. Рязань, 2000. Т. 1. С. 106. № 420.

[58] Подробнее см.: Самоделова Е.А. Образы домашних животных (коня и ярки) в рязанской свадьбе //Palaeoslavica. Cambridge; Massachusetts. 1998. № VI. P. 95-113; Она же. Символика коня и ярки в рязанской свадьбе //Наука о фольклоре сегодня: Междисциплинарные взаимодействия. К 70-летнему юбилею Федора Мартыновича Селиванова. М., 1998. С. 169-172.

[59] Записи автора. Тетр. 8-б. № 577 – Морозова Анастасия Павловна, 90 лет, с. Константиново Рыбновского р-на, 14.09.2000.

[60] Панфилов А.Д. Константиновский меридиан: Поиски, исследования, находки, мысли вслух, воспоминания сверстников и односельчан о детстве Сергея Есенина и селе Константинове: В 2 ч. М., 1992. Ч. 2. С. 235 – с. Константиново Рыбновского р-на.

[61] Записи автора. Тетр. 8-а. № 321 – Ерёмина Анна Константиновна, 57 лет, с. Константиново Рыбновского р-на, 11.09.2000.

[62] Записи автора. Тетр. 8-а. № 494 – Титова Мария Ивановна, 1924-2005, с. Константиново (часть Матово) Рыбновского р-на, 13.09.2000.

[63] Записи автора. Тетр. 8-а. № 321 – Ерёмина А.К., 57 лет, с. Константиново Рыбновского р-на, 12.09.2000.

[64] Записи автора. Тетр. 19-А. С. 30 – Севрина Варвара Семёновна, 1914 г. р., д. Мелекшино Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 12.08.1994.

[65] Ивлева Л.М. Ряженье в русской традиционной культуре. СПб., 1994. С. 97.

[66] Записи автора. Тетр. 19-А. С. 102 – Тютвина Мария Егоровна, 69 лет, д. Татаркино Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 14.08.1994.

[67] Записи автора. Тетр. 19-А. С. 73 – Гусева Федосья Павловна, 94 г., д. Татаркино Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 13.08.1994.

[68] Записи автора. Тетр. 19-А. С. 73 – Гусева Ф.П., 94 г., д. Татаркино Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 13.08.1994.

[69] Записи автора. Тетр. 19-А. С. 73 – Гусева Ф.П., 94 г., д. Татаркино Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 13.08.1994.

[70] Записи автора. Тетр. 19-Г. С. 3 – Чурикова Мария Константиновна, 1909 г. р., д. Мелекшино Старожиловского р-на, зап. М.В.Скороходов и Е.А.Самоделова 10.08.1994.

[71] Записи автора. Тетр. 19-Г. С. 3 – Чурикова М.К., 1909 г. р., д. Мелекшино Старожиловского р-на, зап. М.В.Скороходов и Е.А.Самоделова 10.08.1994.

[72] Записи автора. Тетр. 8-а. № 321 – Ерёмина Анна Константиновна, 57 лет, с. Константиново Рыбновского р-на, 12.09.2000.

[73] Записи автора. Тетр. 8-а. № 321 – Ерёмина А.К., 57 лет, с. Константиново Рыбновского р-на, 12.09.2000.

[74] Записи автора. Файл wedding2005.doc – Чертова Н.В., 1961 г. р., и Селиверстова Анна Константиновна, 1924 г. р., с. Б. Алешня Ряжского р-на, зап. С.А.Иникова летом 2005 г.

[75] См.: Кальницкая А.М. Взаимодействие и взаимосвязи поэзии с обрядом в среднерусской свадьбе. Диссерт. …канд. филол. наук. М., 1984. С. 43.

[76] См.: Зуева Т.В. Русские традиции: Народный русский календарь как система ежегодных праздников, сезонных примет. Языческие корни важнейших русских обрядов. Saarbrücken, 2013. С. 115.

[77] Ивлева Л.М. Ряженье в русской традиционной культуре. СПб., 1994. С. 85.

[78] Ивлева Л.М. Ряженье в русской традиционной культуре. С. 35.

[79] МГК. Лето 1980. Дневники. Сеанс 3. Тетр. 6. № 1243 – с. Пертово Чучковского р-на.

[80] Записи автора. Тетр. 8-а. № 418 – Дорожкина Мария Григорьевна, 1911 г. р., с. Константиново Рыбновского р-на, 12.09.2000.

[81] МГК. Дневник. Магнитофон 2. 25.01.1985 – д. Ивановка Кадомского р-на.

[82] Панфилов А.Д. Указ. соч. Ч. 2. С. 236 – с. Константиново Рыбновского р-на.

[83] Записи автора. Тетр. 8-а. № 321 – Ерёмина А.К., 57 лет, с. Константиново Рыбновского р-на, 11.09.2000.

[84] Там же.

[85] Записи автора. Тетр. 8-а. № 418 – Дорожкина М.Г., 1911 г. р., с. Константиново Рыбновского р-на, 12.09.2000.

[86] Мариенгоф А.Б. Роман без вранья //Мой век, мои друзья и подруги: Воспоминания Мариенгофа, Шершеневича, Грузинова. М., 1990. С. 364.

[87] Записи автора. Тетр. 8. № 9 – Рогова Татьяна Степановна, 1927 г. р., с. Тимошкино Шиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и А.В.Беликов 24.08.1990.

[88] МГК. Тетр. 6. № 1243. Лето 1980 – с. Александровка Чучковского р-на, с. Пертово Чучковского р-на.

[89] МГК. Дневник. Магнитофон 2. Январь 1985 – с. Котелино Кадомского р-на.

[90] РОНМЦНТ. Мат-лы Областной краеведческой конференции учащихся «Рязанская земля. История. Памятники. Люди», секция «Этнография». 24-27 января 2006 г. Папка 3 – Лоскутова С., 8 класс. Свадебный обряд в селе Котелино Кадомского р-на /Рук-ль: Соловьева Г.В., 2005. Л. 5.

[91] РОНМЦНТ. Мат-лы Областной краеведческой конференции учащихся «Рязанская земля. История. Памятники. Люди», секция «Этнография». 24-27 января 2006 г. Папка 3 – Лоскутова С., 8 класс. Свадебный обряд в селе Котелино Кадомского р-на /Рук-ль: Соловьева Г.В., 2005. [Л. 2].

[92] РОНМЦНТ. Мат-лы Областной краеведческой конференции учащихся «Рязанская земля. История. Памятники. Люди», секция «Этнография». 24-27 января 2006 г. Папка 3 – Лоскутова С., 8 класс. Свадебный обряд в селе Котелино Кадомского р-на /Рук-ль: Соловьева Г.В., 2005. Л. 4. Опубл.: Лоскутова С., Соловьева Г.В. Свадебный обряд в селе Котелино Кадомского района. С. 268.

[93] Записи автора. Тетр. 6. № 22 – Осина Акулина Игнатьевна, 1913 г. р.; Бекасова Анастасия Ивановна, 1913 г. р.; Дворенкова Мария Федоровна, 1935 г. р., с. Секирино Скопинского р-на 01.07.1989.

[94] Ивлева Л.М. Ряженье в русской традиционной культуре. СПб., 1994. С. 37.

[95] МГК. Тетр. 6. № 1243. Лето 1980 – д. Александровка Чучковского р-на.

[96] Цит. по: Пропп В.Я. Проблемы комизма и смеха. М., 1976. С. 61.

[97] Записи автора. Тетр. 11. № 227 – Якунькина Евдокия, с. Ермолово Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова и Илья Рыбаков 21.07.1992.

[98] Мансуров А.А. Указ. соч. 1928, 1931. Вып. 1, 4. № 55, 302, 320 и др.; Миненко Н.А. Живая старина. Будни и праздники сибирской деревни в XVIII – первой половине XIX в. Новосибирск, 1989. С. 113–114.

[99] Культурник. Не ходите к заговорщикам – обращайтесь к врачу //Коллектив. Скопин, 1925. № 59.

[100] См.: Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1990. С. 198.

[101] ГЛМ. Ф. 329. Ед. хр. 5 – Отзыв П.Г.Богатырева на докт. диссерт. Елеонского Сергея Федоровича «Сказки и повести в XVIII веке». 1946. Маш-сь. 2-й или 3-й экз. 23 лл. Автобиография и список трудов С.Ф.Елеонского. Лл. 10-11.

[102] Чичеров В.И. Зимний период русского земледельческого календаря XVI – XIX веков. Очерки по истории народных верований. М., 1957. С. 39, 73.

[103] Страхов А.Б. Ночь перед Рождеством: народное христианство и рождественская обрядность на Западе и у славян /Palaeoslavica XI. Supplementum 1. Cambridge; Massachusetts, 2003. P. 345.

[104] См.: Соколова В.К. Календарные праздники и обряды //Этнография восточных славян: Очерки традиционной культуры. М., 1987. С. 383.

[105] Чичеров В.И. Указ. соч. С. 204.

[106] Гусев В.Е. От обряда к народному театру (Эволюция святочных игр в покойника) //Фольклор и этнография: Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974. С. 54; Он же. Народные игры, драмы и театр //Этнография восточных славян: Очерки традиционной культуры. М., 1987. С. 451.

[107] Ивлева Л.М. Ряженье в русской традиционной культуре. СПб., 1994. С. 66.

[108] Там же. С. 67.

[109] Там же. С. 84.

[110] См.: Чичеров В.И. Указ. соч. С. 207; Гусев В.Е. От обряда к народному театру (Эволюция святочных игр в покойника). С. 59.

[111] Гайдар А.П. Собр. соч.: В 4 т. М., 1980. Т. 2. С. 369.

[112] См.: Морозов И.А., Слепцова И.С., Гилярова Н.Н., Чижикова Л.Н. Рязанская традиционная культура первой половины XX века: Шацкий этнодиалектный словарь /Рязанский этнографический вестник. 2001. С. 121 (в книге указана д. Богослов).

[113] Записи автора. Тетр. 8-а. № 479 – Цыганова А.И., 1917 (или П.М.Силкина, 1917 г. р.?), № 494 – Титова Мария Ивановна (1924-2005), с. Константиново Рыбновского р-на, 13.09.2000; Вавилова В. «Ты – свойский, мужицкий, наш…» //Есенинский вестник. Константиново, б/г. Изд-е Гос. музея-заповедника С.А.Есенина. Вып. 2. С. 4-5.

[114] Селиванов В.В. Указ. соч. С. 130.

[115] Записи автора. Тетр. 19-А. С. 72 –Гусева Федотья Павловна, 94 г., д. Татаркино Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 13.08.1994.

[116] Морозов И.А., Слепцова И.С., Гилярова Н.Н., Чижикова Л.Н. Рязанская традиционная культура первой половины XX века: Шацкий этнодиалектный словарь. С. 123.

[117] Записи автора. Тетр. 8-а. № 479 – Силкина П.М., 1917 г. р. (?), с. Константиново Рыбновского р-на, 12.09.2000.

[118] Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику //Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 27, 50 сноска 44.

[119] Словарь русского языка XI-XVII вв. М., 1997. (Изд. с 1975). Вып. 22. С. 291.

[120] Там же. С. 285-286.

[121] Там же. С. 286.

[122] Там же.

[123] Там же. С. 284-285.

[124] См.: Липец Р.С. Эпос и Древняя Русь. М., 1969. С. 280.

[125] См.: Там же. С. 281-282.

[126] ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОКЭ). № 4379. Собр. Д.М.Коган в 1963 г. № 324. Л. 29 об. – с. Роман-Дарки (Романовы Дарки) Шацкого р-на.

[127] См.: Чернышев В. Этнографические заметки по Зарайскому уезду Рязанской губернии //Живая старина. 1903. № 4. С. 478

[128] Народные поверия и обычаи в Пронском уезде //Рязанские епархиальные ведомости. Прибавление. Рязань, 1888. № 7. С. 207.

[129] Записи автора. Тетр. 1. № 244 – Маштакова Анна Андреяновна, 1911 г. р., д. Деево Клепиковского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.Д.Максимова 15.08.1987; Мансуров А.А. Вып. 1. № 36. С. 22 – с. Б.Ардабьево, с. Б. Мутор и д. Фёдоровка Касимовского у.

[130] РИАМЗ, н. а. III-508… Кн. IV. № 85.

[131] РИАМЗ, н. а. Ш-508… Кн. IV. № 85 – д. Добрый Сот Пронского у.; Федоров А.Ф. Свадебный обычай. По сообщению А.И.Назарова из его наблюдений в дер. Бессоновке Спасского уезда Рязанской губернии //Сборник Спасских краеведов. Спасск, 1927. Вып. 1. С. 17.

[132] Ивлева Л.М. Ряженье в русской традиционной культуре. СПб., 1994. С. 62.

[133] Словарь русского языка XI-XVII вв. /Гл. ред. Г.А.Богатова. М., 1995. Вып. 21. С. 42.

[134] См.: Никольский Н.М. Происхождение и история белорусской свадебной обрядности. Минск, 1956. С. 105.

[135] РИАМЗ, н. а. III-664. Кн. VI. № 143 – с. Телебукино Касимовского у.

[136] Мансуров А.А. Указ. соч. Вып. 3. № 243 – д. Нефедово Киструсской вол. Спасского у.

[137] Чернышев В. Указ. соч. С. 478.

[138] Словарь русских народных говоров. СПб., 2002. Изд. 2. Вып. 18. С. 127; Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. СПб.; М., 1881. Т. 2. С. 369.

[139] Чернышев В. Указ. соч. С. 478.

[140] Данковский краеведческий музей. Бобков С.С. Старинная свадьба. Записи Данковского р-на. (Точные место и дата записи неизвестны, но после 1941-1945 гг.; автор родом из с. Хрущёво-Подлесное Данковского р-на).

[141] Записи автора. Файл wedding2005.doc – Яшина Татьяна Степановна, 1923 г. р., д. Четаево Касимовского р-на, зап. С.А.Иникова летом 2005 г.

[142] Записи автора. Тетр. 28. С. 85 – Шубина Полина Алексеевна, с. Бычки Сараевского р-на, зап. С.А.Иникова летом 2006 г.

[143] Ивлева Л.М. Ряженье в русской традиционной культуре. СПб., 1994. С. 64-65.

[144] Записи автора. Личные наблюдения Е.А.Самоделовой в середине 1980-х гг. в г. Рязань.

[145] Горбунов Б.В. Глава 2. Этническая история //Русские Рязанского края: В 2 т. М., 2009. Т. 1. С. 51.

[146] РОНМЦНТ. Мат-лы Областной краеведческой конференции учащихся «Рязанская земля. История. Памятники. Люди», секция «Этнография». 24-27 января 2006 г. Папка 3 – Лоскутова С., 8 класс. Свадебный обряд в селе Котелино Кадомского р-на /Рук-ль: Соловьева Г.В., 2005. [Л. 2].

[147] РОНМЦНТ. Мат-лы Областной краеведческой конференции учащихся «Рязанская земля. История. Памятники. Люди», секция «Этнография». 24-27 января 2006 г. Папка 3 – Лоскутова С., 8 класс. Свадебный обряд в селе Котелино Кадомского р-на /Рук-ль: Соловьева Г.В., 2005. Л. 4. Опубл.: Лоскутова С., Соловьева Г.В. Свадебный обряд в селе Котелино Кадомского района. С. 268.

[148] Записи автора. Видеофайл mov007.mov – с. Котелино Кадомского р-на, 01.10.2009, дар главы администрации А.А.Гринина.

[149] Записи автора. Тетр. 19-Г. С. 12 – Васильева Лидия Дмитриевна, ок. 60 лет, врач, с. Столпцы Старожиловского р-на, зап. М.В.Скороходов и Е.А.Самоделова 11.08.1994.

[150] Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4 т. М., 1987. Т. 3. С. 270.

[151] См.: Страхов А.Б. Ночь перед Рождеством: Народное христианство и рождественская обрядность на Западе и у славян /Palaeoslavica XI. Supplementum 1. Cambridge; Massachusetts, 2003. P. 73. Сноска 36.

[152] МГК, и. 1615-2 – с. Лубонос Шиловского р-на.

[153] Записи автора. Тетр. 8-а. № 321 – Ерёмина А.К., 57 лет, с. Константиново Рыбновского р-на, 12.09.2000.

[154] Это мнение А.Б.Страхова, высказанное по телефону 03.04.2015.

[155] Чернышов В. Этнографические заметки по Зарайскому уезду Рязанской губернии // Живая старина. СПб., 1903. (XIII год изд.). Вып. IV. Отд. V. С. 478.

[156] Мансуров А.А.Указ. соч. Вып. 2. № 190 – д. Асаново Рязанского у.

[157] Ивлева Л.М. Ряженье в русской традиционной культуре. СПб., 1994. С. 94.

[158] Ивлева Л.М. Ряженье в русской традиционной культуре. С. 80.

[159] Морозов И.А., Слепцова И.С., Гилярова Н.Н., Чижикова Л.Н. Рязанская традиционная культура первой половины XX века: Шацкий этнодиалектный словарь. С. 123.

[160] Словарь русского языка XI-VII вв. /Гл. ред. Г.А.Богатова. М., 1997. Вып. 22. С. 258.

[161] Там же.

[162] Там же.

[163] Там же.

[164] Там же.

[165] Там же.

[166] Там же.

[167] Там же.

[168] Словарь древнерусского языка (XI-XIV вв.). Т. 7. М., 2013. С. 493-494.

[169] Там же. С. 494.

[170] Словарь русского языка XI-XVII вв. /Гл. ред. Ф.П.Филин. М., 1980. Вып. 7. С. 259.

[171] Морозов И.А., Слепцова И.С., Гилярова Н.Н., Чижикова Л.Н. Рязанская традиционная культура первой половины XX века: Шацкий этнодиалектный словарь. С. 123.

[172] Записи автора. Тетр. 19-А-Д – Старожиловский р-н, август 1994.

[173] Селиванов В.В. Год русского земледельца: Зарайский уезд, Рязанской губернии //Письма из деревни: Очерки о крестьянстве в России второй половины XIX века. М., 1987. С. 130.

[174] Селиванов В.В. Указ. соч. С. 130.

[175] Максимов С.В. Указ. соч. С. 244.

[176] Максимов С.В. Указ. соч. С. 244.

[177] Мансуров А.А. Указ. соч. Вып. 3. № 276 – с. Богослов.

[178] Записи автора. Фото Е.А.Самоделовой IMG_9429.jpg – с. Благие Александро-Невского р-на, 02.08.2014.

[179] Записи автора. Тетр. 7. № 113, 167 – Малова Пелагея Федоровна, 1917 г. р., Гвардина Елена Анатольевна, 19 лет, с. Шостье Касимовского р-на, июль 1990 г.

[180] Записи автора. Тетр. 7. № 113 – Малова Пелагея Федоровна, 1917 г. р., с. Шостье Касимовского р-на, 01.07.1990.

[181] Мансуров А.А. Указ. соч. Вып. 4. № 313 – с. Шостье Касимовского у.

[182] РИАМЗ. Науч. архив. Ед. хр. 313, без лл. – Волкович П.И. Деды калёные и другие обычаи в с. Шостье.

[183] Записи автора. Тетр. 7. № 167 – Гвардина Елена Анатольевна, 19 лет, с. Шостье Касимовского р-на, 02.07.1990.

[184] См.: Понырко Н.В. Указ. соч. С. 151, 171; Ивлева Л.М. Обряд. Игра. Театр. (К проблеме типологии игровых явлений) //Народный театр. Сб. ст. /Отв. ред. В.Е. Гусев. Л., 1974. С. 29.

[185] Устное сообщение А.Б.Страхову автору по телефону 21.05.2014. Также см.: Страхов А.Б. Ночь перед Рождеством: народное христианство и рождественская обрядность на Западе и у славян /Palaeoslavica XI. Supplementum 1. Cambridge; Massachusetts, 2003.

[186] Ибердусов А. Описание города Раненбурга и округа его, Рязанской губернии (Продолжение) //Исторический, статистический и географический журнал, или Современная история света, на 1826-й год, М., 1826. Ч. 4. Кн. 1. Окт. С. 38-40.

[187] Свадебные и другие обряды и поверья Михайловского уезда //Рязанские губернские ведомости. Рязань, 1846, 13 апреля. № 15. С. 82–84. То же: Северная пчела. СПб., 1846, 19 июня. № 136. С. 83.

[188] Записи автора. Файлы demkino003.txt и ws_30476.wma – Ходырева Любовь Петровна, 1948 г. р., родом из с. Буховое, вышла замуж в с. Дёмкино Чаплыгинского р-на Липецкой обл. (б. Раненбургского у. Рязанской губ.), август 2008 г.

[189] Записи автора. Файлы demkino006.txt и ws_30479.wma – с. Дёмкино Чаплыгинского р-на Липецкой обл. (б. Раненбургского у. Рязанской губ.), август 2008 г.

[190] Записи автора. Тетр. 19-А. С. 24 – Чурикова Мария Константиновна, 1909 г. р., д. Мелекшино Старожиловского р-на, 11.08.1994.

[191] Вавилова В. «Ты – свойский, мужицкий, наш…» //Есенинский вестник. Константиново, б/г. Изд-е Гос. музея-заповедника С.А.Есенина. Вып. 2. С. 5.

[192] Федулин Г.И. Свадебный обряд в Ермишинском районе Рязанской области //Этнография и фольклор Рязанского края (Первые Лебедевские чтения) /Рязанский этнографический вестник. Рязань, 1996. С. 119.

[193] Федулин Г.И. Свадебный обряд в Ермишинском районе Рязанской области. С. 119.

[194] РЭМ. Фонд кн. Тенишева. Ф. 7. Оп. 1. Ед. хр. 1432. Л. 9 – Кутехов Ф. Рязанская губерния, Егорьевский уезд.

[195] Записи автора. Тетр. 11. № 173 – Волкова Евдокия Сергеевна, 1916 г. р.; Кузнецова Екатерина Андреевна, 1921 г. р., с. Николаевка Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, В.О.Усачева и А.О.Захарова 18.07.1992. Опубл.: Свадебные обряды Рязанской области (Публ. Е.А.Самоделовой) //Palaeoslavica. Cambridge; Massachusetts. 1998. № VI. P. 227-242.

[196] Ивлева Л.М. Ряженье в русской традиционной культуре. СПб., 1994. С. 116-117. Сн. 144: РИАМЗ. Науч. архив. Ед. хр. 243 – Марьюшкин М.Л. Описание деревенской свадьбы сорок лет тому назад. 1925.

[197] Ивлева Л.М. Ряженье в русской традиционной культуре. С. 116-117. Сн. 145: РИАМЗ. Науч. архив. Ед. хр. 243 – Марьюшкин М.Л. Описание деревенской свадьбы сорок лет тому назад. 1925.

[198] Ивлева Л.М. Ряженье в русской традиционной культуре. С. 118.

[199] Ивлева Л.М. Ряженье в русской традиционной культуре. С. 118.

[200] Записи автора. Тетр. 19-А. С. 101-102 – Тютвина Мария Егоровна, 69 лет, д. Татаркино Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 14.08.1994.

[201] ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 124. Л. 15 об.

[202] Свадебные и др. обряды и поверья Михайловского уезда. С. 82.

[203] Мансуров А.А. Указ. соч. Вып. 3. № 243 – д. Нефедово Киструсской вол. Спасского у.; Шахматов А.А. Указ. соч. С. 89; РИАМЗ, н. а. III-508… Кн. III. № 51 – с. Увеза Касимовского у.; Свадебные и др. обряды и поверья Михайловского уезда. С. 82; Записи автора. Тетр. 6. № 24 – Каноникова Мария Васильевна, 1924 г. р., с. Секирино Скопинского р-на 06.07.1989.

[204] МГК. Тетр. 6. № 1243. Сеанс 11. 10/VI-80 – с. Кистенево Чучковского р-на.

[205] Записи автора. Тетр. 8. № 9 – Рогова Татьяна Степановна, 1927 г. р., с. Тимошкино Шиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и А.В.Беликов 24.08.1990.

[206] РИАМЗ, н. а. III-508… Кн. III. № 51 – с. Увеза Касимовского у.; Федоров А.Ф. Свадебный обычай. По сообщению А.И.Назарова из его наблюдений в дер. Бессоновке Спасского уезда Рязанской губернии //Сборник Спасских краеведов. Вып. 1. Спасск, 1927. С. 22.

[207] Мансуров А.А. Указ. соч. Вып. 3. № 243 – д. Нефедово Киструсской вол. Спасского у.

[208] Мансуров А.А. Указ. соч. Вып. 3. № 219.

[209] Мансуров А.А. Указ. соч. Вып. 7. № 491 – с. Стафурлово Рязанского у.

[210] См.: Максимов С.В. Из очерков народного быта. Крестьянские календарные праздники // Максимов С.В. Литературные путешествия. М., 1986. С. 251; Гусев В.Е. От обряда к народному театру (Эволюция святочных игр в покойника) //Фольклор и этнография: Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974. С. 52.

[211] Записи автора. Тетр. 11. № 173 – Волкова Евдокия Сергеевна, 1916 г. р.; Кузнецова Екатерина Андреевна, 1921 г. р., с. Николаевка Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, В.О.Усачева и А.Захарова 18.07.1992. Опубл.: Свадебные обряды Рязанской области (Публ. Е.А.Самоделовой) //Palaeoslavica. Cambridge; Massachusetts. 1998. № VI. P. 227-242.

[212] Записи автора. Тетр. 8-а. № 479 – Цыганова Анастасия Ивановна, 1917 (или П.М.Силкина, 1917 г. р.?), с. Константиново Рыбновского р-на, 13.09.2000.

[213] Записи автора. Тетр. 8-а. № 418 – Дорожкина Мария Григорьевна, 1911 г. р., с. Константиново Рыбновского р-на, 12.09.2000.

[214] Записи автора. Тетр. 11. № 173 – Волкова Евдокия Сергеевна, 1916 г. р.; Кузнецова Екатерина Андреевна, 1921 г. р., с. Николаевка Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, В.О.Усачева и А.Захарова 18.07.1992.

[215] Ивлева Л.М. Ряженье в русской традиционной культуре. С. 111.

[216] ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОКЭ). Карт. № 336 – с. Сумерки Кадомского р-на.

[217] Чернышов В. Этнографические заметки по Зарайскому уезду Рязанской губернии // Живая старина. СПб., 1903. (XIII год изд.). Вып. IV. Отд. V. С. 478.

[218] Записи автора. Тетр. 6. № 24 – Каноникова Мария Васильевна, 1924 г. р., с. Секирино Скопинского р-на 06.07.1989.

[219] Мансуров А.А. Указ. соч. Вып. 3. № 298 – с. Кусмор.

[220] Свадебные и др. обряды и поверья Михайловского уезда. С. 82.

[221] Ивлева Л.М. Ряженье в русской традиционной культуре. С. 114.

[222] Лебедева Н.И. Духовная культура рязанских крестьян: Из полевых материалов 1923-1965 гг. Классификация одежды русских. Маслова Г.С. Из истории восточнославянской этнографии: О жизни и творчестве Наталии Ивановны Лебедевой /Рязанский этнографический вестник. Рязань, 1994. С. 27. № 61, со ссылкой: ГАРО. Ф. Р-6710. Оп. 1. Ед. хр. 41. Тетр. 1. Лл. 16-18.

[223] ИЭА. Ф. 47 (фонд РОКЭ). Оп. 19. Ед. хр. 4376. № 8. Л. 14 об. – Собр. С.И.Дмитриева в с. Чернава Милославского р-на, исп. Гришина А.А., 67 лет, в 1961 г.

[224] РИАМЗ, н. а. III-508... Кн. II. № 44 – с. Мелехово Касимовского у.

[225] Записи автора. Тетр. 28. С. 84 – Шубина Полина Алексеевна, с. Бычки Сараевского р-на, зап. С.А.Иникова летом 2006 г.

[226] Записи автора. Тетр. 11. № 173 – Волкова Евдокия Сергеевна, 1916 г. р.; Кузнецова Екатерина Андреевна, 1921 г. р., с. Николаевка Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, В.О.Усачева и А.Захарова 18.07.1992.

[227] Записи автора. Тетр. 19-Г. С. 30 – Гусева Федосья Павловна, 94 г., д. Мелекшино Старожиловского р-на, зап. М.В.Скороходов и Е.А.Самоделова 12.08.1994.

[228] Федоров А.Ф. Свадебный обычай. По сообщению А.И.Назарова из его наблюдений в дер. Бессоновке Спасского уезда Рязанской губернии //Сборник Спасских краеведов. Вып. 1. Спасск, 1927. С. 22.

[229] Вавилова В. «Ты – свойский, мужицкий, наш…» // Есенинский вестник. Константиново, б/г. Изд-е Гос. музея-заповедника С.А.Есенина. Вып. 2. С. 5.

[230] РИАМЗ, н. а. III-508… Кн. IV. № 85 – д. Добрый Сот Пронского у.

[231] Семёнова-Тян-Шанская О.П. Жизнь «Ивана»: Очерки из быта крестьян одной из черноземных губерний. Рязань, 1995. С. 22 (Репринт по: Семенова-Тян-Шанская О.П. «Жизнь “Ивана”»: Очерки из быта крестьян одной из черноземных губерний //Записки Императорского Русского географического общества по отделению этнографии. Т. XXXIX. СПб., 1914) – с. Гремячка и с. Мураевня Данковского у.

[232] МГК. Тетр. VI. 1982, лето. № 1307 – с. Волынщино Ухоловского р-на (в архиве указано с. Волынщина).

[233] Записи автора. Файл wedding2005.doc – Яшина Татьяна Степановна, 1923 г. р., д. Четаево Касимовского р-на, зап. С.А.Иникова летом 2005 г.

[234] Мансуров А.А. Указ. соч. Вып. 1. № 7. С. 9 – д. Пекселы Занинской вол. Касимовского у.

[235] Записи автора. Тетр. 11. № 173 – Волкова Евдокия Сергеевна, 1916 г. р.; Кузнецова Екатерина Андреевна, 1921 г. р., с. Николаевка Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, В.О.Усачева и А.О.Захарова 18.07.1992.

[236] РОНМЦНТ. Мат-лы Областной краеведческой конференции учащихся «Рязанская земля. История. Памятники. Люди», секция «Этнография». 24-27 января 2006 г. Папка 3 – Лоскутова С., 8 класс. Свадебный обряд в селе Котелино Кадомского р-на /Рук-ль: Соловьева Г.В., 2005. [Л. 1].

[237] Лебедева Н.И. Духовная культура рязанских крестьян. Классификация одежды русских. Маслова Г.С. Из истории восточно-славянской этнографии /Рязанский этнографический вестник (РЭВ). 1994. С. 30, 45. № 63 (перепечатка: Лебедева Н.И. Научные труды: В 2 т. /РЭВ. 1996. Т. 2. С. 191. № 63).

[238] Записи автора. Тетр. 19-А. С. 186 – Зубкова Мария Никитична, 1918 г. р., д. Мелекшино Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 18.08.1994.

[239] РАМ. Сазонова Л.И. Песни Московской обл. (По материалам экспедиций в Зарайский и Нарофоминский районы). М. 1973. С. 28 – д. Беспятово Зарайского р-на.

[240] Записи автора. Файлы demkino006.txt и ws_30479.wma – с. Дёмкино Чаплыгинского р-на Липецкой обл. (б. Раненбургского у. Рязанской губ.), август 2008 г.

[241] Записи автора. Тетр. 8-а. № 479 – Силкина П.М., 1917 г. р. (?), с. Константиново Рыбновского р-на, 12.09.2000.

[242] Записи автора. Тетр. 8-б. № 577 – Морозова Анастасия Павловна, 90 лет, с. Константиново Рыбновского р-на, 14.09.2000.

[243] ГМЗЕ. Науч. архив. Инв. № 2118. П-16. Л. 11 об. – Астахова Н., Панюкова Т.В., Бурчихина С.Н. Быт крестьян с. Константинова, современников С.А.Есенина. По материалам воспоминаний старожилов Воробьевой Е.В. (1905 г. р.), Титовой А.В. (1907 г. р.), Титова И.Г. (1905 г. р.), Мамоновой А.А. (1899 г. р.), Кострюковой М.И. (1922 г. р.) <и др.> <1976>. Л. 12 об. – 13 – Цыганова Наталья Никитична, 1902 г. р.

[244] Записи автора. Тетр. 8-а. № 321 – Ерёмина Анна Константиновна, 57 лет, с. Константиново Рыбновского р-на, 12.09.2000.

[245] Записи автора. Тетр. 8-а. № 412 – Дорожкина Мария Григорьевна, 1911 г. р., с. Константиново, 12.09.2000.

[246] Лебедева Н.И. Духовная культура рязанских крестьян. Классификация одежды русских. Маслова Г.С. Из истории восточно-славянской этнографии /Рязанский этнографический вестник (РЭВ). 1994. С. 31, 45. № 63 (перепечатка: Лебедева Н.И. Научные труды: В 2 т. /РЭВ. 1996. Т. 2. С. 192. № 63).

[247] Сычева М.В., Гудкова П.И. Свадебный обряд сел Собчаково и Морозовы Борки Сапожковского района в XX веке //Материалы и исследования по рязанскому краеведению. Рязань, 2008. Т. 13. Этнографический сборник. С. 265.

[248] Записи автора. Тетр. 19-А. С. 102 –Тютвина Мария Егоровна, 69 лет, д. Татаркино Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 14.08.1994.

[249] Записи автора. Тетр. 19-А. С. 146 – Егоркина (?) Александра Ивановна, 77 лет, род. в д. Ухорские Выселки Кораблинского р-на, с 1957 г. живет в с. Сто́лпцы Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 16.08.1994.

[250] Записи автора. Тетр. 19-Г. С. 7 – Чурикова Мария Константиновна, 1909 г. р., д. Мелекшино Старожиловского р-на, зап. М.В.Скороходов и Е.А.Самоделова 10.08.1994.

[251] Записи автора. Тетр. 19-А. С. 106 – Липатова Аксинья Андреевна, 1907 г. р., род. в д. Мелекшино, вышла замуж в с. Лучинск, живет в д. Аристово Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 15.08.1994.

[252] МГК. Тетр. VI. 1982, лето. № 1307 – с. Лубянки Ухоловского р-на.

[253] Записи автора. Тетр. 19-А. С. 72 – Гусева Федосья Павловна, 94 г., д. Татаркино Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 13.08.1994.

[254] Записи автора. Тетр. 3. № 165 – Лёвочкина Мария Гавриловна, 1917 г. р., Черкасова Анна Савельевна, 1909 г. р., Ивахина Марина Сергеевна, 1901 г. р., с. Агро-Пустынь Рязанского р-на, 25.07.1985.

[255] ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 343. Л. 24, 11 – Пословицы и поговорки в Рязанском, Михайловском и Зарайском уу., собр. И.Востоков.

[256] МГК. Тетр. II. 1982, лето. № 1303. Дневник. Сеансы 25, 26 – с. Лукмос Сапожковского р-на.

[257] Записи автора. Тетр. 19-А. С. 186 – Зубкова Мария Никитична, 1918 г. р., д. Мелекшино Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 18.08.1994.

[258] Записи автора. Файл wedding2005.doc – Чертова Н.В., 1961 г. р., и Селиверстова Анна Константиновна, 1924 г. р., с. Б. Алешня Ряжского р-на, зап. С.А.Иникова летом 2005 г.

[259] Страхов А.Б. Указ. соч. Р. 205. «Служебник...» цит. по: Горский А., Невоструев К. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. М., 1869. Т. 3. Ч. 1. С. 20. (Репринт: 1964).

[260] См.: Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природы: В 3 т. М., 1865. Т. 1. С. 463. (Репринт: 1994). Описания см.: Новиков Н.И. Древняя российская вивлиофика. Мышкин, 1896. Т. 4. Ч. VII. 1891. Т. 1. Ч. I-II.

[261] Новиков Н.И. Древняя российская вивлиофика. Мышкин, 1896. Т. 4. Ч. VII. С. 4.
[262] Там же. С. 13.
[263] Там же. С. 24.
[264] Там же. С. 30.
[265] Там же. С. 40.
[266] Новиков Н.И. Древняя российская вивлиофика. Мышкин, 1891. Т. 1. Ч. 1. С. 12; то же: Мышкин, 1896. Т. 4. Ч. VII. С. 84.
[267] Там же. 1891. Т. 1. Ч. 2. С. 192.
[268] Новиков Н.И. Древняя российская вивлиофика. Мышкин, 1896. Т. 4. Ч. VII. С. 61.
[269] Записи автора. Тетр. 1. № VIII – Волчкова Пелагея Александровна, 1906 г. р., родом из д. Дмитриево, в с. Озёрки Сараевского р-на с 1927 г., живет в г. Москва 05.08.1982.
[270] ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОКЭ). Карт. № 359-а – с. Полтевы Пеньки Кадомского р-на; МГК. Тетр. 6. № 1243. Лето 1980 – с. Пертово Чучковского р-на; Мансуров А.А. Вып. 2, 3, 7. № 143, 243, 491.
[271] Записи автора. Файл wedding2005.doc – Чертова Н.В., 1961 г. р., и Селиверстова Анна Константиновна, 1924 г. р., с. Б. Алешня Ряжского р-на, зап. С.А.Иникова летом 2005 г.
[272] Записи автора. Тетр. 19-А. С. 186 – Зубкова Мария Никитична, 1918 г. р., д. Мелекшино Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 18.08.1994.
[273] Записи автора. Файл wedding2005.doc – Чертова Н.В., 1961 г. р., и Селиверстова Анна Константиновна, 1924 г. р., с. Б. Алешня Ряжского р-на, зап. С.А.Иникова летом 2005 г.
[274] Панфилов А.Д. Указ. соч. Ч. 2. С. 236 – с. Константиново Рыбновского р-на.
[275] Федулин Г.И. Свадебный обряд в Ермишинском районе Рязанской области //Этнография и фольклор Рязанского края (Первые Лебедевские чтения) /Рязанский этнографический вестник. Рязань, 1996. С. 119.
[276] Записи автора. Тетр. 1. № 293 – Хлапова Александра Дмитриевна, 72 г., родом из д. Сонино Клепиковского р-на, живет в г. Спас-Клепики, зап. Е.А.Самоделова и М.Д.Максимова 17.08.1987.
[277] Семёнова-Тян-Шанская О.П. Жизнь «Ивана». С. 70 – с. Гремячка и с. Мураевня Данковского у.
[278] Записи автора. Тетр. 7. № 270 – Синельщикова Антонина Ивановна, 1908 г. р.; Саварцева Людмила Ивановна, 1941 г. р., дочь; Пименова Анастасия Ивановна, 73 г., с. Рождество Лесное Рязанского р-на 12.06.1991.
[279] РГПИ, 1983 – д. Акулово Рязанского р-на.
[280] ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОКЭ). Карт. № 359-а – с. Полтевы Пеньки Кадомского р-на; см. также: МГК. Тетр. 6. № 1243. Лето 1980 – с. Пертово Чучковского р-на; Мансуров А.А. Вып. 3. № 243.
[281] ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 124. Л. 15 об. – Зарайский, Михайловский, Рязанский уу.
[282] Семёнова-Тян-Шанская О.П. Жизнь «Ивана». С. 70. Сн. 1.
[283] Записи автора. Тетр. 1. № 293 – Хлапова Александра Дмитриевна, 72 г, родом из д. Сонино Клепиковского р-на, зап. в г. Спас-Клепики Е.А.Самоделова и М.Д.Максимова 17.08.1987.
[284] МГК. Тетр. 6. № 1243 лето 1980 – д. Александровка Чучковского р-на.
[285] ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОКЭ). Карт. № 359-а – с. Полтевы Пеньки Кадомского р-на.
[286] Записи автора. Тетр. 6. № 31 – Кутузова Октябрина Яковлевна, 1930 г. р.; Мекаева Анна Кузьминична, 1928 г. р., с. Лопатино Скопинского р-на, 07.07.1989.
[287] ИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. Ед. хр. 124. Л. 12 – Зарайский, Михайловский, Рязанский уу.
[288] Записи автора. Тетр. 3. № 210 – Докелина Мария Ивановна, 1916 г. р., пос. Солотча Рязанского р-на, 26.07.1985.
[289] Записи автора. Тетр. 6. № 31 – Кутузова Октябрина Яковлевна, 1930 г. р.; Мекаева Анна Кузьминична, 1928 г. р., с. Лопатино Скопинского р-на, 07.07.1989.
[290] Лебедева Н.И. Духовная культура рязанских крестьян. Классификация одежды русских. Маслова Г.С. Из истории восточно-славянской этнографии /Рязанский этнографический вестник. 1994. С. 31, 45. № 63 (перепечатка: Лебедева Н.И. Научные труды: В 2 т. /Рязанский этнографический вестник. 1996. Т. 2. С. 192. № 63).
[291] МГК. Тетр. II. 1982, лето. № 1303. Дневник. Сеанс 28 – д. Ляпуновка и Хорошевка Милославского р-на.
[292] См.: Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 281, 339.
[293] Свадьба Отрепьева. Из записок Герга Паерле /Пер. с нем. Н.Устрялов //Сын Отечества. СПб., 1831. № 44/45. Раздел III. С. 353-364. Раздел II. С. 164.
[294] Записи автора. Тетр. 3. № 150 – Зотикова Дарья, 1903 г. р., с. Агро-Пустынь Рязанского р-на 25.07.1985.
[295] Записи автора. Тетр. 3. № 75 – Грекова Прасковья Ивановна, 78 лет, с. Дягилево Рязанского р-на, 21.07.1985.
[296] Записи автора. Тетр. 3. № 188 – Архипова Мария Ивановна, 1910 г. р., с. Заборье Рязанского р-на, 26.07.1985.

[297] Записи автора. Тетр. 3. № 144 – Сазикова Марфа Федоровна, 1912 г. р., с. Заборье Рязанского р-на 22.07.1985.

[298] Мансуров А.А. Указ. соч. Вып. 3. № 219; Мансуров А.А. Вып. 2. № 190; Федоров А.Ф. Указ. раб. С. 22 и др.; Шейн П.В. Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т.п.: В 2 вып. СПб., 1900. Вып. 2. С. 560 – с. Мишино Зарайского уезда.

[299] МГК. Тетр. 6. № 1243. Лето 1980 – д. Александровка Чучковского р-на.

[300] Шейн П.В. Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т.п.: В 2 вып. СПб., 1900. Вып. 2. С. 560 – с. Мишино Зарайского уезда.

[301] Шахматов А.А. Указ. соч. С. 89 – с. Леки Егорьевского уезда.

[302] Мансуров А.А. Указ. соч. Вып. 3. № 219.

[303] ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОКЭ). Карт. № 324-а.

[304] Записи автора. Тетр. 8. № 121 – Натальина Мария Акимовна, 80 лет, с. Берёзово Шиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и А.В.Беликов 27.08.1990.

[305] ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 124. Л. 15 об. – Зарайский, Михайловский, Рязанский уу.

[306] МГК. Тетр. VI. 1982, лето. № 1307 – южная часть Ухоловского р-на.

[307] Записи автора. Тетр. 19-Г. С. 49 – Липатова Аксинья Андреевна, 1907 г. р., род. в д. Мелекшино, вышла замуж в с. Лучинск, живет в д. Аристово Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 15.08.1994.

[308] Зеленин Д.К. Описание рукописей ученого архива Императорского Русского географического общества: В 3 вып. Пг., 1916. Вып. 3. № 11. С. 1163 – Селезнев Ф., свящ. О народных обычаях Зарайского уезда села Кончакова. 1867.

[309] Федоров А.Ф. Указ. соч. С. 22 – д. Бессоновка Спасского у.

[310] Записи автора. Тетр. 6. № 131 – Пырикова Ирина Михайловна, 1915 г. р., родом из с. Секирино Скопинского р-на; Тишина Анисья Ивановна, 1910 г. р., с. Чулково-Выселки Скопинского р-на, 08.07.1989.

[311] МГК. Тетр. VI. № 1307. 1982 – с. Сатино Ухоловского р-на.

[312] Записи автора. Тетр. 3. № 287 – Бирюкова Анисья Михайловна, 1909 г. р., д. Полково Рязанского р-на, 04.08.1985; Тетр. 3. № 294 – Воробьева Мария Степановна, 1903 г. р., д. Полково Рязанского р-на, 04.08.1985.

[313] Будде Е. К диалектологии великорусских наречий. Исследование особенностей рязанского говора //Русский филологический вестник. Варшава, 1892. Т. XXVIII. № 3/4. С. 77. № 7 – «Де был селязень…», д. Щелево Скопинского у.

[314] Фёдоров А.Ф. Указ. соч. С. 22 – д. Бессоновка Спасского у.

[315] Семёнова-Тян-Шанская О.П. Жизнь «Ивана». С. 70 – с. Гремячка и с. Мураевня Данковского у.

[316] ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 150. Лл. 11-11об.

[317] МГК. 15.06.1980. Сеанс 15. Тетр. 6. № 1243 — д. Зараново Кораблинского р-на.

[318] Записи автора. Тетр. 19-Г. С. 3 – Чурикова Мария Константиновна, 1909 г. р., д. Мелекшино Старожиловского р-на, зап. М.В.Скороходов и Е.А.Самоделова 10.08.1994.

[319] Срезневский И.И. Указ. соч. Т. 3. Ч. 1. Стбц. 358.

[320] Записи автора. Тетр. 1. № 465 – Буйнова Прасковья Павловна, 1913 г. р., с. Озёрки Сараевского р-на, 18.08.1982; ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 50. Л. 22 об. – Раненбургский у.

[321] Селиванов В.В. Год русского земледельца: Зарайский уезд, Рязанской губернии //Письма из деревни: Очерки о крестьянстве в России второй половины XIX века. М., 1987. С. 134, 136.

[322] Семёнова-Тян-Шанская О.П. Жизнь «Ивана». С. 70 – с. Гремячка и с. Мураевня Данковского у.; МГК. Тетр. VI. № 1307. 10 июня 1982 – д. Смолеевка Ухоловского р-на, 11 июня – с. Лубянки, с. Волынщино Ухоловского р-на.

[323] МГК. Тетр. VI. 1982, лето. № 1307 – с. Волынщино Ухоловского р-на (в архиве указано с. Волынщина).

[324] МГК. Тетр. VI. 1982, лето. № 1307 – с. Лубянки Ухоловского р-на.

[325] Записи автора. Тетр. 28. С. 83 – Шубина Полина Алексеевна, с. Бычки Сараевского р-на, зап. С.А.Иникова летом 2006 г.

[326] РОНМЦНТ. Мат-лы Областной краеведческой конференции учащихся «Рязанская земля. История. Памятники. Люди», секция «Этнография». 24-27 января 2006 г. Папка 3 – Лоскутова С., 8 класс. Свадебный обряд в селе Котелино Кадомского р-на /Рук-ль: Соловьева Г.В., 2005. [Л. 1].

[327] Записи автора. Файл wedding2005.doc – Панферова Елена Петровна, 1966 г. р., директор Музея Скобелева в с. Заборово, родом с Украины, работала в с. Михалково Новодеревенского (ныне Александро-Невского) р-на и вышла замуж в 1985 г., зап. С.А.Иникова в 2002 г.

[328] Записи автора. Тетр. 19-В. С. 50-51 – Севрина Варвара Семеновны, 80 лет, д. Мелекшино Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 21.08.1994.

[329] Записи автора. Тетр. 19-А. С. 30 – Севрина Варвара Семеновны, 80 лет, д. Мелекшино Старожиловского р-на, , зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 21.08.1994.

[330] Записи автора. Тетр. 19-А. С. 72 – Гусева Федосья Павловна, 94 г., и Тютвина Мария Сергеевна, 68 лет, д. Татаркино Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 13.08.1994.

[331] ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 150. Лл. 11-11 об.; Шейн П.В. Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т.п.: В 2 вып. СПб., 1900. Вып. 2. С. 560; Семенова-Тян-Шанская О.П. Жизнь «Ивана». С. 70 – с. Гремячка и с. Мураевня Данковского у.

[332] Семёнова-Тян-Шанская О.П. Жизнь «Ивана». С. 70 – с. Гремячка и с. Мураевня Данковского у.

[333] Записи автора. Тетр. 7. № 270 – Синельщикова Антонина Ивановна, 1908 г. р.; Саварцева Людмила Ивановна, 1941 г. р., дочь; Пименова Анастасия Ивановна, 73 г., с. Рождество Лесное Рязанского р-на 12.06.1991.

[334] Записи автора. Тетр. 19-Г. С. 3 – Голодухина Прасковья Михайловна, 1913 г. р., д. Мелекшинó Старожиловского р-на, зап. М.В.Скороходов и Е.А.Самоделова 19.08.1994.

[335] Сычева М.В., Гудкова П.И. Свадебный обряд сел Собчаково и Морозовы Борки Сапожковского района в XX веке. С. 264.

[336] ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. К. 3. Оп. 1. Д. 4. № 76. Л. 53 об. – 54 – Сергиевский. Старинные свадебные обряды д. Соболевой (Спасский у.).

[337] Записи автора. Тетр. 19-А. С. 107 – Липатова Аксинья Андреевна, 1907 г. р., род. в д. Мелекшино Старожиловского р-на, вышла замуж в с. Лучинск, живет в д. Аристово, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 15.08.1994.

[338] Записи автора. Файл wedding2005.doc – Чертова Н.В., 1961 г. р., и Селиверстова Анна Константиновна, 1924 г. р., с. Б. Алешня Ряжского р-на, зап. С.А.Иникова летом 2005 г.

[339] Звонков А.П. Современные брак и свадьба среди крестьян Тамбовской губ. Елатомского уезда //Труды этнографического отдела Императорского ОЛЕАЭ. Кн. 9. Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России (Обычное право, обряды, верования и пр.). М., 1889. Вып. 1. С. 47 – Елатомский у.

[340] Записи автора. Тетр. 11. № 112 – Воробьева Анна Семеновна, 1912 г. р., с. Иванчино Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, Ю.Н.Галиева, Е.Е.Гилярова, Н.В.Городецкая, А.Филоненко 16.07.1992.

[341] См.: Кальницкая А.М. Взаимодействие и взаимосвязи поэзии с обрядом в среднерусской свадьбе. Диссерт. …канд. филол. наук. М., 1984. С. 37–39.

[342] Записи автора. Тетр. 11. № 125 – Воробьёва Анна Семёновна, 1912 г. р., с. Иванчинó Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, Ю.Н.Галиева, А.Филоненко, Н.В.Городецкая 16.07.1992.

[343] Записи автора. Тетр. 11. № 253 – Бармина Анастасия Андреевна, 1923 г. р., с. Любовниково Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, Н.В.Городецкая, А.Филоненко 20.07.1992.

[344] Записи автора. Тетр. 11. № 173 – Волкова Евгения Сергеевна, 1916 г. р.; с. Николаевка Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, В.О.Усачева и А.О.Захарова. Опубл.: Свадебные обряды Рязанской области (Публикация Е.А.Самоделовой) //Palaeoslavica. Cambridge; Massachusetts. 1998. № VI. P. 227-242.

[345] Записи автора. Тетр. 11. № 173 – Волкова Евгения Сергеевна, 1916 г. р., с. Николаевка Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, В.О.Усачева и А.О.Захарова 18.07.1992.

[346] РИАМЗ, н. а. III-664. Кн. IV. № 98 – с. Шостье Касимовского у.

[347] Мансуров А.А. Указ. соч. Вып. 2. № 140 – Пронский у.; Вып. 1. № 51 – с. Увеза Касимовского у.

[348] Записи автора. Тетр. 28. С. 86 – Шубина Полина Алексеевна, с. Бычки Сараевского р-на, зап. С.А.Иникова летом 2006 г.

[349] Есенин С.А. Полн. собр. соч.: В 7 т. (9 кн.). М., 1997. Т. 5. С. 18-19.

[350] Федулин Г.И. Свадебный обряд в Ермишинском районе Рязанской области //Этнография и фольклор Рязанского края (Первые Лебедевские чтения) /Рязанский этнографический вестник. Рязань, 1996. С. 119.

[351] Мансуров А.А. Указ. соч. Вып. 1. № 51 – с. Увеза Касимовского у.

[352] Мансуров А.А. Указ. соч. Вып. 2. № 190 – д. Асаново Рязанского у.

[353] Записи автора. Тетр. 8. № 121 – Натальина Мария Акимовна, 80 лет, с. Берёзово Шиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и А.В.Беликов 27.08.1990.

[354] Записи автора. Тетр. 1. № 502 – Маслобойникова (дев. Астахова) Анна Николаевна, 1927 г. р., род. в с. Озёрки Сараевского р-на, живет в г. Рязань, конец мая 1991 г.

[355] Записи автора. Тетр. 8. № 9 – Рогова Татьяна Степановна, 1927 г. р., с. Тимошкино Шиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и А.В.Беликов 24.08.1990.

[356] Записи автора. Тетр. 3. № 188 – Архипова Мария Ивановна, 1910 г. р., с. Заборье Рязанского р-на, 26.07.1985.

[357] См.: Федулин Г.И. Свадебный обряд в Ермишинском районе Рязанской области //Этнография и фольклор Рязанского края (Первые Лебедевские чтения) /Рязанский этнографический вестник. Рязань, 1996. С. 119.

[358] Записи автора. Тетр. 6. № 31 – Кутузова Октябрина Яковлевна, 1930 г. р.; Мекаева Анна Кузьминична, 1928 г. р., с. Лопатино Скопинского р-на, 07.07.1989.

[359] Зеленин Д.К. Описание рукописей ученого архива Императорского Русского географического общества: В 3 вып. Пг., 1916. Вып. 3. С. 1166. № 15 – Соловьев Е.Т. Свадебные обряды и обычаи русских крестьян Михайловского уезда. 1876.

[360] Ростиславов Д.И. Записки //Русская старина. СПб.: Тип. В.С.Балашева,1880. Июнь. С. 205.

[361] РИАМЗ, н. а. III-1843. Л. 16 – Фольклорный материал, собранный туристами 2-й средней школы г. Рязани в селе Погост Бельковского р-на Рязанской обл. во время тридцатидневного похода в июле 1957 года.

[362] Записи автора. Тетр. 1. № 244 – Маштакова Анна Андреяновна, 1911 г. р., д. Деево Клепиковского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.Д.Максимова 15.08.1987.

[363] Мансуров А.А. Указ. соч. Вып. 4. № 319.

[364] Мансуров А.А. Указ. соч. Вып. 2. № 128.

[365] Соколова В.К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев, белорусов. XIX – начало XX в. М., 1979. С. 41.

[366] Записи автора. Тетр. 3. № 64 – Бирюкова Елена Сергеевна, 1910 г. р., род. в г. Сараи, живет в с. Заборье Рязанского р-на, 28.07.1985; Селиванов В.В. С. 132.

[367] Афанасьев А.Н. Народные русские сказки: В 3 т. М., 1957. Т. 1. № 95–96.

[368] Народные поверия и обычаи в г. Касимове и его уезде //Рязанские епархиальные ведомости. Прибавления. Рязань, 1888. № 2. С. 53.

[369] Федулин Г.И. Свадебный обряд в Ермишинском районе Рязанской области //Этнография и фольклор Рязанского края (Первые Лебедевские чтения) /Рязанский этнографический вестник. Рязань, 1996. С. 117.

[370] Федулин Г.И. Свадебный обряд в Ермишинском районе Рязанской области. С. 119.

[371] Семёнова-Тян-Шанская О.П. Жизнь «Ивана». С. 69.

[372] Там же. С. 69-70.

[373] Там же. С. 69. Сноска 1.

[374] ИЭА. Ф. 47 (фонд РОКЭ). Оп. 19. Ед. хр. 4376. № 8. Л. 14 об. – Собр. С.И.Дмитриева в с. Чернава Милославского р-на, исп. Гришина А.А., 67 лет, в 1961 г.

[375] Записи автора. Тетр. 11. № 1 – Кузьмина Полина Максимовна, 1933 г. р., д. Инкино Касимовского р-на, 14.07.1992.

[376] Записи автора. Тетр. 11. № 48 – Барныкова Евдокия Ефимовна, 1924 г. р.; Коробкова Александра Сергеевна, 1932 г. р.; Жукова Анна Ефимовна, 1935 г. р.; Сидорова Пелагея Андреевна, 1934 г. р.; Жукова Анна Степановна, 1938 г. р., д. Инкино Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, Е.Г.Богина, Ф.В.Строганов, 15.07.1992.

[377] См.: Морозов И.А., Слепцова И.С., Гилярова Н.Н., Чижикова Л.Н. Рязанская традиционная культура первой половины XX века: Шацкий этнодиалектный словарь. С. 118 – с. Заречье Шацкого р-на.

[378] ИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. Ед. хр. 150. Л. 14 – с. Красное Пронского у.

[379] См.: Рейтаров Н. Заштатный город Кадом //Памятная книжка Тамбовской губернии на 1879 год. С. 104.

[380] Федулин Г.И. Свадебный обряд в Ермишинском районе Рязанской области. С. 113.

[381] Записи автора. Фото Е.А.Самоделовой IMG_9432.jpg – с. Благие Александро-Невского р-на, 02.08.2014.

[382] Звонков А.П. Указ. соч. С. 48 – Елатомский у.

[383] Записи автора. Тетр. 11. № 125 – Воробьева Анна Семеновна, 1912 г. р., с. Иванчинó Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, Ю.Н.Галиева, А.Филоненко, Н.В.Городецкая 16.07.1992.

[384] См.: Новиков Н.И. Древняя российская вивлиофика. Мышкин, 1891. Т. 1. Ч. I-II. С. 15, также: Т. 4. Ч. VII. 1896.

[385] Новиков Н.И. Древняя российская вивлиофика. Мышкин, 1891. Т. 1. Ч. 2. С. 197-198.

[386] Ростиславов Д.И. Записки //Русская старина. СПб.: Тип. В.С.Балашева,1880. Июнь. С. 205.

[387] Записи автора. Тетр. 11. № 337 – Якунькина Евдокия, с. Ермолово Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова и Илья Рыбаков 21.07.1992.

[388] Звонков А.П. Указ. соч. С. 48 – Елатомский у.

[389] Там же.

[390] Записи автора. Тетр. 28. С. 84 – Шубина Полина Алексеевна, с. Бычки Сараевского р-на, зап. С.А.Иникова летом 2006 г.

[391] Записи автора. Тетр. 19-А. С. 19 – Васильева Лидия Дмитриевна, 62 г., с. Столпцы Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 11.08.1994.

[392] Записи автора. Тетр. 3. № 210 – Докелина Мария Ивановна, 1916 г. р., пос. Солотча Рязанского р-на, 26.07.1985.

[393] Записи автора. Тетр. 28. С. 85 – Шубина Полина Алексеевна, с. Бычки Сараевского р-на, зап. С.А.Иникова летом 2006 г.

[394] Гилярова Н.Н. Музыкальный фольклор Рязанской области /Рязанский этнографический вестник. 1992. С. 35 – с. Восход, б. Полтевы Пеньки Кадомского р-на.

[395] МГК. Дневник. Магнитофон 2. Сеанс 1. 21.01.1985 – с. Восход (б. Полтевы Пеньки) Кадомского р-на.

[396] РОНМЦНТ. Мат-лы Областной краеведческой конференции учащихся «Рязанская земля. История. Памятники. Люди», секция «Этнография». 24-27 января 2006 г. Папка 3 – Лоскутова С., 8 класс. Свадебный обряд в селе Котелино Кадомского р-на /Рук-ль: Соловьева Г.В., 2005. [Л. 2].

[397] Морозов И.А., Слепцова И.С., Гилярова Н.Н., Чижикова Л.Н. Рязанская традиционная культура первой половины XX века: Шацкий этнодиалектный словарь. С. 118 – с. Польное Конобеево Шацкого р-на.

[398] Селиванов В.В. Указ. соч. С. 95 – Зарайский у.

[399] Тихомирова Г.А. О лексике свадебного обряда в Рязанской области //Филологическая конференция, посвященная 55-летию факультета русского языка и литературы (сентябрь 1993). Тезисы докладов. Рязань, 1993. С. 64 – с. Малинки Михайловского р-на.

[400] ИЭА. Ф. 47 (фонд РОКЭ). Оп. 19. Ед. хр. 4376. № 8. Л. 14 об.-15 – Собр. С.И.Дмитриева в с. Чернава Милославского р-на, исп. Гришина А.А., 67 лет, в 1961 г.

[401] Данковский краеведческий музей. Бобков С.С. Старинная свадьба. Записи Данковского р-на. (Точные место и дата записи неизвестны, но после 1941-1945 гг.; автор родом из с. Хрущёво-Подлесное Данковского р-на).

[402] Морозов И.А., Слепцова И.С., Гилярова Н.Н., Чижикова Л.Н. Рязанская традиционная культура первой половины XX века: Шацкий этнодиалектный словарь. С. 122 – Шацкий р-н.

[403] Записи автора. Тетр. 28. С. 83 – Шубина Полина Алексеевна, с. Бычки Сараевского р-на, зап. С.А.Иникова летом 2006 г.

[404] Записи автора. Тетр. 28. С. 87 – Шубина П.А., с. Бычки Сараевского р-на, зап. С.А.Иникова летом 2006 г.

[405] Записи автора. Тетр. 28. С. 88-89 – Шубина П.А., с. Бычки Сараевского р-на, зап. С.А.Иникова летом 2006 г.

[406] ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 343. Л. 26 – Пословицы и поговорки в Рязанском, Михайловском и Зарайском уу., собр. И.Е.Востоков.

[407] МГК. Дневник. Магнитофон 2. Сеанс 1. 21.01.1985 – с. Восход (б. Полтевы Пеньки) Кадомского р-на.

[408] МГК. Тетр. VI. 1982, лето. № 1307 – с. Волынщино Ухоловского р-на (в архиве указано с. Волынщина).

[409] ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОКЭ). Сафьянова А.В. Тетр. с. Полтевы Пеньки Кадомского р-на.

[410] МГК. Отчет Терегуловой Н.Н. (Гиляровой Н.Н.) об экспедиции в Рязанскую область летом. 1971. Приложение к отчету. С. 13.

[411] Сафьянова А.В. Традиционные питание и утварь сельских жителей Шацкого и Кадомского районов Рязанской области //Материалы и исследования по рязанскому краеведению. Рязань, 2000. Т. 1. С. 108. № 423 – Рябчикова М.Г., 68 лет, д. Сумерки Кадомского р-на.

[412] Михайлина Е.Ф. Элементы брачно-семейных традиций //На самом краешке Рязанщины. Информационный сборник «Вестник культуры» /Кадомский районный дом культуры. Методический кабинет. 2007. Вып. 10. С. 18.

[413] Записи автора. Файл wedding2005.doc – Повалюхина Анна Ивановна, 1918 г. р., д. Дмитриево Клепиковского р-на, зап. С.А.Иникова летом 2005 г.

[414] МГК. Тетр. VI. 1982, лето. 11 июня. № 1307 – с. Волынщино Ухоловского р-на (в архиве указано с. Волынщина).

[415] Селиванов В.В. Указ. соч. С. 95 – Зарайский у.

[416] Записи автора. Тетр. 8. № 7 – Рогова Татьяна Степановна, 1927 г. р., с. Тимошкино Шиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и А.В.Беликов 24.08.1990.

[417] ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 124. Л. 15 об.

[418] Записи автора. Тетр. 11. № 173 – Волкова Евдокия Сергеевна, 1916 г. р.; Кузнецова Екатерина Андреевна, 1921 г. р., с. Николаевка Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, В.О.Усачева и А.Захарова 18.07.1992. Опубл.: Свадебные обряды Рязанской области (Публ. Е.А.Самоделовой) //Palaeoslavica. Cambridge; Massachusetts. 1998. № VI. P. 227-242.

[419] Записи автора. Файл wedding2005.doc – Кострюкова Татьяна Николаевна, 1953 г. р., учитель истории; Аксянкина Клавдия Лукьяновна, 1937 г. р., с. Студенки Новодеревенского р-на, зап. С.А.Иникова летом 2005 г.

[420] Звонков А.П. Указ. соч. С. 40 – Елатомский у.

[421] Лебедева Н.И. Указ. соч. Т. 2. С. 192. № 65 – с. Красная Дубрава Сараевского р-на; иная географическая привязка – с. Красная Дуброва Салтыковского р-на Пензенской обл..

[422] Записи автора. Тетр. 1. № 379 – Степанова Варвара Григорьевна, 1908 г. р., родом из д. Козúнцы Скопинского р-на, живет в пос. Ненашкино Клепиковского р-на Рязанской обл., зап. Е.А.Самоделова и М.Д.Максимова в авг. 1987 г.

[423] См.: Тульцева Л.А. Рязанский месяцеслов: Круглый год праздников, обрядов и обычаев рязанских крестьян /Рязанский этнографический вестник. 2001. С. 63 – с. Новопанское Михайловского р-на.

[424] См. о сказочных образах: Страхов А.Б. Указ. соч. Р. 67-68.

[425] Предположение к.ф.н. Н.С.Полищук, высказанное нам при чтении работы в декабре 2007 г.

[426] Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4 т. М., 1986. Т. 1. С. 175.

[427] Словарь русского языка XI-XVII вв. /Гл. ред. Ф.П.Филин. М., 1982. Вып. 9. С. 189.

[428] См.: Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. (Пер. с нем. изд. 1927). М., 1991. С. 143-144.

[429] Лаврентьева Л.С. Хлеб в русском свадебном обряде //Этнокультурные традиции русского сельского населения XIX – начала XX в. М., 1990. Вып. 2. С. 46; Самоделова Е.А. Рязанская свадьба. С. 268-269.

[430] Нестеров С.Б. Отчалившая Русь. Исторические и этнографические очерки о селе Нагайском /Материалы и исследования по рязанскому краеведению. Рязань, 2012. Т. 33. С. 67.

[431] Записи автора. Тетр. 1. № 171 – Трушечкина М.И. (1907-1982); Астахова А.А. (1923-1995); Гуськова М.А. (1912-1988), все родом из с. Озёрки Сараевского р-на, жили в Москве, зап. в 1982 г.

[432] Записи автора. Тетр. 6. № 183 – Лушанкина Екатерина Васильевна, 1927 г. р., с. Секирино Скопинского р-на, 05.07.1989. Опубл.: Самоделова Е.А. Из жизни села Секирино: Старинный свадебный обряд //Народное творчество. М., 1995. № 1. С. 15-18.

[433] Записи автора. Тетр. 44. С. 40-41 – Зенина Светлана Андреевна, 62 г., род. в г. Иркутск, с 1972 г. в Рязанской обл., с. Ленино Александро-Невского р-на, 04.08.2014.

[434] Лебедева Н.И. Рец. на: Рязанское село Кораблино (История, экономика, быт, культура, люди села) //Она же. Научные труды: В 2 т. /Рязанский этнографический вестник. Рязань, 1996. Т. 2. С. 49. 1-я публ.: Советская этнография. М., 1959. № 2. С. 171-174.

[435] Мансуров А.А. Указ. соч. Вып. 1. № 44 – с. Мелехово Касимовского у.

[436] МГК. Дневник. Магнитофон 2. Январь 1985 – с. Котелино Кадомского р-на.

[437] РОНМЦНТ. Мат-лы Областной краеведческой конференции учащихся «Рязанская земля. История. Памятники. Люди», секция «Этнография». 24-27 января 2006 г. Папка 3 – Лоскутова С., 8 класс. Свадебный обряд в селе Котелино Кадомского р-на /Рук-ль: Соловьева Г.В., 2005. Л. 5.

[438] РОНМЦНТ. Мат-лы Областной краеведческой конференции учащихся «Рязанская земля. История. Памятники. Люди», секция «Этнография». 24-27 января 2006 г. Папка 3 – Лоскутова С., 8 класс. Свадебный обряд в селе Котелино Кадомского р-на /Рук-ль: Соловьева Г.В., 2005. Л. 5.

[439] Лоскутова С., Соловьева Г.В. Свадебный обряд в селе Котелино Кадомского района. С. 269.

[440] Записи автора. Видеофайл mov013.mov – с. Котелино Кадомского р-на, 01.10.2009, дар главы администрации А.А.Гринина.

[441] МГК, 1971. Инв. № 12-89. С. 84-85 – д. Лукино Пителинского р-на.

[442] Устное народное творчество Рязанской области /Ученые записки РГПИ. Т. 38. Вступит. ст., подгот. текстов и примеч. В.К.Соколовой и В.П.Гришина. М., 1965. С. 68 – д. Салаýр Ерахтурского с/с Шиловского р-на.

[443] Словарь русских народных говоров. Л., 1970. Вып. 5. С. 47.

[444] МГК. 1976. Тетр. 1116, и. 1612-2 ф. 3036-2 – «Тёща для зятюшки раздобрилыся...», с. Нармушадь Шиловского р-на.

[445] МГК. 1976. Тетр. 1116, и. 1612-2 ф. 3036-2 – «Тёща для зятюшки раздобрилыся...», с. Нармушадь Шиловского р-на.

[446] Записи автора. Тетр. 19-А. С. 31 – Севрина Варвара Семёновна, 1914 г. р., д. Мелекшино Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 12.08.1994.

[447] РИАМЗ, н. а. III-1843. Л. 16 – Фольклорный материал, собранный туристами 2-й средней школы г. Рязани в селе Погост Бельковского р-на Рязанской обл. во время тридцатидневного похода в июле 1957 года.

[448] Мансуров А.А. Указ. соч. Вып. 2. № 143 – с. Телебукино Касимовского у.

[449] См.: Федулин Г.И. Свадебный обряд в Ермишинском районе Рязанской области. С. 119.

[450] Записи автора. Файл wedding2005.doc – Яшина Татьяна Степановна, 1923 г. р., д. Четаево Касимовского р-на, зап. С.А.Иникова летом 2005 г.

[451] Лебедева Н.И. Духовная культура рязанских крестьян. Классификация одежды русских. Маслова Г.С. Из истории восточно-славянской этнографии /Рязанский этнографический вестник (РЭВ). 1994. С. 28, 45. № 63 (перепечатка: Лебедева Н.И. Научные труды: В 2 т. /РЭВ. 1996. Т. 2. С. 191. № 63).

[452] Записи автора. Тетр. 44. С. 32 – Аксёнкина Мария Ивановна, 1935 г. р., с. Студёнки Александро-Невского р-на, зап. Е.А.Самоделова и А.С.Щетинина 01.08.2014.

[453] Сафьянова А.В. Традиционные питание и утварь сельских жителей Шацкого и Кадомского районов Рязанской области /Публ. Л.А.Тульцевой //Материалы и исследования по рязанскому краеведению. Рязань, 2000. Т. 1. С. 116. № 443.

[454] Сафьянова А.В. Традиционные питание и утварь сельских жителей Шацкого и Кадомского районов Рязанской области. С. 133. № 482.

[455] Сафьянова А.В. Традиционные питание и утварь сельских жителей Шацкого и Кадомского районов Рязанской области. С. 132. № 480.

[456] Записи автора. Тетр. 19-А. С. 73 – Гусева Федосья Павловна, 94 г., д. Татаркино Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 13.08.1994.

[457] Записи автора. Тетр. 19-А. С. 101 – Тютвина Мария Егоровна, 69 лет, д. Татаркино Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 14.08.1994.

[458] ИЭА. Ф. 1379. Т. IV. Л. 29 – Липец Р.С. Свадебный обряд в с. Корневом Скопинского р-на.

[459] Панфилов А.Д. Указ. соч. Ч. 2. С. 237 – с. Константиново Рыбновского р-на.

[460] Записи автора. Тетр. 8. № 275 – Рыбкина Надежда Дмитриевна, 1915 г. р., с. Константиново Рыбновского р-на, 11.09.2000.

[461] Документальный фильм «Свадьба». Ч. 1. Секиринская свадьба – с. Секирино Скопинского р-на.

[462] МГК. Тетр. 6. № 1243. Дневники. Сеанс 11. 10/VI-1980 – с. Кистенево Чучковского р-на.

[463] Краеведческий музей им. Н.М.Цунаева в с. Октябрьское Пронского р-на. Рукопись (компьютерный набор) – Записи автора. Фото img_0240.jpg – с. Октябрьское Пронского р-на, 16.09.2010.

[464] Записи автора. Файл wedding2005.doc – Корнеева Таисия Васильевна, 1933 г. р., с. Б. Алешня Ряжского р-на, зап. С.А.Иникова летом 2005 г.

[465] РИАМЗ, н. а. III-1843. Л. 16 – Фольклорный материал, собранный туристами 2-й средней школы г. Рязани в селе Погост Бельковского р-на Рязанской обл. во время тридцатидневного похода в июле 1957 года.

[466] Сычева М.В., Гудкова П.И. Свадебный обряд сел Собчаково и Морозовы Борки Сапожковского района в XX веке. С. 265.

[467] Записи автора. Тетр. 28. С. 7 – Ларкина Людмила Викторовна, род. в 1960-е гг., с. Исады Спасского р-на, зап. С.А.Иникова в 2005 г.

[468] Записи автора. Тетр. 19-А. С. 101 – Тютвина Мария Егоровна, 69 лет, д. Татаркино Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 14.08.1994.

[469] Ростиславов Д.И. Записки //Русская старина. СПб.,1880. Июнь. С. 204-205.

[470] МГК. Январь 1985. Дневник. Магнитофон 2 – с. Котелино Кадомского р-на.

[471] Записи автора. Тетр. 19-А. С. 73 – Гусева Федосья Павловна, 94 г., д. Татаркино Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 13.08.1994.

[472] МГК. Тетр. II. 1982, лето. № 1303. Дневник. Сеанс 30 – д. Ляпуновка и Хорошевка Милославского р-на.

[473] ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 149. Л. 114-115 – с. Константиновка (с. Константиново) Рязанского у. и губ., зап. учитель Д.Ильин в 1892 г.

[474] Записи автора. Фото Е.А.Самоделовой IMG_9421.jpg – с. Благие Александро-Невского р-на, 02.08.2014.

[475] Записи автора. Тетр. 28. С. 79 – Шубина Полина Алексеевна, с. Бычки Сараевского р-на, зап. С.А.Иникова летом 2006 г.

[476] Записи автора. Тетр. 28. С. 87 – Шубина П.А., с. Бычки Сараевского р-на, зап. С.А.Иникова летом 2006 г.

[477] МГК. Дневник. Магнитофон 2. Сеанс 1. 21.01.85 – с. Котелино Кадомского р-на.

[478] РОНМЦНТ. Мат-лы Областной краеведческой конференции учащихся «Рязанская земля. История. Памятники. Люди», секция «Этнография». 24-27 января 2006 г. Папка 3 – Лоскутова С., 8 класс. Свадебный обряд в селе Котелино Кадомского р-на /Рук-ль: Соловьева Г.В., 2005. Л. 4.

[479] Записи автора. Тетр. 28. С. 87 – Шубина Полина Алексеевна, с. Бычки Сараевского р-на, зап. С.А.Иникова летом 2006 г.

[480] Записи автора. Тетр. 28. С. 87-88 – Шубина П.А., с. Бычки Сараевского р-на, зап. С.А.Иникова летом 2006 г.

[481] Устное народное творчество Рязанской области /Ученые записки РГПИ. Т. 38. Вступит. ст., подгот. текстов и примеч. В.К.Соколовой и В.П.Гришина. М., 1965. С. 68 – д. Салаўр Ерахтурского с/с Шиловского р-на.

[482] МГК. 1976. Тетр. 1116, и. 1612-2 ф. 3036-2 – «Тёща для зятюшки раздобрилыся...», с. Нармушадь Шиловского р-на.

[483] ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОКЭ). № 2358. Собр. Г.А.Носова. № 14. Л. 14-15 – с. Чернава Милославского р-на, 15/II-1961; ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОКЭ). № 2358. Собр. Г.А.Носова. № 3. Л. 3-3 об. – с. Чернава Милославского р-на, 7/II-1961.

[484] Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903. С. 363. Сн.*

[485] См.: Ушаков Д.Н. Материалы по народным верованиям великоруссов //Этнографическое обозрение. 1896. № 29-30 (2-3). С. 200.

[486] Богатырев П.Г. Народная культура славян. М., 2007. (Сер.: Семиотика). С. 324. 1-я и 2-я публ.: Письма П.Г.Богатырева Д.К.Зеленину /Подгот. текста, предисл. и комм. А.М.Решетова //Этнографическое обозрение. М., 1993. № 5. С. 126-132; Кунсткамера: Этнографические тетради. СПб., 1993. Вып. 2/3. С.330-346.

[487] Там же. С. 324.

[488] Записи автора. Тетр. 3. № 189 – Архипова Мария Ивановна, 1910 г. р., с. Заборье Рязанского р-на, 26.07.1985.

[489] Записи автора. Тетр. 3. № 210 – Докелина Мария Ивановна, 1916 г. р., пос. Солотча Рязанского р-на, 26.07.1985; Записи автора. Тетр. 3. № 239 – Конина Анна Алексеевна, 1906 г. р., пос. Солотча, 28.07.1985.

[490] Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903. С. 363. Сн.*

[491] Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила. С. 363. Сн.*

[492] Петров В. Мещерский край (Этнографический очерк) //Вестник рязанского губернского земства. 1914. № 1. С. 37.

[493] Петров В. Мещерский край (Этнографический очерк). С. 37.

[494] Соколова В.К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. XIX – начало XX в. М., 1979. С. 40.

[495] ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОКЭ). Собр. Сафьянова А.В. Тетрадь; Самоделова Е.А. Рязанская свадьба: Исследование обрядового фольклора /Рязанский этнографический вестник. Рязань, 1993. С. 123-130.

[496] См.: Мансуров А.А. Вып. 1. № 20 – д. Кочемары Китовской вол. Касимовского у., 1923.

[497] Морозов И.А., Слепцова И.С., Гилярова Н.Н., Чижикова Л.Н. Рязанская традиционная культура первой половины XX века: Шацкий этнодиалектный словарь. С. 286 – д. Богословка Шацкого р-на (в книге указана д. Богослов).

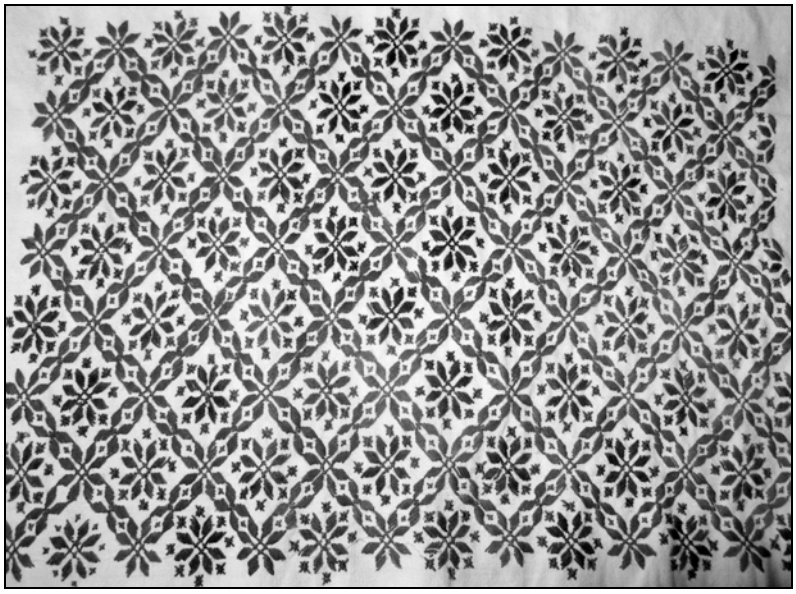
[498] ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 149. Л. 114 – с. Константиновка (с. Константиново) Рязанского у. и губ., зап. учитель Д.Ильин в 1892 г.

[499] Записи автора. Файл wedding2005.doc – Кострюкова Татьяна Николаевна, 1953 г. р., учитель истории; Аксянкина Клавдия Лукьяновна, 1937 г. р., с. Студенки Новодеревенского р-на (ныне Александро-Невского р-на), зап. С.А.Иникова летом 2005 г.

[500] Записи автора. Тетр. 19-А. С. 102 – Тютвина Мария Егоровна, 69 лет, д. Татаркино Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 14.08.1994.

[501] См.: Зорин Н.В. Русский свадебный ритуал. М., 2001. С. 47.

[502] См.: Самоделова Е.А. Рязанская свадьба /Рязанский этнографический вестник. 1993. Глава 14.



Глава 6.
ИСТОРИЧЕСКАЯ ИЗМЕНЧИВОСТЬ СВАДЕБНОГО ОБРЯДА И СОВРЕМЕННАЯ СВАДЬБА

Историческая изменчивость свадьбы

О том, что выдача замуж в дореволюционное время была *насильственным актом*, зачастую вызванным экономическими соображениями, свидетельствует уникальное послесвадебное действо, разыгранное с использованием традиционной обрядовой символики и атрибутики. В 1910 г. в с. Путятино после свадьбы одна новобрачная неоднократно убегала в родительский дом и муж, не вытерпев позора, решил водворить ее «обчеством»: собравшиеся мужики и бабы открыли оригинальное шествие – «кто с тазом и колотушкой, кто с разбитым горшком, кто с кадушкой, а кто с лопатой и граблями и т.п.; впереди же всех шествовал сам муж с большим веником из хворостины (символ выметания невесты из дома отца)»[1]. Зять потребовал угощения для всех и возвращения ему жены, после чего толпа вышла на улицу, ударила в импровизированные литавры и с песнями доставила молодую в дом мужа.

Местный помещик В.В.Селиванов в 1856-1857 гг. констатировал по Зарайскому у.: «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].

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

Однако еще в 1920-1930-е годы на Рязанщине сохранялось принуждение девушек к замужеству их родителями: «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 идёшь замуж? Ты кого слушаешь?” – “Подружку”»[3] (г. Сараи). Любовь не явля-

лась предпосылкой к свадьбе и в с. Агро-Пустынь Рязанского р-на: «А мы не в любовь выходили. То старинушка была»[4].

Во второй половине XX века актуализировалось поверье: «Если девушка в первый раз отказывается от предложения парня о замужестве, она не скоро выйдет замуж»[5] (с. Озёрки Сараевского р-на). Информатор ссылается на действенность этого поверья и подтверждающий житейский опыт.

Во второй половине 1920-х годов на Рязанщине происходили *красные свадьбы*. О таких случаях писали в местных газетах, используя «говорящие» заголовки: «Красная свадьба» (1929), «Как проходят красные свадьбы» (1926) и др. Молодых, решившихся заключить брак по-новому, одаривали подарками.

Газета «Красный восход» сообщала о «красной свадьбе» в с. Куземкино Касимовского у. в 1926 г.: «Когда молодые приехали с регистрации, то их встретила вся деревня. 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»[6].

Газета «Путь молодежи» в 1929 г. так описывала одну из «красных свадеб» в с. Пустотино Рязанского 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»[7].

Новая обрядность была сильно идеологизирована, тем не менее она все равно отталкивалась от уже известных образцов: свадебный поезд с бубенцами, «красные дружки», было и безалкогольное застолье. Показательные «красные свадьбы» хотя и собирали толпы односельчан, остались для рязанской деревни экзотикой.

Как следует из упоминания «красных дружков», роль свидетелей в новой (советской) свадьбе еще сохранялась народом – в противовес послереволюционному брачному законодательству, первоначально отменившему свидетелей (потом вернувшему их). Согласно «Кодексу Законов об актах гражданского благосостояния, брачном, семейном и опекунском праве...» (1921) роль свидетелей была переложена на плечи административных лиц: «Браки заключаются в присутствии председателя Отдела Записи актов гражданского состояния или его заместителя и совершающего запись секретаря Отдела или его помощника, а в Нотариальных Отделах – в присутствии нотариуса и секретаря» (ст. 55)[8].

В середине XX века практиковались *комсомольские свадьбы*. Главный редактор «Рязанского этнографического вестника» В.В.Коростылёв размышлял над словами профессора Л.Н.Когана из г. Свердловск (ныне г. Екатеринбург), сказанными в Высшей комсомольской школе: «Что общего и в чём разница между свадебным обрядом до революции 1917 г. и сейчас?» В.В.Коростылёв вспоминал о том, «чего только ни говорили студенты, но в ВПШ и ВКШ – свобода слова, блистательные учёные, которые трезво оценивали ситуацию»[9]. И вот проф. Л.Н.Коган объяснил свою точку зрения:

> «Главное отличие – глубоко безнравственный обряд сейчас – комсомольские свадьбы. Почему? А вот почему. Регистрация в заплёванном ЗАГСе: “Брачующиеся” – безразличным голосом говорит регистратор. А свадебный пир – в фойе, дома. Это обычная свадьба. А комсомольская – в парадном зале, с квартирой от завода – в подарок, с цветным телевизором или холодильником. Но это не для всех, а только для образцово-показательных. А смерд и князь венчались в одном храме, до запятой общий обряд для них»[10].

В 2013 г. В.В.Коростылёв рассказывал, как в его юности А.И.Евтеев, преподаватель истории Коммунистической партии Советского Союза (КПСС) в университете, рассуждал: здесь (в городе, тем более в высшем учебном заведении) девушке можно выйти замуж за интеллигента, а в деревне – за конюха, будет с оглоблей за женой бегать. Так что не ради изучения истории девушки поступали в вуз. А лет пять назад на детской конференции по краеведению В.В.Коростылёв приметил умную девочку, которая приезжала делать доклад с

учителем математики – своим руководителем. Потом спросил: «Наташи почему нет?». И услышал ответ: «Она по мальчикам пошла, водочку пьёт – в отца пошла. Мама из института вышла замуж за конюха – и теперь он гоняет по деревне директора школы!»[11]. И В.В.Коростылёв оценил справедливость суждения своего вузовского преподавателя и подумал, что почти за полвека для девушек ничего не изменилось: ограниченные возможности выбора избранника в сельской местности сохранились. Хотя, безусловно, это все-таки исключительный случай, и в селах и деревнях существуют крепкие семьи с уважительным отношением супругов друг к другу.

Фраза про угрозу конюха огреть жену оглоблей, к сожалению, не метафора. Жительницы с. Дёмкино Чаплыгинского р-на Липецкой обл. (б. Раненбургского у. Рязанской губ.) рассказали реальный случай, произошедший до свадьбы:

> «А невестка всё смеётся: паразит, хотел хлудóм менé побить! Хлуд-то! И γдей-то на γлухой “улице” была – тоγда ведь по домам “улицы” были, да ведь и баловалися! Они, γоворять, мы стояли в сенцах: я смотрю – хлуд подымается-подымается – хотел по γолове всем хлуд этот бросить. А хлуд-то – он тяжеленный ведь. Хлуд-то вот такой длинный, как до стены <показывает рукой>, а можеть, покороче чутóк, таскали воду на плечах. А кадушка здоровенная – вéдер на пять! <...> И на этот хлуд привязана, и наваливають на плечи и нясуть. Ну, она, невестка, γоворить: “Ох, паразит! Он вчера хлудом на нас!” Тоγда так-то! “А вчера, γоворить, хотел хлудом нас уγодить, а ныне пришёл свататься!” Они и приехали вино запивать»[12].

Показательно, что на Рязанщине в период бытования традиционной (классической) свадьбы, по нашим данным, почти не практиковались свадьбы-*самоходки*, типичные в XX веке для более северных территориях с их финно-угорским субстратом (напр., для Ярославской и Тверской обл.). Единственное пока известное исключение – «свадьба убёгом» во второй половине XVIII века в с. Шеянки Касимовского уезда[13], причем осуществленная дьячком (!).

В законодательном порядке советская власть игнорировала посты. «Кодекс Законов об актах гражданского благосостояния, брачном, семейном и опекунском праве...» (1921) гласил: «Заключение браков происходит в определенные дни и часы, заранее устанавливаемые и обнародуемые должностным лицом, коему совершение браков вверено» (ст. 57)[14].

Переломной эпохой в свадебной традиции Рязанщины оказались коллективизация конца 1930-х годов и Великая Отечественная война, когда разрушение частных хозяйств, объединенных в патриархальную сельскую артель, повлекло за собой крайнее упрощение всей крестьянской обрядности. Новое мировоззрение утверждало ценность личности в обществе, равноправие мужчин и женщин, самостоятельность молодежи и активную жизненную позицию «строителей коммунизма». Оптимистический настрой способствовал заключению браков по обоюдному согласию. В связи с этим стали лишними, не созвучными эпохе отдельные (унылые и безрадостные) фольклорные сюжеты и даже целые пессимистические жанры. Из свадебного поэтического комплекса выпал старинный красивейший жанр – свадебный плач, что во временнóм плане сильно сократило свадьбу: «В 1930-х гг. еще коекто вопил. Но б<ольшей> ч<астью> уже перестали вопить. Свадьбы пошли “*скоропешные*”»[15] (д. Заулки Кадомского р-на).

Если до 1930-х гг. практически все свадьбы, кроме браков партийцев и комсомольцев, были венчанные, то с закрытием церквей количество невенчанных браков резко возросло. Молодежь только расписывалась в сельсоветах (в соответствии с Кодексами о браке 1918, 1921, 1927 и т.п.). Даже в тех случаях, когда люди еще и венчались, то очень часто церковный брак заключался не в день свадьбы, а спустя какое-то время и праздновался в очень узком кругу.

Обратим внимание: несмотря на закрытие церквей и запреты для партийных и комсомольцев, военных и госслужащих исполнять церковные обряды, практически всех детей крестили в младенческом возрасте, а умерших отпевали в церкви (иногда заочно) или дома

по ним читали Псалтырь. Венчание же в такой ситуации очень быстро ушло в прошлое. И даже среди тех информаторов, которые воспитывались в религиозных семьях, в 1930-1940-е гг. редко можно было найти венчанную пару. Это свидетельствует о том, что венчание в середине XX в. не воспринималось таким же необходимым для души таинством, как крещение или отпевание.

После войны приданое и «норма», «паёк» стали восприниматься не как жизненно важное вспомоществление невесте на первом году семейной жизни, способ ее выживания на новом месте, а как отживший реликт «старого быта». Поэтому вместо входивших в состав приданого множества изготовленных собственноручно невестой и ее подругами рубах и полотенец, переданной родителями домашней скотины и пудов зерна и муки предлагался дешевый подарочный аналог, воспринимавшийся скорее в качестве шутки: «Брат невесты вынес узелок – 2 стакана, 2 вилки, 2 ложки, 2 тарелки – “*приданое*”»[16] (с. Ново-Еголдаево Ряжского р-на, 1960). Тем не менее продолжают выступать в качестве приданого постельное белье, чайные и столовые сервизы, предметы бытовой техники (холодильники, стиральные машины в обеспеченных семьях). Произошло видоизменение формы доставки и хранения приданого: «Раньше приданое возили в сундуках, а теперь в чемоданах» (с. Б. Алешня Ряжского р-на, 2005)[17].

Всю первую половину XX в. сохранялся обычай вышивать полотенца для свадьбы. В конце июля 2006 г. в с. Марчуки-I Ряжского р-на Александр Иванович Толмачев, староста храма Всех Скорбящих Радость, продемонстрировал нам коллекцию полотенец с вышивкой крестом и тамбуром, пожертвованных церкви. На одном полотенце, вышитом крестиком, над полосой цветков и листьев имеется поговорка – надпись перемежающимися черными и красными буквами с отграничивающими слова черными точками – «БЕРИ.ПЛАТЕНЕЦ.Т» (на одном конце) и «В.РУКИ.СПАМИНАЙ» (на втором). На другом полотенце тамбурным сиренево-фиолетовым швом надпись-пожелание: «На щастя, на долю!»[18]. В с. Плахино Захаровского р-на староста Богоявленской церкви Валентина Сергеевна Шипилова показала в июле 2013 г. полотенце с поговоркой на диалекте: «Ково люблю, тово дарю» (надпись логически разнесена на два полотенечных конца)[19]. С.Б.Нестеров вспоминает о расшитых полотенцах с. Нагайское Ряжского р-на: «У нас сохранилось несколько полотенец, изготовленных из конопли руками моей прапрабабушки Агриппины Дмитриевны <Черкасовой> и вышитых прабабушкой Евгенией Ивановной <Самохиной>. На них есть надписи: “Каво люблю – таво дарю”, на другом – “Кого люблю – того дарю”»[20].

На Рязанщине, как и повсеместно в России (с диалектными различиями в народных терминах), произошла эволюция чина поручителей при бракосочетании. Известный по княжеской и царской свадьбе Средневековой Московии «дружок» сохранялся до середины XX века.

Чуть дольше продержался в России «ша́фер», нашедший отражение в русском переводе (правда, хронологически более позднем) «Записок Юста Юля, датского посланника при Петре Великом (1709-1711)»[21] (см. подробнее в главе 2). На Рязанщине «шафер» появился в 1-й половине XX в., исторически сменив дружку в некоторых местных свадебных традициях.

Сменивший «шафера» во 2-й половине XX в. «свидетель» (со «свидетельницей») был упразднен в законодательном порядке в 2000 г. Появился *тамада́* (вместо *дружка*), зафиксированный в с. Константиново Рыбновского р-на в 2000 г. и далее в других населенных пунктах Рязанской обл. В принципе, изменялись термины: новые синонимы последовательно замещали традиционные дефиниции.

Исчезает строгая регламентация свадебного обряда: в классической (традиционной) свадьбе только обряд для первобрачных был полным и развернутым, а 2-е и 3-е бракосочетание являлись редуцированными, сжатыми, церковный венец возлагался на правое или левое плечо соответственно. Современная свадьба (неважно, при каком по счету бракосочетании) может являть собою торжественное и пышное действо или, наоборот, представлять

лишь скромную регистрацию в ЗАГСе, смотря по желанию новобрачных. Как правило, как отголосок традиции, яркое празднество предпочитают юные невесты, впервые вступающие в брак, а второбрачные или люди более старшего возраста ограничиваются официальным регламентом. Последняя перепись (как и предшествующая) выявила новую форму семьи – так называемый «гражданский брак» и, соответственно, отсутствие свадебного обряда. В каком-то смысле можно полагать, что в целом свадьба из семейного обряда перешла в разряд окказиональных обрядов. Иначе говоря, изменилась суть свадьбы: из непреложного обряда жизненного цикла она стала «обрядом по случаю», необязательным к исполнению ритуалом.

Историко-статистический срез рязанской свадьбы в одной волости в 1922 году

Вскоре после Октябрьской революции 1917 г. «регистрации о браке» производили отделы записей актов гражданского состояния при волостных исполнительных комитетах (волисполком, ВИК).

После Октябрьской революции 1917 г. «Книги записей браков за__год» велись на основании декрета Совета народных комиссаров от 18 декабря 1917 г.

В начале 1920-х гг. схема «регистрации о браке» была такова:

– № записи (число и месяц заключения брака); фамилия и имя;

– о женихе сведения и о невесте: возраст (число, месяц и год рождения); постоянное местожительство (указать подробный адрес); род занятий; семейное положение (холост, вдов, разведен и девица, вдова, разведена); в который по счету брак вступают;

– фамилия, которой желают именоваться брачующиеся;

– особые примечания; подписи жениха и невесты с собственноручным заявлением о добровольном вступлении в брак;

– подписи должностных лиц, совершивших запись.

Регистрацию брака производили председатель волостного исполнительного комитета (предволисполкома) и секретарь.

В конце 1910-х гг. (после Октябрьской революции 1917 г.) схема записей браков включала фразу от имени жениха и невесты: «Заявляем о добровольном вступлении в брак и об отсутствии законных препятствий».

Существовавшая в те годы описательная схема дает много интересной информации – как собственно свадебно-обрядовой, так и гражданского и общественного характера.

Свадебно-обрядовая информация касается календарного времени регистрации брака и, следовательно, указывает на приуроченность свадеб к определенным сезонам года, внепостовым периодам, дням недели; учитывает количество совершаемых в один день регистраций брака, то есть высвечивает традиционные приоритеты крестьян в выборе свадебного сезона.

К примеру, в Ижевской волости Спасского уезда в 1922 г. регистрации брака проходили 16 января (то есть в Святки), 27 и 28 января; 7-11 и 13 февраля; 2 и 29 марта; 20, 22 и 27, 28 апреля; 4, 10, 11, 18, 27, 31 мая; 7 и 21 июня; 2, 7, 11, 16, 26, 28 сентября; 6, 11, 14, 21, 23 ноября.

Показательно, что 27 января 1922 г. игралось сразу 4 свадьбы, и еще одна – на следующий день, 28 января. Также 11 февраля произошло 3 регистрации, а в близкие числа – 8, 9, 10 и 13 февраля – по одной.

Насыщенный бракосочетаниями майский период свидетельствует об отсутствии у крестьян Ижевской волости предрассудков о мае как несчастном месяце; также возможно точное и приблизительное приурочение свадеб к Красной Горке – одному из традиционных свадебных периодов.

Наоборот, из свадебных торжеств выпали три месяца: август – как посвященный уборке урожая и вообще сельскохозяйственным заботам (и еще с Успенским постом); по-

чему-то октябрь (вопреки обычной приуроченности свадеб к Покрову); декабрь – очевидно, из-за Рождественского поста.

Наиболее продуктивными для бракосочетаний оказались февраль и ноябрь: по 10 сыгранных свадеб. Ноябрь ознаменовался тремя свадьбами 6 числа и тремя же свадьбами 23 числа; одна регистрация произошла 21 ноября – в Михайлов день.

Были проигнорированы два поста – Великий и Петровский: в оба производилась брачная регистрация (неизвестно, игрались ли свадьбы), хотя число таких браков крайне ограничено. Возможно, крестьяне разводили во времени два мероприятия – бракосочетание и собственно свадьбу. При этом они могли полагать регистрацию брака лишь формальностью, а свадьбу с выкупом невесты и со свадебным пиром – истинным узаконением супружеских отношений. Именно поэтому брачующиеся не считали грехом регистрировать брак в посты. Понятно, что на проведение брачных регистраций в постовое время оказывали влияние советская идеология и государственная законотворческая и исполнительная власть, отобравшая у церкви общегражданские регулятивные полномочия.

Всего в 1922 г. в Ижевской волости зарегистрировано 59 браков.

Регистрационные записи дают представление о возрасте вступающих в брак, о соотношении возрастов жениха и невесты. Так, брачный возраст женихов, вступающих в первый брак, варьируется от 18 лет (1904) до 32 лет (1880). Брачный возраст второбрачных женихов выше: от 29 лет (1891) до 44 лет (1878). Брачный возраст вступающих в третий брак, еще выше: от 59 лет (1873).

Впервые вступившие в брак женихи рождены в 1880 (1); 1886 (2), 1889 (1), 1890 (2); 1892 (1), 1894 (4); 1895 (5), 1896 (4); 1897 (3); 1898 (4), 1899 (2), 1900 (2), 1902 (3), 1903 (2); 1904 (1) годы (в скобках указано число женихов данного года рождения); отдельно указан возраст – 26 лет. Всего насчитывается 37 первобрачных женихов (из общего числа - 59).

Число первобрачных женихов оказалось незначительно меньше, чем невест-девиц (на 4 человека). Вдовцов (9 человек) тоже больше, чем вдов (7 человек). Это свидетельствует о большей смертности женщин по сравнению с мужчинами в тот период. Однако эта разница невелика. Вероятно, молодые замужние женщины умирали во время родов, а мужчины погибали на многочисленных войнах (на Русско-Японской войне 1904-1905 гг., на Первой мировой войне 1914-1917 гг., на Гражданской войне 1917/1918-1922/1923 гг.).

В целом женихи-вдовцы оказались старше первобрачных женихов: овдовели мужчины 1872, 1873, 1878, 1886 (2), 1888, 1889, 1891 годов рождения, а также 33 лет. Мужчины 1886-1889 годов рождения вступали как в первый, так и во второй брак. Двое женихов оказались разведены: 1889, 1893 годов рождения.

Первобрачные невесты рождены в 1894 (3), 1896 (1), 1897 (3), 1898 (3), 1899 (5), 1900 (8), 1901 (5), 1902 (7), 1903 (2), 1904 (1), 1907 (1) годы; отдельно указан возраст – 18 лет и 23 г. В первый брак вступила 41 невеста из 59 вступавших в брак женщин.

Одной первобрачной невесте было 15 лет (если это не ошибка рукописной записи или ее прочтения), первобрачный муж старше нее на 7 лет.

Другая невеста, 20 лет, моложе жениха на 16 лет (ему 36 лет), оба сочетались первым браком (1902 и 1886).

Третья первобрачная 18-летняя невеста-крестьянка вышла замуж за 33-летнего фельдшера-вдовца. Еще одна первобрачная невеста 24 лет (1898) вышла замуж за 50-летнего хлебопашца-вдовца (1872). Случаи большой разницы в возрасте между женихом и невестой редки. Статистические данные не позволяют выявить какие-либо житейские мотивы, побудившие новобрачных разного возраста (почти разных поколений) создать семью.

Наиболее часты первые браки, в которых жених старше невесты на несколько лет: от 1 до 7. Менее распространены первые браки с разницей в 10 лет (1890 и 1900, 1894 и 1904), 11 лет (1890 и 1901) и 12 лет (1895 и 1907). Реже встречаются первые браки ровесников: (1896, 1902, 1903). Также редки первые браки, в которых невеста старше жениха на несколько лет: на 6 лет (1897 и 1903); на 5 лет (1897 и 1902); на 3 года (1899 и 1902).

В одном случае второбрачная невеста (вдова) старше первобрачного жениха на 5 лет: ей 32 года, ему 27 лет (1890 и 1895).

Отмечен один случай, когда второбрачная разведенная невеста оказалась старше первобрачного жениха на 3 года (1896 и 1899). Это единственная разведенная женщина.

Вступивших во второй брак вдов насчитывается семь: 1876, 1885, 1890 (2), 1891, 1893, 1898 годов рождения.

Одна 29-летняя вдова (1893) вступила в брак с первобрачным женихом (1880), который старше нее на 13 лет.

Статистика показывает, что «среднестатистическая» невеста 1893-1898 годов рождения могла быть как «девицей», так и вдовой; и вступить в брак она могла как с холостым парнем, так и со вдовцом. Аналогичную свободу выбора имела и вдова, сочетавшаяся браком либо с парнем, либо со вдовцом, подходящим по возрасту (то есть чуть более старшим). То же самое касалось и мужчин - холостых парней, разведенных и вдовцов.

Вторых браков между овдовевшими людьми насчитывается всего три: (1878 и 1885), (1873 и 1896), (1891 и 1898).

Показательно, что, с одной стороны, Советская власть упразднила юридическую действенность церковного венчания и передала все полномочия регистрации браков светским (гражданским) учреждениям; с другой стороны, эти светские учреждения расторгали брак на основании церковных решений или, по крайней мере, церковных документов. Вероятно, в первые годы Советской власти в ряде сельских приходов еще сохранялся старинный церковный способ ведения документации. Так, одна семья просуществовала с 9 февраля по 18 мая 1922 г. и их брак был расторгнут местным народным судьей – с приложением номерного удостоверения церкви одного села и метрической выписки из другого села (причем другого уезда). Это свидетельствует о проживании бывших мужа с женой в разных местах Рязанской губ., причем оба они покинули прежнее село – общее место жительства. Сведения о расторжении брака записаны в графе «особые примечания» в той же «записи о браке».

Расторжение брака спустя 4 месяца после свадьбы – явление уникальное, единственное в 1922 г. Более часто встречаются записи о вступлении в новый брак прежде разведенных лиц – как мужчин, так и женщин, причем женятся они или выходят замуж за вступающих в первый брак.

Можно усмотреть, по крайней мере, четыре причины имевшихся в начале 1920-х годов разводов:

1) это следствие смягчения брачного законодательства, допущенного уже первыми декретами Советской власти; гражданское общество узаконило развод;

2) это результат мировоззренческого перехода от восприятия брака как церковного таинства, совершаемого на Небесах и осененного Божественной благодатью, к пониманию его земной природы и, соответственно, его гражданского статуса, общественно-значимого института;

3) это исчезновение ощущения супружества как единой плоти, как семейного единения для чадородия, для продолжения рода и «фамилии»;

4) это замена представлений о браке как об уникальном явлении в личной жизни (земной и загробной, вечной) на воззрения о допустимости многократных браков с разными супругами.

Между тем в начале 1920-х годов еще сохранялись традиционные воззрения на брак как на инициацию, как на ритуал изменения половозрастного и общественного статуса, как на календарно-приуроченный обряд. Понимание брака как инициации (с упором на его физиологическую основу) отражено в двух графах регистрационной книги Ижевской волости Спасского уезда в 1922 г.: во-первых, в указании о семейном положении – «холост, вдов, разведен» или «девица, вдова, разведена»; во-вторых, в «особых примечаниях». Показательно, что помета «девица», считавшаяся обязательной и потому воспринимавшаяся кан-

целярским штампом, в некоторых случаях (напр., если невеста проживала в отдаленном селении от «малой родины» жениха) получала развернутое объяснение в специальном примечании. Напр., такое: «Удостоверение за № 359 Выжелесского волсовета, что (фамилия, имя) девица». Или такое: «(Фамилия, имя) – девица, удостоверяет (подпись)». Или следующее: «(Невеста) По справке Киструсского волсовета». Отметим, что такие справки о физиологическом статусе невесты были важны как для вступающих в первый брак холостых парней, так и для сочетающихся вторым браком вдовцов. Невинность невесты, подтвержденная справкой, служила предметом гордости жениха, получавшего одобрение сельского общества.

Для отдельных же невест-«девиц» были существенны справки о холостом состоянии жениха, чтобы исключить многоженство, если кавалер был приезжим. Пример: «Удостоверение № 3449 Управления 14 Стрелковой дивизии от 17 ноября с/г. Начальник Административной части Штаба Дивизии т. (фамилия) рожден в 1896 г. Холост».

Для первобрачных женихов, женившихся на вдовах, была важна информация о несовершеннолетних детях от первого брака. К примеру, в графе «Особые примечания» указывалось: «У (жены) трое детей (имя) 8 лет, (имя) 6 лет, (имя) 3 лет».

Понимание семьи как «ячейки общества» отражено в графе «фамилия, которой желают именоваться брачущиеся» <так!>. Во всех без исключения случаях в 1922 г. супруги выбирали фамилию мужа в качестве общей брачной фамилии. Между тем ранее, до Октябрьской революции 1917 г., встречались двойные брачные фамилии, составленные из фамилий жениха и невесты и написанные через дефис, и далее переданные детям. Эта традиция получила отражение в двойных фамилиях некоторых женихов, вступающих в брак в 1922 г. И такие двойные фамилии женихов были избраны в 1922 г. в качестве брачных и, соответственно, присвоены жене. В результате бракосочетаний в 1922 г. все невесты утрачивали свои девичьи фамилии и приобретали фамилию мужа. Гордость невест по поводу перемены в личной жизни звучала в соответствующем сюжете частушки:

С неба звёздочка упала
На первую линию.
Меня милый переводит
На свою фамилию[22].

В регистрационных книгах отражены социальный статус жениха и невесты, их профессии и род занятий. Исходя их этого, можно составить представление о видах трудовой деятельности, типичной для сельской местности в 1922 г. Из брачных записей становятся известны приоритеты выбора будущего супруга по профессиональному критерию, по принципу «ровни».

Наибольшее количество супружеских пар образовано из хлебопашца и крестьянки: их 32. В ряде случаев род занятий невесты не указан: вероятно, по аналогии с подавляющим большинством парных записей «хлебопашец» и «крестьянка», а также с указанием относительно жениха «хлебопашец» – девушку можно считать «крестьянкой».

Интересны синонимичные обозначения наиболее распространенных профессий и рода занятий: хлебопашец / хлебопашество, крестьянка / крестьянство, домашняя хозяйка / хозяйство.

Имеются и более редкие семейные пары: бондарь и крестьянка (3), колёсник и хозяйка, мельник и домохозяйка, портной и крестьянка, чернорабочий и крестьянка, письмоводитель и крестьянка, счетовод и крестьянка, фельдшер и крестьянка, машинист и (прочерк), сотрудник поезда и хозяйка, канцелярист и канцелярист, начальник штаба и школьная работница, школьные работники. Заметим попутно: «школьные работники» – это необязательно учителя, им может быть и вспомогательный персонал.

Интересно, что все три бондаря жили в с. Ижевское – самом большом населенном пункте Спасского уезда, волостном центре.

Вообще в книге регистраций брака упомянуты следующие населенные пункты Ижевской вол. Спасского у., в которых проживали жених с невестой: с. Ижевское, д. Аграфеновка, д. Воскресеньевка, с. Зыкеево, д. Малево, с. Малышево, с. Стариково, д. Дмитровка.

В большинстве случаев жених с невестой жили в одном селении. В ряде случаев точные указания на места проживания жениха и невесты отсутствуют (вероятно, по невнимательности секретаря). Возможно, эти брачующиеся жили в с. Ижевское.

Более редко жених брал невесту из другого селения, но также принадлежавшего Ижевской вол. Таких случаев всего три: житель с. Ижевское взял невесту из д. Малево; другой жених из с. Зыкеево женился на невесте из с. Малышево; третий жених из с. Стариково сочетался браком с невестой из д. Дмитровка.

География регистрации браков в Ижевском волисполкоме была гораздо шире и простиралась на жителей деревень, сел и даже городов, находившихся за его административно-территориальными пределами.

Один житель с. Ижевское взял невесту из с. Орехово Городковической вол. Спасского у. Другой житель с. Ижевское выбрал невесту из д. Кучино Выжелесской вол. Спасского у. Третий житель с. Ижевское взял невесту из д. Акулово Дубровской вол. Касимовского у. (то есть из соседнего уезда).

Жители трех городов решили пожениться в с. Ижевское. Так, жених из г. Рязань женился на невесте, временно проживавшей в г. Тамбов.

Жители г. Москва – оба канцеляристы – также зарегистрировали свой брак в с. Ижевское. Безусловно, имелись какие-то предпосылки для регистрации брака именно в с. Ижевское (возможно, туда позвали «родовые корни»; возможно, армейская часть была расквартирована в этой местности и т.д.).

Итак, на примере всего лишь одной регистрационной книги браков за 1922 г., взятой путем случайной выборки, мы показали исторический срез региональной свадебной традиции Рязанской губ./обл. Этот срез наглядно демонстрирует происходившие изменения в классической крестьянской свадьбе, обусловленные идеологией Советской власти и новым брачным законодательством. Эти изменения заметны по сравнению с дореволюционным (до 1917 г.) порядком проведения свадеб с обязательным церковным венчанием и актовой записью в церковной приходской книге. Даже без специальных вычислений и установления процентных долей видна общая тенденция: постепенная трансформация свадьбы из календарно-приуроченного семейно-общинного обряда в индивидуально-семейное мероприятие.

Можно было бы провести более развернутый и глубокий анализ брачной статистики, делая различные синхронные и диахронические срезы:

1) беря за один год и сравнивая данные на отдаленных (противоположных по географическому вектору) территориях – напр., сведения за 1920 г. в Касимовском у. и Ряжском у., то есть на севере и юге Рязанской губ.; то же возможно в крайних уездах востока и запада губернии, вдали и поблизости от Москвы как столицы и крупного промышленного центра;

2) сопоставляя факты по десятилетней хронологической шкале – напр., 1920 и 1930 гг.; разумеется, сравнимыми должны быть и географические ареалы (напр., указанные выше);

3) учитывая официальные изменения в брачном законодательстве, утвержденные в 1918, 1921, 1927, 1969, 1995 годах;

4) принимая в расчет жизненные коррективы, внесенные Гражданской, Белофинской и Великой Отечественной войнами 1918-1919, 1939, 1941-1945 гг.

К сожалению, по непонятной логике сведения о регистрации браков являются секретными в течение 100-летнего периода; архивы ЗАГСов недоступны для научного изучения, брачная статистика не ведется или не выводится в открытый доступ. Открытость ряда современных российских архивов только декларируется с общественной трибуны.

Советская власть провела целую череду законов, касающихся бракосочетания: «Первый кодекс законов РСФСР» (1918); «Кодекс Законов об актах гражданского благосостояния, брачном, семейном и опекунском праве...» (1921); проект «Кодекса законов о браке, семье и опеке» (1925); «Кодекс законов о браке, семье и опеке РСФСР» (принят ВЦИК 19 ноября 1926 и введён в действие с 1 января 1927); «Кодекс о браке и семье РСФСР» (1969). С одной стороны, модификация семейного кодекса основывалось на жизненных трансформациях семейно-брачных отношений, вызванных усилением Советской власти и строительством социализма. С другой стороны, каждая новая версия семейного кодекса воздействовала на изменение мировоззрения общества и личных представлений о семье и браке.

После распада Советского Союза в Российской Федерации появился «Семейный кодекс» в 1995 г.

Взамен подобного (приведенного выше) сугубо статистического анализа, основанного на цифровых показателях, мы избираем в качестве главной методики иной метод: изучить тенденции и пути исторической изменчивости свадьбы на основе индивидуальных данных, которыми щедро делятся уроженцы Рязанской обл., рассказывая о собственных свадьбах и обобщая личные наблюдения за проведением свадеб родственников, друзей, односельчан. Эти сведения дополняются печатными и архивными источниками (из открытых краеведческих, музыковедческих, исторических и литературных архивов) за XIX-XXI века. Поскольку носители фольклорно-этнографической информации являются людьми различного возраста и относятся к разным поколениям, в результате можно получить достаточно репрезентативную картину происходивших со свадьбой перемен, а также сохранности основного свадебного стержня за период с середины XIX по начало XXI веков.

Особенности современной свадьбы (вторая половина XX – начало XXI века). Согласие на брак и его оформление. Свадебные граффити

Если основой классической православной свадьбы являлось венчание, то в советский период сосуществовал ряд разновидностей кульминационных моментов свадебного обряда:

1) традиционное венчание (как и прежде);

2) регистрация в ЗАГСе или сельсовете (вызванная к жизни Кодексами о браке 1918, 1921, 1927 и 1969);

3) церковное венчание вслед за гражданским расписыванием (реже – наоборот);

4) свадьба как узаконение «гражданского брака» без официального документа.

Из-за укрепившейся самостоятельности молодежи и возрастания роли личности стал исчезать институт сватовства: «В современной свадьбе сватовство уже отошло. Сейчас парень с девушкой дружат год-два, потом договариваются. После договоренности жених и невеста сообщают об этом своим родителям. Молва обычно раньше доносит о договоренности жениха и невесты насчет свадьбы, но родители ждут сообщения от своих детей»[23] (с. Романовы Дарки Шацкого р-на, 1963). Хотя, безусловно, элементы сватовства продолжают сохраняться до сих пор.

Интересной новой формой сватовства после распада Союза советских социалистических республик (СССР) и образования Содружества независимых государств (СНГ) стало видоизменение старой традиции знакомства юных горожан и горожанок в городских парках. После эпохи перестройки под руководством М.С.Горбачева в СССР в конце 1980-х – начале 1990-х годов с Запада проникло новое художественное течение, известное под названием «граффити» (прежде этим термином археологи обозначали разновидность так называемой «наскальной живописи», встречавшейся в виде насечек на стенах соборов и других важных построек). Современное граффити отличается многообразием художественных средств: распыляются разноцветные синтетические краски в баллончиках, наносятся кистью масляные краски, используются привычные мел, уголь и даже карандаш, по-прежнему вырезаются и выскабливаются надписи и др. Соответственно, разноликость материалов диктует особенности стилей.

В отношении свадебного обряда современное граффити интересно своей ролью в организации своеобразного «пространства сватовства». Речь идет о том, что в небольших городках и даже селах появились свои излюбленные места сосредоточения молодежи по вечерам, и места эти богато декорированы граффити. Художниками выступают не только особо одаренные лица, но любые юноши и девушки, захотевшие выразить свое отношение к миру, вступить в диалог со сверстниками. Поскольку самым животрепещущим и наиболее объемно представленным изобразительным предметом оказываются поиски любимого человека, то правомерно говорить о создании «пространства сватовства» посредством граффити.

Так, в г. Касимов к моменту наблюдения (в мае-июне 2009 г.) один из 3 старинных Торговых рядов (памятников зодчества) сплошь был изрисован граффити, а по вечерам можно было наблюдать компании молодежи, упоенно творивших на тему любви и первой брачной ночи. Граффити состояли из рисунков и вербальных текстов, иногда служащих комментариями к изображениям. Брачная тематика заключена в ряде словесно-изобразительных композиций:

1) номер телефона, имя девушки (юноши) и просьба позвонить с целью любовного знакомства;

2) стихотворные тексты наподобие частушек на тему любовных страданий;

3) изображение женской или мужской фигуры, зачастую с гипертрофированными половыми органами (обратный вариант – девочка-кукла с кудряшками и бантиками).

Цель создания текстов – запуск механизмов коммуникации и саморекламирования, способ включения себя в брачно-возрастную среду, прохождение своеобразной инициации (испытание ситуацией сватовства). В большинстве случаев настенные брачные тексты (словесные и рисованные) оказываются нецензурными, что наиболее отчетливо отражает их суть и перекликается с содержанием традиционных свадебных поэтических жанров, звучащих после первой брачной ночи (на второй день свадьбы). Сваха как классический персонаж свадьбы здесь отсутствует, но ее роль исполняют представители более старшего возрастного «слоя» молодежи (термин жителей Касимовского р-на 1920-1930-х годов рождения), которые впервые привели своих младших друзей и подруг на эти неофициальные вечерние мероприятия (наподобие старинных «улиц», «гулянок» и «смотрин»). Вечернее гулянье молодежи на Торговом ряду в г. Касимов является условием присматривания себе невесты, выбора суженой и предварительного сватовства (договора с девушкой о будущем сватовстве). Вероятно, прямой регламентации и непременной зависимости между гуляньем на Торговом ряду и свадьбой нет, однако участие в коллективном создании граффити является важным приемом социализации для определенного круга подростков г. Касимов.

Приведем примеры любовных текстов в г. Касимов в 2009 г.:

О любовь, дарующая боль,
Как же жестока <ты> и прекрасна!
Ты летишь ко мне, как на пламя моль,
И в огнях моей души гибнешь не напрасно[24].

Это четверостишие имеет еще зачеркнутый начальный фрагмент последней строки – «И в огне мое<й>», что может свидетельствовать о характере его сочинения – как экспромта.

Другое четверостишие философского содержания написано бросающимся в глаза красным цветом и восходит сразу к двум фольклорным жанрам – к пословице и альбомному стиху:

Мы любим тех,
Кто нас не любит.
Мы губим тех,
Кто в нас влюблён![25]

Аналогично построено и следующее двустишие, также имеющее двойной генезис – пословицы и альбомного стиха:

Даже когда мы в разлуке с тобой,
В сердце моём ты всё время со мной![26]

Подобные стихотворения встречаются не только в городах, но и в селах. Так, в с. Морозовы Борки Сапожковского р-на летом 2009 г. на дверь бани нанесен текст девочкой-подростком, регулярно приезжающей к бабушке на летние каникулы:

Сомнения пустые брось,
Нам вместе классно, скучно врозь[27].

Можно предположить, что граффити заносятся в провинцию москвичами - родственниками местных жителей.

Четверостишия иногда объединяются в более объемные стихотворения, но все-таки генетически восходящие к частушкам или, точнее, к «частушечным спевам». Например, в г. Касимов в 2009 г.:

Я люблю тебя <имя густо вымарано>
Мальчик мой любимый!
Не хочу тебя терять,
Ведь ты знаешь, милый.

Много бед преодолеем
Мы с тобою, солнце!
Я люблю тебя, малыш,
Ты же знаешь, котик!

(Твоя Зая)[28]

Эта пара куплетов написана синим фломастером или маркёром и окружена сердечками, а потом зачеркнута многочисленными тонкими линиями теми же чернилами; следовательно, настроение неизвестного автора или его отношение к объекту сердечной привязанности кардинально изменилось. Непритязательность стихотворения, типично народные формы обращения к адресату роднят это авторское произведение с фольклорным. Безусловно, оно построено на фольклорной поэтике.

Во втором случае объект акростиха назван уменьшительным именем, но уже не пренебрежительно.

Помимо четверостиший в Торговых рядах г. Касимов встречается народная поэтическая форма, являющая собой акростих с именем любимого человека. При этом само произведение состоит целиком из эпитетов, заданных начальной буквой строки. Различаются две структурных разновидности: 1) каждая инициальная буква диктует сразу два оценочных определения (чаще всего в виде качественных прилагательных), противоположных по своим смысловым характеристикам; 2) заглавная буква возглавляет только одно слово – неважно, является ли оно определением или нет.

Вот примеры граффити с акростихом-именем (Маринка) в Торговых рядах г. Касимов (2009; первые буквы большие, объединяющие слова двух строчек):

Мочалка
Милая
Абамплиха
Афигенная
Раздолбайка
Разная

Извращенка
Интересная
Нежная
Кулёма
Красивая
Ага
А чё?[29]

Из расположенного по соседству именного акростиха «Ленка» приведем варианты объяснения отдельных букв: «Немытая, нежная», «Каркалыга, красивая», «Ага, афигенная»[30].

Пример второго типа акростиха – исключительно хвалебного, с уважительным отношением анонимного автора, также написан на колонне Торговых рядов в г. Касимов:

С – самая
А – афигенная
Ш – штучка
Атмосферы[31].

В первом случае стиховые конструкции однотипны, изредка имеют пропуски одного из двух определений, когда неизвестному автору не хватает фантазии; объект воздыханий назван с применением уменьшительно-пренебрежительного суффикса. Допускаются заимствования из акростихов, расположенных на стенах или колоннах торговых рядов по соседству, что свидетельствует о народной форме такой примитивной поэзии и о ее вариативности.

Некоторые определения (именные приложения) выражены диалектизмами, жаргонизмами (напр., «абамплиха», «кулёма», «каркалыга» и др.). Поставленные на первое место в данной иерархической системе двойных эпитетов, выстроенных по принципу «хороший – плохой», они, безусловно, обладают пренебрежительно-сниженным значением.

Словечко «абамплиха» не значится ни в «Толковом словаре живого великорусского языка» В.И.Даля, ни в «Словаре современного русского народного говора (д. Деулино Рязанского района Рязанской области)» (1969), ни в «Словаре русских народных говоров» (с 1965).

В рукописи «Диалект с. Благие» Л.И.Конновой, хранящейся в библиотеке с. Благие Александро-Невского р-на, под № 41 указано: «Кулёма – девочка в платке, завязанном спереди»[32].

В «Словаре русских народных говоров» зафиксировано только слово «кулёма» – со множеством значений: 1) «О неопрятном, неряшливо одетом человеке» (Вологод., Арханг., Онежск., Калинин. / Твер., Моск., Калуж., Тульск., Курск., Пенз., Омск., Красноярск., Иркутск. обл. и р-ны); 2) «О женщине, которая не может сшить белья или починить его» (Орлов. обл.); 3) «О суетливом, подвижном человеке» (Орлов. обл.), в том числе «о шалуне» (Вологод. обл.); 4) «О неловком, медлительном человеке» (Курск., Тульск. обл.); 5) «О калеке» (Макарьевский у. Нижегор. губ.)[33].

Также отмечены однокоренные слова: во-первых, «кулёмать» с двумя значениями – 1) «делать что-либо небрежно, кое-как» (Белгород., Курск. обл.), в том числе «небрежно шить что-либо» (Ульян. обл.); 2) «укутывать, закутывать кого-либо во что-либо теплое» (Омск. обл.); во вторых – «кулёматься», то есть «закутываться, закрываться платком» (на Дону, Краснодар. обл.)[34].

В «Толковом словаре живого великорусского языка» В.И.Даля имеются только родственные слова со значениями: «ловушка на мелких зверков; кулемка льну», «связочка пакли» (Вятск. губ.)[35].

Записанное в г. Касимов слово «каркалыга» в ведущих словарях диалектизмов отсутствует, но имеются сходные словечки, возможно, этимологически близкие. Это «ко́ркаль,

коркáль» – «водоплавающая птица из семейства утиных; крохаль»[36]; также «кáркала» – говорится «о том, кто брюзжит, бранится или предвещает недоброе» (В.И.Даль) и «каркал***ы***» – со значением «зубы; клыки»[37] («Словарь русских народных говоров»).

Авторами таких народных акростихов, целиком состоящих из набора пар эпитетов с полярными положительно-отрицательными оценками являются парни: это видно из адресата, имеющего женское имя и представленного определениями, выраженными в женском роде.

Конечно, парни пишут и совершенно хвалебные акростихи (см. выше пример 2 – «Саша»), в структуре которых уже нет парных эпитетов.

Интересно, что мужские акростихи с двойными положительно-отрицательными оценками девушек корреспондируют с девичьими исповедальными надписями типа: «Нефёд, я тебя люблю и ненавижу!»[38]. Очевидно, Нефёд – в данном случае представляет собой не имя собственное, а разговорное сокращение от фамилии Нефёдов (образованной от соответствующего имени).

Аналогичные тексты (без поляризации оценок) встречаются в девичьих альбомах, известных под названием «анкета»[39]. И такие же тексты – обязательно с восхвалением любимого человека – используются на свадьбе и являются одной из форм задач, используемых в двух ситуациях. Во-первых, подруги невесты просят жениха написать хвалебные эпитеты для своей суженой во время приезда свадебного поезда и в случае успеха пропускают свадебную процессию в дом, где «продают» и затем отдают невесту. Во-вторых, в упрощенной форме (без использования имени), когда ведущий свадебного застолья просит молодых по очереди наделить ласковыми эпитетами своего супруга.

Подростково-юношеские граффити по своей композиции с ярко выраженной поляризацией оценок («Мочалка //Милая», «Немытая, нежная», «люблю и ненавижу» и др.) напоминают межжанровые образования, выделенные Ю.Г.Кругловым в 1989 г. и обозначенные им как «величально-корильные свадебные песни» (входящие в более широкий пласт «величально-корильных обрядовых песен»)[40].

Следовательно, любовные граффити можно рассматривать как выход на обозримый простор прежних «альбомных стишков», как завоевание их создателями и распространителями целевой аудитории в более широких масштабах – в масштабах маленького города. По сути, «анкета», создаваемая школьниками-подростками, превратилась в своеобразную школьную стенгазету, вынесенную на стены Торговых рядов – на привычное место сбора молодежи.

Также в любовном пространстве Торговых рядов г. Касимов в 2009 г. встречаются граффити на модном «языке падонков / падонкофф» (или на «олбанском» языке, известном с начала 2000-х годов в Интернете[41]) и на «кащенизме» – в стиле общения на форумах и в эхоконференциях (появившемся в декабре 1998 г. в сети Фидонет, напр., на эхоконференции Фидо su.kaschenko.local[42]) – с нарочитыми фонетическими (и соответственно орфографическими) искажениями русских слов. Вот примеры из Касимова: «Вофка, ты самый лучший!!! Я тебя 04сина люблю!!! Твоё солныффко!!!»[43] (в сопровождении значков сердечек – ♥).

Надписи пестрят ласкательными именами и их противоположностями, порой адресованными одному и тому же объекту любви (и насмешки): «Лера кошечка» и «Лера лоханка», «киса». В настенных надписях их создатели прямо говорят о своих чувствах: «Я тебя обожаю», «Руслан, я люблю тебя», «Ты мой самый лучший друг»; «Милован, я тебя люблю», «Милованчик, ты самый лучший!»[44]. Разумеется, встречаются и общепризнанные штампы: нарисованное сердце, пронзенное стрелой, с надписью внутри – «Маринка, я тебя люблю!!!»[45] Или надпись, унизанная со всех сторон, между строк и даже между букв маленькими сердечками: «Aleks, я тебя обожаю, люблю и никому не отдам!!!»[46]. Надпись содержит ошибку в имени при его нарочитой латинизации (должно быть: Alex) и поэтому особенно наивна в романической героизации объекта любовной страсти.

Символика нарисованных сердечек прямо отсылает к современному стилю открыток-«валентинок», и при их рассматривании создается такое ощущение, будто все эти надписи создавались в День Святого Валентина 14 февраля в Западной Европе и России (в православии память этого святого отмечается 23 февраля). Но это только на первый взгляд. Проставленные даты (а они разные) и поэтическая специфика подобных надписей показывает, что типологически это более старые клише, чем появившиеся в начале 1990-х годов «валентинки» – поздравительные открытки любимому человеку с признанием в любви.

Высказываются будто бы глубокомысленные, а на деле тривиальные мнения о способе передачи любовной информации: «Кому надо, тот прочтёт», «Постель ещё не повод для знакомства…»[47] Также размещены любовные утверждения – крики души: «Я тебя люблю и хочу, чтобы ты об этом знал!»[48].

Настенные надписи являют собой примитивные сентенции о любовных отношениях, о различии полов. Фактически они представляют собой руководство по сватовству. Так, в с. Морозовы Борки Сапожковского р-на на указанной двери бани содержится такое стихотворение:

Девушки как мороженое –
Сначала холодные,
Потом тают,
Потом липнут[49].

Настенная роспись служит надежным средством любовной коммуникации подростков. К примеру, крик души: «Максим Белый, я тебя ♥. Aleiss», даже с припиской – «Я пошутила», вероятно, вызванной опасением быть высмеянной и отвергнутой, удостоился желанного ответа: «А я нет», с указанием номера телефона[50].

Очевидно, на «посиделочные» («гуляночные») посещения Торговых рядов в г. Касимов также распространяются возрастные и иные ограничения для их участников, как это было установлено для «бесед» и «посиделок» в патриархальном обществе. Мы были свидетелями того, как мать-татарочка ругала свою дочь-подростка и утаскивала ее прочь от центра города с его разрисованными и расписанными молодежью стенами.

Следовательно, граффити убедительно демонстрируют, что Торговые ряды в г. Касимов с их настенными любовными посланиями, отчасти выполненными по канонам фольклорной поэтики, являются общепризнанным в молодежной среде местом проведения современных посиделок. Графический способ излияния чувств пришел на смену песенным жанрам со свадебной тематикой, прежде активно практиковавшимся в календарной и свадебной обрядности. Психологическая индивидуализация в таких граффити оказывается лишь видимостью, а излияние чувств отдельной личности все-таки подчиняется строго выверенному фольклорному канону, отчасти модернизированному.

Городской способ выбора невесты существенно отличается от сельского. Так, более простой способ приглядеть невесту наблюдался летом 2005 г. в молодежной среде с. Кузьминское Рыбновского р-на. По вечерам местные парни (в том числе и приехавшие на летние каникулы к бабушкам из Рязани и Москвы) загодя усаживались на скамейку в павильоне на автобусной остановке и дожидались девушек. Автобусная остановка служила неким центром сбора молодежи, приближающейся к брачному возрасту или вступившей в него. Никакими надписями молодежь не отмечала своего пребывания в данном локусе: по мере стягивания сил сверстники заводили беседу или отправлялись в ночные путешествия (например, посещали святой источник в Свято-Иоанно-Богословском монастыре за 18 км).

Вернемся на полвека назад. Показательно, что традиция сватовства сохранялась в семьях москвичей – выходцев с Рязанщины. В этом плане интересна история дочери уроженцев с. Озёрки Сараевского р-на, которую сначала сватала за своего брата подруга ее двоюродной сестры, с которой они учились в медучилище, а потом – другая дальняя родст-

венница предлагала жениха, чьи родители происходили из соседнего с. Бахметьево Сараевского р-на и в 1920-е гг. переселились в Москву[51].

В 1951 г. в с. Бычки Сараевского р-на девушку, предупрежденную парнем о засылке сватов, приходили сватать ее будущая золовка, сноха и зять (а не представители старшего поколения), что свидетельствует о разрушении традиции, однако еще не полном: девушка боялась сообщить своей матери о предварительной договоренности с женихом. Вот фрагмент воспоминаний информанта: «Он пришёл и сказал: “Мы нынче придём свататься”. А я говорю: “Ой, Лёня, а я боюсь мамане говорить”. <...> У меня приходила золовка, сноха и зять – пришли, сосватали»[52]. И это был не единственный случай такого пассивного добрачного поведения девушек.

В с. Константиново Рыбновского р-на в середине XX века сватанье соединилось с последующим ритуалом, закрепляющим результаты сватовства и обговаривающим вопросы приданого, назначающим дату бракосочетания – и на нем уже нельзя было невесте отказаться от свадьбы:

> «Свататься-то приду́ть к неве́сти <…>. И он идёть, и он идёть. Ну, а с ним, можеть, мать крёстна, как обычно, мать, отец, сестра, брат, снохи там, хто – ну, просто все свои. Ну, сколько: у кого какая родня. Хто идёть – на́ два стола, несёть закуску, несёть своё вино. Всё, в общем, все свои.
>
> А как же откажется, коγда всё соглашёно? <…> Он, например, пришёл, ну, например, к брату и γоворить: “Ма, пойдём завтра свататься!” Всё, уж они там доγоворились. И всё. Доγовариваются. Ну, вот я к племяннику ездила – сваталися, сказал вот, что завтра так и так. Ну и что же? Вот так и так. Как, это чё скажуть! Хто скажеть: мне ничего не надо! А некоторые вот, например, там как обычно: матери – шаль, отцу – рубашку, там сестре – платью, брату – рубашку. Вот такие там: мать крёстна – на платье отрез, вот. Ты <невеста> должна отдаривать. У нас такого не было»[53].

Через полвека традиционная ситуация со сватовством стала рассматриваться не как архаическая и отжившая свой век, а как важный элемент народной обрядности. Жительница г. Рязань с воодушевлением рассказала о необычном предложении женихом руки и сердца в 2001 г.: «На день рождения Алины Влад во время тоста попросил руки дочери. Это как подарок жениха был. Пригласили на дачу потом родителей жениха»[54]. (Заметим в скобках: «вещественный» подарок от жениха тоже был – красивые золотые сережки.)

Формально соединились два свадебных этапа – сватовство и запой: «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»[55] (прежде вино пили на запое; с. Романовы Дарки Шацкого р-на, 1963).

Смещается традиционное время сватовства: «И сейчас-то по субботам как-то ходят, а тогда в субботу мы вроде на улицу не ходили и вроде грех считали – под праздник под воскресенье»[56] (с. Дёмкино Чаплыгинского р-на Липецкой обл. (б. Раненбургского у. Рязанской губ.), о 1960-1970-х гг.).

Отношение потенциальных невест к возможному статусу будущего жениха различное. На вопрос об отношении к разведенным мужчинам одна рязаночка привела историю своей знакомой: «За разведенного – где какая семья. Маму как подменили, когда подали заявление и она узнала, что жених – военный, в Сибирь уезжает. С мамой невеста ходила с паспортом, писала заявление – через неделю жених должен был подтвердить, прислать свою анкету с согласием. Приехал, поженились – мама одна осталась»[57] (г. Рязань, 2005).

По мнению юных рязаночек, в возрастном плане предпочтительнее жених на 1-2 года старше невесты или ровесники. Одна жительница г. Рязань рассказала, что у них в роду сложилась «традиция – муж на два года моложе: так у бабушки, мамы, дочери»[58] (2005).

Влиянием семейного (брачного) законодательства середины XX в. и изменившимся социальным положением женщины (ее экономической независимостью) обусловлена смена приоритетов при обсуждении важности и последовательности этапов свадьбы. В с. Роман-Дарки Шацкого р-на сделано наблюдение в 1963 г.: «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»[59] (именно столько времени отпускает ЗАГС подавшим заявление о браке до момента самой регистрации; разумеется, церковные посты не принимаются госучреждениями в расчет).

Утратилась система благословений, имевшаяся в традиционном свадебном обряде, однако в различных локальных вариантах свадьбы и в разные десятилетия ее современного бытования проявляется какой-либо конкретный вид благословения. Так, в 1970-е годы в г. Рязань благословляли перед регистрацией брака: «Иконы перед ЗАГСом, мама Люсиного жениха в карман крестик клала. После ЗАГСа с иконами не встречают»[60].

В начале 2000-х годов, наоборот, стало актуальным благословение после регистрации, причем новобрачные специально ходили спрашивать его к представителям самого старшего поколения: «Благословение у бабушки невесты, идут после шампанского; она обоих благословляет; если бабушки нет, то к дедушке, родители в ресторане»[61] (2005). Молодая рязаночка, вышедшая замуж в 2004 г., вспоминала: «Становились на колени, коврика не было, с иконой бабушка благословляла. Две иконы потом оказывались в доме новобрачных – смоленская бабушка <по отцу> освящала новую квартиру. Но специально на свадьбе иконы не брали, не дарили молодым»[62].

Интересно, что при отсутствии данных о существовании «свадьбы убегом» на Рязанщине в прошлом (в отличие от Верхнего Поволжья), в современной Рязани зафиксировано сокрытие свадьбы: «Подруга после года сказала родителям, что замужем»[63] (2005).

В Клепиковском и Михайловском р-нах в 2002 г. С.А.Иникова зафиксировала трансформацию обычая: предварительно класть на кровать новобрачных кошку – вместо дружки с супругой (и одновременно взамен теплой мохнатой шубы), с целью обогревать постель. Очевидно, укладывание на кровать молодоженов кошки возникло еще под влиянием давнего обычая пускать кошку первой при входе в новый дом, а также под воздействием современных эзотерических представлений о том, что кошка обладает сверхчувственными способностями определять «хорошие» и «опасные» места в квартире и излечивать своим телесным теплом некоторые болезни человека, ложась ему на больную часть тела.

Отголосок предоставления новобрачным неотапливаемого отдельного маленького помещения сохранился в ночевках просватанной невесты в *летнем домике* у будущей свекрови в 1985 г. (д. Михалково Новодеревенского р-на)[64].

Свадебное время

В советский период исчезла четкая календарная приуроченность свадьбы к определенному времени года. Это связано с выпадением из свадебного обряда такого важного этапа, как венчание. В сельской местности по настоянию старших родственников многие старались не играть свадьбы в пост. В начале XXI века церковный запрет был перенесен жителями Рязанщины, особенно в сельской местности и райцентрах, на регистрацию бракосочетания в ЗАГСе. Исключением остался г. Рязань, где многие выпускники военного училища регистрируют браки летом перед приказом отправиться на первое место службы.

По данным составленного нами «Вопросника по рязанской свадьбе» (2002), сейчас существуют изустные запреты справлять свадьбы в *рабочие дни*; в *40-дневный траур* по родителям и близким; в *календарные праздники вроде Нового года*; на *утвержденные праздники вроде 8 марта* или *1 мая* (д. Макеево, с. Тюково Клепиковского р-на; с. Константиново, с. Кузьминское Рыбновского р-на; г. Михайлов; с. Чернава Милославского р-на; п. Милославское; ст. Вёрда, с. Можары, с. Паники, с. Сысои, с. Телятники Сараевского р-на; р. п.

Сараи). В тех же селениях и в с. Березняги Скопинского р-на сохранилось церковное установление не играть свадьбы в *посты* и в *постные дни*. В г. Михайлов помнят, что «в субботу не венчают»; в с. Исады Спасского р-на «говорят о дате свадьбы, назначают, чтоб она не совпадала с постом, с церковными праздниками»[65] (1988). Однако некоторые респонденты отмечают, что «теперь не смотрят» на запреты (с. Константиново Рыбновского р-на). 20-летняя жительница г. Рязани сказала: «Пост ничего не значит для меня» (2005).

По сведениям заведующей Дворцом бракосочетания в г. Рязань Т.П.Семенченко в 2006 г.: «Успенский пост – всё равно соблюдается, немножко идёт ниже» число регистраций. На наш вопрос – «А во время поста свадьбы проводят так же или более скромно?» – Т.П.Семенченко ответила: «Ой, я думаю – так же. Так же: всё-таки свадьба есть свадьба. Если только какие причины есть»[66].

Народную точку зрения на пост как недозволительное время для игры свадеб подтверждают сотрудники районных ЗАГСов. В августе 2006 г. заведующая ЗАГСом Скопинского р-на сообщила, что сейчас наблюдается возвращение к традициям предков: во время постов молодежь стремится не устраивать свадьбы и регистрируются только «вынужденные браки» (т. е. когда невеста уже ожидает ребенка), вне торжественной обстановки и без сопровождающих лиц. Действительно, в субботу (районный ЗАГС проводит регистрацию брака только по субботам) 19 августа 2006 г. сочетались браком всего 4 пары, так как шел Успенский пост; первая пара пришла пешком, без друзей и родственников, скромно расписалась не в парадном зале, а в рабочей комнате в 10 часов утра, хотя невеста была в белом платье, а жених в торжественном черном костюме. По словам заведующей ЗАГСом, вне постов бывает более двух десятков регистраций; только в составе одной свадьбы подъезжает вереница из десятка автомобилей и человек 40 гостей с бутылками шампанского отмечают бракосочетание друзей. Сотрудницы гостиницы «Вёрда» в г. Скопине также однозначно сообщили, что в посты у них сейчас не принято расписываться.

В результате соблюдения постов рязанцами проведение свадебных церемоний ЗАГСами происходит неравномерно и оптимизировать этот процесс невозможно. Заведующая Дворцом бракосочетания в г. Рязань Т.П.Семенченко в 2006 г. сообщила о неравномерности бракосочетаний в разные календарные периоды:

> «Вот мы сказали, получается так, что у нас идёт наплыв какой-то! Традиции Рязани мы хотели бы распределить на протяжении всей недели, да, чтобы зал использовался. Но, увы, так не получается, потому что традиции живучи опять же и продолжаются. И год от года у нас получается то же самое, что как бы мы ни хотели что-то изменить. Значит, у нас вот начинают июнь, июль, август, сентябрь, октябрь. Ой, в общем-то на протяжении полугода. Сейчас. У нас получается так, что когда идёт пост, естественно, свадеб очень мало. Прямо вот считанные пары. Соблюдают пост. А в основном у нас идёт полгода так слабо, а полгода вот. И за год две с половиной тысячи пар ежегодно мы расписываем (Получается, что с июля по? – *Е.С.*) С июля по октябрь»[67].

Что касается траура по близким родственникам, то иногда встречается сильное ограничение: «Год ждут, если умер кто-то»[68] (г. Рязань, 2005).

Из календарных сезонов жители Рязанской обл. предпочитают справлять свадьбы *осенью* (с. Тюково, д. Макеево Клепиковского р-на; с. Телятники, с. Паники, с. Сысои, с. Можары, ст. Вёрда Сараевского р-на), *зимой* (п. Милославское; г. Михайлов), *весной* (с. Тюково Клепиковского р-на), *летом* (с. Тюково Клепиковского р-на; с. Кузьминское Рыбновского р-на; ст. Вёрда Сараевского р-на; р. п. Сараи)[69].

Две жительницы г. Рязань сыграли свадьбы летом – 17 августа 2001 г. и 5 июня 2004 г.[70] Одна из них объяснила предпочтение расписываться летом: «Зимой женятся, если невеста беременная: стыдно»[71] (2005). (Сравните ниже: сотрудницы областного и районных ЗАГСов беременностью мотивируют желание невест регистрировать браки в пост.) Иное мнение высказала ее младшая сестра: «Зимой если выходишь, то за серьезного мужчину»[72] (г. Рязань, 2005).

Вернемся к летним свадьбам двух двоюродных сестер-рязаночек. Мама одной из кузин, вышедшей замуж летом, объяснила решение дочери: «Алине надо в платье показаться с декольте летом»[73] (г. Рязань, 2001). В журнале «Рязаночка» отражено летнее время свадеб как наиболее типичное: «Лето – пора свадеб, пора автомобильных кавалькад с цветными лентами и ритуального жертвоприношения букетов ко всем городским памятникам, пора волнений и сладких надежд»[74] (1999).

Преобладание осеннего свадебного времени традиционно и сопоставимо с отсутствием постов, с уже убранным урожаем и наличием досуга у крестьян, поэтому оно исторически перенесено и на современных горожан с их иным темпом жизни. Заведующая Дворцом бракосочетания в г. Рязань Т.П.Семенченко в 2006 г. подтвердила приверженность рязанцев к традиционному свадебному времени – к Покрову Богородицы:

> «И вот поэтому все стараются попасть, как обычно по народным традициям, к Покрову. На Покров 14 октября у нас будет много свадеб – тоже стараются. То есть вот такие праздники любят. Сбор урожая – обычно когда вот свадьбы: сентябрь, октябрь, даже немного в августе»[75].

По-прежнему наблюдается приуроченность к Красной Горке (г. Михайлов); у одной опрошенной в 2002 г. супружеской пары (52 и 50 лет) свадьба была более 30 лет назад в апреле, то есть в приближенное к Красной Горке время (с. Телятники Сараевского р-на).

Заведующая Дворцом бракосочетания в г. Рязань Т.П.Семенченко в 2006 г. также подтвердила стремление современных рязанцев сочетаться браком на этот традиционный свадебный праздник: «Очень любят Красную Горку: на Красную Горку очень много свадеб»[76].

Невзирая на приметы о плохом «майском времени», «1 и 9 мая бывали» свадьбы (д. Макеево Клепиковского р-на). Одна молодая супружеская пара решила завести семейную традицию празднования дня встречи, но встретила неодобрение старшего поколения: «В мае начали встречаться – отмечали дату, но бабушка запретила»[77] (г. Рязань, 2005). Тетя новобрачной попыталась сопоставить отказ смоленской бабушки с известным ей суеверием: «Кто в мае родился, тот будет маяться»[78] (г. Рязань, 2005). Наблюдается и отсутствие всякой приуроченности свадьбы: «теперь всегда» (с. Константиново Рыбновского р-на).

Время подготовки к свадьбе теперь обусловлено официальным порядком – предоставленным Дворцом бракосочетания временем для проверки чувств: «Три месяца в центральном ЗАГСе принято»[79] (г. Рязань, 2005).

Более подробно этап подготовке к браку осветила заведующая Дворцом бракосочетания в г. Рязань Т.П.Семенченко в конце сентября 2006 г. На вопрос фольклориста: «А сколько надо ждать с момента подачи заявления?» – она ответила: «Тридцать дней»[80]. И пояснила, что никакого особого графика подачи заявлений не существует: «Нет, у нас есть закон. Поэтому мы записываем предварительно, как у нас есть, за 3 месяца. Это во Дворце только предварительная запись за 3 месяца. Сейчас у нас уже на январь идут: вот хотите пожениться в январе – пожалуйста, мы записываем: пусть будет, чтобы эта пара уже готовилась к свадьбе и чувствовала ответственность»[81].

С передоверием Церковью государству официальных обязательств скрепления брачного союза и с трансформацией христианского таинства в регистрацию в ЗАГСе, естественно, была отменена церковная окличка жениха с невестой, практиковавшаяся в воскресные службы в течение трех недель до венчания. Об окличке рязанские старожилы ничего не помнят, а в дореволюционных фольклорных записях о ней почти ничего не сказано (за исключением практики троекратных окликов в с. Хрущёво-Подлесное Данковского у.).

В какой-то мере роль оклички в свадебном обряде взял на себя медико-психологический консультативный центр «Психор», сотрудничающий с Управлением ЗАГС Рязанской области и разработавший анкету. В Рязанском Дворце бракосочетания при приеме заявления на регистрацию брака просят жениха и невесту анонимно заполнить ан-

кету, призванную оказать помощь «в создании прочной семьи». Полученные данные обобщаются и на их основе «Псикор» вырабатывает рекомендации, учитываемые потом «Школой молодой семьи», организованной Дворцом бракосочетания и проводимой на его базе.

В отличие от оклички, которая адресована прихожанам церкви и призывает их обнародовать причины, препятствующие заключению намеченного брачного союза (если эти причины имеются), анкета обращена к жениху и невесте и призвана содействовать упрочению их будущих семейных отношений.

Перечислим начальные и самые важные пункты анкеты, нацеленные на выявление общности мировоззрения вступающих в брак:

«1. Как давно длятся Ваши отношения с будущим мужем / будущей женой?
2. Вы живете в гражданском браке?
3. Как долго Вы живете в гражданском браке?
4. Считаете ли Вы правильным, что многие молодые пары до свадьбы живут некоторое время в гражданском браке?
5. Как часто у вас бывают ссоры, конфликты?
6. Назовите причину (одну, самую главную), по которой чаще всего происходят ссоры между вами.
7. Каким образом Вы преодолеваете ссоры, конфликты?
8. Чем Вы готовы пожертвовать ради любимого?
9. Как относятся Ваши родители к решению жениться?
10. Как Вы охарактеризуете отношения между Вашими родителями?
11. Что является, с Вашей точки зрения, главным условием для семейного благополучия (выберите только одно)?
12. С какой из фраз Вы согласны в наибольшей степени? (Свадьба – это...)
13. Есть ли что-то, что Вас раздражает в Вашей будущем муже / будущей жене?
14. Если да, то что Вы собираетесь предпринять в будущем?
15. Считаете ли необходимой консультацию психолога перед вступлением в брак?
16. В какой области семейной жизни Вы хотели бы пополнить свои знания?»[82].

Для каждого вопроса анкеты предлагается выбрать один вариант ответа из нескольких, а вместе с небольшими биографическими данными о себе в общей сложности насчитывается 71 пункт, необходимый для обработки всего анкетного комплекса.

Кульминационная роль Дворца бракосочетания и ЗАГСов в современной свадьбе

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.

В статье 14 «Кодекса о браке и семье» (1969 и в редакции 1995) говорится о праздничности проведения регистрации: «Заключение брака производится торжественно. Органы записи актов гражданского состояния обеспечивают торжественную обстановку регистрации брака при согласии на это лиц, вступающих в брак»[83].

В Скопинском ЗАГСе в начале 2000-х годов ради усиления патриотизма стал звучать гимн России, чем этот районный отдел теперь отличается от прочих в Рязанской обл. (Заметим, что создатель музыки к гимну СССР и затем России композитор А.В.Александров (1883-1946) родился в с. Плахино Михайловского у., ныне Захаровского р-на; в райцентре – с. Захарово – ЗАГСа нет и жители района ездят в соседний г. Рязань.)

Пока шел ремонт здания ЗАГСа в г. Скопин (до августа 2006 г.), регистрацию браков перенесли в районный Дворец культуры. Там жениха с невестой встречали сотрудницы в стилизованных костюмах «а ля рюс» и затем работники ЗАГСа в строгих и одновременно парадных костюмах проводили бракосочетание.

На Рязанщине стали организовывать ежегодные смотры работников ЗАГСов, выявлять победителей конкурса на лучшую методику регистрации брака. Заведующая Дворцом

бракосочетания г. Рязань пояснила, что каждая ее сотрудница произносит проникновенную поздравительную речь, придуманную лично, поэтому проведение бракосочетаний разных пар различается в зависимости от ведущей.

Прежний губернатор Рязанской обл. Г.И.Шпак (2004-2008), вероятно, как и многие губернаторы, уделял большое внимание проблемам семьи. Во Дворце бракосочетания г. Рязань губернатор со своей супругой торжественно отметили юбилей свадьбы. Всем новобрачным во Дворце бракосочетания зачитывали поздравление Г.И.Шпака и вручали отпечатанный текст с эмблемой двух колец. Вот эта поздравительная речь, включающая стереотипные формулы свадебных пожеланий и присущую народной речи афористичность:

> «Уважаемые молодожены!
>
> Примите искренние поздравления в знаменательный для вас день – день рождения вашей семьи!
>
> Сегодня вы делаете важный и ответственный шаг – создаете семью в начале третьего тысячелетия, с наступлением которого мы связываем улучшение нашей жизни и благосостояния, веру в более счастливое будущее России.
>
> Ведь именно со свадьбы и начинаются самые светлые и радостные события – любовь, семья, рождение детей.
>
> И какой сложится семейная жизнь: светлой и радостной или грустной и обыденной – зависит только от вас, от взаимной любви и уважения, готовности понимать и прощать друг друга, вместе переживать радости и огорчения.
>
> От всей души желаю вам счастья, согласия и благополучия в семейной жизни, тепла и уюта в вашем доме, радости и здоровья. И пусть лучшим советником для вас будет сердце, лучшим помощником – терпение, талисманом – верность. Храните любовь, и пусть любовь хранит вас!
>
> Совет вам да любовь!
>
> С уважением Губернатор Рязанской области Г.И.Шпак»[84].

В советское время важную символическую роль скрепления брачного союза со стороны государства и коммунистической партии исполнял депутат: в свадебном альбоме рязаночки 1954 г. р. хранится фотография с изображением депутата, поздравляющего новобрачных[85].

Заведующая Дворцом бракосочетания в г. Рязань Т.П.Семенченко в 2006 г. рассказала о возрасте современных брачующихся:

> «Сейчас повзрослели женихи, повзрослели и невесты. Если раньше более молодые женились, то сейчас нет. Я смотрю, вот уже и статистика показывает то, что не спешат. Потому что гражданский брак, видно, как его называют, вот, даёт о себе знать. За 25 – средний возраст. (А жених намного старше невесты или он моложе? Или он ровесник? – *Е.С.*) Есть случаи, что жених – но это редкие, за исключением, значит, когда большая разница в возрасте. Значит, она совсем молодая, на 18 лет, допустим – есть такие случаи. Есть случаи, когда женщина старше мужчины. Но в основном есть на 2 года разница: девчонки старше ребят. А так, в основном, конечно, мужчины лет на 3, на 5 – это максимум»[86].

Т.П.Семенченко ответила на вопрос о том, идут ли во Дворец бракосочетания оформлять свои отношения более взрослые пары, лет в тридцать-сорок:

> «Идут. У нас без разницы. Многие идут к нам, потому что мы еще не торжественно расписываем. Да, поэтому приходят, очень много у нас не торжественных браков, те, которые уже много проживут вместе. Потом, знаете, тенденция пошла: жизнь сложна, она объединяет людей. Значит, сейчас случаев очень много, когда взрослые дети объединяют супругов – они вновь приходят и женятся. Есть второй раз женятся опять же на первой жене. (И вторые браки у вас же регистрируются? – *Е.С.*) Да-да. Независимо от возраста! У нас есть и 70-летние!»[87].

Т.П.Семенченко в 2006 г. пояснила возможность выбора женихом с невестой того заведения, в котором они оформят свой брак: «Дворец у нас единственный. А ЗАГСов в городе у нас 4, и так в каждом районе области у нас ЗАГСы есть»[88].

Напомним: в 2013 г. в ближайшем райцентре – с. Захарово – сообщили, что у них ЗАГСа нет и женихи с невестами ездят в г. Рязань. Но это исключительная ситуация: с отсутствием одного районного ЗАГСа в Рязанской обл.

Т.П.Семенченко сообщила, что в связи с преимущественным соблюдением рязанцами постов Дворец бракосочетания работает неравномерно: то обнаруживается много желающих вступить в брак, то бывает свободное время. В календарные периоды между постами идет напряженная работа по регистрации браков: «И поэтому мы, конечно, обеда у нас не получается, мы работаем без обеда, с утра и до вечера. С десяти и до шести вечера»[89].

Т.П.Семенченко с гордостью сказала: «У нас и Клуб молодой семьи работает. Очень интересная работа. Мы за это уже и грамоту из Москвы получили»[90].

Символика обручальных колец

Обязательным атрибутом регистрации свадьбы стал обмен обручальными золотыми кольцами и надеванием их на безымянный палец правой руки супруга. Кольца покупают родители жениха (с. Константиново Рыбновского р-на, 2003) или он сам. Жительница г. Рязань среднего возраста рассказала о покупке колец и их виде у дочери и племянницы:

> «У Алины двухцветное кольцо, чтобы хорошо смотрелось с белыми часами и жёлтыми украшениями, – невеста выбирала, а жених покупал, кольцо довольно дорогое. У жениха обычное кольцо. У Юли кольцо с бриллиантом. Но в моем представлении кольцо должно быть гладким, иначе на обручальное не похоже: непонятно, замужем ли»[91] (2005).

В этом высказывании заметна разница двух подходов к выбору кольца – старшим поколением, ратующим за традиционность, и молодым, оценивающим в первую очередь эстетику.

Существуют и компромиссы: молодая рязаночка носит два кольца на пальце – строгое обручальное и подаренное на помолвку золотое с рядом маленьких белых камней:

> «Помолвочное кольцо присмотрели, когда жених попросил руки, подарил кольцо до подачи заявления. О помолвочном кольце многие думали, что замуж вышла»[92] (2005).

Заметим, что помолвочное кольцо дарит жених невесте, предлагая ей выйти за него замуж. Эта традиция проникла в Россию (в том числе и в г. Рязань) из Западной Европы и США в конце XX века. За рубежом стоимость помолвочного кольца должна составлять $^{1}/_{10}$ часть годового дохода жениха и свидетельствовать о серьезности его брачных намерений. В случае возможного последующего расторжения помолвки по инициативе девушки она должна вернуть кольцо. В начале 2009 г. по радио рассказывали о возникновении в Западной Европе уже нового обычая – ответном дарении невестой помолвочного кольца жениху, что подтверждает ее согласие на брак. Стоимость кольца незначительная, его роль – служить только символом любви.

Из рекламы можно узнать предпочтения, отдаваемые женихами и невестами при подборе обручальных колец в конкретный период времени: «В магазине “Центрювелирторг” Вас ожидает не только грамотная консультация в подборе нужного размера обручального кольца, но и богатейший ассортимент: от классических до популярных сегодня с бриллиантами и драгоценными камнями. <...> особенно эффектно изделия из белого золота смотрятся в сочетании с природными сапфирами, рубинами, а также с экзотичным черным жемчугом»[93] (1999).

Заведующей Дворцом бракосочетания в г. Рязань Т.П.Семенченко в 2006 г. был задан вопрос: «А кольца как-нибудь изменились за последнее время?» И получен ответ:

> «Да. Да, и кольца изменились. Если раньше были колечки – там широкое у неё, узенькое у него, да, потом узенькие пошли. Сейчас очень много колечек хотят кто-то с бриллиантиками, с крошечками, с камешками. То есть очень много стали дарить с камешками или колечки рифлёненькие. То есть как-то отличаются»[94].

В связи с трансформацией вида колец от гладкого к сложному возник новый вопрос: «Они одинаковые у жениха и невесты или разные?» И в своем ответе заведующая Дворцом бракосочетания в г. Рязань акцентировала внимание на символику колец: «Нет, разные, разные. Но в основном это редко. В основном все-таки они стараются купить одинаковые колечки, потому что это символ любви»[95]. Далее заведующая рассказала о том, как сотрудники Дворца бракосочетаний обыгрывают ситуацию с обменом кольцами:

> «Мы говорим, что это из глубины веков идёт традиция, когда молодые надевают обручальные кольца. Вот, они оберегают любящие сердца, делают их ближе друг к другу. Вот мы и говорим о том, что постарайтесь всё-таки дать слово, поклянитесь: ну, они как бы клянутся даже никогда не расставаться в этой жизни. “И подайте друг другу свои обручальные кольца!”»[96].

Современные средства массовой информации поддерживают устойчивость определенной атрибутики – ее неизменного внешнего вида и качества (размера, количества). Так, спецвыпуск «Свадьба» журнала «Рязаночка» (№ 8 за 2005 г.) ориентирует жениха с невестой на покупку традиционных колец: «<...> им надлежит быть массивными – к достатку»[97].

В классической крестьянской свадьбе кольца были серебряными, надевались в церкви при обручении (откуда и пошло название «обручение») или вообще отсутствовали.

Некоторая часть молодежи в 3-м тысячелетии в России стала носить колечки с молитвенными надписями типа «Господи, спаси и сохрани», заменяя ими все прежние обереги. Красивые рельефные надписи расположены на поверхности кольца или внутри; в последнем случае снаружи кольцо украшено алмазной гранью, декоративными переплетениями, вставками из драгоценных камней и т.п. В связи с этой модой обнаруживается тенденция приобретать женихом с невестой в церковных лавках (реже – в ювелирных магазинах) специальные венчальные кольца с вероучительными надписями. Например, с такой молитвой из христианского брачного таинства: «*Господи, славою и честию венчай я*» – и с изображением креста[98]. В отличие от обычных колечек-оберегов, надписи на венчальных кольцах расположены на внутренней стороне, а снаружи они гладкие. Так поступает та часть молодежи, в том числе в Рязанской обл., которая намерена скрепить свой союз в церкви[99].

Заведующая Дворцом бракосочетания в г. Рязань Т.П.Семенченко в 2006 г. подсказывает молодежи, как меньше потратить денег на покупку обручальных колец и платья невесты:

> «Потом у нас много свадебных журналов. Я могу их Вам подарить: это в помощь тому, чтобы они <жених с невестой> могли почитать. От “Клуба молодой семьи” мы тоже даём материал туда – и даём больше информации. Это не то что реклама есть для того, чтобы содержать этот журнал, а чтобы помогать им <жениху с невестой>, где они могут одеться, и скидки определённые: там и 5, и 10 и даже 20%. Вот. У нас попечительский совет “Клуба молодой семьи” – это Ювелирторг. Ювелирторг – они стараются, значит, сделать большие скидки – 20% – на обручальные кольца молодым: это тоже хорошая поддержка! И, естественно, салон “Вернисаж” – свадебные платья: они тоже делают скидки хорошие! Мы им <жениху с невестой> всё это раздаём. И очень много полезного материала там»[100].

В 1927 г. жители с. Стафурлово Рязанского у. верили в приметы с кольцом и другой наиболее значимой свадебной символикой: «Нельзя девушке примерять чужие фату или обручальное кольцо – замуж не выйдет»[101]. Эти приметы живы и поныне.

Путь к регистрации брака

До сих пор существуют приуроченные к свадьбе охранительные, соединительные и превентивные магические приемы. К примеру, 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, насыпают в карман или туфли пшено – от колдовства; берут с собой чеснок, вкалывают иголку или булавку в подол платья, надевают пояс – от «дурного глаза».

При приезде жениха за невестой автомашины гудят у ее дома, чтобы вышли встречать (г. Михайлов, 2002).

Сохранился обычай преграждать дорогу жениху и ожидать от него выкупа. Так, заведующая Дворцом бракосочетания в г. Рязань Т.П.Семенченко рассказывала в 2006 г. о загораживании дороги свадебному поезду и о новом явлении – громко объявлять о любви жениха к невесте: «В основном кричат: “Я тебя люблю!” – во весь двор, громко! Все смотрят – это тоже хорошо! А, значит, дорогу преграждают: да. Это как было, так и есть. Соседи выходят: как положено, бутылочку за это! Это всё есть»[102].

Традиция не пропускать жениха к невесте, пока он с друзьями ее не выкупит, сохранилась в осовремененном виде. Так, когда жених приехал за невестой в 2004 г. в г. Рязань, ее подружки не пускали его в дом. Девушки встретили жениха в подъезде с шутками-прибаутками и потом на каждом лестничном марше «выцыганивали» денежки – «на мелочь – одно, на рубли – другое», даже не успевали на регистрацию в ЗАГС, назначенную на 15 часов[103].

Об обычае выкупать невесту и даже красть ее также сообщила заведующая Дворцом бракосочетания в г. Рязань Т.П.Семенченко в 2006 г.:

> «А сейчас крадут невесту. Традиция: крадут. (Расскажите! – *Е.С.*) Ну как? Просто, вроде как игра идёт, стараются её увести, чтобы потом – выкупают опять же невесту подружки. Когда ребята к нам приезжают, они – какие-то там десятки из карманов! Смотрю, когда расписываются и колечки достают, то у них эти десятки выпадают! У них их очень много! “Что это? – Спрашиваю. – Выкупали, что ли?” – “Да!” Вот старались выкупить невесту. Кто-то дёшево, кто-то дорого. Там своеобразный идёт конкурс отгадывания: на первый этаж залезли – отгадайте то-то, на второй этаж – такой-то – пропускают. Пока до 9-го этажа залезут – столько-то вопросов. Опаздывают из-за этого. (А какие вопросы? – *Е.С.*) Вопросы, ну, разные. Значит, что означает эта цифра? Допустим. Оказывается, вот он думает: квартира, это-это-это. Ой, да этого числа мы познакомились! То есть начинается головоломка такая, что всё связанное с любовью. Всё связанное между ними: знают только они двое»[104].

Стал использоваться современный транспорт: «Жених, невеста и все гости сели в грузовик и с песнями поехали в дом жениха»[105] в 1960 г.; гости невесты из с. Секирино в соседнее с. Чулково Скопинского р-на в дом к жениху ехали с народными секиринскими песнями на специально выделенном колхозом *автобусе*, а новобрачные со свидетелями прибыли из городского ЗАГСа в г. Скопин на *легковом автомобиле* в 1989 г. По мнению молодой рязаночки, исключены варианты прибытия жениха с невестой в ЗАГС как-то иначе: «Не солидно без машины»[106] (2005).

Машина, в которой едут новобрачные, естественно, заменила собою лошадь; она украшена разноцветными лентами (реминисценция вплетенных в гривы коней косников), цветами и воздушными шариками. Вероятно, особой патриотичностью рязанцев, обусловленной наличием в городе известного на всю страну воздушно-десантного училища, можно объяснить украшение свадебных автомобилей лентами с национальным триколором – бело-сине-красным (из всего обилия стоявших 28 апреля 2006 г. у Дворца бракосочетания на ул. Ленина в Рязани машин лишь одна была украшена ленточками нежных расцветок, а не российским флагом-триколором).

К бамперу автомобиля жениха прикреплен плюшевый мишка, на машине невесты помещена кукла — как соединение и трансформация двух прежних свадебных обычаев:

1) прикреплять самодельную куклу к елочке и нести по селению для всеобщего обозрения и

2) посадить на колени новобрачной мальчика для стимулирования рождения ребенка.

Расположением в г. Рязань Высшего десантного училища обусловлена особая внешность плюшевых игрушек, их характерная одежда: «Десантники мишек в тельняшках сажают на первую машину – на ней жених едет, потом туда новобрачная садится»[107] (2005). Автомобили наряжены по современной моде: «На машине кольца, ленты, шарики. Цветов нет, кукол нет. Цветы пластиковые на кольцах. “Свадьба” – наклейка вместо номера»[108] (2004).

Точка зрения обычной рязаночки совпадает с мнением заведующей Дворцом бракосочетания в г. Рязань Т.П.Семенченко, высказанной в 2006 г.:

> «Есть-есть-есть. Много цветов живых, много искусственных - большие красивые букеты. И если раньше – да, мы вот сейчас сравниваем: 70-е годы – куклы, сейчас это редко бывает. Но бывает! И любимые игрушки какие-то сидят. Вот и мишки – Вы правильно говорите – бывают, игрушки. А в основном шарики, потому что сейчас и гелевые шарики вот; флаги – у нас очень много военных женится, поэтому с российскими, вот десантники со своим флагом – ребята празднуют, чтобы видели это. Вот такие вот машины украшаются»[109].

Как прежде в церковь жених и невеста следовали на разных подводах, так и теперь они направляются в ЗАГС на разных автомашинах, а оттуда новобрачная пересаживается в машину мужа и они едут вместе. На путь к регистрации перенесена традиция дороги к венчанию: «Молодых по дороге в ЗАГС останавливать нельзя» (с. Б. Алешня Ряжского р-на)[110]. Появилась табличка «Нас ГАИ не остановит», привешенная к лимузину вместо номера (см. выше).

Заведующая Дворцом бракосочетания в г. Рязань Т.П.Семенченко в 2006 г. отмечала появление нового типа заграничных машин: «А так в основном красивые церемонии у нас: подъезжают на красивых лимузинах: и в Москве, Питере, и у нас здесь белые, чёрные лимузины появились. Но это уже не фольклор. Это уже современность»[111].

Большая миграция населения, смешение городских и сельских жителей приводит к заимствованию обрядовых элементов из других регионов. Так, жених из Белгородской обл. заносил невесту в ЗАГС на руках, и этому все последовали (с. Б. Алешня Ряжского р-на). В г. Рязань, наоборот, новобрачный выносит на руках супругу из Дворца бракосочетаний, иногда в это время друзья зажигают бенгальские огни[112].

Коренным образом изменилось представление о статусе дружка: прежде он был женатым мужчиной и со свахой невесты составлял пару ведущих свадебный день, обучающих новобрачных; теперь он должен быть холостым другом жениха и наравне с подругой невесты выступать помощником молодоженов. Жительница г. Рязань объяснила: «Свидетели должны быть холостые. Они потенциальная пара, у них должна потом произойти свадьба. Такие случаи часто бывают, но на свадьбе дочери этого не произошло: девушка-подружка любила другого»[113] (2005). Респонденты из г. Рязань не знакомы с противоположной точкой зрения: «Друг и подруга не должны пожениться – я не слышала»[114] (2005). Священник г. Спас-Клепики о. Александр в 2005 г. заметил: «Венцы держат свидетели, а женатость или нет – не критерий»[115].

Рязанцы знают об изменениях в «Семейном кодексе» (упразднен институт свидетелей, не требуются их заверительные подписи на брачном свидетельстве), но переводят их законодательную суть на внешнюю атрибутику: «Не одевают ленты свидетели – их отменили в ЗАГСе. Могут быть два друга вместо одной подружки и друга»[116] (2005). Во Дворце бракосочетаний г. Рязани за один сентябрьский день в 2006 г. нам довелось наблюдать свидетелей как с красными лентами через плечо, так и без них.

Регистрация брака и церковное венчание

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 его регистрировать. Благословение жениха и невесты родителями при многочисленных свидетелях, а также свадебный пир гарантировали крепость семейных уз.

В 1950-е – начале 1960-х гг. развивается тенденция регистрировать брак в день свадьбы. Именно в 1950-е гг. выросло поколение, не посещающее церковь. До начала 1950-х почти все опрошенные регистрировали брак до свадебного застолья или (чаще) после него, причем иногда расписывались уже незадолго до рождения ребенка или в день его регистрации. По предположению С.А.Иниковой, это вызвано двумя причинами: во-первых, к этому времени подросло поколение, воспитанное советской школой; во-вторых, в деревне разводы перестали быть, как прежде, исключительным явлением, и официальный документ о браке давал женщине гарантии на получение части совместного имущества и обеспечение детей в случае развода. Кроме того, «свидетельство о браке» при усилившейся мобильности сельского населения, отъезде молодых пар в город, становился необходимым документом.

Представляется, что 1950-1960-е годы стали вторым серьезным рубежом в коренном видоизменении свадьбы, после которого традиционный свадебный обряд уступил место современному городскому и постепенно почти сошел с исторической сцены.

В 1950-е и особенно в начале 1960-х гг. развивается тенденция регистрировать брак в день свадьбы или до нее. В с. Бычки Сараевского р-на одни будущие супруги в 1951 г. «расписались на запое»[117].

В 1950-1960-е гг. порой не совпадали день регистрации брака и свадебный пир, причем именно последний понимается как собственно свадьба: «Если дорога попутная, то заезжают в ЗАГС, а то бывает, что регистрируются еще до свадьбы»[118] (с. Романовы Дарки Шацкого (ныне Путятинского) р-на, 1963). Однако в таких случаях после ЗАГСа молодожены расходились по своим домам и совместную жизнь начинали только после свадьбы. Думается, немалую роль играла и патриархальная (артельная) традиция: признание новой семьи сельским обществом.

В 1970-е гг., наоборот, регистрацию брака стали воспринимать как важный элемент обряда и обставляли празднично: невеста в белом платье с букетом цветов, торжественные речи в ЗАГСе. Но в начале 3-го тысячелетия стало допустимым варьирование цвета наряда невесты: «Платье не обязательно белое»[119] (г. Рязань, 2005).

Прежнее единство двух «стержней» свадьбы – юридическое и духовное, заключавшееся в церковном узаконении брака, – оказалось разнесенным территориально и хронологически, распавшимся на 2 самостоятельных акта – регистрацию в ЗАГСе и венчание в храме: «Регистрировались 3 дня назад, на другой день венчались в церкви»[120] в с. Ново-Еголдаево Ряжского р-на в 1960 г. Случаи венчания в 1950-1970-е гг. были очень редкими. В церкви требовалось предъявление свидетельства о браке, поэтому венчание, если и бывало, обычно происходило после регистрации.

При сохранении венчания его атрибуты – пару иконописных образов, которыми благословляли невесту и жениха их родители, – уже не везли открыто и демонстративно в свадебном поезде, но перевозили тайком, пряча среди подарков: «Иконы завёрнуты в скатерть, держит крёстная тётя невесты»[121]. Иметь в доме иконы в большом количестве в молодежной среде считалось зазорным, поэтому ограничивались их минимумом, пряча остальные в сундуках: «Невестина родня привезла с собой иконы, на божнице сняли всё старое, застелили тюлем, оставили одну икону прежнюю, а две других заменили привезёнными»[122]. Эталон большой патриархальной семьи и идея преемственности поколений потеряли былую привлекательность, и потому свадебные иконы уже не дополняли существовавший прежде обширный домашний иконостас, а, можно сказать, вытесняли старинные образа.

С конца 1980-х гг. и особенно в 1990-е гг., после широкого празднования 1000-летия Крещения Руси в 1988 г. и после снятия запретов на отправление религиозных культов, венчание становится явлением если не массовым, то очень распространенным. Причем венчались не только новобрачные, но и люди с большим семейным стажем. Большинство молодоженов привлекала красота обряда, некоторые полагали, что это укрепит будущую семью; верующие, а их было меньшинство, выполняли главное требование Церкви к брачующимся. По данным анкетного опроса, проведенного Институтом этнологии и антропологии РАН в 2002 г. среди старшеклассников в сельской и городской местности Рязанской обл., 79% опрошенных русских выразили желание в будущем при заключении брака обвенчаться в церкви.

С возрождением православия после празднования 1000-летия крещения Руси в 1988 году в бракосочетании произошли существенные изменения: усилилась потребность верующих людей венчаться, и, соответственно, возродилась вынужденная необходимость развода в случае неудачного брака. В массовом сознании укоренилось наивное представление, будто не требуется «церковное развенчание», а достаточно формально развестись в ЗАГСе. Попутно заметим, что, по сообщению священника отца Александра из г. Спас-Клепики в 2005 г., народным термином «церковное развенчание» называется благословение на новый брак. Священник в г. Данков в 2007 г. отметил, что духовник пытается разобраться, кто виноват в распаде брака, и в результате благословение дается только пострадавшему супругу.

Тот же священник из г. Спас-Клепики заметил, что юные пары из его города ездят венчаться в красивую церковь в с. Стружаны и в Свято-Троицкий храм в г.Тума Клепиковского р-на, поскольку в двух городских церквях (в Свято-Преображенском храме и в храме Покрова Пресвятой Богородицы) только восстанавливают внутреннее убранство. Священник служит меньше года в г. Спас-Клепики и за это время повенчал одну пару своих прихожан среднего возраста, долго живших совместно. Он не спросил у пары свидетельства о регистрации брака в ЗАГСЕ и мотивировал это тем, что несет ответ за повенчанных перед Богом, а не перед людьми и государством. Если бы изъявила желание венчаться юная пара, то священник провел бы с ними предварительную разъяснительную беседу о смысле брачного таинства. Невеста была в платке, она и жених средних лет были одеты скромно, но торжественно, таинство венчания проходило без присутствия множества народа. Священник из г. Спас-Клепики благословлял эту пару иконами Спасителя и Божьей Матери, но если бы они принесли икону Николая Угодника, он не возражал бы. Таинству венчания предшествовали исповедь и беседа, церковной оклички сейчас нет. В гости к новобрачным священник не ходил, как это было иногда принято до революции 1917 г.[123]

Интересна мотивировка предпочтительности церковного венчания, данная обычной рязаночкой, но со ссылкой на слова священника: «Познакомились в Ленинграде, решили там расписаться – за день, а свадьбу устроить потом: не венчают до ЗАГСа. Священник: “Муж не будет пить”. 50 лет прожили вместе»[124] (2005).

Хотя большинство свадеб устраивают по типовой схеме, однако проводят и оригинальные бракосочетания. Интересна типичная свадьба, но с небольшой вариативностью: «Летом на природе – в 16.00 в Доме отдыха в многокомнатном домике: на сутки всех на шашлыки пригласили. Торта не было. Невеста в свадебном платье, потом переоделась в джинсы, но осталась в фате. Второго дня нет. В воскресенье венчались — в красном платье, в субботу женились – верующие»[125].

Молодежь предпочитает пышные свадьбы с регистрацией в районном ЗАГСе, хотя по новому Семейному Кодексу 1995 г. (с редакциями от 15.11.1997, 27.06.1998 и 02.01.2000 гг.)[126] разрешена брачная запись в некоторых сельсоветах в многолюдных селениях. Регистрация брака по месту жительства упразднена, поскольку демократизация государства, повсеместная компьютеризация и составление единой базы данных о брачности сделали излишней былую территориальную привязанность ЗАГСов.

Новацией стало присутствие родителей новобрачных, их братьев и сестер на свадебной регистрации в ЗАГСе (впрочем, не повсеместное). Одна рязаночка средних лет — мама невесты, объяснила свое ненормативное поведение: «не принято» родителям в ЗАГС ходить, но «я хочу»[127] (2005). Она же сообщила о смешении старой традиции с новой и о частичной мотивировке нововведения: «Не принято родителям в ЗАГСе быть, но родители невесты были в ЗАГСе, родители жениха – в кафе <готовились к встрече новобрачных>, крестная невесты в ЗАГСе, взрослые гости – тоже в ЗАГСе»[128]. И хотя в основном родители не присутствуют при венчании и регистрации брака – «не положено», порой обычай не соблюдается: «иногда едут»[129] (ст. Вёрда Сараевского р-на). Иногда происходит подмена традиционных запретов: на вопрос о том, едут ли родители в ЗАГС или в церковь, респондент отвечает: «только в церковь»[130] (с. Сысои Сараевского р-на).

Заведующая Дворцом бракосочетания в г. Рязань Т.П.Семенченко хочет переломить устаревшую традицию, запрещавшую родителям жениха и невесты присутствовать на регистрации брака. Т.П.Семенченко рассказывала в конце сентября 2006 г.:

> «Да, мы приглашаем всех. Особенно любим, когда бабушки и дедушки, родители. И мы сейчас делаем уклон на то, чтобы они были во Дворце. Да, правильно Вы задали вопрос: потому что раньше как-то говорили – нет! Очень многие боятся того, что во Дворец ходить нельзя! Это должны встречать с хлебом-солью, родители не должны быть во Дворце! Это неправильные традиции. Я считаю, что сейчас более современная молодёжь, да, и хотят, и приглашают, потому что здесь как бы храм наш, государственный храм. И здесь дети благодарят своих родителей. И родителям настолько приятно видеть красивых своих детей, и вот в это торжество многие родители плачут. От этого мгновения торжественности! Даже невеста. В ту субботу у нас невеста заслушалась так, что стоит, слёзы вытирает. Ну, бывает. Потому что в ритуале хочется сказать всё доброе: как они в этом огромном мире нашли друг друга, как поселилась любовь в их сердца, что они теперь семья, что они должны заботиться друг о друге. Потом о родителях, что они дали жизнь своим детям, воспитали таких красивых-замечательных, и продолжение своего рода. Правильно, ведь сейчас и Путин говорит: демографическая ситуация – это основная забота и проблема наша. Поэтому им хочется пожелать, чтобы они жили долго!»[131].

Заведующая Дворцом бракосочетания в г. Рязань Т.П.Семенченко рассказала о привязанности горожан к родному городу, об обычае рязанцев и жителей Рязанской обл., даже вынужденных по каким-то объективным обстоятельствам покинуть свою «малую родину», приезжать сюда для бракосочетания. Вот один интересный случай:

> «Я знаю, что сейчас вот у нас новое законодательство – то, что вся Россия практически может <регистрировать брак в любом ЗАГСе>. У нас, конечно, сложно: нет ещё такой компьютерной базы данных по всей России, что женат, нет ли – это тоже не отслеживается. Но дело в том, что у меня, например, было: к нам приехал из Новосибирска мальчик и говорит: “Вы знаете, у меня никак не получается по времени, не все могут приехать родственники, вы не могли бы нам перенести время на такое-то?” Я говорю: “Конечно! Пока все соберутся, будем ждать, пока приедут все родственники!” И бабулька подходит ко мне и говорит: “Как мы вам благодарны!” Приехали – Санкт-Петербург, Ярославль, они написали нам благодарности: там вся Россия, вся Сибирь! В общем, все мы собрались пожелать, чтобы самой поздравить! Парень такой невзрачненький, но настолько обаятельный, приятный – вот эта вот сибирская закалка, наверное, люди очень хорошие! (А почему он Рязань выбрал? – *Е.С.*) Невеста. Невеста с Рязанской области, поэтому приехали играть здесь свадьбу, она захотела»[132].

Заведующая Дворцом бракосочетания в г. Рязань Т.П.Семенченко рассуждает о красоте здания и какой-то особенной душевности торжественного зала в нем:

> «И Вы знаете, очень многие даже из Москвы к нам приезжают, Московская область. Нравится зал, нравится вот действительно этот зал: за него стоит бороться! Хотя сейчас у нас здание одно, и все претендуют – с Областной Думой, им тоже нужен этот зал, все хотят там! Но я считаю, что для молодёжи: у них начинается отсюда жизнь! И в любом другом зале не будет столько торжества в этот момент! У них вот кадык аж дёргается – я чувствую, и

мне хочется говорить и говорить! И настраивать, и они во всё это вникают, всё как бы впитывают, как губка, в себя. Это всё важно!»[133].

Так же обстояло дело в далекие теперь уже 1970-е годы. Т.П.Семенченко рассказывала в 2006 г., как волновались юные невесты в начале 1970-х гг.:

«Серебряные свадьбы и золотые свадьбы у нас проходят торжественно, таким образом. Мы поднимаем актовые записи, которые были. И Вы знаете, ещё такой нюанс: когда у нас идёт торжественная регистрация, то невеста практически настолько волнуется, что расписываются – рука дрожит. И когда вот в этом году было 35-летие сейчас, то заслуженный учитель из Москвы приехал – моя сестра, я посмотрела актовую запись и говорю: "Лена, неужели ты так расписывалась? У тебя прекрасный почерк, ты столько лет учишь детей красиво писать!" А она посмотрела: "Я думала, это мама моя расписывалась, потому что каракули стоят!" Они очень теряются! Они настолько нервничают, что у неё буквы просто плясали! Это вот семидесятый год»[134].

Т.П.Семенченко видит разницу в почерках у нынешнего поколения женихов и невест по сравнению с новобрачными 1970-х годов:

«А сейчас изменилось, сейчас поколение сменилось: очень много левшей. Левша – они прямо расписываются с наклоном влево и вправо, и замудроватые такие, мудрёные подписи у всех, стараются перекрутить так, что простая русская фамилия, а вот... А раньше – нет»[135].

Дворец бракосочетания для Т.П.Семенченко – ее любимец, о котором ей хочется рассказать во всех подробностях, всячески похвалить: «Естественно, Дворец отличается своей грациозностью: старое красивое здание, вот эти вот потолки – Вы видите – высокие. Всё это, ну не знаю, грациозность»[136].

Внутри Дворца бракосочетания Т.П.Семенченко особо выделяет три помещения: 1) широкую входную лестницу, ведущую на второй этаж с большим зеркалом на площадке; 2) комнату невесты; 3) регистрационный зал с красивой винтовой лестницей, около которой обязательно фотографируются новобрачные.

Широкая входная лестница является важным символическим топосом в свадебной церемонии. Т.П.Семенченко рассказывает, как лестница обыгрывается в свадебном ритуале:

«У нас тоже символизируют то, что продолжение рода, то, что идут маленькие дети в длинных красивых платьях, подбирают мальчика как жениха там с бабочкой; девочка идёт там в красивом белом, розовом платье впереди. Или там несут, помогают ей подниматься по ступенечкам, не впереди, а сзади как бы ведут невесту к ритуалу»[137].

С одной стороны, дети, похожие в своих праздничных одеяниях на молодоженов, – это заимствование из западно-европейского католического свадебного обряда. С другой стороны, это напоминание о многозначной роли детей на рязанской крестьянской свадьбе:

1) когда мальчику (брату невесты) поручалось охранять сестру «на посаде» от поезжан и затем «продавать» ее жениху;

2) когда детям дозволялось подбирать конфеты, которыми обсыпали новобрачных по приезде от венца у дома молодого;

3) когда на колени новобрачной сажали «коленщика» – маленького мальчика, символизирующего ее будущих детей.

Нам довелось в сентябре 2006 г. наблюдать, как во Дворце бракосочетания г. Рязань использовалась в ритуальном контексте красивая мраморная лестница, ведущая на второй этаж – в торжественный зал. По этой лестнице первыми поднимались жених с невестой, а за ними шла процессия гостей. На обратном пути гости выстраивались у перил лестницы с двух сторон, а новобрачные горделиво спускались по этому импровизированному «людскому коридору».

Укажем также роль большого (до потолка) зеркала перед входом в церемониальный зал на втором этаже. У этого зеркала жених с невестой, только что поднявшиеся по парадной лестнице, останавливались и фотографировались.

О комнате невесты Т.П.Семенченко говорит с особой теплотой – как о сакральном месте:

> «Не могу сказать, но в комнату невесты идут только для того, чтобы пофотографироваться. Все очень любят комнату невесты, поэтому мы стараемся, чтобы там оставались только невесты со своими подругами, потому что, сами понимаете, что-то поправить, чтобы она привела себя в порядок перед церемонией»[138].

О регистрационном зале Т.П.Семенченко рассказывает как о главном обрядовом стержне, который диктует все особенности ритуального действа:

> «В основном у нас идёт такая церемония торжественная, потому что у нас сам Гербовый зал соответствует тому. Очень красивый зал, что жених и невеста – они настолько чувствуют ответственность – посмотреть, увидеть этот зал, потому что ему больше 150 лет. Раньше это была ну не Дума, потому что в Земстве заседания проводили, поэтому у нас зал правительственный, соответствует тому, что эта церемония проходит на уровне»[139].

Жители г. Рязань имеют возможность выбора между Дворцом бракосочетания и городскими ЗАГСами. Естественно, юные невесты предпочитают Дворец бракосочетаний: «“Первый раз нужно в центральном ЗАГСе замуж выходить”, – подружка сказала свекрови, потом развелись. Но второй раз тоже расписывались в центральном ЗАГСе – Дворце бракосочетания»[140] (2005). Однако существует и альтернативная точка зрения – предпочтение обычного ЗАГСа: «Марш Мендельсона – запись в ЗАГСе, настоящих музыкантов нет. Дворец бракосочетаний – красиво, все стремятся туда, но очень быстро проходит регистрация – 5 минут, программа меньше»[141] (г. Рязань, 2005).

Заведующая Дворцом бракосочетания в г. Рязань Т.П.Семенченко сообщила о двух противоположных тенденциях в регистрации браков:

1) проводить формальную запись акта нового гражданского состояния;

2) сопровождать такую запись идеологически-важными и историческими опробированными ритуальными моментами, вызывая в юных сердцах стремление продолжать обычаи своих предков, развивать преемственность поколений.

Конечно, можно оставить ЗАГСы исполнять свои непосредственные регистраторские функции, а обрядовую сторону свадьбы передоверить родственникам и друзьям новобрачных. Однако сотрудники ЗАГСов считают себя причастными к рождению новой семьи и настроены на совершение торжественного ритуала.

Т.П.Семенченко рассказывает о важности проведения регистрации брака, трактуемой в качестве свадебного ритуала:

> «Вот сейчас говорят, что мы должны быть просто регистраторы, да; вот я считаю, что – нет. Традиции – они настолько сильны, что вот почему не знают, что с нами делать сейчас! Да, это проблема политическая, очень важная на сегодня. Почему не знают, что делать на уровне государства? <…> Мы Министерство юстиции – всегда были, потому что это актовые записи, это документы государственной важности. Вот, и работаем всегда с правоохранительными органами, да. А здесь получается так, что сейчас мы просто регистраторы. Мы могли их зарегистрировать, как квартиру, и всё. И не будет этих обрядов. Но они живы, они настолько яркие, они – преемственность поколений, они из года в год, от бабушек переходят к мамам и так далее. Да, и я думаю, что наши дети и внуки – они должны пройти через это всё: иначе свадьба будет не интересна! Иначе можно вот как они живут этим <гражданским> браком, но всё равно всякая невеста желает того, чтобы было это торжество в её жизни, все хотят свадьбы. Расписаться и всё, без свадьбы – это не жизнь!»[142].

Т.П.Семенченко рассказывает о современных типовых традициях, принятых в районных ЗАГСах и во Дворце бракосочетания в г. Рязань:

> «Ну, конечно, у нас традиция: первый свадебный танец они здесь танцуют. Для них играет красивая музыка! У нас здесь в ритуале для каждого: первый супружеский поцелуй, естественно. То есть всё, как и положено в ритуале. Что еще сказать интересного? У нас нет возможности: у нас нет специального зала для шампанского. Санитарно-гигиенические условия нужно соблюдать» (2006)[143].

Свадебные приметы

Данные «Вопросника по Рязанской свадьбе» (2002) продемонстрировали живучесть несчастливых примет в современной свадьбе. Большинство респондентов верят в приметы. Считается плохой приметой, если кто-то пересечет дорогу свадебному поезду при поездке в ЗАГС; не будет счастья, если уронить кольцо при первом надевании его; печальным предзнаменованием считается погасшая венчальная свеча. Кроме того, указывали, что знают другие плохие приметы.

О вере в приметы сообщается даже в средствах массовой информации. Так, в спецвыпуске «Свадьба» журнала «Рязаночка» (№ 8 за 2005 г.) в статье «Свадебные приметы и суеверия» приведен ряд подобных живучих мнений, граничащих с предрассудками, и сделан вывод: «Вот такие приметы и суеверия прошлого, а верить им или нет – дело ваше»[144].

Из наиболее известных народных несчастливых примет указаны связанные с обручальным кольцом: «В народе бытует мнение, что упавшее при церемонии кольцо – к распаду брака. И, пожалуйста, не теряйте обручальных колец – это к разводу, расставанию»[145].

Если помолвочные кольца – недавнее заимствование из Западной Европы и США, то с обручальными кольцами давно связан ряд примет, как правило, несчастливых. Одна рязаночка рассказала о своих друзьях: «Кольцо потерял муж на второй день на природе – купили еще одно, а до того встретили похоронную процессию. Пока живут: недавно было»[146] (2005).

Заведующая Дворцом бракосочетания в г. Рязань Т.П.Семенченко в 2006 г. тоже рассказала о других случаях путаницы с надеванием кольца: «Бывает, не на тот палец надели. (И что тогда? Переодевают? – *Е.С.*) Да, а тогда всё равно выходим с юмором из этой ситуации, все смеёмся, вот. Но уже бабушки настраивают, говорят, что вот, это плохая примета!»[147].

Из нехарактерных несчастливых примет в спецвыпуске «Свадьба» журнала «Рязаночка» (№ 8 за 2005 г.) приведены те, которые комментируют необходимость аккуратности жениха по пути к невесте: «В день бракосочетания жениху надо быть особенно внимательным по дороге к невесте! Приедет запачканным – не будет в доме хозяина. А если выяснится, что он испачкался, потому что в лужу наступил, будьте бдительны: у будущего супруга есть перспектива стать сильно пьющим человеком!»[148].

До сих пор также существуют охранительные, соединительные и превентивные магические приемы: надо посмотреться в зеркало парню с девушкой вместе; новобрачные едят от одного каравая; кто первым встанет на коврик в сенях (в коридоре) – тот будет хозяином; надо насыпать в карман или туфли пшено – от колдовства; надо вставить иголку или булавку в подол платья, надеть пояс – от «дурного глаза»; надо положить в карман чеснок – от колдовства; при встрече молодых разбивают тарелку «на счастье».

Заведующая Дворцом бракосочетания в г. Рязань Т.П.Семенченко в 2006 г. сообщила о полной сохранности старинной приметы: «Надо первым наступить, чтобы быть хозяином. (Наступить на что? – *Е.С.*) Первым войти, чтобы твой шаг был первым, кто войдёт, тот будет хозяин. (В ЗАГС или куда? – *Е.С.*) В дом. В дом чтобы войти первым»[149].

Т.П.Семенченко полагает, что при входе в ЗАГС или во Дворец бракосочетания и при выходе оттуда тоже исполняются некие приметы: «Здесь, значит, тоже какие-то приметы, видно, бабушки говорят! Я точно не знаю, но стараются – жених; мне нравится, когда

он просто выходит, берёт за руку и ведёт свою жену, как бы супругу, вот. Или же все стараются на руках <вынести новобрачную>, выйти красиво, перекружить, что вот она уже моя супруга! И так далее, вот»[150].

О превентивных магических приемах сообщает даже региональная рязанская пресса. Так, в спецвыпуске «Свадьба» журнала «Рязаночка» (№ 8 за 2005 г.) помещены советы с одновременной оценкой их по части рациональности: «Если не хотите отдать свою судьбу кому-то другому, ни в коем случае не давайте мерить свой наряд перед свадьбой... Только как быть с этой приметой в наши дни? В свадебном салоне вряд ли кто будет интересоваться, сколько человек до этого мерили понравившуюся вам модель. Но в любом случае жених не должен видеть платье до свадьбы, иначе, по мнению суеверных граждан, жди беды»[151]. Так журнал оказывается способным влиять на «свадебные воззрения» граждан.

Подтверждается свадебной практикой указанная в журнале рекомендация: «<...> ни жених, ни невеста не должны позволять своим друзьям становиться перед зеркалом впереди себя – такие друзья-подруги могут и в жизни вас на второй план отодвинуть»[152].

Действительно, в конце сентября 2006 г. мы наблюдали повторение одной и той же «протокольной ситуации»: во Дворце бракосочетания в г. Рязани после торжественной церемонии новобрачные выходили из церемониального зала и останавливались перед огромными, во всю стену, зеркалами, где их запечатлевал фотограф; спустя пару минут к ним подходили друзья и родственники, заранее поджидавшие их, и уже все вместе фотографировались с молодоженами в холле и на лестнице.

Современные средства массовой информации поддерживают живучесть некоторых старинных примет. Так, спецвыпуск «Свадьба» журнала «Рязаночка» (№ 8 за 2005 г.) дает рекомендацию свидетелю (другу) жениха быть щедрым при соблюдении ритуальных моментов: «Если жених на “выкупе” не поскупится и его друзья заплатят за невесту приличный выкуп, значит, у молодых всегда будет достаток в доме»[153].

Заведующая Дворцом бракосочетания в г. Рязань Т.П.Семенченко в 2006 г. на вопрос об актуальности или неактуальности втыкания иголок невесте в платье рассуждала: «Вы знаете, я думаю, что это идут традиции опять же от бабушек и мам: чтобы не сглазили невесту мою в этот день, потому что все оберегают своё дитя, все хотят, чтобы всё было хорошо, чтобы никто ничего никак. И очень многие потом приходят и говорят: ой, да вот сглазили там, это, плохо жили. Бывает ведь такое, но я считаю, что это предрассудки»[154].

Путь к дому новобрачных

По сведениям С.А.Иниковой в 2002 г., в конце XX в. в г. Сасово женщина-видеооператор, снимающая свадьбы, внедрила новый обычай. Молодожены после ЗАГСа едут к святому источнику недалеко от д. Трудолюбовка, пьют родниковую воду и привязывают шелковые ленточки с именами жениха и невесты на рядом растущие деревья. Причем дружок жениха или он сам стараются прикрепить повыше, чтобы никто не снял и чтобы новобрачному стать главою в доме. Делать это стали по аналогии с оставлением ленточек на довольно часто встречающихся так называемых «деревьях счастья» в надежде стать счастливее.

По данным С.А.Иниковой в 2002 г., после регистрации в ЗАГСе свадебный кортеж должен проехать по 7 мостам – это новая для Сасовского р-на традиция. По сведениям краеведа Г.И.Федулина в 1994 г., в с. Ермишь также надо было проехать свадебному поезду по 7 мостам[155].

Словно бы иллюстрацией к свадебной песне «Вдоль да по мосту мостому...» (распространена в Касимовском р-не) с идущим по нему женихом выглядит новый обычай в Егорьевском р-не: жених на руках переносит невесту по мосту через р. Люболову[156]. Священник г. Спас-Клепики также отмечал, что жених на руках переносит невесту через мост[157]. Свадебный кортеж автомобилей из г. Рыбное и Рыбновского р-на[158] приезжает в Рязань, останавливается у определенного моста, и через него новобрачный переносит моло-

дую жену на руках (2005 г.). Рязанцы уточнили, что пользуется популярностью мост через р. Ока в сторону пос. Солотча (Клепиковское направление): свадебный кортеж проезжает мост до конца, новобрачные с друзьями выходят из автомобилей и возвращаются пешком до середины моста, где выпивают шампанское[159].

Заведующая Дворцом бракосочетания в г. Рязань Т.П.Семенченко тоже рассказала об обычае посещения моста новобрачными:

> «Любят на наш красивый мост приехать, хотя это опасно сейчас, он в аварийном состоянии. Но всё равно, потому что там река, там красота природы. И ещё традиция такая, что нужно перенести невесту через мост или пройти рука об руку обязательно через речку. Я как-то ехала из Москвы по нашей Рязанской области уже и вижу, что идёт жених с невестой за ручку. Вот где-то в Рыбновском районе, что ли. Или ещё в Московской области. Они по мосту проходят. Когда я подошла: да, такая традиция, чтоб обязательно пройти. Я знаю, в Липецкой, Тамбовской области – эти традиции есть»[160] (2006).

В статье «Клепиковский свадебный обряд» (2006) С.В.Строилов описывает семантику свадебного ритуала перехода через реку:

> «В селениях Клепиковского района супружеская пара после обряда бракосочетания должна проехать через три моста. А через один из них пройти пешком, при этом жених должен нести невесту на руках. Примета гласит: как пронесет, такова и жизнь их будет: остановится на полпути – изменщик будет, поставит на ноги не донеся до конца моста – уйдет, если во время пути невеста туфли потеряет – она изменять будет»[161].

С.В.Строилов делает вывод о живучести старинной традиции: «И по сей день ритуалы, связанные с переходом через реку, пользуются большой популярностью, претерпев некоторые изменения»[162].

Эту традицию дополняет новый обычай в Сасовском р-не бросать молодоженам с моста в реку по цветку, наблюдая, чей цветок раньше достигнет воды: если жениха, то родится мальчик; если невесты – то первым ребенком будет девочка[163] (2002). Здесь заметны отголоски гадания по брошенному в воду троицкому (троице-духовскому) веночку.

Заведующая Дворцом бракосочетания в г. Рязань Т.П.Семенченко в 2006 г. рассказала о подобном ритуале в областном центре:

> «Да, веночки-цветочки, цветы в реку бросают, да, бросают. (И как-то примечают, что с этими букетами будет? – *Е.С.*) А вы знаете, примечают: смотрят, о, как поплыл, куда поплыл, в каком направлении, сколько проплыл. Иногда плывут девчонки на лодках: о, хотите замуж выйти? Вот, девчонки, ваш букет. Есть, есть такие приметы: все бросают! Когда на мост они едут для этого, чтобы бросить цветы!»[164].

В этом сообщении совмещены отголоски гадания по старинному брошенному в воду троицкому веночку и отзвуки более позднего и заимствованного западно-европейского ритуала кидания букетика невесты подругам.

В первой половине 1960-х гг., когда в районных центрах и крупных селах к 20-летию Победы начали устанавливать обелиски воинам, павшим в боях за Родину, возникла новая традиция. После ЗАГСа возле памятников и мемориалов воинской славы стали останавливаться свадебные кортежи и возлагать букеты цветов, почтив память павших минутой молчания (раньше невеста-сирота ходила на кладбище поплакать на родительской могиле накануне венчания). Первоначально традиция возникла в городах и чуть позднее была перенесена в сельскую местность.

Свадебный кортеж после ЗАГСа останавливается у обелиска павшим в боях за Родину односельчанам, новобрачные возлагают букет цветов, минута молчания – как дань предкам (раньше невеста-сирота ходила на кладбище поплакать на родительской могиле накануне дня венчания). Например, в р. п. Сараи в 1970-е гг. горел «вечный огонь» у обелиска

воинам, погибшим в Великую Отечественную войну, – тогда и возникла новая традиция подходить новобрачным с поклоном и цветами. В г. Рязань молодожены возлагают цветы к «вечному огню» на площади Победы. Современная молодая замужняя женщина так оценивает новый обычай: «Дань памяти, но они цветы не возлагали»[165] (2005). Аналогично происходит и в др. районных центрах и крупных селениях.

В 1983 г. в г. Рязань в Приокском районе воздвигнута стела с четырьмя мужскими фигурами в честь формирования в Рязани и Сельцах в 1941-1942 годах 1-й польской пехотной дивизии имени Тадеуша Костюшко и в знак польско-русской дружбы – «Братство по оружию». Авторы памятника: польские скульпторы Бронислав Хромый, Станислав Хохула, Яцек Сарапту, Генрих Фудали и советские архитектор Ю.Вознесенский и инженер-конструктор С.Хаджибаронов. Стела получила народное название «Два Ивана, два Яна».

К 60-летию Победы на Скорбященском кладбище возведена арка с колоколом, напоминающая о Великой Отечественной и других войнах.

Мемориалы сразу же получили признание у рязанцев, и с 2005 г. арку с колоколом также включили в негласный перечень памятных мест для торжественных посещений новобрачными[166].

Интересен феномен посещения молодоженами Государственного музея-заповедника С.А.Есенина в с. Константиново Рыбновского р-на и фотографирования на память в Доме Л.И.Кашиной (Доме Анны Снегиной), что поощряется музейными сотрудниками и укореняется как новая традиция. В конце XX в., когда около дома родителей поэта находился бюст Есенина работы рязанского скульптора А.П.Усаченко (позже бюст перевезли в Рязань), со всего Рыбновского р-на приезжали новобрачные, возлагали цветы[167].

В г. Рязани новобрачные посещают памятник Есенину работы скульптора А.Кибальникова на Трубежной набережной, где поэт изваян как бы вырастающим из земли[168]. Есенин ощущается молодыми рязанцами как их своеобразный общий предок (первопредок).

По сведениям рязаночек, с 2005 г. (после установки мемориала на Скорбященском кладбище) условный «реестр» памятных достопримечательностей, которые посещают новобрачные после ЗАГСа, стал включать следующие объекты: «вечный огонь» на площади Победы, памятник Есенину на Трубежной набережной, мост через Оку и монумент польско-русской дружбы, арку с колоколом[169]. Обычно молодожены посещают 2-3 памятника. Супруги Бичижик в 2004 г. «у кремля на набережной, у фонтана ЗАГСа погуляли»[170].

Заведующая Дворцом бракосочетания в г. Рязань Т.П.Семенченко в 2006 г. перечислила целый реестр наиболее любимых и посещаемых новобрачными памятников:

> «Они стараются, когда здесь пройдёт церемония, здесь всё – они осыпались <лепестками роз>, садятся в машины и едут по памятникам. Они обязательно посещают памятник Есенину. Сейчас, значит, почему-то памятник Ленину – нет. А вот ездят по памятникам – у нас есть Георгий Победоносец, очень любят. Очень любят памятник Сергею Есенину. Значит, обязательно площадь Победы – павшим во время войны. На Московском у нас памятник Братству по оружию – тоже возлагают цветы»[171].

Таким образом, сместились время и объект поклонения, но сохранилось ощущение глубинного родства со своими предками в расширительном смысле, благодарность им за счастливую жизнь. Кроме того, важна общественная значимость той достопримечательности, которую посещают молодожены, – вероятно, стремясь закрепить свой брачный союз визитом признанного официального места. Молодежь стремится с помощью таких посещений разного рода памятников придать особую значимость своему бракосочетанию, расширить рамки семейного события, сделать этот день запоминающимся. Некоторые информаторы (напр., В.В.Бичижик) прямо сообщают о предпочтении «красивых достопримечательностей» для фотографирования на их фоне и о неординарности маршрута свадебного кортежа. Это объяснение примечательно опорой на новый мировоззренческий подход – сугубо

индивидуальный, лишенный патриархального «артельного начала», которое своей традиционностью регламентировало «обычное право» и символически закрепляло брачный союз.

В тех небольших населенных пунктах, где нет или мало достопримечательностей, тем не менее существует традиция катания свадебного поезда по родному селению после венчания или оформления брака в ЗАГСе. Так, в с. Спас-Раменье Ермишинского р-на новобрачные объезжают все село[172].

В г. Рязань в 2006 г. появился обычай пристегивать амбарный замок к чугунной ограде на Трубежной наб. (рядом с памятником С.А.Есенину работы скульптора А.Кибальникова напротив кремля), как бы замыкая свой союз в кольцо, иногда на нем пишут имена новобрачных и дату свадьбы: «Саша и Лена. Свадьба 23.09.2006». Прогуливающиеся по набережной лицезреют забавную картину: к ограде прикручено множество металлических замков.

Заведующая Дворцом бракосочетания в г. Рязань Т.П.Семенченко в 2006 г. рассказала об этом обычае:

> «На Рязанской земле у нас сейчас даже лучше стала традиция! Около памятника Есенина сейчас, я смотрю, висят замочки! И эти замочки молодожёны ключиками стали вот вешать. (А куда они вешают: на деревья? – *Е.С.*) А там есть металлический забор, и вот этот металлический замочек стали вешать, чтобы этот замочек постоянно висел, чтобы никто не открыл: якобы это сердца их, любовь в этом замочке в этом. Закрывают и хранят эти ключики только у них. (Замечательно! Это я первый раз слышу! – *Е.С.*) Да. Я тоже это увидела, поинтересовалась, потом спросила: стала такая традиция, может быть, у кого-то складывается. Ну, есть такое»[173].

Очевидно, эта традиция была занесена в Рязань из Москвы, где мост, соединяющий Лаврушинский переулок с площадью Репинского фонтана, также примерно с 2006 г. увешан амбарными замками с любовными и свадебными надписями. К лету 2007 г. кондитерская фирма «Рафаэлло» вдобавок поставила там еще и металлическое деревце, тоже предназначенное для размещения на нем замков (и уже унизанное ими). Газета «Московская среда» обнародовала заметку об этом факте с предположением, что скоро будет установлено второе дерево; к 2012 г. на мосту уже «выросла» целая аллея свадебных деревьев и спустилась на набережную у Репинского фонтана. В декабре 2007 г. появились первые замки (сначала без надписей) на перилах моста через плотину на пруду в московском парке Кузьминское-Влахернское; в 2013 г. около «Скамьи любви» появился металлический глобус и «выросла» пара чугунных деревьев, увешанных свадебными замками, ленточками и подвязками от чулок невесты. В 2008 г. уже во многих парках металлические мостики стали служить опорами для свадебных замков и кое-где с этой атрибутикой городские коммунальные службы начали вести борьбу, развешивая предупреждающие таблички с запретами и учреждая альтернативные объекты для свадебной символики.

Рязаночка Г.А.Лексина в октябре 2006 г. рассказала, что телевидение показывало новый московский свадебный обычай вешать амбарный замок на чугунные перила моста и бросать ключ в воду. Она полагает, что Рязань перехватила это московское веяние.

В октябре 2012 г. свадебные замки с трогательными надписями и формулами взаимной любви, датами бракосочетания в Рязани переступили с набережной от памятника Сергею Есенину на кремлевский мост и далее распространились на всю площадь кремля, используя каждый свободный фрагмент металлической ограды.

Во время путешествия свадебного кортежа используется важный способ объявить сначала о женихе, потом о молодоженах с помощью *громких звуков* и *всяческих шумов*. Когда свадебный поезд, состоящий ныне из легковых автомобилей, подъезжает к дому невесты, издаются гудки.

Заведующая Дворцом бракосочетаний в г. Рязань Т.П.Семенченко сообщила о звуковых сигналах после состоявшегося бракосочетания:

«И сигналы. Сигналы машины: вот от Дворца они едут, сигналят по всему городу. Потом приветствие молодожёнов обязательно. Они в этот день настолько солидарны, что свадьбы встречаются – они обязательно друг другу все сигналят тоже! (Это две свадьбы встречаются? – *Е.С.*) Две свадьбы встречаются, я помню»[174].

Обрядовый и художественный *образ дороги*, характерный для классической народной свадьбы, получил дальнейшее развитие: сохранился в неизменном виде, слегка трансформировался и обрел новое воплощение – в зависимости от конкретных условий современной свадьбы. Например, когда на второй день свадьбы в 2001 г. новобрачные – жители г. Рязань, поехали на дачу в д. Рождество Лесное Старожиловского р-на, то соседи протянули веревку и требовали выкуп, а свидетель расплачивался[175]. В с. Колыбельское Чаплыгинского р-на Липецкой обл. (б. Раненбургского у. Рязанской губ.) летом 2007 г. участницы фольклорного ансамбля, возвращаясь с репетиции, увидели стремительно проезжавший свадебный кортеж и пожалели, что не успели протянуть веревку[176]. Вероятно, участники этого «свадебного поезда» намеренно мчались на полной скорости, чтобы не допустить ритуального преграждения дороги. Следовательно, в настоящее время наблюдается двоякое отношение к данному ритуалу: положительное и отрицательное. Возможно также, что водители «свадебного поезда» хотели продемонстрировать лихачество, скоростную езду как особый талант вождения автомобиля и способ угождения новобрачным.

Образ дороги получает новое воплощение в современном свадебном обряде, который придумывается массовиками-затейниками с применением старинных обрядовых элементов, в том числе величальных песен, с вкраплениями игрового детского фольклора и т.д. К примеру, в статье «Клепиковский свадебный обряд» (2006) С.В.Строилов привел фрагмент «Встреча молодых» сценария «Мещерская свадьба», который построен на ритуальном использовании широкой лестницы в ЗАГСе:

«Гости образуют на ступеньках “ручеек”, при этом в первых рядах стоят родители новобрачных, а уж за ними остальные гости. Звучит песня “Виноград в саду цветет...” Молодые проходят в “воротца” “ручейка”, за ними идут родители, затем все гости. Таким образом, получается, что через “ворота счастья” прошли все присутствующие»[177].

На свадебном пире в с. Чулково Скопинского р-на в 1989 г. звучал мотив пути во многих обрядовых приговорках: «Они <новобрачные> у нас очень молодые, этим молодым надо показать дорожку старшим» (намек на «показательное целование» родителей) и далее – «Супруги у нас очень молодые, дорогу мы им показали, но надо наказ им дать»; «Сергей к ней ходит 2 года, не одну пару сапог износил» (ср. сказочный мотив: герой износил 3 пары железных сапог)[178].

Мотив дороги, в этнографическом плане в современном свадебном обряде реализуется не только в поездке новобрачных к местным достопримечательностям, но и в *свадебном путешествии*, которое может последовать сразу после свадьбы либо осуществиться несколько недель или месяцев спустя. Свадебное путешествие предполагает поездку молодоженов в отдаленный город или на курорт, где они окажутся вдвоем, без родственников и друзей. Одна рязаночка сообщила про свадебные путешествия племянницы и дочери, вышедших замуж 5 июня 2004 и 17 августа 2001 г.: «Вика на юг после свадьбы ездила в свадебное путешествие. В декабре Алина ездила в Египет»[179]. Существует точка зрения: «Идеальный вариант – в свадебное путешествие на следующий день, а то пустота остается»[180] (г. Рязань, 2005).

Если в традиционной свадьбе превалировал ритуал обсыпания хмелем или зерном приехавших с венчания новобрачных, то в современной свадьбе в с. Ново-Еголдаево Ряжского р-на в 1960 г.: «крёстная мать *плеснула вином*, *чтобы весело “прыгали”* – весело жили»[181]. Здесь ритуальное действо, подобное окроплению святой водой, актуализировало примету о нечаянно пролитом красном вине как знаке предстоящего замужества.

Ритуал «обсевания молодых» не утратился, но видоизменился сразу по двум направлениям: 1) действо перенесли от дома молодого, где оно проводилось в классической свадьбе и иногда встречается сейчас в районах области, к дверям ЗАГСа, при выходе новобрачных оттуда; 2) вместо зерна стали обсыпать карамелью, цветами, серпантином.

В г. Михайлов запрещено бросать мелочь – «к слезам», хотя в иных населенных пунктах разбрасывают мелкие монеты из мешка, а около Дворца бракосочетания г. Рязань заметны отдельные копейки, сохранившиеся из рассыпанной мелочи (конец сентября 2006 г.).

Заведующая Дворцом бракосочетания в г. Рязань Т.П.Семенченко рассказала о ритуале обсыпания новобрачных:

> «Стараются: и каким-то рисом для богатства, конфеты и монеты – чтобы деньги были! Ведь хочется молодым пожелать всего! Поэтому посыпают! Посыпают, мы не успеваем за каждой парой всё это убирать! И лепестками роз посыпают постоянно – все живые эти вот лепесточки бросают. Шампанское там – за счастье молодых! Всё это есть. Когда они выходят – вот это. (Это где: на улице или у вас? – *Е.С.*) На улице, на улице уже около Дворца»[182].

Новаторством является вынесение новобрачным своей молодой супруги на руках из Дворца бракосочетания – об этом сообщила Т.П.Семенченко:

> «Около Дворца, значит, он обязательно должен её на руках вынести – и всё это красиво в фильме смотрится. Кружит три раза, ставит её, и тогда уже начинают их посыпать вместе, желать им богатства, счастья»[183].

У районного ЗАГСа в г. Ряжск принято обсыпать выходящих после бракосочетания молодоженов зернами пшеницы, монетами и даже лепестками роз. Сотрудница Ряжского ЗАГСа пояснила, что лепестки роз, которыми обсыпали вернувшихся после регистрации брака новобрачных на крыльце школьной столовой в с. Новое Еголдаево, специально продаются для таких целей. Она также с гордостью показала фотографию, на которой запечатлены подброшенные монеты, в ярком солнечном свете похожие на «серебряный дождь» (2006).

Заведующая Дворцом бракосочетания в г. Рязань Т.П.Семенченко обратила внимание на свадебные журналы, в которых дается ценная информация для женихов с невестами:

> «Поэтому они читают: какие традиции там – это тоже написано, они готовятся. Конечно, может, это во вред себе <работникам Дворца бракосочетания>: потому что лепестки роз – это всё описывают, как хотелось бы, да, всё это по-европейски, может быть, лепесточки. У нас зерно, конфеты, монетки – в основном было. А вот эти лепестки – они пришли оттуда»[184].

К русскому ритуалу обсыпания новобрачных добавился под влиянием западноевропейской (католической) моды момент бросания маленького букетика невесты в толпу подружек. Он основан на поверье: какой девушке достанется букет, та следующей выйдет замуж (раньше дерганье невестой скатерти перед покиданием отчего дома служило скорому замужеству всех ее подруг). Современные невесты надеются на действенность этого ритуального акта, хотя и не все верят в него: так, одна девушка «букет поймала у подружки – в течение года вышла замуж», а ее подруге повезло не сразу – «восьмой раз ловит подруга, но только спустя год после моего замужества вышла замуж»[185] (2005).

Новобрачная В.В.Бичижик в 2004 г. бросила букет в конце свадьбы с напутствием гостям: «Мы покидаем вас, вы продолжайте веселиться!»[186]

Заведующая Дворцом бракосочетания в г. Рязани Т.П.Семенченко рассказала в 2006 г. о ритуале с бросанием букета в соседних Рязанской и Тамбовской обл.:

«Там я была на свадьбе, вот недавно женила своего племянника: у нас обязательная традиция, девчонки все ждут-ожидают выйти замуж, и все ждут, когда она бросит цветок – свой букет невесты. Она через себя бросает, значит, букет невесты: кто поймает, тот первой выйдет замуж. Все девчонки незамужние выстраиваются в ряд и ловят. (Это где она бросает? – *Е.С.*) Когда уже выходят на улицу и через себя бросают свой букет. Кому он достался, этот букет, тот первой выходит замуж»[187].

Далее Т.П.Семенченко уточняет: «Это на самой свадьбе. (А в какой момент тогда? – *Е.С.*) В любой момент в конце свадьбы уже, практически когда уже отгуляют. Когда она прощается со своим букетом невесты. Она передаёт его следующей невесте. <…> После свадьбы. (То есть они уже и за столом посидели? – *Е.С.*) Да. Перед тем, как молодожёны должны уехать домой, цветов море, и свой букет невеста – она с ним прощается, бросает, передаёт как бы следующей»[188].

Т.П.Семенченко объясняет, кто покупает букет: «Нет, жених. (То есть то, что ей подарил жених и именно этот букет молодая бросает подружкам? – *Е.С.*) Да, подружкам своим. (А ей не жалко свой букет? Всё-таки жених подарил! – *Е.С.*) Но всё равно: такая примета! Потому что подружки тоже близкие люди! Тоже хотят выйти замуж!»[189].

К выбору букетика невесты относятся очень ответственно: «Жених знал, в каких тонах будет платье невесты, они ходили изучать примерный букет во флористические магазины по рекламным фотографиям и решили, что это должны быть белые и розовые розы. Заказывал букет жених потом один»[190] (г. Рязань, 2004).

Возможно, на возникновение идеи бросать букетик подружкам повлияла квитка – цветущая веточка, бутоньерка, маленький букетик, являющийся отличительным знаком (украшением и оберегом) участников свадебного и других семейных обрядов, а также обрядов календарного цикла у украинцев и южных славян[191].

Свадебный наряд

Бросание маленького букетика невесты – флёр-д-оранжа – в толпу подружек стало в новейшей рязанской свадьбе парным ритуалом: на том же этапе свадьбы жених должен снять с ножки невесты подвязку и бросить друзьям. В рекламном проспекте «Обручальные кольца» (лето 2006), который вручают во Дворце бракосочетания в г. Рязани всем подавшим брачное заявление, в двух напечатанных на соседних страницах статьях даются вариативные советы – вполне в народном стиле. Вот две разные (отчасти противоречивые) рекомендации: «Сейчас подвязку надевают (причем только на одну ногу), чтобы ее мог снять жених и кинуть своим друзьям, после того как невеста кинет подружкам свадебный букет. Какой холостой мужчина поймает подвязку, тот вскоре удачно женится»[192]; «Часто можно встретить и две подвязки – первую (она называется “счастливой”) молодой супруг кидает своим неженатым друзьям по аналогии с букетом невесты. Вторую подвязку молодые оставляют на память – ее называют “сладкой” или “медовой”, а снимается она только в первую брачную ночь»[193]. На свадьбе жителей г. Рязани супругов Бичижик в 2004 г. был использован ритуальный момент с подвязкой.

О новом свадебном обычае бросать подвязку сообщила и заведующая Дворцом бракосочетания в г. Рязани Т.П.Семенченко в 2006 г.: «Потом ещё есть такая повязочка красивая – бывает на чулочках-то – тоже бросают женихам <парням брачного возраста, друзьям жениха>. Жених, кто поймал, тоже должен жениться в этом году»[194].

В духе дамских журналов моды сообщается о внешнем виде подвязок: «Поскольку подвязка на современной свадьбе стала играть такую важную роль (наряду с букетом!), то ее внешнему виду уделяется все больше внимания. Невесты предпочитают белые или в тон свадебному платью, ажурные и максимально соблазнительные подвязки, возможно, с вышивкой или другой декоративной отделкой»[195]; «Функциональной нагрузки она не несет, но в последние годы является желательным и важным аксессуаром. Подвязка представляет собой эластичную полоску ткани, украшенную лентами, цветами или бусинами, которая под-

держивает чулки на бедре. <...> Цвет подвязок обычно подбирается в тон к белью и туфлям»[196].

После Великой Отечественной войны вместо традиционной и конкретной для каждого селения народной одежды стала применяться современная городская – с сохранением старинного наряда на пожилых женщинах: «Жених с невестой и почти все присутствующие одеты по-современному. <...> На невесте капроновый платочек, жакет от костюма, штапельное платье. Жених в голубой рубашке, в тёмно-синих брюках, рубашка у ворота расстёгнута, рукава засучены до локтя. <...> Мать молодого одета в панёву, бумажную кофту, платок завязан концами назад»[197] (с. Ново-Еголдаево Ряжского р-на, 1960).

В конце 1940-х – начале 1960-х гг. в рязанские селения проникала новая свадебная мода на городские платья пастельных расцветок (допускался и орнамент в мелкий цветочек): эпоха белых платьев еще не наступила, за ними тянулись аллюзии на траурный цвет. Хотя известно, что в 1940 г. английская принцесса Виктория выходила замуж в белом подвенечном платье: такое было впервые в истории свадебной моды.

В конце 1980-х гг. приехавшая из Скопинского ЗАГСа новобрачная была уже в белом свадебном платье, с вуалью на голове; ее муж – в костюме классического стиля с бутоньеркой в нагрудном кармане; односельчанки жены из с. Секирино, 50-60 лет, в понёвах, рубашках-«половинках» с красными рукавами, фартуках-«зан*á*весках» с цветными (красно-белыми) коклюшечными кружевами, косынках; в аналогичный местный наряд оденется молодая на следующий день (наблюдение автора в с. Чулково Скопинского р-на, 1989).

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 нагрудных передниках, белых блузках, напоминающих рубаху-«стану́шку», и в красных повойниках на головах[198].

Традиционные наряды, отдельные детали которых были сшиты по старинным образцам в 1960-е гг., на второй день свадьбы доставали из сундуков в с. Петрово Ряжского р-на[199].

На второй день свадьбы новобрачная также появлялась в традиционной народной одежде (с. Исады и д. Аргамаково Спасского р-на, с. Петрово Ряжского р-на, с. Секирино Скопинского р-на и др.).

При соблюдении обычая сменять наряд невесты на одежду молодой произошла трансформация самого свадебного платья: «Невеста пошла переодеваться <...> Жених сидит на сундуке и ждёт невесту, она вышла в капроновом платье 30 см от пола»[200] (с. Ново-Еголдаево Ряжского р-на, 1960).

Сильно трансформировался (можно сказать, совершенно преобразовался) обычай шитья приданого и приготовления свадебного наряда невесты в конце 2-го – начале 3-го тысячелетия.

К концу XX века народный взгляд на собственноручное шитье подвенечного наряда невесты изменился противоположным образом: был наложен запрет на изготовление свадебного платья просватанной девушкой. В с. Озёрки Сараевского р-на в 1980-е гг. полагали: невесте шить свадебное платье для самой себя – к несчастью. Исключение позволила сделать себе Н.А.Кобзева, 1963 г. р., профессиональная портниха и москвичка (ее мать родилась в с. Озёрки): она сшила себе необычное шелковое белое платье с небольшим шлейфом. По мнению юной рязаночки: «Шить самой можно»[201] (2005).

Свадебный наряд стали приобретать в специальных свадебных салонах и (в редких случаях) даже брать напрокат. Так, в г. Рязань в начале 2000-х годов платье невесты покупали и продавали после свадьбы все вышедшие замуж подруги по цепочке своим подружкам[202].

К 2006 г. ситуация со свадебным платьем изменилась. Был задан вопрос заведующей Дворцом бракосочетания в г. Рязань Т.П.Семенченко о свадебном платье невесты: «А вот её наряд, платье, фата – это всё сохраняется? Или куда оно девается после свадьбы?» И полу-

чен ответ: «Да, всё сохраняется. Потому что сейчас у нас открыты прокаты, и когда предлагают: вы можете воспользоваться, – знаете, многие отказываются. Все хотят, даже если живут не очень богато, но любое платье, чтобы оно было своё, чтобы его хранить – это платье»[203].

Возможны два подхода к наряду невесты для светской регистрации брака и церковного венчания:

1) это одно свадебное платье;

2) это два разных платья.

В сообщении одной рязаночки о регистрации брака и последующем венчании ее знакомой явно просматривается символика белого и красного цвета – знака невинности и брачной крови: «Невеста в свадебном платье, потом переоделась в джинсы, но осталась в фате. <...> В воскресенье венчались – в красном платье, в субботу женились – верующие. А через месяц другая в том же платье венчалась»[204] (2005). У рассказчицы есть представление о свадебном платье как об уникальном наряде, который должен принадлежать только невесте и оставаться у нее навсегда (хотя имеется пример старшей сестры, приобретшей платье у одной подруги и потом передавшей его другой): «Чужое платье несёт энергию. Платье должно быть длинное. Платье должно остаться у невесты, чтобы потом померить, вспомнить»[205].

Известны многочисленные случаи, когда при выборе и подготовке свадебного платья жениха к невесте не пускали[206] (2005). По мнению рязаночек: «Жених не должен видеть невесту в свадебном платье до свадьбы»[207] (2005). Это народное представление известно по всей России.

Во время торжественной церемонии в ЗАГСе с платьем невесты тоже связаны приметы. Заведующая Дворцом бракосочетания в г. Рязани Т.П.Семенченко рассказала в 2006 г. о суевериях, соотносящихся с платьем невесты, и о том, как сотрудники помогают устранить досадные случайности и обрести уверенность в себе:

> «Да, очень многие расстраиваются, когда, допустим, в этот день – суеверие страшное! Ладно, чёрная кошка: это всем известно! Если он <жених> наступит на платье, если он порвёт там как-то нечаянно – люди начинают расстраиваться! Но мы стараемся это исправить. Мы тут держим сразу нитки, иголки, в комнату невесты приглашаем, сами идём, начинаем – немножечко подштопали аккуратненько, ничего! Потому что бывают такие случаи, когда приезжают: ой, какая погода смотря, кто-то наступил, когда поднимаются по лестнице – у нас красиво и торжественно. Вот. Невеста уже сразу: а, вот наступил на платье! Кольцо упало – жить не будут! Тоже бывает такое. Бывает, что волнуются, руки дрожат и кольцо падает. Ничего страшного, я считаю, в этом нет! (А Ваши сотрудники как-то этот момент обыгрывают, чтобы успокоить невесту? – *Е.С.*) Да, мы стараемся выйти из этого где-то шуткой, по-разному, потому что ситуации бывают разные»[208].

Важным остается вопрос о свадебном платье. Если до Великой Отечественной войны в Рязанской обл. невеста надевала самый красивый традиционный наряд с обилием красного цвета, то начиная с 1940-х годов она шила или покупала себе городское платье светлой расцветки. Примерно с 1970-х годов невеста отправлялась в ЗАГС в белом платье с фатой.

В 2006 г. заведующая Дворцом бракосочетания в г. Рязань Т.П.Семенченко рассказала о возобновлении прежней тенденции, наблюдаемой еще в 1950-1960-е годы:

> «Значит, в основном обращаем внимание, что невесты всегда были в белом. А сейчас в основном у нас невесты в разном: разноцветные. Значит, красивые модные цвета: есть и желтое, и лиловое, и салатовое, красные платья! С розами, с маками – каких только нет! (Это первый раз замуж выходят? – *Е.С.*) Да, первый раз выходят. Красивые платья, и поэтому даже очень весело, красиво смотрятся. Но я считаю, что, конечно, невеста в этот день должна быть просто белоснежной. У нас очень красиво зимой, когда (вот сейчас Вы посмотрите – видели нашу фотовыставку? нет?)... Там очень красивые фотографии – “Зимняя сказка”: невеста должна быть невестой, она, конечно, как королева стоит. Все красивые! У нас нет некрасивых невест»[209].

По общему мнению, подруги должны не затмевать своими нарядами невесту, но быть нарядными и хорошо смотреться, в том числе на свадебных фотографиях: «Подружки не наряжаются, как невеста; должны быть в разноцветных платьях, чтобы не слиться на фото»[210] (г. Рязань, 2005).

По мнению одной будущей невесты, «фата – не модно, не хотела бы, это устаревшая деталь; лучше на леске бусинки, если волосы длинные»; однако у старшей замужней сестры и ее подруг все-таки была фата – «фата у трёх подружек была»[211] (г. Рязань, 2005).

Предпочтительнее, чтобы жених был в строгом костюме. Для свадьбы в г. Рязань в 2004 г. жениху было предназначено украшение: «Цветок в петлице – покупали искусственный, но не вставили»[212].

Заведующая Дворцом бракосочетания в г. Рязань Т.П.Семенченко отметила, что женихи придают меньшее значение своим свадебным костюмам, чем невесты, а сельские невесты чрезвычайно внимательны к своим праздничным нарядам и готовятся к свадьбе более тщательно, чем горожанки. Т.П.Семенченко рассказала:

> «Женихи <одеты> – более скромно. Я знаю по своему племяннику, что он туфли искал за час до свадьбы! Поэтому они как-то... Невесты уже были готовы, у них уже макияжи – в 6 утра записываются! Поэтому свадьбы у нас начинаются, кстати, в 10 часов. И вот из районов области девочки – они более оперативны! Они даже приезжают из районов области уже с причёсками, они уже красивые и уже готовы! И ещё едут в свой район опять же гулять. А наши – они всё-таки привыкли хорошо поспать, и успеть это, поэтому все стараются в час и в два»[213].

Свадебный пир: угощение и дары

Свадебный хлеб по-прежнему осознается символически: молодых, приехавших из ЗАГСа, родители мужа встречают с купленным в магазине караваем – круглым хлебом. В с. Ново-Еголдаево Ряжского р-на в 1960 г. после венчания при привозе невестина сундука в ее новый дом «...старые женщины подсказывали, что и как делать – надо *хлеб положить на край* <сундука>*, хлеб этот есть не полагается*»[214]. Отголосок отдельного кормления приехавших от венчания новобрачных в другом помещении заметен в установке мебели для трапезы: «*Стол, где были хлеб-соль*, застланный голубой скатертью, *поставили около кровати*»[215].

Место свадебного каравая по всей Рязанщине в конце XX – начале XXI веков заступил покупной торт, специально заказанный к свадьбе в кафе, кулинарии или магазине. В 1980-е гг. встречались торты домашнего приготовления.

Несмотря на богатый ассортимент блюд на свадебном столе, обязательно присутствуют традиционные угощения. Отголоски обрядов с караваем и со свиной головой на пиру – с одной стороны, и блинов на 2-й день – с другой, сохранились в наличии обязательных блюд на свадебном пиру: блинов («каравайцы», «тóнчики») и котлет, «стюдня» (т. е. холодца), «кваса со стюднем» (это квас и в нем яйца, холодец – с. Которово Касимовского р-на)[216].

Каравай в качестве ритуального хлеба для встречи новобрачных продолжает бытовать на современной свадьбе: «Родители жениха купили специально каравай с глянцевым верхом, с листиками и птичками, в середине ямка с солонкой, мама встречала молодых с речью, с караваем на полотенце»[217] (г. Рязань, 2001).

В статье «Клепиковский свадебный обряд» (2006) С.В.Строилов приводит фрагмент «Встреча молодых» из сценария «Мещерская свадьба», в котором традиционный свадебный хлеб приобретает новый облик – с использованием инициалов новобрачных: «Родители жениха встречают молодых хлебом-солью (каравай с вензелями начальных букв имени жениха и невесты)»[218]. Вероятно, инициалы молодых относятся к приемам соединительной магии.

Пока еще сохраняется и обычай изготовления свадебного хлеба в домашних условиях: «Кусали каравай – тётя жениха пекла»[219] (г. Рязань, 2004). Встреча с караваем сопровождается приметой: «Откусывают от каравая: *кто больше откусит – тот верховодить будет*. Кусают с разных сторон, по очереди – одновременно не получается»[220].

Дальнейшая судьба каравая также обставлена поверьями и запретами: «У Вики Тома <мама> забрала каравай – неделю ели, гостям не дали. Каравай едет вместе с молодыми. Кто горбушки любит, у того мальчик родится: "*Горбушка – чтобы родился Андрюшка*". *Верхняя корочка у хлеба – чтобы свекровь любила*. Раз любит горбушки или верхнюю корочку, тому говорят об этом»[221]. Также шутливо приговаривали при угощении хлебом-солью: «Теперь у вас есть возможность насолить друг другу»[222] (2004).

Заметим, что соль у русских исторически считалась величайшей ценностью (наряду с хлебом), почему ее и клали на каравай: даже была выработана особая форма каравая – со специальной ямкой наверху хлеба для насыпания в нее соли или для установки солонки. Для сравнения: у удмуртов ведущую роль в угощении в семейных обрядах играет масло, а соль не является ритуальным блюдом[223]. Каравай в Рязанской обл. могли унести как родители новобрачной, так и молодого: «Родители жениха забрали каравай»[224].

В качестве свадебного напитка стало выступать шампанское. С ним может производиться четыре ритуальных действия:

1) шампанское разливают по бокалам при выезде свадебного кортежа на природу после ЗАГСа;

2) бутылкой шампанского расплачиваются с местными жителями, заградившими дорогу «свадебному поезду»;

3) игристое вино пьют на свадебном пире;

4) две бутылки шампанского сохраняют до первого совместного праздника молодоженов.

На бутылки иногда надевают ленточки или отрезки ткани – подобие фаты невесты и галстука жениха. Возник новый обычай хранить в этом наряде 2 бутылки игристого напитка целый год и выпивать их на годовщину свадьбы. Вот как об этом рассказала жительница г. Рязань в 2005 г.: «Шампанское пьют, когда по памятникам ездят, друзья должны заботиться. Украшены две бутылки – связаны ленточками – голубой и красной. Открывают первую бутылку, когда родится первенец, на годовщину свадьбы – ещё одну. Дочь с мужем не выпили на годовщину, так как были на отдыхе»[225]. Обычай успел усложниться: «Молодые пьют из связанных стаканов. И две бутылки связывают. Потом одну надо выпить на годовщину, а другую после рождения первого ребенка»[226] (с. Б. Алешня Ряжского р-на, 2005). Предысточником этого ритуального действия можно считать две бутылки с красным вином, перевязанные лентой и напоминающие собой жениха и невесту в Егорьевском у. в 1899 г. (см. выше).

Про себя с мужем рязаночка сообщила: «В ЗАГСе пили шампанское, сейчас запрещено: очередность свадеб большая. Бокалы были в ЗАГСе, типа буфета. Шампанское заказывали в фойе на втором этаже в 1970-1980-е годы, до Горбачёва»[227] (имеется в виду антиалкогольная кампания при первом президенте России М.С.Горбачеве, единственном Президенте СССР в 1990-1991 гг.).

В средствах массовой информации Рязанщины отражен приспособленный к современности обычай: «Когда свадьбу играли, в фужеры с шампанским клали монетки. Монеты, положенные на свадьбе в рюмки жениху и невесте, следует хранить дома под скатертью, чтобы в семье был достаток»[228].

Можно найти несколько предысточников этого обычая:

1) в крестьянской свадьбе было принято класть в рюмку с вином крошку и шутливо говорить о том, что вино не чисто, туда якобы таракан попал (см. выше), заставляя таким символическим действием и приговоркой новобрачных поцеловаться и будто бы «очистить» напиток;

2) девушкам-игрицам или молодым замужним женщинам, исполнявшим величальные песни жениху с невестой или новобрачным на пиру, полагалось опускать в стаканы с вином монетки как плату за величание;

3) новобрачные дарили родственников на пиру, а те «отдаривали» деньгами, но клали их на поднос (см. выше).

Иногда молодожены стараются поднимать свадебный бокал с шампанским выше, когда чокаются друг с другом, – с замыслом быть главным в доме.

В статье «Клепиковский свадебный обряд» (2006) С.В.Строилов привел фрагмент «Встреча молодых» из сценария «Мещерская свадьба», в котором новобрачным предлагается разбить бокалы из-под выпитого вина:

> «Родители пьют вино. Подносчик подходит к молодым. Хозяйка в это время расстилает перед молодыми платок.
> Подносчик:
>
> А теперь и вы давайте,
> Дружно, вместе выпивайте!
> Ну, давай, скорее пейте,
> А бокал на счастье бейте!
>
> Молодые выпивают вино, затем разбивают свои бокалы так, чтобы осколки остались на платке. Сваха связывает углы платка и вручает этот узелок молодым.
> Сваха:
>
> Сохраните вы осколки,
> Да чтоб жизнь не была колкой!»[229]

Это полнейшая импровизация современных массовиков-затейников: невозможно аккуратно разбить хрустальные или стеклянные бокалы – именно так, чтобы осколки разлетелись в пределах платка, даже самого большого.

Между тем подобный ритуал проводился при церковном таинстве венчания князей и царей в средневековой Московии. Вкушение новобрачными красного вина в церкви после венчания проводилось в воспоминание о браке в Кане Галилейской с чудесным превращением воды в вино Иисусом Христом (Иоанн 2: 1-11). К евангельской притче восходит раздавливание женихом опорожненного стеклянного сосуда в древнерусской свадьбе в 1526 г.: «<...> и венчав, митрополит дает вино пити великому князю и великой княгине, а в другий князь великий, выпив вино, ударит скляницу о землю, да и ногою потопчет <...>»[230].

Георг Паерле в своих «записках» при описании венчания Григория Отрепьева с Мариной Мнишек в Москве 8 мая 1606 г. обратил особое внимание на церковную ритуализацию евангельской притчи о превращении воды в вино при брачном пире в Кане Галилейской. Вот это наблюдение иностранца: «Потом они встали между двух алтарей, где обвенчал их патриарх со многими церемониями, причем наиболее то было замечательно, что первосвятитель взял жениха и невесту за руки, обвел их кругом три раза, потом взял стакан с красным вином и, выпив из него сначала сам, давал пить трижды великому князю и великой княгине; после того поставил стакан на землю пред великим князем, который растоптал его ногами. Русские говорят, что сии церемонии представляют брак Галилейский: но это слишком старо»[231].

Интересно, что в евангельской притче о браке в Кане Галилейской (Евангелие от Иоанна, гл. 2: 1-10) нет мотива о разбивании чаши с вином.

В Москве бытует современная примета, основанная на библейской притче и средневековом христианском предании: «Если кому за столом прольется на платье красное вино, тот сочетается браком в этом году»[232]. Евангельская притча и «чин чары» (питие после трапезы под песнопение во славу Бога, Богоматери и земного правителя), известна с XI века в монастырях, а потом и при дворе великого князя и царя[233].

Ритуал дарения на свадебном пиру видоизменился с серьезного акта вручения даров новобрачной родственникам мужа и «отдарков» родни до шутливого собирания подарков бойкой женщиной, обычно крестной матерью. 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. В однодворческом селе Бычки Сараевского р-на в 1951 г. невеста подарила свекрови покупную шерстяную кофту, золовке – платье[234]. Показательно, что дарение стало осознаваться не как обязательный обрядовый момент, но как показатель благосостояния участников свадьбы (причем второстепенных – в противовес традиционному ритуалу, на котором невеста одаривала родню жениха): «А вот если какие подружки побоγатее, тоγда они на сγовóре тоже дар***я***ть невесту»[235] (с. Бычки Сараевского р-на, 1951 – однодворческая традиция).

Современный вариант дарения – зачастую шуточный: «Подойдуть некоторые – есть такие шутливые – подарки преподносють им, они собирають там – не молодые, а мать крёстная собираеть. Им собирають подарки и на столе складывають: “Молодые, развязывайте!” Вот они развязывають! Они – раз бумаγу сбросять, друγую, третью, пятую-десятую, а там какая-то пуγовица лежить!»[236] (Матово – часть с. Константиново Рыбновского р-на, 2000).

Вот еще одно сообщение старожила из с. Константиново, из той же части Матово в 2000 г.:

> «Счастья, здоровья, любви! Подходять к столу – поздрáвять-поздрáвять – это подарок дар***я***ть. Вот сто γазет, ну, пятьдесят γазет, там одна пусту́шка. Молодые развёртывають-развёртывають-развёртывають, а там пусту́шка: колпу́шка, ползунок, распашонка. Ну, колпачок для ребёночка – вот такая шапочка с завязочками или косыночка»[237].

На наш взгляд, подобный подарок (недорогой по цене) является чрезвычайно важным, обладающим символическим смыслом и продолжающим древнюю магию чадородия (и шире – плодородия). Семантика такого подарка свидетельствует об уверенности всех участников свадьбы об обязательности продолжения рода, к чему является преддверием состоявшееся бракосочетание.

Необходимо отметить влияние рекламы на ритуал свадебного дарения:

> «Есть на рязанской земле замечательный свадебный обычай! За свадебным столом свекровь должна преподнести невестке золотое украшение. Это не просто подарок, но благословение одной женщины другой. <...> Только с чистыми намерениями принимая выбор своего сына, мать способна помочь ему в нелегком деле домостроительства»[238] (далее реклама «Центрювелирторга»).

Ритуал загадывания загадок и постановки шутливых задач новобрачным нашел новые (хотя и заимствованные из многовекового повседневного быта) варианты и чуть сместился во временной приуроченности: распилить бревно на козлах; спеленать куклу при регистрации в ЗАГСе (д. Макеево Клепиковского р-на, 2002). Здесь, несомненно, сказывается влияние сценарного воплощения свадьбы в домах культуры и клубах.

Новшествами являются и разные увеселительные задания, в том числе и восходящие к обычаям, бытовавшим в привилегированных слоях дореволюционного города. Например: «Как они шутють? Наливають в её туфель водки, чтоб он выпил»[239] (с. Константиново Рыбновского р-на, 2000; см. также главу 3).

Поцелуйный ритуал, который в классической свадьбе был весьма скромным, стал продолжительным по времени исполнения и «оброс» приметами. В статье «Клепиковский свадебный обряд» (2006) С.В.Строилов отмечает:

> «В Клепиковском районе, как и во многих других, и по сей день гости кричат молодым на свадьбе “Горько!”. При этом все дружно считают вслух все то время, пока длится

поцелуй новобрачных. В нашей местности существует поверье, что этим молодые отсчитывают счастливые, совместно прожитые года, причем каждый последующий поцелуй должен быть длительнее предыдущего»[240].

В ритуале отгадывания невесты произошел крен в юмористическую сторону: вместо подруги «сажают под покрывало либо старую бабушку, либо девочку или молодого человека»[241] (д. Макеево Клепиковского р-на, 2002), хотя раньше (в традиционной свадьбе) учитывали аналогичный возраст исполнительницы и подбирали на эту роль девушку или молодую женщину.

На свадебном пире звучат притчи, выдержанные в стилистике свадебных приговорок и также призывающие молодых поцеловаться, – например, с типичным сюжетом о бракосочетании небесных светил:

«Как-то встретились Месяц и Земля. Месяц влюбился. Земля приняла его, но с условием, что любить будет вечно. Наступило лето – раздобрела Земля. Началась осень – появилось семь морщинок. Настала зима – пришла мудрость. Согласны ли молодые прожить так, как Земля с Месяцем?»[242] (с. Секирино и с. Чулково Скопинского р-на, 1989).

В XXI веке возникла новая традиция – печатать свадебные поздравления в районной газете. К примеру, в «Захаровском вестнике» в 2013 г. последняя полоса газеты целиком отдана поздравительным текстам, в том числе свадебным. Особенностью таких поздравлений является их стихотворная форма, наследующая свадебные песни. Авторами свадебных стихотворных пожеланий являются родственники и друзья новобрачных; еще часть текстов перепечатана из сборников поздравительных произведений и Интернета. Приведем авторские свадебные пожелания от мамы и бабушки Любы с папой:

Дорогих Свирина Евгения
и Ермилову Светлану с бракосочетанием!
Вы просто созданы для счастья!
Прекрасней пары в мире нет!
Заботу, нежность и согласье
Храните много-много лет!
Пусть в жизни каждое мгновение
Приносит радость вновь и вновь,
Добро, удачу вдохновение…
Совет во всем вам да любовь!
***
Дорогих Свирина Евгения
и Ермилову Светлану с бракосочетанием!
В день свадьбы сердечно мы вас поздравляем,
Всех благ вам земным от души желаем!
Любите друг друга и верность храните,
Друг другом всегда, как сейчас, дорожите.
Пусть дом будет ваш словно полная чаша,
Пусть дружной и крепкой семья будет ваша![243]

Местом проведения свадебного пира по большей части стало сельское кафе, реже используется дом жениха. Кафе «оплачивают родители или жених»; оплата распределяется поровну или «как совесть позволяет у родителей – пропорционально гостям»[244] с двух сторон (г. Рязань, 2005). Соответственно меняются правила рассаживания за столами: раньше молодые обязательно сидели под образами, а сейчас столы ставят буквой «П» (с. Студенки Новодеревенского р-на, 1978; ныне Александро-Невского р-на)[245]. Идея социализации образовавшейся молодой пары с принятием ее членов в свой половозрастной коллектив старших утратилась, однако сохранилось торжество по случаю изменения социального статуса новобрачных.

Сохраняется давняя идея о том, что свадебный пир является кульминацией в социализации новобрачных, уникальным событием в их личной жизни и семейно-родовым объединением всех их родственников. Именно поэтому свадебный пир всегда ограничивался только таким коллективом, включавшим близких и дальних родственников, а сейчас к ним добавились еще и друзья новобрачных.

Уроженка с. Ухолово и ныне жительница с. Захарово в 2013 г. сообщила о плохой примете – проводить свадебный пир в одном кафе сразу для двух или более пар новобрачных; полагается праздновать свадебное торжество только одной паре молодоженов[246].

Однако имеется и противоположная точка зрения на возможность проведения свадебного пира сразу для нескольких пар новобрачных в одном кафе. Так, заведующая Дворцом бракосочетания в г. Рязань Т.П.Семенченко в 2006 г. отметила содружество двух пар молодоженов, произошедшее на заседании «Клуба молодой семьи»:

> «Иногда бывает так, что в одном кафе две свадьбы или в ресторане, да, и они уже сдружились. Уже жених с невестой гуляют вместе. Вот у нас 2-го сентября было, они настолько подружились, познакомились, вот Дворец, который объединил, то есть немножко раньше и приехали все вместе в одно здание – уже и родственники, и вот они гуляли вместе, ходили и беседовали. Я хочу сказать, вот у нас “Клуб молодой семьи” интересно работает. Значит, здесь психологи хорошие работу проводят с молодоженами. Вот. И у нас первый год когда совместной жизни – самый трудный год, в притирках характеров, смотрят друг на друга. И мы проводили такой красивый, хороший праздник: и вот там ребята объединились»[247].

Традиционное завершение свадебного пира плясками гостей под плясовые песни и частушки под гармонь видоизменилось: «В ресторане – музыканты и певцы – шансон, когда за столами. Танцевали под магнитофон и музыку живьём»[248] (г. Рязань, 2005).

Начиная примерно с 1950-х годов, получили широкое распространение черно-белые свадебные фотографии: новобрачные вскоре после брачной регистрации (хотя необязательно в тот же день и в свадебном платье) шли в фотоателье и впервые в их совместной жизни фотографировались вдвоем. Далее эти снимки вставлялись в деревянную рамку и вывешивались в доме на стене, а копии меньшего размера дарились родственникам, которые вставляли их в «семейный иконостас». В результате все члены 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 века наиболее интересные моменты свадьбы уже снимаются на видеопленку, готовятся комплекты фотографий. Обязательным подарком новобрачным стал свадебный фотоальбом с соответствующей символикой на обложке (обычно это пара целующихся голубей, флёр-д-оранж, фата, пара обручальных колец, пара сердечек).

Интересен феномен возрождения старинной композиции, характерной для фотографирования новобрачной четы и вообще супружеской пары: муж садился в кресло, а жена располагалась по его левую руку – стоя и чуть сзади, символизируя своей позой крепкий и надежный семейный тыл. О воссоздании этого фотосюжета, практиковавшегося в фотоателье с самого начала истории дагерротипов и фотокарточек, поведала ученый секретарь Государственного музея-заповедника С.А.Есенина в с. Константиново Рыбновского р-на Н.Н.Бердянова (ныне Бабицына) в конце 2008 г., рассказывая о сравнительно новом обычае фотографирования новобрачных у них в Кашинском доме (на усадьбе И.П.Кулакова).

Друзьями новобрачных сочиняются поздравительные стенгазеты с шутливыми пожеланиями. Ходят по рукам тетради со списками поздравительных стихов, со свадебными фразами (с. Чернава Милославского р-на; д. Макеево Клепиковского р-на, 2002); зачитываются приветственные адреса и поздравительные телеграммы (г. Михайлов). На стенах кафе висят шутливые плакаты с надписями: «*Трезвый на свадьбе – шпион*»; «*Не спеши к нам, аист-птица, маме надо доучиться*»[249] (г. Рязань, 2005). В классической свадьбе последняя поговорка была невозможна, поскольку весь смысл бракосочетания заключался в образовании новой семьи ради рождения детей.

Завершается современный свадебный пир не укладыванием новобрачных спать, как было в классической свадьбе, а звуковыми сигналами о состоявшейся свадьбе. Заведующая Дворцом бракосочетания в г. Рязань Т.П.Семенченко в 2006 г. рассказала: «Фейерверки стали традицией сейчас! Как пятница-суббота, вы слышите постоянно в городе свадьбы, все эти салюты. Значит, свадьбы стали более богаты»[250]. Вероятно, это аналог военного салюта в честь победы (в данном случае – в знак состоявшейся свадьбы), активизировавшегося в связи со свободной продажей пиротехнических изделий и влиянием китайских праздничных фейерверков.

Современные ряженые

До сих пор сохранилась традиция ряженья. На фотографиях 1980-х годов запечатлена процессия ряженых на второй день свадьбы в с. Озёрки Сараевского р-на: одетая стариком (с бородой и усами, в шапке, с клюшкой) и неузнаваемая пожилая женщина упала в канаву, рядом стоит облаченная в костюм солдата девушка (в шинели и фуражке), еще одна – в облике цыганки (повязанная шалью, во множестве цветастых юбок) гадает по руке. На других фотографиях изображен дружок с кнутом, пляшущие гости[251].

Интересно, что традиция ряженья, попадая с рязанскими переселенцами в столицу, сохраняется. Так, когда в конце 1970-х годов женился вернувшийся из армии житель Москвы В.С.Мыслинский, 1957 г. рожд., то на второй день после расписывания в ЗАГСе его рязанская родня устроила процессию ряженых от квартиры жениха на 6-м Загородном проезде до пруда у больницы им. П.П.Кащенко (ныне им. Алексеева) – то есть на довольно значительное расстояние: около часа медведь в вывернутой шубе и звериной маске с другими персонажами, с гармонистом и частушечницами шествовали почти 2 км, веселя публику[252].

Традиция свадебных ряженых претерпела изменения. В первую очередь, возникают переносы по времени, то есть по приуроченности к определенному этапу свадьбы. Если в классической свадьбе ряженые появлялись исключительно на второй (послевенчальный) день свадьбы (если не считать закрывших лица подруг невесты на девичнике и «мнимую невесту» на свадебном пиру), то теперь они могут действовать еще до отправления в ЗАГС и в другие свадебные моменты, нетипичные для ряженья.

Так, в г. Рязань в 2004 г. «остров сокровищ представляли пираты – в начале»[253] свадьбы, когда на ступеньках дома невесты ее подруги поджидали жениха с его друзьями, не пропускали их и просили выкуп. Отмечена также хорошо осознаваемая военизированная атрибутика: «Бита бейсбольная, шапки с рогами – брать в полон невесту»[254] (г. Рязань, 2005). Далее на свадебном пире в кафе современные ряженые поздравляли новобрачных: «В шляпах друзья частушки пели – мушкетеров изображали»[255].

В с. Благие Александро-Невского р-на 2 августа 2014 г., на Илью Пророка, нам довелось присутствовать среди ряженых, которые придали ярким платкам форму косынок, связали их за концы, преградили ими дорогу свадебному кортеже, ехавшему в дом новобрачного из районного ЗАГСа, и требовали выкуп у свидетелей за невесту, родом из этого села. Предводитель ряженых Ирина Николаевна Рязанцева, родом из д. Ольховка Александро-Невского р-на, была наряжена в костюм пирата, другие участники – в подобие старинной народной праздничной одежды, держали букеты цветов и устилали путь автомобилей цветочными лепестками[256]. Об этом событии с участием фольклориста Е.А.Самоделовой и этномузыколога А.С.Щетининой было даже напечатано в статье Л.И.Ко́нновой «Сказки, что рассказывала бабушка» в районной газете «Александро-Невские вести» (2014)[257].

Интересно, что не все рязанцы знают о современной традиции шествия ряженых в городе: возможно, потому что она переместилась с улиц во дворы и подъезды домов. Заведующая Дворцом бракосочетания в г. Рязань Т.П.Семенченко в 2006 г. сообщала об исчезновении в областном центре процессии ряженых на свадьбе: «Нет-нет. Если только в районах области. Вот. Раньше всё это было, гуляли, плясали! (В Рязани, в городе было? – *Е.С.*) Было-было»[258]. На вопрос фольклориста о времени исчезновения этого обычая

Т.П.Семенченко ответила: «Значит, я думаю, что это уже давно исчезло! Давно. <…> Ну, Вы знаете, ну вот я сама-то здесь работаю 3 года, сейчас этого нет. (А вы рязаночка? – *Е.С.*) Да-да, я знаю, что наши бабушки, родители всегда, когда гуляли на свадьбах, я всегда это видела, потому что наряжались. У меня это очень бабушка любила: всегда в цыганку или что, все родственники были очень веселые и всегда наряжались, наряжались»[259].

В современной деревенской свадьбе демонстрация невинности невесты встречается крайне редко. Так, в 1997 г. жительница вспомнила связанный с этой традицией случай – заведомый обман, когда работница больницы – родственница жениха – специально измазала чьей-то кровью простыню и свекровь с радостью продемонстрировала ее окружающим, хотя новобрачная уже была беременна[260] (с. Темешево Шацкого р-на).

Возник дополнительный оттенок архаизации обычая: «Горшки и сейчас бьют. Достают где-то старые горшки глиняные»[261] (с. Студенки Новодеревенского р-на, ныне Александро-Невского р-на).

Однако когда ритуальное действие «бить горшки» активно бытовало в естественной свадебной традиции в конце XX века и не считалось архаизмом, когда горшки еще не заменялись тарелками, то уже изменилось отношение к содержимому сосуда – к деньгам (точнее, к их количеству). Иное психологическое отношение к ритуалу особенно заметно на свадьбах рязанцев с жителями крупных городов за пределами Рязанской обл., где наблюдается несколько иное обрядовое поведение. Так, жительница с. Константиново Рыбновского р-на рассказала о свадьбе своего сына в столице: «Вот мы в Москве были, тоже γуляли. В столовой иγрали, знамя такое было. Вот столы стоять. Вот прям γоршок разбили. Разбили, а там деньγи – бумажки: там пятёрку, десятку клали всё. А Рита у меня, сноха: что она, крохоборка, копейки будеть собирать? А она собирала бумажки, а это в сторону, а это в сторону – серебро, мелочь-то! Столбик там намела – это её будеть, она нашла»[262]. Это сообщение свидетельствует об уравнивании мелких монет с мусором, что было невозможно в традиционной свадьбе. Эта же информация также показывает осознание новобрачной своего высокого социального статуса, позволяющего пренебречь старинными традициями.

Способы сохранения свадебного фольклора

Ко времени угасания свадебного обряда настоящие, традиционные свадебные песни замещаются необрядовыми, приуроченными к свадьбе, которые по-прежнему продолжают исполняться вне обряда, на любом празднике или гулянке. Новые веяния ощутимы в с. Котелино Кадомского р-на, где невесту выводили к венцу под строевую солдатскую песню «Вдоль по линии Кавказа»[263]. И такие случаи не единичны, встречаются во многих селах Рязанской обл. Поются на свадьбе и частушки со свадебной тематикой.

Свадебные песни на Рязанщине сохраняются двумя нетрадиционными способами.

Во-первых, старейшие носители традиции от случая к случаю стали выполнять поздравительную роль нарочито, напоказ, для многочисленной публики.

При содействии Ольги Николаевны Шмельковой, сотрудницы Ряжского Дворца культуры, в июле 2006 г. нам продемонстрировали видеофильм: «Ново-Еголдаевская свадьба» (это сценическое представление народного обряда, к сожалению, с небольшими вкраплениями инородных элементов). Фильм представляет информативную ценность: в нем звучат народные свадебные песни и плачи, последовательно выстроена структура свадьбы. (К сожалению, очень низкое качество записи, которое нуждается в оцифровке и реставрации.)

Научную и художественную ценность, как нам хочется надеяться, представляет телефильм (или кинофильм?) «Мы с берегов Оки», снятый Рязанским телевидением в 1974 г. в с. Новое-Еголдаево Ряжского р-на; по данным жителей села, там изображена реальная сельская свадьба с настоящими молодоженами, а не инсценировка. Об этом фильме мы только узнали от местных жителей – участников фильма.

В 1980-е годы в г. Спас-Клепики в ЗАГСе пригласили бабушек исполнять обрядовые песни – проводилось образцово-показательное мероприятие (примерно в 1987 г.).

Во-вторых, поселковые народные ансамбли устраивают наподобие спектакля торжественно-праздничное бракосочетание на сцене местного Дома культуры: в д. Шелкова́я Старожиловского р-на в 1995 г. приглашенные хоровые коллективы района величали сразу несколько пар новобрачных и разыгрывали целые представления, соревнуясь в мастерстве.

По данным С.А.Иниковой, в пос. Милославское в начале 2000-х гг. в ЗАГС на обряд бракосочетания приглашали ансамбль «Россияночка». Когда молодые входили в ЗАГС, участницы ансамбля пели весёлую песню: «Во поле аржано́м...». Пока молодые перед зеркалом приводили себя в порядок, исполняли «Уж ты Полюшка-Пара́ня, ты за что любишь Ивана...». Как это принято во всех ЗАГСах России и уже сделалось устоявшейся традицией, расписываются новобрачные под свадебный вальс Мендельсона. Речь ведущей бракосочетание о семейном очаге, который зажигает молодая пара, сопровождалась вручением жениху спичек, а он их, в свою очередь, передавал невесте (пос. Милославское). В тот момент, когда невеста зажигала спичку, ансамбль исполнял песню «Вьюн над водой, вьюн над водой расстилается...». При обмене кольцами пели «Обручальное кольцо не простое украшенье...». И наконец, торжественный выход молодых из ЗАГСа сопровождался песней «Мы желаем счастья вам...»[264].

Заведующая Дворцом бракосочетания в г. Рязань Т.П.Семенченко полагает, что ритуальная часть свадебного торжества более представлена в районных ЗАГСах, поскольку там меньше происходит регистраций браков и потому имеется больше времени для использования элементов народной обрядности: «Такие ритуалы проводят, но опять же в районах области больше. Всё-таки у нас идёт церемония, очень много пар расписывается»[265].

29 апреля 2006 г. в г. Ряжск устроили фестиваль «Журави́нские зори» в честь юбилея Рязанского академического народного хора, созданного на основе фольклорного ансамбля с. Журавинка Ряжского р-на. Это была суббота накануне Красной Горки – рабочий традиционно «свадебный день» районного ЗАГСа. В связи с этим приглашенные со всей Рязанской обл. фольклорные коллективы поздравляли реальных новобрачных величальными песнями. Народный ансамбль из с. Ново-Еголдаево Ряжского р-на устроил целое свадебное представление в честь одной пары молодоженов: их встречали с караваем на полотенце, перевязывали рушником руки молодым, величали песнями и разбили тарелку на счастье. Чествуемые молодожены приехали расписываться в Ряжский ЗАГС из подмосковного пос. Щелково; возможно, их предки являлись выходцами из Ряжска или Ряжского р-на. Церемония снималась на видеокамеру и потом из видеоматериалов в Рязани монтировался фильм. К фестивалю была нанесена художественная роспись на деревянные пасхальные яйца на подставках с надписью «Журавинские зори. 2006» (три таких яйца экспонируются в Рязанском областном научно-методическом центре народного творчества). Эти расписные яички обладают разнообразной символикой: 1) демонстрируют пасхальную традицию красить яйца; 2) напоминают об обычае катать крашеные яйца всю Пасхальную неделю и завершать игры с яйцами на Красную Горку; 3) актуализируют идею плодовитости и чадородия, наглядно воплощенную у куриных яйцам; 4) имеют аллюзию на обрядовые свадебные блюда с яйцами – ку́рник и каку́рьги (каку́рки / кокурки).

В-третьих, министерством (отделом) культуры Правительства Рязанской обл. и Рязанским областным научно-методическим центром народного творчества устраиваются Рязанские областные фестивали народного творчества. 15 июня 2012 г. в с. Успенское близ г. Скопин прошел 2-й областной фестиваль народного творчества «Рязанское раздолье», полностью посвященный свадьбе. Он состоял из пяти частей:

1) торжественное шествие и смотр свадебных процессий всех районов Рязанской обл.;

2) четыре сценки – подлинные инсценировки сватовства и девичника, созданные носителями традиционной культуры (с. Секирино Скопинского р-на, с. Котелино Кадомского р-на) и реконструкции (студия «Заряна» в г. Шилово и студенты Рязанского музыкального училища им. бр. Пироговых в г. Рязань);

3) научно-методический семинар «Свадьба классическая и современная» (с участием проф. Н.Н.Гиляровой из Московской государственной консерватории им. П.И.Чайковского, д.ф.н. Е.А.Самоделовой из Института мировой литературы им. А.М.Горького РАН; коллекционера народной одежды и аспиранта Института культуры С.А.Глебушкина, г. Москва; руководителя Народного хора Рязанской области С.В.Суховой из Рязанского музыкального колледжа им. П. и А. Пироговых).

4) свадебный пир (представители каждого района угощали новобрачных и гостей традиционными кушаньями и сопровождали ритуальное действо приговорками, пожеланиями, величальными песнями);

5) инсценировки рязанской свадьбы XXI века, созданные гуманитарной интеллигенцией (работниками культуры и образования, библиотечного дела), отражающие современные представления молодежи о бракосочетании и частично сохраняющие многовековые традиции (напр., сватовство, выкуп невесты, ряженье).

Свадебный фестиваль был познавательным и зрелищным действом, воспроизводящим подлинную атмосферу народной свадьбы. На нем звучали настоящие свадебные песни и плачи невесты, приговорки сватов и дружек. Демонстрировались традиционные дары, дегустировались обрядовые свадебные кушанья. Участники были одеты либо в старинную свадебную одежду, либо являлись ряжеными на свадьбе; все они имели необходимые атрибуты (дружка был подпоясан рушником через плечо, пастух держал кнут, врач был в белом халате с красным крестом и т.п.).

Отрадно, что молодежь черпает информацию о проведении свадьбы по-старинному, согласно местной традиции, из концертного варианта и даже из видеозаписи. Так, Светлана Лоскутова, ученица 8 класса школы с. Котелино Кадомского р-на, в 2005 г. увидела видеозапись «Котелинская свадьба» в исполнении участников художественной самодеятельности Котелинского сельского дома культуры. Просмотр этого фильма вдохновил школьницу на интервью на свадебную тему с бабушкой А.А.Кошечкиной, 1914 г. р. С.Лоскутова сопоставила полученные от бабушки сведения с видеозаписью и написала доклад для Областной краеведческой конференции учащихся «Рязанская земля. История. Памятники. Люди», выступила с ним в секции «Этнография» в рамках Всероссийского туристско-краеведческого движения «Отечество-2005»[266].

Казалось бы, напрашивается вывод о том, что сценическое воплощение локального свадебного обряда пришло на смену катастрофически исчезающему и почти уже исчезнувшему аутентичному бытованию традиционной свадьбы. Понятно, что сценарные варианты свадебного обряда призваны хотя бы в таком «заместительном» виде закрепить в современном народном сознании красоту русской деревенской свадьбы.

Однако следует признать, что закрепление локальной региональной свадебной традиции в сценическом действии не является изобретением новейшего времени и лишь частично обусловлено постепенным забвением старинных элементов обряда. Так, в «Вестнике рязанских краеведов» в разделе «Хроника» (1924. № 4) сообщается о работе краеведов с. Ижевское Спасского уезда: «Начато и ведется изучение местных свадебных и других обрядов; изучается и готовится к постановке на сцене “Ижевская свадьба 70-х годов” прошлого столетия, инсценированная по записям и воспоминаниям того времени. Все члены кружка ведут записи песен, сказок и частушек»[267].

Еще один способ изучения народной свадьбы – «методом включенного наблюдения» – и сегодня дает возможность фольклористам и этнографам увидеть в активном бытовании хотя бы отдельные актуальные элементы свадебного обряда, оценить степень их встроенности в общую современную структуру бракосочетания.

В субботу, 15 июля 2006 г., в с. Ново-Еголдаево Ряжского р-на игралась свадьба четы Вороновых – Геннадия и Анны. Мы наблюдали 3 важных обрядовых момента:

1) приезд в ЗАГС г. Ряжск и брачную церемонию, угощение шампанским и шоколадными конфетами около крыльца ЗАГСа (нас тоже как гостей угостили);

2) встречу с хлебом-солью и обсыпание лепестками алых роз на крыльце средней школы в с. Ново-Еголдаево;

3) стихотворное поздравление, зачитанное с поздравительного листа для новобрачных за праздничным столом в школьной столовой.

К нашему огорчению, бабушек с народными свадебными песнями не пригласили на свадьбу (а они бы пришли – как мы выяснили потом), остальное действо было современным.

Обычай впервые называть новобрачных по имени-отчеству, начатый специальными обрядовыми приговорками на свадебном пире, величальными песнями и обрядовой песней «Как по погребу бочоночек катается...» (см. выше), в современной свадьбе нашел логическое продолжение и дополнение. Это первое «показное» называние супругов придуманными ими друг для друга ласковыми именами, для чего родственники новобрачных творили особое ритуальное действо с атрибутикой – с аллюзией на райское яблоко: «Утыкали персик, как ёж, спичками: пусть покажут молодые, какие ласковые слова знают»[268] (с. Чулково и с. Секирино Скопинского р-на, 1989).

Свадебные юбилеи

Если раньше календарный «свадебный круг» завершался специальными ритуальными действиями с молодыми на Масленицу, то сейчас в обрядовую игру вовлекаются хронологически куда более поздние события, растянутые во времени уже не на один осенне-зимний сезон, но на 50-75 лет. Так, на свадьбе новобрачных в с. Чулково Скопинского р-на одновременно поздравляли «золотых юбиляров», обращаясь к дедушке с бабушкой одного из новобрачных: «Я хочу выпить за вас с бабкой, дядя Матвей, очень вы у нас большие умники, до такой свадьбы дожили – до золотой»[269].

Сейчас принято отмечать свадебные юбилеи. Их названия варьируются в разных населенных пунктах. Отмечают «каждую годовщину» (д. Макеево Клепиковского р-на); празднуют «розовую свадьбу» – 20 лет, «стеклянную» – 15 лет и «фарфоровую» – 20 лет (с. Тюково Клепиковского р-на), «серебряную» – 25 лет и «золотую» – 50 лет (с. Тюково, д. Макеево Клепиковского р-на; с. Константиново, с. Кузьминское Рыбновского р-на; пос. Милославское; ст. Вёрда, с. Можары, с. Сысои Сараевского р-на); «бриллиантовую» – 75 лет (ст. Вёрда Сараевского р-на, р. п. Сараи). В народе не существует унификации наименований свадебных юбилеев – ни повсеместно, ни в различных локальных традициях.

Население ориентируется на средства массовой информации, чьи указания разноречивы. Например, жительница г. Рязань Виктория Бичижик, 1979 г. р., вышедшая замуж в 2004 (?) г., и заведующая Рязанским Дворцом бракосочетания Т.П.Семенченко сообщили, что черпают сведения, в частности, из журнала «Рязаночка».

В статье Е.Сафроновой «Стеклянная, оловянная, деревянная» журнала «Рязаночка» (№ 6 за 1999 г.) и в рекомендации «Календарные свадьбы» спецвыпуска «Свадьба» (№ 8 за 2005 г.) помещен перечень, который примерно на половину не совпадает с приведенными выше данными нашего анкетирования. Сначала покажем различия: «розовую свадьбу» (с советом украсить дом розами) рекомендуется отмечать на десятилетие брака, «бриллиантовую» – на 60 и 70 лет. Теперь отметим сходство: «стеклянная свадьба» – это 15-тилетний юбилей, «фарфоровая» – 20 лет, «серебряная» и «золотая» – соответственно 25 и 50 лет совместной жизни. В первой публикации приведен еще ряд юбилейных дат: «ситцевая» – первая годовщина, «жестяная» – 8 лет, «полотняная» – 35 лет, «железная» – 65 лет, «коронная» – 75 лет и «красная» – столетие[270]. Во второй журнальной статье упомянуты две другие юбилейные даты – с советами вручать символические подарки: «кожаная свадьба» – 3 года и «цинковая» – 6,5 лет[271]. В обеих публикации указаны свадебные даты: «деревянная» – 5 лет, «медная» – 7 лет, «жемчужная» – 30 лет, «рубиновая» – 40 лет. Как народная свадьба всегда представлена локальными вариантами, так даже в одной публикации содержится разночтение: 60 лет – бриллиантовая или платиновая свадьба[272].

Заведующая Рязанским Дворцом бракосочетания Т.П.Семенченко вручила нам в конце сентября 2006 г. ксерокопию с машинописи под названием «Какие бывают свадьбы» (автор не назван). В ней приведен перечень свадебных юбилеев, в основном совпадающий с юбилейным реестром Е.Сафроновой (не указана «красная» – 100 лет).

Кроме того, в машинописи отмечены две даты с половинками: это «цинковая» – 6,5 лет (она имелась в рекомендации «Календарные свадьбы») и «никелевая» – 12,5 лет. Чем можно объяснить наличие этих половинчатых дат? Желанием внести разнообразие в почти однотонный строй однозначных и двузначных чисел, начиная с первого десятка – «круглых»? Или желанием обыграть числовые понятия «дюжина» и «чёртова дюжина» (оно же «несчастливое число 13»), остановившись на среднем между ними числе? И тогда же половиной от «чёртовой дюжины» окажется 6,5!

Из заметки «Календарные свадьбы» в машинопись не перекочевала «кожаная свадьба» – 3 года. Десятилетний юбилей в машинописи назван «днем роз», впервые добавлены «бумажная» свадьба – 2 года, «каменная» – 67 лет и «благодарная» – 70 лет.

Открывается машинопись указанием: «День бракосочетания – “зеленая” свадьба».

Машинопись не датирована, но она учитывает две приведенные выше публикации и является расширенным и самым полным на сегодня вариантом. Наши наблюдения показывают современную тенденцию к усилению обрядности свадьбы, стремление продлить праздник, включив в него свадебное путешествие, а также распространить его на годовщины и юбилеи свадьбы. На этом основании мы полагаем более позднее происхождение Машинописи по сравнению с двумя опубликованными текстами (1999 и 2005 гг.), хотя имеются некоторые сомнения в датировке (см. ниже).

Собственно машинописная заметка «Какие бывают свадьбы» декларирует правила, которым надо следовать в праздновании указанных свадебных юбилеев и какие желательно преподносить подарки. Приведем текст с сокращениями, выпустив те юбилейные даты, которые не подкреплены рекомендациями. Уже первый абзац текста показывает, что в разработке названий свадебных юбилеев и советов по их празднованию применен широкий европейский опыт: «День бракосочетания – “зеленая” свадьба. Ее символ – миртовые листья в свадебном венце». Далее рязанцам советуют:

> «Через год – “ситцевая” свадьба. Предполагается, что в жизнь молодых уже вошла обыденность, “ситцевая простота”. Молодая жена надевает в этот день скромное ситцевое платье. Молодожены дарят друг другу ситцевые платочки. <...>
>
> Шесть с половиной лет – “цинковая”. Название напоминает, что на брак необходимо “наводить глянец” – как на оцинкованную посуду, которую дарили в этот день.
>
> Семилетие – “медная” свадьба. Муж и жена обменивались медными монетами.
>
> “Жестяной” называли восьмую годовщину. Гости приносили кухонную утварь из жести – противни, форму для торта.
>
> 10 лет – “день роз”. Все танцующие на празднике обязаны держать в руках алые розы. <...>
>
> 15 лет – “стеклянная”. Подарки только из стекла. Это напоминание, что отношения в семье надлежит сохранять чистыми, как стеклышко.
>
> 20 лет – “фарфоровая” свадьба. Стол сервируется новой фарфоровой посудой. Считается, что к этому времени от старых сервизов не осталось и следа.
>
> На “серебряную” свадьбу приглашают всю родню. Рядом с золотым на палец надевается серебряное кольцо.
>
> “Жемчужная” свадьба – 30 лет. Надо отметить, что мужу она влетает в копеечку. В день юбилея он, если следовать обычаю, должен подарить жене жемчужное ожерелье.
>
> “Полотняная” свадьба – через 35 лет. Дарят полотняные скатерти и полотенца, которые должны прослужить до конца совместной жизни.
>
> Через 40 лет – “рубиновая” свадьба. Обручальные кольца украшают рубином – камнем любви и огня.
>
> В день “золотой” свадьбы обручальные кольца заменяют новыми. Старые кольца отдают детям <внукам?>, которые собираются пожениться.
>
> “Бриллиантовая” свадьба – через 60 лет. Она означает, что союз жены и мужа крепок, как никогда. <...>

"Коронная" – через 75 лет. Короной как бы венчают прожитую долго и счастливо совместную жизнь».

Совершенно очевидно, что подобные машинописные тексты имеют широкое хождение в народе и распространены за пределами Рязанской обл. Так, в г. Данков Липецкой обл. (б. Рязанской губ.) в общей тетради с фольклорными записями (преимущественно частушками), принадлежащей сотруднице гостиницы «Силан» Л.В.Иванушкиной, помещен перечень свадебных дат и юбилеев. Начинается перечень фразой: «День рождения вашей семьи», «свадьба – зеленая»; далее идут даты, иногда с краткими характеристиками: «1 год – ситцевая – юная»; «5 лет – деревянная – стабильна»; «7 лет – медная»; «10 лет – розовая (янтарная в Прибалтике)»; «15 лет – стеклянная»; «20 лет – фарфоровая»; «25 лет – серебряная»; «30 лет – жемчужная»; «40 лет – рубиновая»; «50 лет – золотая»; «60 лет – платиновая»; «75 лет – бриллиантовая»[273]. Возраст владелицы тетради (около 50 лет) и уточнение насчет Прибалтики позволяет отнести датировку перечня свадебных дат до распада СССР в 1991 г.

Что касается идеи обмена новыми кольцами на «золотую» свадьбу и передачи прежних колец внукам, то примечателен в этом плане случай, демонстрирующий противоположный вектор заботы, также характеризующий теплые отношения между старшим и младшим поколениями. Так, А.М.Трушечкин (1925-2004), старший сын выходцев из с. Озёрки Сараевского р-на, поженившихся в начале 1925 г. и вскоре переселившихся в Москву, к «серебряной» свадьбе в 1949 г. сделал из медного пятака кольцо для матери. Об этом символическом подарке сохранилось семейное предание, хотя само обручальное кольцо исчезло и нет сведений о том, чтобы его носила мать большого семейства[274]. А.М.Трушечкин, чуть позже женившись на девушке из с. Озёрки – в 1950 г., не стал ей делать подобное кольцо из меди: может быть, посчитал такое кольцо слишком простым, либо ему было некогда изготавливать колечко из пятака, либо тогда не было принято носить обручальные кольца, либо он намеревался подарить жене более дорогое серебряное или золотое кольцо.

Показательна память о счастливом супружестве, символом которого выступало колечко, даже не обручальное. Так, М.Ф.Трушечкин (1901-1992), отец Алексея, изготовившего маме обручальное кольцо из медного пятака к серебряной свадьбе, уроженец с. Озёрки Сараевского р-на, постоянно носил тонкое женское серебряное колечко на мизинце – после смерти своей жены в память о ней. Это серебряное колечко тоже кто-то из детей подарил матери на какой-то юбилей, купив его в магазине. У колечка сразу же выпал плохо закрепленный камешек, отец расплющил оправу-«лапки», но М.И.Трушечкина (1907-1982) почти не носила это украшение. Второй перстень М.И.Трушечкиной, также подаренный ей детьми, был тоже серебряный, с большим светло-голубым камнем или похожим на топаз стеклом; его муж после смерти супруги положил в сундучок и бережно хранил, иногда доставал и любовался им, вспоминая прошлое[275].

О свадебных юбилеях заведующая Дворцом бракосочетания в г. Рязань Т.П.Семенченко сообщила в 2006 г.: «У нас очень хорошие проходят праздники – с подарками, с поздравлениями! И у каждой символ есть. 10 лет – это розовая, 15 лет – это такая-то, фарфоровая, а вот 35 – это полотняная. Мы готовим им подарки: комплекты, постельные принадлежности, полотенца и так далее[276].

Т.П.Семенченко в 2006 г. неоднократно подчеркивала, что торжественное празднование свадебных юбилеев – особенно серебряной и золотой свадеб – необходимо для связи разных поколений, для укрепления постоянства семейной традиции.

Т.П.Семенченко рассказала о новом обычае, заведенном во Дворце бракосочетания в г. Рязань:

«Поднимаем актовые записи, которые прожили 50 лет – ко Дню Победы мы проводили: великолепно, очень были благодарны нам люди, прожившие столько вместе! Война была, такие испытания в жизни, трудности. Мы накрываем столы, у нас водка, потому что

свои 50 грамм они должны выпить. И винно-водочная <продукция>: шампанское там, вино. Икра, колбасы там, пирожные, фрукты – всё это есть. Затем, значит, у нас фольклорные ансамбли поздравляют, концертная программа очень хорошая. У нас много фотографий, я могла бы вам показать, конечно. <…> А праздники проходят таким образом, что губернатор поздравляет их, подарки вручаем каждому. Актовые записи которые вот эти, на память им оставляем. (Актовые записи те давние? – *Е.С.*) Те давние! (А это разве разрешено? – *Е.С.*) Они расписываются ещё раз, не те, а новые готовим, они 50 лет прожили, мы им на память оставляем. И получается так, что готовим им папки. Папки – пишем: "Уважаемые такой-то и такой-то – Иван Петрович и Елизавета Васильевна!" Поздравление губернатора там – от чистого сердца: поздравляю, очень красивые и добрые слова за то, что они прошли жизненный путь, воспитали детей»[277].

Во Дворце бракосочетания в г. Рязань устраивают в день золотых и серебряных свадеб показ свадебной моды. Он преследует несколько целей. Для виновников торжества демонстрация большого разнообразия платьев невесты оказывается визуализацией современных тенденций российской и европейской свадебной моды, напоминанием об их собственных скромных, но счастливых свадебных платьицах, возможностью окунуться в их давние личные предсвадебные заботы. Для юного поколения (внуков юбиляров) такое представление является возможностью помечтать о собственном будущем свадебном наряде. Заведующая Дворцом бракосочетания Т.П.Семенченко рассказала:

«У нас сейчас ещё идут, забыла сказать, серебряные свадьбы и золотые, то мы всегда и сейчас готовим красивый показ мод. У нас есть "Очарование" – свадебный салон и вернисаж. И вот они всегда нам готовят наряды рязанского кутюрье: под венец идут в России и в Европе. И мы сейчас готовим показ мод. Эти платья свадебные, они не только белого цвета, я говорила, они – начиная от бежевого и заканчивая зелёными и разных цветов»[278].

Т.П.Семенченко подчеркивает, что молодое поколение поддерживает родителей и дедушек с бабушками, а Дворец бракосочетания в г. Рязань устраивает даже бриллиантовые свадьбы:

«Приходят на этот праздник дети, приходят внуки. Значит, очень хорошие традиции стали от детей исходить. Дети стали поздравлять, кафе заказывать. И вот нас стали приглашать, и дети стали звонить: вы знаете, у нас вот у родителей юбилей, мы бы хотели их почествовать. Потому что в этом зале мы всех пригласить не можем по области, мы очень боялись, что не наберем бриллиантовых – 60 лет прожили. И, оказывается, их так много! Мы были так благодарны за то, что люди живут и хорошо!»[279].

Т.П.Семенченко с большой душевной теплотой сообщает о показательной регистрации новых браков, приуроченных к свадебным юбилеям:

«У нас, опять же, стараются в этот день и расписать молодых. Молодые на свадьбу приходят, и они видят, что в этом зале находятся люди, которые прожили 50 лет. И когда мы поздравляем сегодня молодых, мы им желаем того, чтобы они прожили и встретили свою серебряную и золотую свадьбу. Они знают, что у нас это уже традиция. "Вот я надеюсь, что вы в этом зале ещё встретите свою серебряную и золотую свадьбу, отпразднуете". И они с уверенностью должны идти в будущее. Вот хорошая традиция, хорошая. Они у нас прижились, и ежегодно мы их проводим. О сценариях можно дополнительно рассказать, у нас фотографии есть»[280].

В 2006 г. Дворец бракосочетания в г. Рязань отмечает свой 35-летний юбилей. По этому поводу приготовлен большой праздник, о котором Т.П.Семенченко рассказывает:

«И у нас очень хорошая традиция во дворце: мы в нашем зале проводим чествования золотых и серебряных пар. И в этом году мы готовимся к 35-летию Дворца бракосочетания. Вот за эти 35 лет мы уже расписали около ста тысяч пар, наверное, так округло. Ну, девяносто – это точно. 80-90 тысяч пар – это достаточно много! Ну, 80 тысяч сердец мы объединили. Ну и назвали: "Дворец, объединяющий сердца". 2 ноября будем проводить этот день. Ну

и вот хорошая традиция стала: наши дедули-бабули, которые прожили 50 лет совместной жизни, они уже сами перед Вами ко мне приходили – пара: очень бодренькие, 74 года. И они говорили: а вот можно у вас поприсутствовать на вашем празднике? Потому что у нас губернатор проводит награждение денежное и сам присутствует. Мы сейчас хотим 35-летие кто прожил, но опять же, пригласить золотые! Пригласить тех, кто только что зарегистрировал свой брак, чтобы была преемственность поколений, чтобы они видели, что вот мы прожили всего месяц, а люди прожили уже 25, 35 или 50 лет»[281].

Помимо серьезных свадебных юбилеев – золотой, серебряной и бриллиантовой свадьбы, во Дворце бракосочетания в г. Рязань отмечают первую годовщину, считая ее важным рубежом семейной жизни. Заведующая Дворцом бракосочетания Т.П.Семенченко рассказала о благодарных откликах молодоженов: «И вот когда мы этот год, годовщину праздновали, то ребята были нам очень благодарны, сказали, что такие праздники обязательно нужны»[282].

Некоторые причины сохранности традиционных элементов свадьбы

Традиционная рязанская свадьба дольше сохранялась в центральных и южных районах области, где вообще население бережнее относилось к народной культуре. Возможно, это связано с земледельческими занятиями населения, с традиционно меньшей его мобильностью и с тем, что селения этой части области всегда были более многолюдными. Если проследить динамику свадебного обряда в XX в., то опросы информаторов показывают, что 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 1960-е гг., когда крестьяне за свой труд стали получать деньги и когда после отмены части непосильных налогов у них появились кое-какие излишки продуктов, свадьбы в сельской местности опять стали справляться с традиционным размахом, но некоторые элементы так и остались в прошлом (хождение с ёлкой, ритуал с выпечкой каравая, хотя сам каравай сохранился).

Возрождение обряда было возможно, поскольку еще были живы главные его хранительницы – женщины, выходившие замуж в начале XX века и теперь игравшие свадьбы своих внуков и внучек. Вместе с тем возрожденные традиционные элементы обряда стали существовать в игровой форме и до наших дней дожили именно те из них, которые можно было интерпретировать как игру, шутку. Это свидетельствует о том, что семантическая нагрузка традиционных свадебных компонентов была практически утрачена, а без нее открывался широкий простор для их 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. Деревня испокон веков «тянулась» за городом, перенимая оттуда моду, песни, танцы и пр. После 1917 г. этот процесс активизировался, а в 1960-е гг. стал набирать силу процесс создания нового свадебного обряда с использованием многих элементов традиционной свадьбы, созвучных социалистической эпохе.

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 темп после введения паспортов для жителей сельской местности в 1974 г. и вступления в силу закона о свободном выходе из колхоза.

Прежде, в 1932 году, ЦИК и СНК СССР приняли постановление «Об установлении единой паспортной системы по Союзу ССР и обязательной прописке паспортов». Каждый человек должен быть обеспечен жильем и рабочим местом, иметь соответствующую квалификацию, которую можно было получить в училище или ВУЗе.

В 1935 году в Конституции СССР было закреплено право всех граждан страны на пенсионное обеспечение, но при отсутствии единого пенсионного фонда выплата социальных пособий по нетрудоспособности и старости возлагалась непосредственно на артели, обладавшие социальным фондом и кассой взаимопомощи (это прописывалось в типовом «Уставе сельхозартели»).

В эпоху «перестройки» в начале 1990-х была обнародована «Докладная записка замля начальника статуправления РСФСР С.Карасева заместителю начальника ЦСУ СССР И.Ю.Писареву № 259 с»[283] от 4 апреля 1951 г., в которой сообщается о сокращении сельского населения России. В документе говорится, что «в 1950 г. из состава сельского населения исключено население вновь утвержденных поселков»[284]. По данным на 1951 год, отмечается снижение крестьянского населения по сравнению с предыдущим годом на 1 % по стране, по Рязанской обл. больше – на 4,9 %. Дано обоснование этому явлению: «По другим <Рязанской обл. и др.> отмеченным областям снижение объясняется – плановым переселением, организованным набором рабочей силы на работы в промышленных предприятиях, строительстве, призывом молодежи в школы ФЗО, ремесленные и железнодорожные училища. Помимо того, отмечается также выбытие населения и в неорганизованном порядке в основном на учебу в высшие и средние учебные заведения, в учебные заведения по подготовке кадров, в школы механизации и специалистов сельского хозяйства <...>»[285]. Указано направление социального развития: «<...> удельный вес колхозного населения в общей численности сельского населения продолжает из года в год снижаться. <...> Вместе с этим повышается удельный вес группы рабочих и служащих <...>»[286].

Если говорить о сохранении традиционной рязанской свадьбы, то надо признать, что дольше она сохранялась в центральных и южных районах области, где вообще население бережнее относилось к народной культуре. В более-менее полном объеме традиционная свадьба существовала почти повсеместно еще в 1960-е гг., и ее активное угасание началось в последующее десятилетие. Это было связано с оттоком молодежи в города и с проникновением в деревню городской культуры, с изменением оценочных критериев у деревенской молодежи. Тем не менее, какие-то отдельные элементы – в чистом или трансформированном виде – закрепились и продолжают существовать не только в сельской, но и в городской свадьбе Рязанской обл.

---

[1] С. Путятино //Рязанский вестник. 1910. № 169. С. 3.

[2] Селиванов В.В. Год русского земледельца: Зарайский уезд, Рязанской губернии //Письма из деревни: Очерки о крестьянстве в России второй половины XIX века. М., 1987. С. 95 – Зарайский у.

[3] Записи автора. Тетр. 3. № 56 – Бирюкова Елена Сергеевна, 1910 г. р., родом из г. Сараи, живет в с. Заборье Рязанского р-на, 28.07.1985.

[4] Записи автора. Тетр. 3. № 165 – Лёвочкина Мария Павловна, 1917 г. р.; Черкасова Анна Савельевна, 1909 г. р.; Ивахина Марина Сергеевна, 1901 г. р., с. Агро-Пустынь Рязанского р-на, 25.07.1985.

[5] Записи автора. Ежегодник 2013-2014 гг., под 8 марта – Самоделова Анна Михайловна, 1929 г. р., со слов родителей – выходцев из с. Озёрки Сараевского р-на, живет в Москве, конец марта 2013 г.

[6] Как проходят красные свадьбы //Красный восход. Касимов, 8 марта 1926. № 18; см. также: Воинова. Две свадьбы. (Старый и новый быт) //Коллектив. Скопин, 7 апреля 1926. № 27. С.4.

[7] Зритель. Красная свадьба //Путь молодежи. Рязань. 7 мая 1929. № 34.

[8] Кодекс законов об актах гражданского состояния, брачном, семейном и опекунском праве и изданные в развитие его распоряжения. Казань, 1921. С. 10.

[9] Записи автора. Интервью с Коростылёвым Вячеславом Васильевичем, 1948 г. р., родом из с. Саблино Сасовского р-на (хотя в метрике указан г. Мары Туркменской АССР), живущим в г. Рязань, 27.09.2013.

[10] Там же.

[11] Там же.

[12] Записи автора. Тетр. 28. С. 48 – Шевырёва Пелагея Федуловна, 1918 г. р., и сноха Ходырева Любовь Петровна, 1948 г. р., родом из с. Буховóе, живут в с. Дёмкино Чаплыгинского р-на Липецкой обл. (б. Раненбургского у. Рязанской губ.), зап. С.А.Иникова в 2005 г.

[13] Ростиславов Д.И. Записки //Русская старина. СПб., 1880. Янв. С. 7.

[14] Кодекс законов об актах гражданского состояния, брачном, семейном и опекунском праве и изданные в развитие его распоряжения. Казань, 1921. С. 10.

[15] ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОКЭ). Собр. Маслова Г.С. Папка 2360. № 108 – д. Заулки Кадомского р-на.

[16] ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОКЭ). Ед. хр. 2356. Карточки №№ 1-155. Л. 49. № 128 – Собр. Т.Б.Цвелодуб. Современная свадьба. С. Ново-Еголдаево Ряжского р-на. 1960.

[17] Записи автора. Файл wedding2005.doc – Чертова Н.В., 1961 г. р., и Селиверстова Анна Константиновна, 1924 г. р., с. Б. Алешня Ряжского р-на, зап. С.А.Иникова летом 2005 г.

[18] Записи и фото автора. Тетр. 30 – с. Марчуки-I Ряжского р-на, зап. Е.А.Самоделова и С.П.Сорокина в конце июля 2006 г.

[19] Записи и фото автора. Тетр. 42 – с. Плахино Захаровского р-на, зап. Е.А.Самоделова, М.Б.Балясова и Г.Ренц в июле 2013 г.

[20] Нестеров С.Б Отчалившая Русь. Исторические и этнографические очерки о селе Нагайском /Материалы и исследования по рязанскому краеведению. Рязань, 2012. Т. 33. С. 17.

[21] Записки Юста Юля, датского посланника при Петре Великом (1709-1711). Извлек из Копенгагенского государственного архива и перевел с датского Ю.Н.Щербачев. М., 1900 (1899). С.140.

[22] Записи автора от Самоделовой Анны Михайловны, 1929 г. р., слышавшей частушку в с. Озёрки Сараевского р-на, г. Москва, 2000-е гг.

[23] ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОКЭ). № 4379. Собр. Д.М.Коган. № 324. Л. 28 – с. Роман-Дарки (с. Романовы Дарки) Шацкого р-на, 1963.

[24] Записи автора. Фото Е.А.Самоделовой IMG_1132.jpg – г. Касимов, 27.05.2009.

[25] Записи автора. Фото Е.А.Самоделовой IMG_1134.jpg – г. Касимов, 27.05.2009.

[26] Записи автора. Фото Е.А.Самоделовой IMG_1171.jpg – г. Касимов, 27.05.2009.

[27] Записи автора. Фото Е.А.Самоделовой IMG_5368.jpg – с. Морозовы Борки Сапожковского р-на, 23.07.2009.

[28] Записи автора. Фото Е.А.Самоделовой IMG_1147.jpg – г. Касимов, 27.05.2009.

[29] Записи автора. Фото Е.А.Самоделовой IMG_1142.jpg – г. Касимов, 27.05.2009.

[30] Записи автора. Фото Е.А.Самоделовой IMG_1142.jpg – г. Касимов, 27.05.2009.

[31] Записи автора. Фото Е.А.Самоделовой IMG_1144.jpg – г. Касимов, 27.05.2009.

[32] Записи автора. Фото Е.А.Самоделовой IMG_9406.jpg – с. Благие Александро-Невского р-на, 02.08.2014.

[33] СРНГ. Л., 1980. Вып. 16. С. 57.

[34] Там же.

[35] Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. М., 1989 (репринт 1881, изд. книгопродавца М.О.Вольфа). Т. 2. С. 216.

[36] СРНГ. Л., 1978. Вып. 14. С. 334.

[37] СРНГ. Л., 1977. Вып. 13. С. 91.

[38] Фото Е.А.Самоделовой IMG_1186.jpg – г. Касимов, 27.05.2009.

[39] Записи автора. Тетр. 8-б – девичья «анкета» в с. Кузьминское Рыбновского р-на, 2005. См. публ.: Самоделова Е.А. Стереотипные формулы словесных игр: от считалки к альбому и анкете (по материалам из Рязанской обл.) //Первый Всероссийский конгресс фольклористов: Сб. докладов: В 4 т. М., 2007. Т. 4. С. 56-70.

[40] Круглов Ю.Г. Внутрижанровые и межжанровые изменения в фольклоре (на материале русских обрядовых песен) //Поэзия и обряд. М., 1989. С. 15. Эта же статья опубл. еще дважды: Круглов Ю.Г. Глава 7. Внутрижанровые и межжанровые изменения в обрядовых песнях //Он же. Русский обрядовый фольклор. М., 1999. С. 146-167 (То же: М., 2000).

[41] См.: https://ru.wikipedia.org/wiki/; https://ru.wikipedia.org – код доступа: 15.05.2014.

[42] См.: https://ru.wikipedia.org/wiki/; www.kaschenko.ru – код доступа: 15.05.2015; Соболев П. Эхоконференции сети FidoNet и их модерирование. 2003.

[43] Записи автора. Фото Е.А.Самоделовой IMG_1154.jpg – г. Касимов, 27.05.2009.

[44] Фото Е.А.Самоделовой IMG_1163.jpg, IMG_1164.jpg – г. Касимов, 27.05.2009.

[45] Фото Е.А.Самоделовой IMG_1169.jpg – г. Касимов, 27.05.2009.

[46] Фото Е.А.Самоделовой IMG_1175.jpg – г. Касимов, 27.05.2009.

[47] Фото Е.А.Самоделовой IMG_1164.jpg, IMG_1167.jpg – г. Касимов, 27.05.2009.

[48] Фото Е.А.Самоделовой IMG_1169.jpg – г. Касимов, 27.05.2009.

[49] Фото Е.А.Самоделовой IMG_5368.jpg – с. Морозовы Борки Сапожковского р-на, 23.07.2009.

[50] Фото Е.А.Самоделовой IMG_1176.jpg – г. Касимов, 27.05.2009.

[51] Записи автора. Тетр. 6. № 302 – Самоделова Анна Михайловна, 1929 г. р., дочь выходцев из с. Озёрки Сараевского р-на, живет в г. Москва, сентябрь 2014 г.

[52] Записи автора. Тетр. 28. С. 69, 89 – Шубина Полина Алексеевна, с. Бычки Сараевского р-на, зап. С.А.Иникова летом 2006 г.

[53] Записи автора. Тетр. 8-а. № 328 – Ерёмина Анна Константиновна, 57 лет, с. Константиново Рыбновского р-на, 11.09.2000.

[54] Записи автора. Блокнот-2005 – Лексина Галина Алексеевна, 1954 г. р., г. Рязань, октябрь 2005 г.

[55] ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОКЭ). № 4379. Собр. Д.М.Коган. № 324. Л. 28 – с. Роман-Дарки Шацкого р-на, 1963.

[56] Записи автора. Файлы demkino006.txt и ws_30479.wma – с. Дёмкино Чаплыгинского р-на Липецкой обл. (б. Раненбургского у. Рязанской губ.), август 2008 г.

[57] Записи автора. Блокнот-2005 – Бичижик Виктория Валерьевна, 1979 г. р., г. Рязань, октябрь 2005 г.

[58] Записи автора. Блокнот-2005 – Бичижик В.В., 1979 г. р., г. Рязань, октябрь 2005 г.

[59] ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОКЭ). № 4379. Собр. Д.М.Коган. № 324. Л. 28 – с. Роман-Дарки Шацкого р-на, 1963.

[60] Записи автора. Блокнот-2005 – Лексина Г.А., 1954 г. р., г. Рязань, октябрь 2005 г. – о свадьбе сестры.

[61] Записи автора. Блокнот-2005 – Бичижик Виктория Валерьевна, 1979 г. р., г. Рязань, октябрь 2005 г.

[62] Записи автора. Блокнот-2005 — Бичижик В.В., 1979 г. р., г. Рязань, октябрь 2005 г.

[63] Записи автора. Блокнот-2005 – Бичижик В.В., 1979 г. р., г. Рязань, октябрь 2005 г.

[64] Записи автора. Файл wedding2005.doc – Панферова Елена Петровна, 1966 г. р., , д. Михалково Новодеревенского (ныне Александро-Невского) р-на, зап. С.А.Иникова в 2005 г.

[65] Записи автора. Тетр. 28. С. 1 – Ларкина Людмила Викторовна, 1960-х гг. рожд., с. Исады Спасского р-на, зап. С.А.Иникова в 2005 г.

[66] Записи автора. Файлы WS_30254.wma, rjaz-zags.txt – интервью заведующей Рязанским Дворцом бракосочетания Татьяной Павловной Семенченко в конце сентября 2006 г.

[67] Записи автора. Файлы WS_30254.wma, rjaz-zags.txt – Т.П.Семенченко, конец сентября 2006 г.

[68] Записи автора. Блокнот-2005 – Бичижик Виктория Валерьевна, 1979 г. р., г. Рязань, октябрь 2005 г.

[69] По ответам на «Вопросник по рязанской свадьбе», составленный Е.А.Самоделовой в 2002 г.

[70] Записи автора. Блокнот-2005 – Камышова (дев. Лексина) Алина Александровна, 1976 г. р., и Бичижик Виктория Валерьевна, 1979 г. р., г. Рязань, октябрь 2005 г.

[71] Записи автора. Блокнот-2005 – Бичижик Виктория Валерьевна, 1979 г. р., г. Рязань, октябрь 2005 г.

[72] Записи автора. Блокнот-2005 – Груздова Алена Валерьевна, 1984 г. р., г. Рязань, октябрь 2005 г.

[73] Записи автора. Блокнот-2005 – Лексина Г.А., 1954 г. р., г. Рязань, октябрь 2005 г.

[74] Некрасова Е., психотерапевт. Свадьба: цвет любви //Рязаночка. Рязань, 1999. Август. № 6. С. 7.

[75] Записи автора. Файлы WS_30254.wma, rjaz-zags.txt – интервью заведующей Рязанским Дворцом бракосочетания Татьяной Павловной Семенченко в конце сентября 2006 г.

[76] Записи автора. Файлы WS_30254.wma, rjaz-zags.txt – Т.П.Семенченко, конец сентября 2006 г.

[77] Записи автора. Блокнот-2005 – Бичижик Виктория Валерьевна, 1979 г. р., г. Рязань, октябрь 2005 г.

[78] Записи автора. Блокнот-2005 – Лексина Г.А., 1954 г. р., г. Рязань, октябрь 2005 г.

[79] Записи автора. Блокнот-2005 – Лексина Г.А., 1954 г. р., г. Рязань, октябрь 2005 г.

[80] Записи автора. Файлы WS_30254.wma, rjaz-zags.txt – интервью заведующей Рязанским Дворцом бракосочетания Татьяной Павловной Семенченко в конце сентября 2006 г.

[81] Записи автора. Файлы WS_30254.wma, rjaz-zags.txt – Т.П.Семенченко, конец сентября 2006 г.

[82] Анкета Медико-психологического консультативного центра «Психор» любезно предоставлена нам заведующей Рязанским Дворцом бракосочетания Т.П.Семенченко в конце сентября 2006 г.

[83] Кодекс о браке и семье. Офиц. текст. М., 1969. С. 8; Кодекс о браке и семье РСФСР. С изм. и доп. по состоянию на 1 июня 1995 года. М., 1995.

[84] Текст отпечатан на красивом бланке; заведующая Рязанским Дворцом бракосочетания Т.П.Семенченко подарила нам в конце сентября 2006 г. экземпляр бланка с надписью сделанного заказа: «500 экз.».

[85] Наблюдение автора. Свадебный альбом и устное сообщение Г.А.Лексиной, 1954 г. р., г. Рязань, октябрь 2005 г.

[86] Записи автора. Файлы WS_30254.wma, rjaz-zags.txt – интервью заведующей Рязанским Дворцом бракосочетания Т.П.Семенченко в конце сентября 2006 г.

[87] Записи автора. Файлы WS_30254.wma, rjaz-zags.txt – Т.П.Семенченко, конец сентября 2006 г.

[88] Записи автора. Файлы WS_30254.wma, rjaz-zags.txt – Т.П.Семенченко, конец сентября 2006 г.

[89] Записи автора. Файлы WS_30254.wma, rjaz-zags.txt – Т.П.Семенченко, конец сентября 2006 г.

[90] Записи автора. Файлы WS_30254.wma, rjaz-zags.txt – Т.П.Семенченко, конец сентября 2006 г.

[91] Записи автора. Блокнот-2005 – Лексина Г.А., 1954 г. р., г. Рязань, октябрь 2005 г.

[92] Записи автора. Блокнот-2005 – Бичижик Виктория Валерьевна, 1979 г. р., г. Рязань, октябрь 2005 г.

[93] Белошенков Дм. Из сокровищницы эльфов //Рязаночка. Рязань, 1999. Август. № 6. С. 13.

[94] Записи автора. Файлы WS_30254.wma, rjaz-zags.txt – интервью заведующей Рязанским Дворцом бракосочетания Т.П.Семенченко в конце сентября 2006 г.

[95] Записи автора. Файлы WS_30254.wma, rjaz-zags.txt – Т.П.Семенченко, конец сентября 2006 г.

[96] Записи автора. Файлы WS_30254.wma, rjaz-zags.txt – Т.П.Семенченко, конец сентября 2006 г.

[97] Свадебные приметы и суеверия //Рязаночка. Спецвыпуск: Свадьба. Рязань, 2005. № 8. С. 25.

[98] Записи автора. Тетр. 8-б. № 664 – Бабицына (дев. Бердянова) Наталья Николаевна, родом из г. Рыбное, в июне 2013 г. в Москве.

[99] Записи автора. Сведениями поделилась Н.Н.Бердянова, уроженка г. Рыбное, в декабре 2008 г.

[100] Записи автора. Файлы WS_30254.wma, rjaz-zags.txt – интервью заведующей Рязанским Дворцом бракосочетания Т.П.Семенченко в конце сентября 2006 г.

[101] Мансуров А.А. Труды Рязанского бюро краеведения. Рязань, 1933. Вып. 7 (48). № 491. С. 27.

[102] Записи автора. WS_30254.wma, rjaz-zags.txt – интервью заведующей Рязанским Дворцом бракосочетания Т.П.Семенченко в конце сентября 2006 г.

[103] Записи автора. Блокнто-2005 – Бичижик Виктория Валерьевна, 1979 г. р., и ее тетя Галина Алексеевна Лексина, 1954 г. р., г. Рязань, октябрь 2005 г.

[104] Записи автора. Файлы WS_30254.wma, rjaz-zags.txt – интервью заведующей Рязанским Дворцом бракосочетания Т.П.Семенченко в конце сентября 2006 г.

[105] ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОКЭ). Ед. хр. 2356. Карточки №№ 1-155. Л. 49. № 128 – Собр. Т.Б.Цвелодуб. Современная свадьба. С. Ново-Еголдаево Ряжского р-на. 1960.

[106] Записи автора. Блокнот-2005 – Бичижик Виктория Валерьевна, 1979 г. р., г. Рязань, октябрь 2005 г.

[107] Записи автора. Блокнот-2005 – Бичижик В.В., 1979 г. р., г. Рязань, октябрь 2005 г.

[108] Записи автора. Блокнот-2005 – Бичижик В.В., 1979 г. р., г. Рязань, октябрь 2005 г.

[109] Записи автора. Файлы WS_30254.wma, rjaz-zags.txt – интервью заведующей Рязанским Дворцом бракосочетания Т.П.Семенченко в конце сентября 2006 г.

[110] Записи автора. Файл wedding2005.doc – Чертова Н.В., 1961 г. р., и Селиверстова Анна Константиновна, 1924 г. р., с. Б. Алешня Ряжского р-на, зап. С.А.Иникова летом 2005 г.

[111] Записи автора. Файлы WS_30254.wma, rjaz-zags.txt – интервью заведующей Рязанским Дворцом бракосочетания Т.П.Семенченко в конце сентября 2006 г.

[112] Записи автора. Блокнот-2005 – Бичижик Виктория Валерьевна, 1979 г. р., г. Рязань, октябрь 2005 г.

[113] Записи автора. Блокнот-2005 – Лексина Г.А., 1954 г. р., г. Рязань, октябрь 2005 г. – о свадьбе дочери в 2001 г.

[114] Записи автора. Блокнот-2005 – Лексина Г.А., 1954 г. р., г. Рязань, октябрь 2005 г.

[115] Записи автора. Блокнот-2005 – о. Александр, священник, 2-й год служит в г. Спас-Клепики, начало октября 2005 г.

[116] Записи автора. Блокнот-2005 – Груздова Алена Валерьевна, 1984 г. р., Бичижик В.В., 1979 г. р., и Лексина Г.А., 1954 г. р., г. Рязань, октябрь 2005 г.

[117] Записи автора. Тетр. 28. С. 71 – Шубина Полина Алексеевна, с. Бычки Сараевского р-на, зап. С.А.Иникова летом 2006 г.

[118] ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОКЭ). № 4379. Собр. Д.М.Коган. № 324. Л. 28 – с. Роман-Дарки Шацкого р-на, 1963.

[119] Записи автора. Блокнот-2005 – Бичижик Виктория Валерьевна, 1979 г. р., г. Рязань, октябрь 2005 г.

[120] ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОКЭ). Ед. хр. 2356. Карточки №№ 1-155. Л. 48. № 127 – Собр. Т.Б.Цвелодуб. Современная свадьба. С. Ново-Еголдаево Ряжского р-на. 1960.

[121] ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОКЭ). Ед. хр. 2356. Карточки №№ 1-155. Л. 49. № 128 – Собр. Т.Б.Цвелодуб. Современная свадьба. С. Ново-Еголдаево Ряжского р-на. 1960.

[122] ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОКЭ). Ед. хр. 2356. Карточки №№ 1-155. Л. 51. № 130 – Собр. Т.Б.Цвелодуб. Современная свадьба. С. Ново-Еголдаево Ряжского р-на. 1960.

[123] Записи автора в начале октября 2005 г. перед церемонией открытия новой экспозиции музея Спас-Клепиковской второклассной учительской школы, в которой учился С.А.Есенин.

[124] Записи автора. Блокнот-2005 – Груздова Алена Валерьевна, 1984 г. р., г. Рязань, октябрь 2005 г.

[125] Записи автора. Блокнот-2005 – Груздова Алена Валерьевна, 1984 г. р., г. Рязань, октябрь 2005 г.

[126] Семейный Кодекс Российской Федерации принят Гос. Думой 8 декабря 1995 г., в редакции Федеральных законов от 15.11.1997 № 140-ФЗ, от 27.06.1998 № 94-ФЗ и 02.01.2000 № 32-ФЗ.

[127] Записи автора. Блокнот-2005 – Лексина Г.А., 1954 г. р., г. Рязань, октябрь 2005 г.

[128] Записи автора. Блокнот-2005 – Лексина Г.А., 1954 г. р., г. Рязань, октябрь 2005 г.

[129] По ответам на «Вопросник по рязанской свадьбе», составленный Е.А.Самоделовой в 2002 г.

[130] По ответам на «Вопросник по рязанской свадьбе», составленный Е.А.Самоделовой в 2002 г.

[131] Записи автора. Файлы WS_30254.wma, rjaz-zags.txt – интервью заведующей Рязанским Дворцом бракосочетания Татьяной Павловной Семенченко в конце сентября 2006 г.

[132] Записи автора. Файлы WS_30254.wma, rjaz-zags.txt – Т.П.Семенченко, конец сентября 2006 г.

[133] Записи автора. Файлы WS_30254.wma, rjaz-zags.txt – Т.П.Семенченко, конец сентября 2006 г.

[134] Записи автора. Файлы WS_30254.wma, rjaz-zags.txt – Т.П.Семенченко, конец сентября 2006 г.

[135] Записи автора. Файлы WS_30254.wma, rjaz-zags.txt – Т.П.Семенченко, конец сентября 2006 г.

[136] Записи автора. Файлы WS_30254.wma, rjaz-zags.txt – Т.П.Семенченко, конец сентября 2006 г.

[137] Записи автора. Файлы WS_30254.wma, rjaz-zags.txt – Т.П.Семенченко, конец сентября 2006 г.
[138] Записи автора. Файлы WS_30254.wma, rjaz-zags.txt – Т.П.Семенченко, конец сентября 2006 г.
[139] Записи автора. Файлы WS_30254.wma, rjaz-zags.txt – Т.П.Семенченко, конец сентября 2006 г.
[140] Записи автора. Блокнот-2005 – Бичижик Виктория Валерьевна, 1979 г. р., г. Рязань, октябрь 2005 г.
[141] Записи автора. Блокнот-2005 – Бичижик В.В., 1979 г. р., г. Рязань, октябрь 2005 г.
[142] Записи автора. Файлы WS_30254.wma, rjaz-zags.txt – интервью заведующей Рязанским Дворцом бракосочетания Татьяной Павловной Семенченко в конце сентября 2006 г.
[143] Записи автора. Файлы WS_30254.wma, rjaz-zags.txt – Т.П.Семенченко, конец сентября 2006 г.
[144] Свадебные приметы и суеверия //Рязаночка. Спецвыпуск: Свадьба. Рязань, 2005. № 8. С. 25.
[145] Свадебные приметы и суеверия. С. 25.
[146] Записи автора. Блокнот-2005 – Бичижик Виктория Валерьевна, 1979 г. р., г. Рязань, октябрь 2005 г.
[147] Записи автора. Файлы WS_30254.wma, rjaz-zags.txt – интервью заведующей Рязанским Дворцом бракосочетания Татьяной Павловной Семенченко в конце сентября 2006 г.
[148] Свадебные приметы и суеверия //Рязаночка. Спецвыпуск: Свадьба. Рязань, 2005. № 8. С. 25.
[149] Записи автора. Файлы WS_30254.wma, rjaz-zags.txt – интервью заведующей Рязанским Дворцом бракосочетания Татьяной Павловной Семенченко в конце сентября 2006 г.
[150] Записи автора. Файлы WS_30254.wma, rjaz-zags.txt – Т.П.Семенченко, конец сентября 2006 г.
[151] Свадебные приметы и суеверия //Рязаночка. Спецвыпуск: Свадьба. Рязань, 2005. № 8. С. 25.
[152] Свадебные приметы и суеверия //Рязаночка. Спецвыпуск: Свадьба. Рязань, 2005. № 8. С. 25.
[153] Свадебные приметы и суеверия //Рязаночка. Спецвыпуск: Свадьба. Рязань, 2005. № 8. С. 25.
[154] Записи автора. Файлы WS_30254.wma, rjaz-zags.txt – интервью заведующей Рязанским Дворцом бракосочетания Татьяной Павловной Семенченко в конце сентября 2006 г.
[155] См.: Федулин Г.И. Свадебный обряд в Ермишинском районе Рязанской области //Этнография и фольклор Рязанского края (Первые Лебедевские чтения) /Рязанский этнографический вестник. Рязань, 1996. С. 119.
[156] См.: Смирнов В.И. Мы – егорьевцы. М., 1999. Фото на вклейке перед с. 385.
[157] Записи автора. Блокнот-2005 – о. Александр, 2-й год служит в г. Спас-Клепики, зап. в начале октября 2005 г.
[158] Записи автора от сотрудницы ГМЗЕ, жительницы г. Рыбное, около 25 лет, в октябре 2005 г.
[159] Записи автора. Блокнот-2005 – Бичижик Виктория Валерьевна, 1979 г. р., г. Рязань, октябрь 2005 г.
[160] Записи автора. Файлы WS_30254.wma, rjaz-zags.txt – интервью заведующей Рязанским Дворцом бракосочетания Татьяной Павловной Семенченко в конце сентября 2006 г.
[161] Строилов С.В. Клепиковский свадебный обряд //Материалы и исследования по рязанскому краеведению. Рязань, 2006. Т. 9. С. 59.
[162] Там же.
[163] Записи автора. Сообщение С.А.Иниковой в 2002 г. по результатам ее экспедиции в Сасовский р-н.
[164] Записи автора. Файлы ws_30254.wma, rjaz-zags.txt – интервью заведующей Рязанским Дворцом бракосочетания Татьяной Павловной Семенченко в конце сентября 2006 г.
[165] Записи автора. Блокнот-2005 – Бичижик Виктория Валерьевна, 1979 г. р., г. Рязань, октябрь 2005 г.
[166] Записи автора. Блокнот-2005 – Лексина Г.А., 1954 г. р., г. Рязань, октябрь 2005 г.
[167] См.: Савочкин Владимир. Антонина Неистовая //Переяславль: Литературно-краеведческий альманах. № 9. Рязань, 2005. С. 78.
[168] Записи автора. Блокнот-2005 – Бичижик Виктория Валерьевна, 1979 г. р., г. Рязань, октябрь 2005 г.
[169] Записи автора. Блокнот-2005 – Бичижик В.В., 1979 г. р.; Лексина Галина Алексеевна, 1954 г. р., г. Рязань, октябрь 2005 г.
[170] Записи автора. Блокнот-2005 – Бичижик Виктория Валерьевна, 1979 г. р., г. Рязань, октябрь 2005 г.
[171] Записи автора. WS_30254.wma, rjaz-zags.txt – интервью заведующей Рязанским Дворцом бракосочетания Татьяной Павловной Семенченко в конце сентября 2006 г.
[172] См.: Федулин Г.И. Свадебный обряд в Ермишинском районе Рязанской области //Этнография и фольклор Рязанского края (Первые Лебедевские чтения) /Рязанский этнографический вестник. Рязань, 1996. С. 119.
[173] Записи автора. Файлы WS_30254.wma, rjaz-zags.txt – интервью заведующей Рязанским Дворцом бракосочетания Татьяной Павловной Семенченко в конце сентября 2006 г.
[174] Записи автора. Файлы WS_30254.wma, rjaz-zags.txt – Т.П.Семенченко, конец сентября 2006 г.
[175] Записи автора. Блокнот-2005 – Лексина Г.А., 1954 г. р., г. Рязань, октябрь 2005 г. – о свадьбе своей дочери.
[176] Записи автора. Личное наблюдение в экспедиции 2007 г.
[177] Строилов С.В. Клепиковский свадебный обряд //Материалы и исследования по рязанскому краеведению. Рязань, 2006. Т. 9. С. 62-63.

[178] Записи автора. Тетр. 6. № 125 – с. Чулково, исполнила Дворенкова М.Ф., 1935 г. р., из с. Секирино Скопинского р-на, 1989.

[179] Записи автора. Блокнот-2005 – Лексина Г.А., 1954 г. р., г. Рязань, октябрь 2005 г.

[180] Записи автора. Блокнот-2005 – Груздова Алена Валерьевна, 1984 г. р., Бичижик В.В., 1979 г. р., и Лексина Г.А., 1954 г. р., г. Рязань, октябрь 2005 г.

[181] ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОКЭ). Ед. хр. 2356. Карточки №№ 1-155. Л. 50. № 129 – Собр. Т.Б.Цвелодуб. Современная свадьба. С. Ново-Еголдаево Ряжского р-на. 1960.

[182] Записи автора. Файлы WS_30254.wma, rjaz-zags.txt – интервью заведующей Рязанским Дворцом бракосочетания Татьяной Павловной Семенченко в конце сентября 2006 г

[183] Записи автора. Файлы WS_30254.wma, rjaz-zags.txt – Т.П.Семенченко, конец сентября 2006 г.

[184] Записи автора. Файлы WS_30254.wma, rjaz-zags.txt – Т.П.Семенченко, конец сентября 2006 г.

[185] Записи автора. Блокнот-2005 – Бичижик Виктория Валерьевна, 1979 г. р., г. Рязань, октябрь 2005 г.

[186] Записи автора. Блокнот-2005 – Бичижик В.В., 1979 г. р., г. Рязань, октябрь 2005 г.

[187] Записи автора. Файлы ws_30254.wma, rjaz-zags.txt – Т.П.Семенченко в конце сентября 2006 г.

[188] Записи автора. Файлы WS_30254.wma, rjaz-zags.txt – Т.П.Семенченко, конец сентября 2006 г.

[189] Записи автора. Файлы WS_30254.wma, rjaz-zags.txt –Т.П.Семенченко в конце сентября 2006 г.

[190] Записи автора. Блокнот-2005 – Бичижик Виктория Валерьевна, 1979 г. р., г. Рязань, октябрь 2005 г.

[191] О квитке см.: Гура А.В. Брак и свадьба в славянской народной культуре: Семантика и символика. М., 2012. С. 297-300 – с участием В.В.Усачевой.

[192] Б/а. Изящная деталь //Обручальные кольца. Рязань, 2006. Лето. С. 29.

[193] Векслер Е. Абсолютное совершенство //Обручальные кольца. Рязань, 2006. Лето. С. 31.

[194] Записи автора. Файлы WS_30254.wma, rjaz-zags.txt – Т.П.Семенченко в конце сентября 2006 г.

[195] Б/а. Изящная деталь //Обручальные кольца. Рязань, 2006. Лето. С. 29.

[196]; Векслер Е. Абсолютное совершенство //Обручальные кольца. Рязань, 2006. Лето. С. 31.

[197] ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОКЭ). Ед. хр. 2356. Карточки №№ 1-155. Л. 48-49. № 127-128 – Собр. Т.Б.Цвелодуб. Современная свадьба. С. Ново-Еголдаево Ряжского р-на. 1960.

[198] Записи автора. Тетр. 28. С. 3 – Ларкина Людмила Викторовна, 1960-х гг. рожд., с. Исады Спасского р-на, зап. С.А.Иникова в 2005 г.

[199] Записи автора. Тетр. 30 – с. Петрово Ряжского р-на, записи и фото в экспедиции 2006 г.

[200] ИЭА. Фонд РОКЭ. Ед. хр. 2356. Карточки №№ 1-155. Л. 53. № 132 – Собр. Т.Б.Цвелодуб. Современная свадьба. С. Ново-Еголдаево Ряжского р-на. 1960.

[201] Записи автора. Блокнот-2005 – Груздова Алена Валерьевна, 1984 г. р., г. Рязань, октябрь 2005 г.

[202] Записи автора. Блокнот-2005 – Бичижик Виктория Валерьевна, 1979 г. р., г. Рязань, октябрь 2005 г.

[203] Записи автора. Файлы ws_30254.wma, rjaz-zags.txt – интервью заведующей Рязанским Дворцом бракосочетания Татьяной Павловной Семенченко в конце сентября 2006 г.

[204] Записи автора. Блокнот-2005 – Груздова Алена Валерьевна, 1984 г. р., г. Рязань, октябрь 2005 г.

[205] Записи автора. Блокнот-2005 – Груздова А.В., 1984 г. р., г. Рязань, октябрь 2005 г.

[206] Записи автора. Блокнот-2005 — Бичижик Виктория Валерьевна, 1979 г. р., и Камышева Алена Александровна, 1976 г. р., г. Рязань, октябрь 2005 г.

[207] Записи автора. Блокнот-2005 – Груздова Алена Валерьевна, 1984 г. р., Бичижик В.В., 1979 г. р., и Лексина Г.А., 1954 г. р., г. Рязань, октябрь 2005 г.

[208] Записи автора. Файлы WS_30254.wma, rjaz-zags.txt – интервью заведующей Рязанским Дворцом бракосочетания Татьяной Павловной Семенченко в конце сентября 2006 г.

[209] Записи автора. Файлы WS_30254.wma, rjaz-zags.txt – Интервью заведующей Рязанским Дворцом бракосочетания Т.П.Семенченко в конце сентября 2006 г.

[210] Записи автора. Блокнот-2005 – Груздова Алена Валерьевна, 1984 г. р., г. Рязань, октябрь 2005 г.

[211] Записи автора. Блокнот-2005 – Груздова А.В., 1984 г. р., и Бичижик В.В., 1979 г. р., г. Рязань, октябрь 2005 г.

[212] Записи автора. Блокнот-2005 – Бичижик Виктория Валерьевна, 1979 г. р., г. Рязань, октябрь 2005 г.

[213] Записи автора. Файлы WS_30254.wma, rjaz-zags.txt – Т.П.Семенченко в конце сентября 2006 г.

[214] ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОКЭ). Ед. хр. 2356. Карточки №№ 1-155. Л. 50. № 129 – Собр. Т.Б.Цвелодуб. Современная свадьба. С. Ново-Еголдаево Ряжского р-на. 1960.

[215] ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОКЭ). Ед. хр. 2356. Карточки №№ 1-155. Л. 51. № 130 – Собр. Т.Б.Цвелодуб. Современная свадьба. С. Ново-Еголдаево Ряжского р-на. 1960.

[216] Записи автора. Файл wedding2005.doc – Седушева Екатерина Николаевна, 1954 г. р., родом из с. Которово, д. Четаево Касимовского р-на, зап. С.А.Иникова летом 2005 г.

[217] Записи автора. Блокнот-2005 – Лексина Г.А., 1954 г. р., г. Рязань, октябрь 2005 г.

[218] Строилов С.В. Клепиковский свадебный обряд //Материалы и исследования по рязанскому краеведению. Рязань, 2006. Т. 9. С. 61.

[219] Записи автора. Блокнот-2005 – Бичижик Виктория Валерьевна, 1979 г. р., г. Рязань, октябрь 2005 г.

[220] Записи автора. Блокнот-2005 – Лексина Г.А., 1954 г. р., г. Рязань, октябрь 2005 г.

[221] Записи автора. Блокнот-2005 – Лексина Г.А., 1954 г. р., и Бичижик В.В., 1979 г. р., г. Рязань, октябрь 2005 г.

[222] Записи автора. Блокнот-2005 – Лексина Г.А., 1954 г. р., г. Рязань, октябрь 2005 г.

[223] См. доклад Т.Г.Владыкиной и Д.Л.Корнилова «Ритуальные блюда в символическом контексте удмуртской свадьбы» на секции № 3 «Локальные традиции и культуры: современные исследования» 5 февраля 2014 г. на Третьем Всероссийском конгрессе фольклористов.

[224] Записи автора. Блокнот-2005 – Бичижик Виктория Валерьевна, 1979 г. р., г. Рязань, октябрь 2005 г.

[225] Записи автора. Блокнот-2005 – Лексина Г.А., 1954 г. р., г. Рязань, октябрь 2005 г.

[226] Записи автора. Файл wedding2005.jpg – Чертова Н.В., 1961 г. р., и Селиверстова Анна Константиновна, 1924 г. р., с. Бол. Алешня Ряжского р-на, зап. С.А.Иникова в 2005 г.

[227] Записи автора. Блокнот-2005 – Лексина Г.А., 1954 г. р., г. Рязань, октябрь 2005 г.

[228] Свадебные приметы и суеверия //Рязаночка. Спецвыпуск: Свадьба. Рязань, 2005. № 8. С. 25.

[229] Строилов С.В. Клепиковский свадебный обряд //Материалы и исследования по рязанскому краеведению. Рязань, 2006. Т. 9. С. 64.

[230] Новиков Н.И. Древняя Российская вивлиофика. Мышкин, 1896. Т. 4. Ч. VII. С. 4.

[231] Свадьба Отрепьева. Из записок Герга Паерле /Пер. с нем. Н.Устрялов //Сын Отечества. СПб., 1831. № 44/45. Раздел III. С. 353-364. Раздел II. С. 21-28.

[232] Записи автора от Трушечкиной Галины Викторовны, 1964 г. р., в 1990-е гг., г. Москва.

[233] См.: Постникова-Лосева М.М. Русское ювелирное искусство: Его центры и мастера. XVI-XIX вв. М., 1974. С. 22; Николаева Т.В. Прикладное искусство Московской Руси. М., 1976. С. 33.

[234] Записи автора. Тетр. 28. С. 72 – Шубина Полина Алексеевна, с. Бычки Сараевского р-на, зап. С.А.Иникова летом 2006 г.

[235] Записи автора. Тетр. 28. С. 76 – Шубина П.А., с. Бычки Сараевского р-на, зап. С.А.Иникова летом 2006 г.

[236] Записи автора. Тетр. 8-а. № 494 – Титова Мария Ивановна (1924-2005), с. Константиново Рыбновского р-на, 13.09.2000.

[237] Записи автора. Тетр. 8-б. № 550 – Павлюк Анастасия Афанасьевна, 1924 г. р., с. Константиново Рыбновского р-на, 13.09.2000.

[238] Белошенков Дм. Из сокровищницы эльфов //Рязаночка. Рязань, 1999. Август. № 6. С. 13.

[239] Записи автора. Тетр. 8-а. № 479 – Силкина П.М., 1917 г. р., с. Константиново Рыбновского р-на 13.09.2000 (?).

[240] Строилов С.В. Клепиковский свадебный обряд //Материалы и исследования по рязанскому краеведению. Рязань, 2006. Т. 9. С. 60.

[241] Записи автора. Тетр. 23. Ч. 2 – д. Макеево Клепиковского р-на, июнь 2002 г.

[242] Записи автора. Тетр. 6. № 125 – Дворенко́ва Мария Федоровна, 1935 г. р., с. Секирино, зап. в с. Чулково Скопинского р-на, 08.07.1989.

[243] Захаровский вестник. 2013, 20 сент. № 38. С. 8.

[244] Записи автора. Блокнот-2005 – Лексина Г.А., 1954 г. р., г. Рязань, октябрь 2005 г.

[245] Записи автора. Файл wedding2005.doc – Кострюкова Татьяна Николаевна, 1953 г. р., учитель истории; Аксянкина Клавдия Лукьяновна, 1937 г. р., с. Студёнки Новодеревенского р-на, зап. С.А.Иникова летом 2005 г.

[246] Записи автора от Пиляевой Е.В., редактора районной газеты «Захаровский вестник», с. Захарово, зап. в с. Плахино Захаровского р-на в июле 2013 г.

[247] Записи автора. Файлы WS_30254.wma, rjaz-zags.txt – интервью заведующей Рязанским Дворцом бракосочетания Татьяной Павловной Семенченко в конце сентября 2006 г.

[248] Записи автора. Блокнот-2005 – Лексина Г.А., 1954 г. р., г. Рязань, октябрь 2005 г.

[249] Записи автора. Блокнот-2005 – Бичижик Виктория Валерьевна, 1979 г. р., г. Рязань, октябрь 2005 г.

[250] Записи автора. Файлы WS_30254.wma, rjaz-zags.txt – Т.П.Семенченко в конце сентября 2006 г.

[251] Мужской сборник: Мужчина в традиционной культуре. М., 2001. Вып. 1. С. 28-47. Фотоархив М.В.Кобзевой, 1927 г. р., родом из с. Озёрки Сараевского р-на, живет в Москве.

[252] Личное наблюдение автора в конце 1970-х гг., г. Москва.

[253] Записи автора. Блокнот-2005 – Бичижик Виктория Валерьевна, 1979 г. р., г. Рязань, октябрь 2005 г.

[254] Записи автора. Блокнот-2005 – Бичижик В.В., 1979 г. р., г. Рязань, октябрь 2005 г.

[255] Записи автора. Блокнот-2005 – Бичижик В.В., 1979 г. р., г. Рязань, октябрь 2005 г.

[256] Записи автора. Тетр. 44. № 16 – Рязанцева Ирина Николаевна, 1973 г. р., родом из д. Ольховка Александро-Невского р-на, живет в с. Благие того же района, зап. Е.А.Самоделова и А.С.Щетинина 02.08.2014.

[257] Коннова Л.И. Сказки, что рассказывала бабушка //Александро-Невские вести. 2014, 5 сент. (?) № 36 (10541). (Об экспедиции Е.А.Самоделовой и А.С.Щетининой).

[258] Записи автора. Файлы WS_30254.wma, rjaz-zags.txt – интервью заведующей Рязанским Дворцом бракосочетания Татьяной Павловной Семенченко в конце сентября 2006 г.

[259] Записи автора. Файлы WS_30254.wma, rjaz-zags.txt – Т.П.Семенченко, конец сентября 2006 г.

[260] См.: Морозов И.А., Слепцова И.С., Гилярова Н.Н., Чижикова Л.Н. Рязанская традиционная культура первой половины XX века: Шацкий этнодиалектный словарь /Рязанский этнографический вестник. 2001. С. 119.

[261] Записи автора. Файл wedding2005.doc – Кострюкова Татьяна Николаевна, 1953 г. р., учитель истории; Аксянкина Клавдия Лукьяновна, 1937 г. р., с. Студенки Новодеревенского р-на, зап. С.А.Иникова летом 2005 г.

[262] Записи автора. Тетр. 8-а. № 494 – Титова Мария Ивановна (1924-2005), с. Константиново Рыбновского р-на, 13.09.2000.

[263] См.: Гилярова Н.Н. Музыкальный фольклор Рязанской области /Рязанский этнографический вестник. 1992. С. 48.

[264] Личное сообщение к.и.н. С.А.Иниковой (Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н.Миклухо-Маклая РАН) в 2008 г. при подготовке нами главы 19 «Рязанская свадьба: традиционная и современная» для коллективной монографии «Русские Рязанского края: В 2 т.» (М., 2009).

[265] Записи автора. Файлы WS_30254.wma, rjaz-zags.txt – интервью заведующей Рязанским Дворцом бракосочетания Татьяной Павловной Семенченко в конце сентября 2006 г.

[266] См.: РОНМЦНТ. Мат-лы Областной краеведческой конференции учащихся «Рязанская земля. История. Памятники. Люди», секция «Этнография». 24-27 января 2006 г. Папка 3. — Лоскутова Светлана, 8 класс. Свадебный обряд в селе Котелино Кадомского р-на /Рук-ль: Соловьева Г.В., 2005. [Л. 1].

[267] Вестник рязанских краеведов. Касимов, 1924. № 4. Апрель. С. 32.

[268] Записи автора. Тетр. 6. № 125 – с. Чулково, исполнила Дворенкова Мария Федоровна, 1935 г. р., из с. Секирино Скопинского р-на, 08.07.1989.

[269] Записи автора. Тетр. 6. № 125 – с. Чулково, исполнила Дворенкова М.Ф., 1935 г. р., из с. Секирино Скопинского р-на, 08.07.1989.

[270] Сафронова Е. Стеклянная, оловянная, деревянная //Рязаночка. Рязань, 1999. Август. № 6. С. 18.

[271] Календарные свадьбы //Рязаночка. Спецвыпуск: Свадьба. Рязань, 2005. № 8. С. 25.

[272] Сафронова Е. Стеклянная, оловянная, деревянная //Рязаночка. Рязань, 1999. Август. № 6. С. 18.

[273] Записи автора. Тетр. 31. С. 77 – г. Данков Липецкой обл. (б. Рязанской губ.), 16.08.2007.

[274] Записи автора. Тетр. 6. № 299 – Самоделова Анна Михайловна, 1929 г. р., дочь Трушечкиных – выходцев в 1920-е гг. из с. Озёрки Сараевского р-на, живет в Москве, сентябрь 2014 г.

[275] Там же.

[276] Записи автора. Файлы WS_30254.wma, rjaz-zags.txt – интервью заведующей Рязанским Дворцом бракосочетания Татьяной Павловной Семенченко в конце сентября 2006 г.

[277] Записи автора. Файлы WS_30254.wma, rjaz-zags.txt – Т.П.Семенченко, конец сентября 2006 г.

[278] Записи автора. Файлы WS_30254.wma, rjaz-zags.txt – Т.П.Семенченко, конец сентября 2006 г.

[279] Записи автора. Файлы WS_30254.wma, rjaz-zags.txt – Т.П.Семенченко, конец сентября 2006 г.

[280] Записи автора. Файлы WS_30254.wma, rjaz-zags.txt – Т.П.Семенченко, конец сентября 2006 г.

[281] Записи автора. Файлы WS_30254.wma, rjaz-zags.txt – Т.П.Семенченко, конец сентября 2006 г.

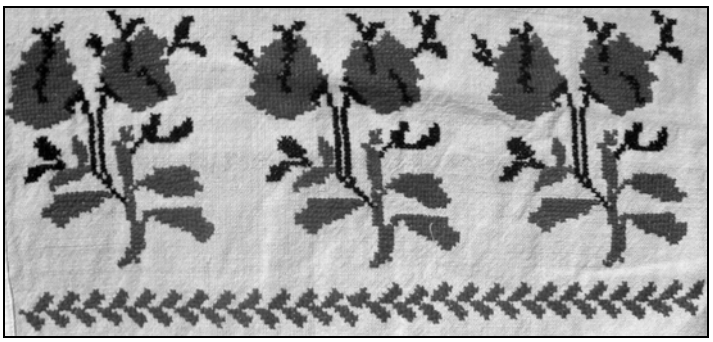
[282] Записи автора. Файлы WS_30254.wma, rjaz-zags.txt – Т.П.Семенченко, конец сентября 2006 г.

[283] См.: Попов В.П. Российская деревня после войны (июнь 1945 – март 1953). Сб. док-тов. М.: Прометей, 1993. – Документ № 18. С. 75-78. Цит. по: ЦГАНХ СССР. Ф. 1562. Оп. 33. Д. 499. Лл. 64-67.

[284] Там же. С. 76.

[285] Там же.

[286] Там же. С. 77.



РАЗДЕЛ 2.
МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ

Глава 7.
НАРОДНЫЕ ПРИНЦИПЫ ОБОЗНАЧЕНИЯ СВАДЕБНЫХ ПЕСЕН

Вопрос о хронологической соотнесенности возникновения текста и его названия относится к числу трудноразрешимых. Можно предположить, что потребность в каком-либо обозначении песни возникает при следующих условиях: 1) при забвении текста и 2) при словесном сообщении ритуалов, сопряженных с песнями, лицам, находящимся вне традиции. Должна возникнуть ситуация отстранения, возможная при разветвлении единой прежде фольклорной традиции (при всей ее условности) на разносословные, городскую и деревенскую и т.д. Свое влияние на необходимость краткого обозначения фольклорного текста могли оказать и разные этнические составляющие свадебной традиции в местах контактирования различных этносов и даже компактных локальных групп (например, жителей соседних селений и так называемых «кустов сел»).

Существуют «профессиональные» обозначения свадебных песен. К ним относятся заглавия по первой строке, расположенные по алфавиту в оглавлении песенников, и придуманные фольклористами условные названия, состоящие из одного-двух слов и использующиеся для краткости.

В естественном бытовании, то есть непосредственно в народной среде, сфера употребления названий песен ограничена. Они необходимы для указания на включенность песни в композицию обряда в следующих ситуациях:

1) при рассказывании о его содержании непосвященному лицу (собирателю, заезжему гостю, переселенцу из другой местности, младшему по возрасту);

2) при обозначении повторного исполнения песни в разных ритуалах обряда;

3) при обучении песенному исполнительству, когда старшая исполнительница объясняет младшей место песни в обряде;

4) при сигнале ведущей песенницы к запеву песни по ходу свадебного ритуала.

Название, таким образом, обладает маркировочной функцией: оно необходимо для обозначения места песни (которая потом будет исполнена) в сообщении о свадьбе или во время свадьбы.

На появление названий свадебных песен могут оказывать влияние другие фольклорные жанры и даже литературные произведения. Приуроченной к свадебному обряду является следующая песня с народным названием, данным по первой строке (одноименное сокращенное заглавие относится к целому ряду песен, как народных, так и литературного происхождения): «Когда на свадьбе все сидят за столом, то девушки запевают “*Калинушку*”, а молодые под нее пляшут: “Ой, рассею я калинушку…”»[1] (с. Чернава Милославского р-на).

Вариативность как единственный способ существования фольклорных текстов приводит и к вариативности их названий. Например, являются однокоренными синонимами та-

кие народные обозначения свадебных песен, как «*слезливая*», «*слезная*», «*слезовая»* (см. ниже). И лексически-далеким синонимом по отношению к ним выступает название – например, известное по другим областям Центральной России: «Она <невеста> садится в середину, а по бокам – две старушки такие голосистые, специально голосистые, вот начинают запевать – говорить *жалобные* песни. Она так расплачется – и вот она плачет-плачет-плачет невеста, ведь пока песни такие поют – она всё плачет»[2] в канун свадьбы (д. Дубровка около г. Бежецк Тверской обл.).

Известны два способа народного обозначения свадебной песни:

1) по первой строке (с допустимыми сокращениями и интонационными вариациями);

2) по главному образу-символу, обычно располагающемуся также в первом стихе и далее проходящему через весь текст.

Условно к названию песни можно отнести ее обозначение по наиболее важному или яркому, запоминающемуся образу, например: «Жениху пели *про сокола*»[3] (д. Ляпуновка и д. Хорошевка Милославского р-на). Аналогичные способы названия песни зафиксированы в других областях Центральной России: «*Про месяц*: первый месяц – такой-то, второй месяц – такой-то <...>» (д. Семёнково Кромского р-на Орловской обл.); «Песня *про утку*: "...Ох, ох – головушка горькая... Хмелёвое пёрушко..."» (д. Макеево того же р-на и обл.)[4].

Нужно отличать подобные условные названия от минимально краткой характеристики содержания песни, в которой может фигурировать термин родства (он же — свадебный чин), например: «"Уныва, уныва, // Уныва ходя..." <...> *Под матерю* песня. Го́рится»[5] (с. Секирино Скопинского р-на).

Функционально близким, хотя и принципиально иным является способ косвенного называния свадебной песни по свадебному чину, который является одновременно главным героем песни и ее адресатом. Такой принцип озаглавливания песни известен на соседней территории: «Тут женщины и девушки спрашивают дружка, можно ли *про Князя новобрашного* песню спеть? <…> "Гарнадер, боярин, Великий князь!" и "Потом поется песня *про кормового боярина* "У кормежа боярина"»[6] (Волоколамский уезд Московской губ., 1850 г.).

Разночтения в названии по первой строке и в первой строке самой песни наблюдаются как при неоднократном упоминании песни в процессе повествования об обряде, так и при проговаривании и пропевании текста песни.

Называние по главному образу-символу встречаем в следующем примере: «Свекрови – матери жениха – поют "*Радость*"».

Катерина *радость* Ивановна,
Всё она сынка женит,
невестушку приводит.
невеста молодая,
как ягода налитая!
Катерина, догадайся,
Ивановна, домекнись.

Свекровь должна положить на блюде подарок»[7] (с. Ново-Еголдаево Ряжского р-на).

Не менее интересный пример – народное обоснование совпадения символики приговорки свата и свадебной песни, в результате чего тематически сходные тексты исполнялись последовательно, причем при совершении совсем другого ритуала (вместо привычного приурочения к ритуалу обыгрывания и величания на посаде или свадебном пире): «Пришли, помолились Богу, ну и говорят: "Добрые люди, мы вот к вам пришли в ваш *сад и виноград*, разрешите *ваш виноград перенести в наш сад*". И они запевали песню "*Виноград во саду цветёт*…" в 1950 году»[8] (д. Мелекшино́ Старожиловского р-на).

Главный образ-символ птицы становится существенным морфологическим и генетическим признаком в свадебных песнях Рязанской Мещеры (Касимовский, Клепиковский и

Спасский р-ны). Сопряженный с определенной мелодией, он является причиной озаглавливания текстов региональной тематически-жанровой разновидности «Соко́л» (с ударением на 2-м слоге): «Целую неделю до свадьбы ходили к невесте голос слушать. Пропила́сь невеста: “Погодите, я уберусь, маленько похныцу вам”. Заиграли “*Соко́л*”. Деньги летят лётом. Ходим голос слушать – слышим, как поют. <...> У соседа сижу накрытая. Приходит табун девок – “Ох, соко́л...”:

Соко́л наш Иванушка
Разогнал лебедей ста́да.
Он поймал себе белую лебёдушку...

Начинает вопить:

Мне не долго во красных девушках,
Мне не год годско́й и не неделюшку,
Мне осталось всего два часочка.

Невесту унимают: “Хватит!”. Другие приедут – опять “*Соко́л*”, опять наклоняется вопить»[9] (д. Кочемары Касимовского р-на). В приведенном примере песня “Соко́л” служила фоном для плача невесты и одновременно оповестительным знаком для сбора слушателей.

Многочисленны на Рязанщине однокоренные термины «*соко́л*», «*соко́лка*», «*соко́лик*», «*соко́льная*» (с ударением на 2-м слоге), «*соколо́к*», «*соколя*», «*соколо́чек*» (с ударением на 3-м слоге)[10] (с. Выползово Спасского р-на; д. Ма́рсево Касимовского р-на; д. Шаранино Клепиковского р-на; Касимовский у.). Они обозначают разносюжетные песни «птичьей» тематики (не только с образом сокола, но и с перепелкой) и изредка даже вообще без упоминания птиц. Тем не менее следует предположить, что название песни (особенно его главный вариант – «соко́л» – дано по начальному слову первой строки, и эта лексема уже представляет главного героя.

Эти песни исполнялись в период от просватанья до вступления новобрачных в дом родителей молодого: «Как просватают, “*Соколка́*” играют»; «“*Соко́льная*”: “Перепёлушка да наша Марьюшка...”»[11] (д. Марсево Касимовского р-на); «“*Соко́лка*” поётся невесте – “Перепёлочка наша, Натальюшка...”»[12] (д. Кочемары Касимовского у.) – ср. «*Соко́лка*» жениху (там же); «“Благослави-ка ты нас, Госпади, пра Андрея *сакалок* играть”. – “Сыкалок у нас Андреюшка...”»[13] (с. Ялмонт Егорьевского уезда, 1913 г.); «“*Соко́льная*”: “Соколок белой наш Иванушка...”»[14] (Касимовский у.). На пропое «после первой рюмки подруги начинают петь величальные песни в честь жениха и невесты. Самая употребительная из них – “*Соколо́чек*”. Поется она протяжно. Запевало начинает “*колено*” строфой, пропетой хором. “Соколочек, Иванушка...”»[15] (Касимовский у.); «Деревенские поют “*Соколя*” – всех обыгрывают, у дверей стоят, а родня деньги платит. Обыгрывают родню в д. Левино “Расхороший мой хороший...”»[16] (д. Левино, с. Ермолово Касимовского р-на).

Носители традиции настолько сильно ощущают обрядовую функцию «соко́льных» песен, что не относят эти произведения к жанру песен (под которыми часто подразумевают лишь лирические протяжные или романсы). Н.Н.Гилярова отметила любопытный случай: «Когда мы продемонстрировали по районному радиовещанию одну из “соко́льных” песен, ее исполнители оказались не совсем довольны нашим выбором. “Хоть бы *песню* какую показали, а то *Соколá*”, – обиженно говорили они»[17]. Наоборот, в территориально далекой от Рязанской Мещеры деревне Никольское Кромского р-на Орловской обл. старожилы поясняли: «С “*соколáми*” жених приехал (то есть с песнями)»[18]

Заметим также, что свадебная песня про другую птицу, не про сокола в Рязанской обл., – «Перепёлушка да наша Марьюшка...» в д. Марсево Касимовского р-на – расценивается местными жителями как «*Соко́льная*»[19]. Аналогично свадебная песня невесте-сироте «У сыра-то дуба, эх...» в д. Марсево тоже именовалась как «Соко́льная»[20].

По мнению Н.Н.Гиляровой, «*Сокóл*» выделяется в отдельную жанровую разновидность на основании присущего ему особого напева. Для подтверждения этой мысли исследовательница приводит убедительный пример: «В деревне Акулово <...> лирическая песня “Уж ты, Ваня, разудала голова” бытует в варианте, совпадающем по мелодике, ладу, форме строфы с “*Соколóм*”. Информаторы прекрасно сознают это. Когда мы просили спеть “*Соколá*”, они начинали, не задумываясь, “Ваню”. На замечание, что это не свадебная песня, ответили утвердительно, но между тем отметили: “Голос-то *сокóльный*!”»[21]. Священник Гавриил Кротков в 1854 г. записал 9 свадебных песен с. Кидусово Спасского у., в том числе «*Сакальё, вы соколы*... вы куда вылетывали?», и привел народное обозначение их напева: «Девять свадебных песен (с припевами: “е, о, ой”, а к концу: *оу!*; все поются на один протяжный мотив, т. наз. *свадьбинский*) <...>»[22] (см. также главу 13).

Помимо «Соколá», на Рязанщине существуют и другие свадебные песни, поименованные исполнителями по начальному фрагменту первой строки. К таким песням относится «*Быстра реченька…*», примечательная тем, что под нее звучит свадебный плач невесты (д. Марсево, с. Любовниково Касимовского р-на)[23]. К ним же относится «*Вдоль по морю…*», известная в с. Дёмкино Чаплыгинского р-на Липецкой обл. (б. Раненбургского у. Рязанской губ.) в качестве свадебной песни, под которую выносят жареного гуся на большой деревянной тарелке на главном пире в доме новобрачного[24].

Часто вместо названия песни информанты используют какое-либо другое ее обозначение, принятое в их местности. Можно выделить следующие принципы такого терминологического замещения:

● – по принадлежности к обряду или ритуалу как его составной части: «*свáдьбишная*»[25] (п. Елатьма Касимовского р-на), «*свáдьбашная*»[26], «*свáдьбенная*»[27] (с. Секирино Скопинского р-на), «*свадьбецкая*»[28] (с. Петровичи Спасского р-на), «*мыльнишная*»[29] (с. Кутýково Спасского р-на); «*вечерюшная*»[30] (д. Ветчаны Клепиковского р-на). В соседней Московской обл. известна «*девишная*»[31]. Сравните названия ритуалов: *вечеринки*, *вечорки*, *вечер*; *девичник*.

● – по смысловому назначению ритуального действия, сопровождаемого песней: «*провожальная*»[32] (с. Муравлянка Сараевского р-на); в пограничной Тульской губ. бытовала «*встречная*»[33]; «*ходовая*» – «по деревне можно пройтись»[34] (д. Кочемары Касимовского р-на);

● – по жанру или жанровой разновидности: “*корильная*”, “*величальная*”[35] (с. Константиново Рыбновского р-на), “*величанье*”[36]; в соседней Московской губ. в 1850 г. записана “*корительная*”[37];

● – по исполнителям (с указанием их пола и состава): «На вечеринках. *Мужская* песня. “Все мы, братцы, не чужие...”»[38] (д. Инкино Касимовского р-на); «*Групповая* песня: многo ребят и девочек сажали. <...> пять ребят сядуть, пять ребят обыгрывають» (там же); в другой области Центральной России зафиксирована «*девичья свадьбишная*»[39] (Орловская обл.);

● – по адресату с указанием его социального и половозрастного статуса, гражданского состояния – например, в Центральной России: «*сиротская*»[40] (д. Макеево Кромского р-на Орловской обл.); «Вот парные которые сидят – муж с женой там или жених с невестой – этим *парные* песни пели. <...> И вот девки собираются, и вот парную – пару – муж с женой, этим пели *свадебную песню парную*, чтобы того и другого поминали в этой песне. А холостому, значит, *холостую* песню пели <...>»[41] (д. Танкино Талдомского р-на Московской обл.);

● – по месту расположения адресата – например, в соседней Тульской губ.: «Эта песня называется “*рядовая*”, ею величают всех, кто сидит в ряду из женатых»[42];

● – по манере исполнения: «*обыгрышные*»[43] (д. Ляпуновка и д. Хорошевка Милославского р-на); «*обыгрывыльные*»[44] (Зарайский у.), в другой обл. Центральной России зафиксирована «*обыгрываннaя*»[45] (Орловская обл.).

Как видно из приведенной классификации, все заместительные народные обозначения представлены прилагательными-эпитетами, которые не следует путать с иными песенными характеристиками — например, эмоциональными: «Невесту посадят в угол, она во всем черном, в белом платочке, печалится. Невесте пели “Подруженька” – это “*слезливая*”, “*слезная*” песня»[46] (с. Восход (б. Полтевы Пеньки) Кадомского р-на); “слезовой” называли песню “Разлилось, разлилеялось” (там же).

Песни такой жанровой разновидности, как “величальные”, вызывали обязательное, почти автоматическое следование за собой обрядовой песни нового функционального содержания, исполнявшей роль отклика. Приведем пример записи 1851 г. из соседней Московской губ.: «За *величальною* песнею следует подарок и *песня благодарности*: “Спасибо, Егорушка”»[47].

В функциональном и содержательном плане “песням благодарности” близка “скоморошная песня”, исполняемая также в Московской губ. в 1852 г. в знак признательности, однако уже не за ритуальное исполнение песенного текста, но за высоконравственное поведение, за достойный образ жизни человека. Иначе говоря, в песне звучит оценочная характеристика не отдельного поступка свадебного чина, а персонажа в целом, и адресатом песни является более узкий круг лиц – невеста, ее родители и сваха, которая нашла “честную девушку”*:* «Дружко, возвратясь к гостям, поет *скоморошную* песню: “Честь наша, хвала наша”»[48].

По времени исполнения ритуальной песни после первой брачной ночи и ее приуроченности ко второму дню свадьбы, а также по семантике названия к “скоморошным” песням близки “охальные” (в позднейшую эпоху и в связи с гонениями церковных и светских властей на скоморохов они зачастую расценивались народом как охальники); отличие заключается в непристойном содержании эротического характера. Это народное название жанровой разновидности песни записано в Московской губ. в 1925-1926 гг.: «Бабы поют “*охальные*” песни: “Воробушка вьетца над избой…” – и все в этом роде. Тогда свахи берут по горшку и вместе с дружком возвращаются к гостям с пением *охальных* песен: “Как Аннушка красива”»[49].

Существовали и противоположные примеры косвенного обозначения песни, приуроченной к свадебному ритуалу; причем один из них включен в текст приговорки свахи: «Сваха выходит из-за стола и приглашает красных девушек в женихов дом:

Ну, красные девушки,
Мы здесь погуляли,
Теперь вас приглашаем к себе –
К жениху в гости.
А сейчас давайте споём –
Нашу *весёленькую*»[50]
(д. Инкино Касимовского р-на).

И следует песня «Уж ты Ванюшка коломенскай!», о которой ее исполнительница сообщает*:* «*Плясовая*. Постучать специально туфли надела – маненько похлопать»[51] (д. Инкино Касимовского р-на). Эмоциональная характеристика песни шире жанровой, отмеченной в Елабужском у. Вятской губ.: «После печальных песен девки поют *веселые*. Сначала поются величанья, а потом плясовые»[52].

Заместительные народные обозначения песен при помощи прилагательных-эпитетов часто встречаются в текстах произведений различных непесенных жанров. Так, помимо приведенного примера терминологической вставки в приговорку свахи интересен случай противопоставления обрядовой и необрядовой песни в плаче невесты «А уж вы девушки...»:

А вы не пойте-и-ка мне
Песни свадьбишные,
А вы спойте-и-ка мне

Песни улишные[53]
(с. Николаевка Касимовского р-на).

Не только свадебные обрядовые песни, но и плачи могут получать заместительные названия (хотя это и более редкие примеры озаглавливания фольклорного текста). Так, вдали от Рязанщины, на Русском Севере, в г. Пинега Архангельской губ. на "поседке" за два дня до венчания отплакавшую невесту одевают в самое лучшее платье, «а на шею жемчуг, у кого какой есть: дутой или настоящий, последний очень у немногих, а если вовсе нет, то какие-либо перла, и плачут так называемый "*жемчуг*" – плач о девьей красоте "Как заслышали уши чудную"»[54], в котором о жемчуге нет ни слова.

Заместительные обозначения песен могут являться дериватами по отношению к главному понятию самого текста, причем, как правило, это слово помещено в первой стихотворной строке. К примеру, в соседней Тульской губ. при встрече новобрачных в доме свекра «посторонние молодайки и девушки поют *встречную* песню:

Стривай, мати, сына! (2)
Твой сын-сокол едя! (2)
Пирaменушку везет, (2)
Пираменнаи ручки! (2)»[55].

Отметим, что данный песенный текст содержит образ сокола и мог бы быть назван соответствующим словом-термином или его производным, если бы в данной местности (с. Верхняя Залегощи Новосильковского у. Тульской губ.), как и на Рязанщине, существовала традиция подобного обозначения свадебных песен.

Наблюдается корреляция заместительных обозначений одних песенных текстов с внутритекстовыми дериватами других, а также со словесными производными, возникающими спонтанно при регламентации обрядовых действий, ситуаций, обстоятельств. Например, термин «*рядовая*» песня может быть объяснен соотнесением со стихом «На нем *ряд* полажен» и с последовательностью исполнения величальных – «дальше – *по порядку*, обыгрывается дружко и прочие»[56] (сельцо Гололобово Зарайского у.). Народная терминология допускает синонимию в названиях свадебных песен в разных местных традициях: так, если исходить из уже приведенного характерного стиха «На нем ряд полажен», то синонимичными будут заместительные заглавия «*рядовая*» и «*положóная*».

Конкретная манера исполнения и наличие или отсутствие инструментального (часто импровизированного) музыкального сопровождения не отражаются на заглавии свадебного песенного текста, если не брать в расчет обобщающие терминологические обозначения типа «*обыгрышных*» песен. Среди разнообразных телодвижений в такт песне (с притоптыванием и др.) особо выделяются подскоки с ритуально-значимым предметом в руках в Калужской обл.: «Начнет *скакати* (чашку на голову) свекровь на полу. Они двое за столом сидят. *Заиграют*, она *заскачет*»[57]. Информанты оговаривают эту сторону исполнения, однако, как правило, не считают необходимым вынести ее в название песни. То же происходит и с нарочито громким музыкальным сопровождением, подчеркивающим назначение песни – оповестить всё селение о совершении свадебного ритуала в Орловской обл.: «С трещотками идуть девки к жениху в гости. Невеста дома их проводила. Жених сажает за стол, угощает – под девичник. <...> *Девичья свадьбишная* – "Не над рекой рябинушка"»[58].

Одним из критериев принадлежности к обряду иногда становится типичный рефрен свадебных песен – например, «"*О ладó*!" – *свадебные*»[59], распространенные в Калужской обл. Рефренное заглавие образует целую группу однокоренных слов – своеобразный понятийный аппарат данной местности, включающий и термины исполнительской манеры: «*Лáденьки*. Её *полáдили*. Бабы стоят кучами и обыгрывают»; «песни поиграют, *ладóкали* все. <...> Обыгрывают молодку»; «Заиграют – *ладковáли*»[60] (с. Бояновичи Хвастовичского р-на Калужской обл.). Однокоренные слова терминологического толка, относящиеся к еди-

ной (хотя и разветвленной и неодинаковой в частностях) обрядовой схеме, могут быть распространены и за пределами территории их “рефренного” употребления. Например, в с. Пустотино Кораблинского р-на Рязанской обл. бытовала свадебная песня «Как во поле дубчик...» с подобным припевом-рефреном: «Ла́ду, ладу́, // Ладу моё»[61].

В Рязанской губ./обл. слово “*ладо́ло*” обозначает ‘сват, примиритель’, а “*ладкова́ть*” – ‘сватать, примирять’[62]. Старожилы рассказывают: «Жених с невестой уходят в другую избу, а родители начинают *ла́дить норму*. <...> Потом *ла́дют* невесте от жениха:

– Сапоги лаковые,
Чтоб невеста не плакала.

Усватали, *норму выладили* – уходят»[63] (с. Ермолово Касимовского р-на).

Содержательная сторона термина, диалектного в своей основе, часто противоречит его общепринятому значению. Характерным примером оказывается случай с “*коре́ниями*”, которые в Касимовском р-не являются не корильными (ругательными), а величальными песнями, исполняемыми утром в день венчания у невесты при встрече поезда жениха. «Когда жених ехал по дороге, его *корили*. Встречали с хлебом-солью родители невесты, отец – с иконой, и приглашали в комнату. *Корить* начинали с жениха, потом *корили* сваху, свата, дружка за столом. После *корения* пели свадьбишные песни»[64] (д. Инкино Касимовского р-на); «Много *коре́ньев* было. Ребятам как-то было: “Ох ты, умная головушка...”»[65] (с. Иванчино Касимовского р-на); «*Корят* жениха, невесту, крёстных и всех подряд. “А как эту звать?” – подскажут по отчеству. <...> За *коре́ние* дают бабам и девкам деньги»[66] (с. Николаевка Касимовского р-на). Народное понимание сути “корения” как покорности обозначено в описании свадебного ритуала в соседней Московской обл.: «<…> дорогу встали вот, задерживали оне́, значит, кто кому *поко́рен*? Вот, значит, невеста *кори́лась* жениху, кланялась»[67].

Известные в научной терминологии *корильные / корительные* песни также бытовали в кусте сел и деревень той местности (с. Николаевка – д. Иванчино́ – д. Инкино), но обозначались иначе: «Потом начинают *страмить* жениха у коридора – “Что у тебя, Иванушка...” Если он не покланяется девчонкам, они начинают приезжих *страмить*. *Исстрамят* всех, если не заплатит. Бабы девкам подсобляют. Приезжие около крыльца становятся. <...> За столом начинают *корить*. Крёстный и крёстна деньги уплачивают»[68] (с. Николаевка Касимовского р-на).

В народном понимании приуроченные к свадьбе необрядовые песни почитались тоже свадебными, что нашло отражение в их обозначении. “*Миколаевской свадебной*” названа песня “За убра́ными, милый, // Толькя за столами, // Эх, голубушка сидит с соколо́ми...”[69] с типичными “птичьими” символами невесты и жениха с товарищами (с. Секирино Скопинского р-на). Название песни дает сразу две временные отсылки, отражающие хронологию зарождения и бытования текста. Сравнительно недавнее, предреволюционное время исполнения песни, обозначенное именем последнего представителя правящей династии Романовых – императора Николая II, совмещено с более ранним периодом бытования – при его прадеде Николае I, правившем в первой половине XIX столетия.

И в то же время существовало четкое разделение песен по их отношению к обряду: например, в Калужской обл. о песне “Ой, счастье мое, счастье...” сообщили «*не свадебная*, всегда играли»[70].

Свадебные песни (в том числе и приуроченные к обряду) образуют иерархическую систему, что нашло выражение как в определенной последовательности их исполнения, так и в характерном обозначении: на запое «пели разные песни, но первая была *обязательная*: “Все мы, братцы, во собраньи. // Давай выпьемте с вами винца”»[71] (д. Зараново Кораблинского р-на). Помимо входящих в иерархию существовали песни, равнозначные в очередности их исполнения: «Эти песни не “*положо́ныя*”, их поют без порядка, они называются

“*обыгрывыльными*”»[72] (Зарайский у.). Время исполнения песни заключалось в ее названии, соотносящемся с обозначением ритуала: «Она стала теперь баба, *свадьбишные* песни не играют, это до венчания»[73] и «*Свадьбишные* песни не играли за столом»[74] – объясняют в д. Иванчинó и с. Николаевка Касимовского р-на, где послевенчальный пир считают послесвадебным ритуалом.

Обозначения песен коррелируют со всей терминологией обряда:

1) со свадебными чинами: «*свадьбенные*», «*свадьбишные*»[75] – участники свадьбы (с. Шостье Касимовского р-на; д. Инкино Касимовского р-на); «Невестины *игрицы играли песни*»[76] (д. Юмашево Кораблинского р-на); аналогично в соседней Тульской обл. – «Две бабы-*игруны* выходят: жениха и невесту *обыгрывают*»[77]; и далее в Калужской обл. – «Эта и скакуха, и *игруха*»[78]; еще один пример с другим народным термином — «Затем был “большой запой” – стола на два, *девишницы* играли песни, собиралось много родных, назначали свадьбу»[79] (с. Архангельское Милославского р-на);

2) с манерой исполнять песни: «*обыгрывают* свах»[80] (д. Юмашево Кораблинского р-на), «родственники же молодого стоят, поют и *подыгрывают*»[81] (с. Константиново Рыбновского р-на);

3) с исчезнувшим древним названием обряда: из летописей известно, что в Древней Руси свадьбу называли “*радостью*” (например, в статье “Радость” «Словаря церковнославянского и русского языка» упоминается в этой связи труд Г.К. Котошихина “О России в царствование Алексея Михайловича”[82]; в статье “Сватьба=свадьба” «Материалов для словаря древнерусского языка» И.И. Срезневского[83] – Письмо Вл. Мономаха);

4) с обозначением ритуала и подарка, в честь которого он получил название: «Накануне свадебного пира – девишник, или, на местном наречии, “*мыльницы*”. В этот день женихова родня едет к невестиной за рубахами с песней “На ком кудрицы” и привозит подарки: мыло, духи, украшения и т.д. <...> Репертуар данного обрядового действия включает песни, которые называют “*мыльнишными*”: “Мы не знали, мы не ведали, что у нас нонче девишничек”, “Со вечеру с полуночи”, “Немножко веночку”, “У пруда ли у прудика”, “Середь лета Петрова”, “Во горнице во светлице”, “Пойду выйду за ворота”»[84] (с. Кутуково Спасского р-на).

Соотнесенность названия песни с обозначением ритуального действия наблюдается даже в масштабе среднерусской свадьбы в разных областях России (в пределах одного селения они и так совпадают): «*Овин тушить* – за стол девок и соседей сажають, когда уехали жених с невестой в церковь»[85] (д. Семёнково Кромского р-на Орловской обл.). На Рязанщине исполняли специальную свадебную песню, корреспондирующую с ритуалом: «Когда невесту благословили, перед венцом:

Сгорел овин, сгорел овин,
Сгорел овин с пшеницею.

Идёт Иван, идёт Иван,
Идёт 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»[86]
(с. Ермолово Касимовского р-на);

«Потом благословляют обоих. Тут мы и поём песню “*Сгорел овин с пшеницею...*”»[87] (с. Ермолово Касимовского р-на). В с. Секирино Скопинского р-на обычай исполнять «*унылые*» песни в доме родителей невесты после ее отъезда к венцу получил название «*овин тушить*»[88]. (Подробнее см. в главе 3.)

Главное (часто это первое) слово начального стиха песенного текста может употребляться в речи рассказчика при сообщении о сфере применения песни вместо терминологического синонима: «Если в поезде *неженатенький*, поют “*Неженатенький*, холостенький...”»[89] (с. Николаевка Касимовского р-на). Порой удачно найденное, заимствованное из названия и тем более из свадебного терминологического ряда (см. выше калужский пример с “ладó”) слово начинает излишне часто и без необходимости фигурировать в речи рассказчицы, которая более заботится о точности передачи смысла, чем о красоте оформления своего сообщения.

Существуют региональные различия в традициях называния свадебных песен. Это касается, к примеру, имен, содержащихся в названиях песен. Они не являются стабильным элементом названия (как и стабильной единицей текста), но свободно подставляются в зависимости от участников свадьбы. Если песня исполняется не в составе ритуала, а демонстрируется сторонним лицам, то в текст вводится одно из пяти имен:

1) “дежурное” (наиболее часто встречаемое) имя Марья;

2) имя исполнительницы;

3) имя находящейся здесь ее подруги, помогающей своим присутствием и советами (даже в незначительной степени) воссоздать атмосферу обряда;

4) имя участницы недавно (или давно) проходившей свадьбы, ярко запечатлевшейся в памяти исполнительницы;

5) имя собирательницы фольклора.

Приблизительно по такой же схеме вводятся в песню мужские имена.

Морфологическая форма имени бывает различной даже в пределах фольклорной традиции одной местности. Например, в «кусте селений» Касимовского р-на в «коре́ниях» утреннего застольного ритуала после встречи приехавшего за невестой свадебного поезда в первой песенной строке употребляются такие именные формы: «Как *Ивана* жена собирала, собирала...», «Уж ты *Ванюшка* хорошенькай...» (с. Иванчино́ Касимовского р-на)[90]. Называние свадебного персонажа, естественно, встречается не только в заглавной строке: ср. в середине песни «А кто у нас холост?» – «*Иванушка* холост, / Сын *Иванович* не женат»[91] (д. Инкино Касимовского р-на). Включение реального, а не постоянного или условного имени в поэтический текст представляет собой «характерный для свадебных песен прием отождествления конкретных участников свадьбы с песенными героями»; «скрытый смысл его – обязательный отклик на песню адресата»[92], который выражается в денежном вознаграждении за исполнение песни.

В некоторых местных традициях одна и та же песня играется в разные моменты свадьбы и/или адресована разным действующим лицам. В названии песни это отражается в подстановке «сменных» имен и в появлении усеченных заглавий при их повторении (причем необязательно в первый раз). Вот пример: «Утром, как девичник отойдёт, девки идут за ёлкой, поют “Как не по мосту...” Одни девки идут. Подносят к дому – “*Похвались*...”. <...> Везут постель к жениху, ёлку. <...> Опять “Как не по мосту...”. Привезут к жениху, снова – “*Похвались хвалой*...”. Выкупает жених»[93] (с. Николаевка Касимовского р-на).

В отношении прикрепленности уже упоминавшихся “*обыгрывальных*” песен к конкретным свадебным ритуалам и действующим лицам существуют строгие ограничения. Например, в Орловской обл. утром дня свадьбы «*обыгрывают* сперва невесту с женихом, а потом ходить подруга с тарелкой: хочешь *обыграться – обыграют*, спросить, как зовуть. Мать с отцом *не обыгрывали*»[94]. В Рязанской обл. старожилы с. Сто́лпцы Старожиловского р-на отмечали необходимость одаривания (платы) и приуроченность песен этой жанровой разновидности к конкретным свадебным ритуалам и времени: «Дружко́в – за работу копейку положи, *так не обыгрывают*. *<При приезде> За молодыми и от венца обыгрывают, потом уж не полагается* обыгрывать»[95]. Подобные ограничения и церемониальность исполнения свидетельствуют о величальном характере таких песен.

Адресатами величаний являлись жених с невестой (молодые), тысяцкий, дружка,

сват, сваха, женатые и неженатые гости, вдова, вдовец, священник, то есть участники свадебного поезда. Редко встречаемые (очевидно, поздние и вторичные по происхождению) величальные песни священникам в Рязанской обл. не отмечены, но встречаются в Вологодской и Пермской обл.[96].

Величание обязательно предполагало вознаграждение от адресата: по ритуальному этикету следовало опустить монету в рюмку с медом или вином. Очевидно, поэтому типичный величальный текст либо завершался соответствующей просьбой певиц, либо к нему примыкала самостоятельная короткая песенка игриц аналогичного содержания. Если «игрицы» (певицы) не получали награду за труд, то следовала коротенькая песенка с предупреждением о «корении» – в случае дальнейшего невнимания к требованию исполнительниц величания. При получении вознаграждения звучала песенка с благодарением за «отдаривание» (см. «песни благодарности»). Эти тематические разновидности коротких «песенок игриц» (певиц) почти не получили никаких специальных народных названий и не подверглись тщательному научному анализу.

Интересно то обстоятельство, что исполнители свадебных песен отчетливо осознают обязательность определенной и строгой последовательности их исполнения. Об этом свидетельствуют обозначения песен именами порядковых числительных при описании ритуала: «<…> завтра – запой, тоды уж будут петь. *Первую* – “Как не по мосту…”» и далее – «*Первой*, обязательной песней на девишнике была “Перепёлушка”, под которую невеста плакала»[97] (с. Ласино Касимовского р-на); «Не вспомню, какую *первую* начинали. И сама обыгрывала, со стаканом ходила»[98] (д. Аристово Старожиловского р-на). Даже ко времени угасания свадебного обряда, когда обрядовые песни стали уже утрачиваться, в народной терминологии сохраняется идея об их ранжированности. И это несмотря на то, что настоящие, исконные свадебные песни уже замещаются необрядовыми, приуроченными к свадьбе (хотя возможность их исполнения вне обряда, на любом празднике или гулянке остается). Так, в д. Татаркино Старожиловского р-на на свадебном пире подавалось четыре перемены еды в строгой последовательности: квас (то есть окрошка), щи, лапша, каша молочная[99]. В рассказе старожилов д. Татаркино подчеркивается стройный порядок исполнения сопровождающих обед песен – как свадебно-обрядовых, так и приуроченных:

> «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”: “Когда б имел златые горы…” <…> Вот каши поели. Вылезают все из-за стола и начинают плясать русскую пляску с частушками <...>»[100].

В соседней д. Мелекшинó существовал аналогичный порядок исполнения приуроченных песен, но уже других или тех же, но прикрепленных к другому этапу застолья: «“Вспомни, милка дорогая…” <…> За лапшой пели»; «“Бывали дни весёлые…” <…> За кашей – тоже свадебная»; «Щи с мясом – “Шумел камыш…”»[101].

Наблюдение за принципами обозначения свадебных песен велось нами преимущественно на материале Рязанской обл., но были привлечены сопоставительные сведения из Северного и Центрального регионов России (Архангельская, Вологодская, Ярославская, Тверская, Московская, Воронежская, Орловская, Тульская, Калужская обл.). Это наблюдение позволяет выявить ряд закономерностей, связанных с различиями научных жанровых определений и соответствующих им (параллельных) народных названий. Одни сосуществуют в народной среде и в сфере научного употребления («величальные», «корильные»); другие бытуют исключительно в местной традиции («Радость», «Калинушка», «под матерю песня», «жалобная» и др.). Наименования песен подтверждают их функциональность, определенное место, занимаемое в свадебном обряде. Заместительные названия, как правило, имеют ха-

рактер уточнений, отсылок к значимому атрибуту («жемчуг»), порядку или способу исполнения («по порядку», «скака́ти» и др.). Таким образом, можно говорить о наличии в недрах одной культуры особого языка общения, составляющего систему кодов, понятных носителям данной традиции и почти недоступных людям, находящимся вне ее.

---

[1] ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОКЭ). 1961. Ф. 47. Оп. 19. Ед. хр. 2359. № 20. Л. 32. Собр. Н.С.Полищук 29 мая 1961 – с. Чернава Милославского р-на.

[2] Записи автора. Тетр. 14. С. 59 – д. Дубровка около г. Бежецк Тверской обл., зап. в д. Максимовское Рыбинского р-на Ярославской обл., 1998.

[3] МГК. Тетр. II. Лето 1982. № 1303. Дневник. Сеанс 31 – д. Ляпуновка и д. Хорошевка Милославского р-на.

[4] Записи автора. Тетр. 2. № 227 – д. Семёнково Кромского р-на Орловской обл.; Тетр. 2. № 187 – д. Макеево того же р-на и обл., зап. Е.А.Самоделова и Л.М.Шабанова (ныне Андрюшина) в январе 1985 г.

[5] Записи автора. Тетр. 6. № 277 – Корнеев Михаил Васильевич, 1921 г. р.; Корнеева Прасковья Васильевна, 1929 г. р.; Ларюшкина Ксения Сергеевна, 1927 г. р., с. Секирино Скопинского р-на, 06.07.1989.

[6] Фольклорные сокровища Московской земли: В 5 т. Т. 1. Обряды и обрядовый фольклор /Вступ. ст., сост., коммент., словарь, указатели Т.М.Ананичевой и Е.А.Самоделовой. М., 1997. С. 94, 95

[7] ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОКЭ). Карточки по одежде. Собр. Т.Б.Цвелодуб. 1960. № 135 – с. Ново-Еголдаево Ряжского р-на; деление на стихи наше. – *Е.С.*

[8] Записи автора. Тетр. А-Д. С. 171 – д. Мелекшино́ Старожиловского р-на, август 1994.

[9] Записи автора. Тетр. 11. № 377 – Архипова Аксинья Прохоровна, 1910 г. р.; Макарова Анна Ивановна, 1911 г. р., д. Кочемары Касимовского р-на, 23.07.1992.

[10] МГК. Тетр. 1110 – с. Выползово Спасского р-на; МГК, и. 1803-26, 1804-20 – д. Ма́рсево Касимовского р-на; РГПИ, 1969. Тетр. 1. № 1 – д. Шаранино Клепиковского р-на; Петров В. Мещерский край (Этнографический очерк) //Вестник Рязанского губернского земства. 1914. № 1. С. 40 – Касимовский у.

[11] МГК, и. 1803-26 – «Перепёлушка да наша Марьюшка...», д. Марсево Касимовского р-на.

[12] РИАМЗ, науч. архив III-629. Л. 183 – Записи сказок и песен, собранных по Касимовскому у.; д. Кочемары Касимовского у.; ср. «*Соко́лка*» жениху – Л. 185-186.

[13] Фольклорные сокровища Московской земли: В 5 т. Т. 1. Обряды и обрядовый фольклор. М., 1997. С. 96 – с. Ялмонт Егорьевского у., 1913 г.

[14] Петров В. Мещерский край (Этнографический очерк) //Вестник Рязанского губернского земства. 1914. № 1. С. 40 – Касимовский у.

[15] Петров В. Мещерский край (Этнографический очерк). С. 40 – Касимовский у.

[16] Записи автора. Тетр. 11. № 321 – Мотасова Евдокия Ивановна, 1915 г. р., с. Ермолово Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова и Илья Рыбаков 21.07.1992.

[17] Гилярова Н.Н. К вопросу типологии свадебных песен Рязанской Мещеры //Проблемы стиля в народной музыке: Сб. науч. трудов Московской гос. консерватории им. П.И.Чайковского. М., 1986. С. 68; выделено нами. – *Е.С.*

[18] Записи автора. Тетр. 2. № 71 – с. Никольское Кромского р-на Орловской обл., зап. Е.А.Самоделовой и Л.М.Шабановой (ныне Андрюшиной) в январе 1985.

[19] МГК, и. 1803-26 – «Перепёлушка да наша Марьюшка...», д. Марсево Касимовского р-на.

[20] МГК, и. 1803-24 – «У сыра-то дуба, эх...», д. Марсево Касимовского р-на.

[21] Гилярова Н.Н. К вопросу типологии свадебных песен Рязанской Мещеры //Проблемы стиля в народной музыке: Сб. науч. трудов Московской гос. консерватории им. П.И.Чайковского. М., 1986. С. 62 (сноска 3); выделено нами. – *Е.С.*

[22] Зеленин Д.К. Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества: В 3 т. Пг., 1916. Вып. 3. № 22. С. 1178 – Кротков Г., свящ. Этнографическое описание села Кидусова, Спасского уезда. 1854.

[23] МГК, и. 1804 – д. Марсево Касимовского р-на; и. 1799-14 – с. Любовниково Касимовского р-на.

[24] Записи автора. Файлы demkino006.txt и WS_30479.wma – с. Дёмкино Чаплыгинского р-на Липецкой обл. (б. Раненбургского у. Рязанской губ.), август 2008 г.

[25] Записи автора. Тетр. 11. № 438 – Макарова Мария Петровна, 70 л., п. Елатьма Касимовского р-на, 24.07.1992.

[26] Будде Е. К диалектологии великорусских наречий. Исследование особенностей Рязанского говора //Русский филологический вестник. Варшава, 1892. Т. XXVIII. № 3/4. С. 78

[27] Записи автора. Тетр. 1. № 438 – Клягина Мария Устиновна, 1925 г. р., с. Секирино Скопинского р-на, конец мая 1989.

[28] МГК. Инв. 1610-6, инв. 1610-7 и др. – с. Петровичи Спасского р-на.

[29] МГК. Луканцева Л. Свадебные песни средней Оки. Дипломная работа. М.: Московская государст-

венная консерватория им. П.И.Чайковского, 1981. С. 7 – с. Кутуково Спасского р-на.

[30] Записи автора. Тетр. 1. № 353 – Милехова Анна Егоровна, 65 лет, род. в д. Ветчаны Клепиковского р-на, живет в г. Спас-Клепики, зап. Е.А.Самоделовой и М.Д.Максимовой в августе 1987.

[31] Радченко Е.С. Село Бужарово Воскресенского района Московского округа (монографическое описание деревни) //Труды общества изучения Московской области. М., 1929. Вып. 3. С. 98.

[32] МГК. Инв. 2140-10. Ф. 3564 – с. Муравлянка Сараевского р-на.

[33] Шейн П.В. Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т.п. СПб., 1900. Т. 1. Вып. 2. С. 573 – с. Верхняя Залегощи Новосильковского у. Тульской губ.

[34] Пушкина С.И. Песни Рязанской области /Сост. С.И.Пушкина, В.Б.Сорокин. Зап. С.И.Пушкина, В.Б.Сорокин, В.Григоренко. М., 2007. С. 51.

[35] Панфилов А.Д. Константиновский меридиан: В 2 ч. М., 1992. Ч. 2. С. 232 – с. Константиново Рыбновского р-на.

[36] Шейн П.В. Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т.п. Материалы, собранные и приведенные в порядок П.В.Шейном. СПб., 1900. Т. 1. Вып. 2. С. 463.

[37] Фольклорные сокровища Московской земли: В 5 т. Т. 1. Обряды и обрядовый фольклор. М., 1997. С. 96 – Волоколамский уезд Московской губ.

[38] Записи автора. Тетр. 11. № 52 – Барныкова Евдокия Ефимовна, 1924 г. р.; Коробкова Александра Сергеевна, 1932 г. р.; Жукова Анна Ефимовна, 1935 г. р.; Сидорова Пелагея Андреевна, 1934 г. р.; Жукова Анна Степановна, 1938 г. р., д. Инкино Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, Н.В.Рыбакова, Ф.В.Строганов, Е.Г.Богина 15.07.1992.

[39] Записи автора. Тетр. 2. № 66 – с. Ретяжи Кромского р-на Орловской обл., зап. Е.А.Самоделова и Л.М.Шабанова (ныне Андрюшина) в январе 1985 г.

[40] Записи автора. Тетр. 2. № 122-123 – д. Макеево Кромского р-на Орловской обл., зап. Е.А.Самоделова и Л.М.Шабанова (ныне Андрюшина) в январе 1985 г.

[41] Записи автора. Ежедневник за 11 окт. – д. Танкино Талдомского р-на Московской обл., 2000.

[42] Собрание народных песен П.В.Киреевского: Записи П.И.Якушкина: В 2 т. Л., 1986. Т. 2. С. 295 (комм.) – с. Андроновское Лихвинского у. Тульской губ.

[43] МГК. Т. II. Лето 1982. № 1303. Дневник. Сеанс 31 – д. Ляпуновка и д. Хорошевка Милославского р-на.

[44] Собрание народных песен П.В. Киреевского. Записи П.И.Якушкина: В 2 т. Л., 1983. Т. 1. С. 195 – Зарайский у.

[45] Записи автора. Тетр. 2. № 115 – д. Семёнково Кромского р-на Орловской обл., зап. Е.А.Самоделова и Л.М.Шабанова (ныне Андрюшина) в январе 1985.

[46] МГК. 21 янв. 1985. Дневник. Магнитофон 2. Сеанс 1 – с. Восход (б. Полтевы Пеньки) Кадомского р-на.

[47] Фольклорные сокровища Московской земли: В 5 т. Т. 1. Обряды и обрядовый фольклор. М., 1997. С. 96 – Волоколамский уезд Московской губ.

[48] Фольклорные сокровища Московской земли: В 5 т. Т. 1. Обряды и обрядовый фольклор М., 1997. С. 130 – Москва и Московский уезд.

[49] Фольклорные сокровища Московской земли: В 5 т. Т. 1. Обряды и обрядовый фольклор. М., 1997. С. 326, комм. – д. Городище Можайского уезда Московской губ.

[50] Записи автора. Тетр. 11. № 46 – Барныкова Евдокия Ефимовна, 1924 г. р.; Коробкова Александра Сергеевна, 1932 г. р.; Жукова Анна Ефимовна, 1935 г. р.; Сидорова Пелагея Андреевна, 1934 г. р.; Жукова Анна Степановна, 1938 г. р., д. Инкино Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, Н.В.Рыбакова, Ф.В.Строганов, Е.Г.Богина 15.07.1992..

[51] Записи автора. Тетр. 11. № 47 – Барныкова Евдокия Ефимовна, 1924 г. р.; Коробкова Александра Сергеевна, 1932 г. р.; Жукова Анна Ефимовна, 1935 г. р.; Сидорова Пелагея Андреевна, 1934 г. р.; Жукова Анна Степановна, 1938 г. р., д. Инкино Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, Н.В.Рыбакова, Ф.В.Строганов, Е.Г.Богина 15.07.1992.

[52] Шейн П.В. Указ. соч. 1900. Т. 1. Вып. 2. С. 463 – Елабужский у. Вятской губ.

[53] Записи автора. Тетр. 11. № 180 – Волкова Евдокия Сергеевна, 1916 г. р.; Кузнецова Екатерина Андреевна, 1921 г. р., с. Николаевка Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, В.О.Усачева, А.О.Захарова 18.07.1992.

[54] Шейн П.В. Указ. соч. 1900. Т. 1. Вып. 2. С. 377 – г. Пинега Архангельской губ.

[55] Шейн П.В. Указ. соч. 1900. Т. 1. Вып. 2. С. 573.

[56] Собрание народных песен П.В. Киреевского. Записи П.И.Якушкина: В 2 т. Л., 1983. Т. 1. № 385; Федоров А.Ф. Свадебный обычай (по сообщению А.И. Назарова из его наблюдений в дер. Бессоновке Спасского уезда Рязанской губернии) // Сборник спасских краеведов. Спасск, 1927. Вып. 1. С. 19.

[57] Записи автора. Тетр. 4. № 13 – с. Бояновичи Хвастовичского р-на Калужской обл., август 1985.

[58] Записи автора. Тетр. 2. № 66 – с. Ретяжи Кромского р-на Орловской обл., зап. Е.А.Самоделова и

Л.М.Шабанова (ныне Андрюшина) в январе 1985 г.

[59] Записи автора. Тетр. 4. № 200 – с. Бояновичи Хвастовичского р-на Калужской обл., август 1985.

[60] Записи автора. Тетр. 4. № 146, 530, 13 – с. Бояновичи Хвастовичского р-на Калужской обл., август 1985 г.

[61] МГК. 1980, лето. Тетр. 6. № 1243, и. 1961-36 – с. Пустотино Кораблинского р-на.

[62] Диттель. Сборник рязанских областных слов //Живая старина. 1898. Вып. 2. С. 213.

[63] Записи автора. Тетр. 11. № 303 – Кривова Мария Тимофеевна, 1914 г. р., с. Ермолово Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова и Илья Рыбаков 21.07.1992.

[64] Записи автора. Тетр. 11. № 40 – Барнykова Евдокия Ефимовна, 1924 г. р.; Коробкова Александра Сергеевна, 1932 г. р.; Жукова Анна Ефимовна, 1935 г. р.; Сидорова Пелагея Андреевна, 1934 г. р.; Жукова Анна Степановна, 1938 г. р., д. Инкино Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, Н.В.Рыбакова, Ф.В.Строганов, Е.Г.Богина 15.07.1992.

[65] Записи автора. Тетр. 11. № 120 – Воробьёва Анна Семёновна, 1912 г. р., с. Иванчино Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, Ю.Н.Галиева, Е.Е.Гилярова, А. Филоненко, Н.В.Городецкая 16.07.1992.

[66] Записи автора. Тетр. 11. № 173 – Волкова Евдокия Сергеевна, 1916 г. р.; Кузнецова Екатерина Андреевна, 1921 г. р., с. Николаевка Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, В.О.Усачева, А.О.Захарова 18.07.1992.

[67] Записи автора. Ежедневник-2000 за 15 окт. – д. Танкино Талдомского р-на Московской обл.

[68] Записи автора. Тетр. 11. № 173 – Волкова Евдокия Сергеевна, 1916 г. р.; Кузнецова Екатерина Андреевна, 1921 г. р., с. Николаевка Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, В.О.Усачева, А.О.Захарова 18.07.1992.

[69] Записи автора. Тетр. 6. № 198 – Корнеев Михаил Васильевич, 1921 г. р.; Корнеева Прасковья Васильевна, 1929 г. р.; Ерошина Василиса Николаевна, 1914 г. р.; Клягина Мария Устиновна, 1925 г. р.; Ларюшкина Ксения Сергеевна, 1927 г. р.; Лошина Евдокия Николаевна, 1920 г. р.; Машунькина Татьяна Филипповна, 1939 г. р., с. Секирино Скопинского р-на, 01.07.1989.

[70] Записи автора. Тетр. 4. № 632 – с. Бояновичи Хвастовичского р-на Калужской обл., август 1985 г.

[71] МГК. Тетр. 6. № 1243. Сеанс 14а. 15 июня 1980 – д. Зараново Кораблинского р-на.

[72] Собрание народных песен П.В.Киреевского. Записи П.И.Якушкина: В 2 т. Л., 1983. Т. 1. С. 195 – Зарайский у.

[73] Записи автора. Тетр. 11. № 125 – Воробьёва Анна Семёновна, 1912 г. р., с. Иванчино Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, Ю.Н.Галиева, Е.Е.Гилярова, А.Филоненко, Н.В.Городецкая 16.07.1992.

[74] Записи автора. Тетр. 11. № 173 – Волкова Евдокия Сергеевна, 1916 г. р.; Кузнецова Екатерина Андреевна, 1921 г. р., с. Николаевка Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, В.О.Усачева, А.О.Захарова 18.07.1992.

[75] Записи автора. Тетр. 7. № 147 – с. Шостье Касимовского р-на, июнь 1990; Записи автора. Тетр. 11. № 1 – Кузьмина Полина Максимовна, д. Инкино Касимовского р-на, 14.07.1992.

[76] МГК. Т. 6. 15 июля 1980. № 1243. Сеанс 14а – д. Юмашево Кораблинского р-на.

[77] Записи автора. Тетр. 3. № 1 – д. Пушкари Венёвского р-на Тульской обл., 1985.

[78] Записи автора. Тетр. 4. № 531 – с. Бояновичи Хвастовичского р-на Калужской обл., август 1985 г.

[79] МГК. Тетр. VI. 1982, лето. № 1307 – с. Архангельское Милославского р-на.

[80] МГК. Тетр. VI. № 1243. Сеанс 14а. 15 июля 1980 – д. Юмашево Кораблинского р-на.

[81] Панфилов А.Д. Константиновский меридиан: В 2 ч. М., 1992. Ч. 2. С. 231 – с. Константиново Рыбновского р-на.

[82] Словарь церковнославянского и русского языка, составленный вторым отд. Имп. Академии наук. СПб., 1847. Т. IV. С. 4.

[83] Материалы для словаря древнерусского языка И.И.Срезневского. СПб., 1903. Т. 3. Стб. 268.

[84] МГК. Луканцева Л. Свадебные песни средней Оки. Дипломная работа. М.: Московская государственная консерватория им. П.И.Чайковского, 1981. С. 6-7 (выделено мною.– *Е.С.*) – с. Кутуково Спасского р-на.

[85] Записи автора. Тетр. 2. № 227 – д. Семёнково Кромскóго р-на Орловской обл., зап. Е.А.Самоделова и Л.М.Шабанова (ныне Андрюшина) в январе 1985 г.

[86] Записи автора. Тетр. 11. № 316 – Кривова Мария Тимофеевна, 1914 г. р.; Захарцова Мария Сергеевна, 1903 г. р., с. Ермолово Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова и Илья Рыбаков 21.07.1992.

[87] Записи автора. Тетр. 11. № 321 – Мотасова Евдокия Ивановна, 1915 г. р., с. Ермолово Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова и Илья Рыбаков 21.07.1992.

[88] Гилярова Н.Н. Музыкальный фольклор Рязанской области //Рязанский этнографический вестник. Рязань, 1992. С. 92 – с. Секирино Скопинского р-на.

[89] Записи автора. Тетр. 11. № 173 – Волкова Евдокия Сергеевна, 1916 г. р.; Кузнецова Екатерина Андреевна, 1921 г. р., с. Николаевка Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, В.О.Усачева, А.О.Захарова 18.07.1992.

[90] Записи автора. Тетр. 11. № 118, 120 – Воробьёва Анна Семёновна, 1912 г. р., с. Иванчино Касимов-

ского р-на, зап. Е.А.Самоделова, Ю.Н.Галиева, Е.Е.Гилярова, А.Филоненко, Н.В.Городецкая 16.07.1992.

[91] Записи автора. Тетр. 11. № 41 – Барнykова Евдокия Ефимовна, 1924 г. р.; Коробкова Александра Сергеевна, 1932 г. р.; Жукова Анна Ефимовна, 1935 г. р.; Сидорова Пелагея Андреевна, 1934 г. р.; Жукова Анна Степановна, 1938 г. р., д. Инкино Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, Н.В.Рыбакова, Ф.В.Строганов, Е.Г.Богина 15.07.1992.

[92] Карпухин И.Е. Функциональная многозначность песен в русской свадьбе //Литература и фольклор Урала: Респ. сб. науч. трудов. Пермь, 1979. С. 25 и сноска 19.

[93] Записи автора. Тетр. 11. № 173 – Волкова Евдокия Сергеевна, 1916 г. р.; Кузнецова Екатерина Андреевна, 1921 г. р., с. Николаевка Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, В.О.Усачева, А.О.Захарова 18.07.1992.

[94] Записи автора. Тетр. 2. № 59 – д. Кароськово Кромскóго р-на Орловской обл., зап. Е.А.Самоделова и Л.М.Шабанова (ныне Андрюшина) в январе 1985 г.

[95] Записи автора. Тетр. 19-В. С. 4 – Александра Васильевна, 1928 г. р., с. Столпцы Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 19.08.1994.

[96] Лирика русской свадьбы /Изд. подгот. Н.П.Колпакова. Л., 1973. С. 174; Зырянов И.В. Сюжетно-тематический указатель свадебной лирики Прикамья. Пермь, 1975. С. 155.

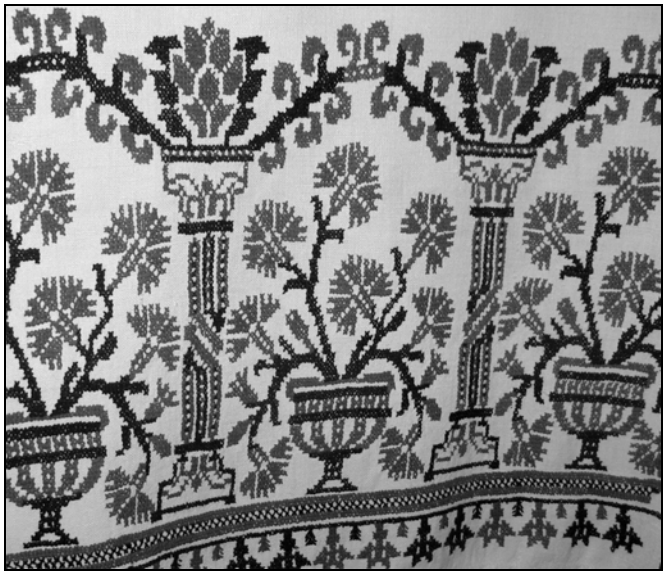
[97] Документальный телефильм Н.Н.Гиляровой “Свадьба”: В 2 ч. Ч. 2. Производство “Артель”, рубрика “Мировая деревня” – с. Ласино Касимовского р-на; расшифровка наша. – *Е.С.*

[98] Записи автора. Тетр. 19-А. С. 108 – Клейнина Любовь Максимовна, 1907 г. р., д. Аристово Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 15.08.1994.

[99] Записи автора. Тетр. 19-А. С. 52 – Гусева Федосья Павловна, 94 г., д. Татаркино Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 13.08.1994.

[100] Записи автора. Тетр. 19-А. С. 81-87 – Тютвина Мария Егоровна, 69 лет, д. Татаркино Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 14.08.1994.

[101] Записи автора. Тетр. 19-А. С. 169, 170, 171 – Чуликанова Александра Сергеевна, д. Мелекшинó Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 18.08.1994.



Глава 8.
ОБРЯД ПЕРВОГО НАДЕВАНИЯ ПОНЕВЫ КАК ПРИМЫКАЮЩИЙ К СВАДЬБЕ РИТУАЛ И ЕГО ФОЛЬКЛОРНЫЕ ФОРМУЛЫ

Понёва как тип женской набедренной одежды

На Рязанщине свадьбе крепостных крестьян предшествовал обряд первого надевания понёвы, который в XIX-XX вв. входил в институт брака и семьи. В возрастном аспекте и мировоззренческом плане сватовство или даже венчание было тесно увязано с ритуалом первого надевания понёвы.

С этим ритуалом были связаны короткие фольклорные формулы – приговорки, образующие диалог девушки с ее матушкой (реже – отцом, подругами). От понёвы как названия определенного вида одежды образованы поэтические наименования девушки, подчеркивающие разные характеристики возраста и социального статуса. Образ понёвы также опоэтизирован в необрядовых песнях.

П.Г.Богатырев в статье «К вопросу об этнологической географии» (Praha, 1928-1929) отмечал, что «картографирование отдельных этнографических фактов дает нам возможность сгруппировать целый ряд этнографических черт, имеющих одни и те же районы распространения, воедино (например, мы сможем констатировать, что целый ряд общих для определенного района черт из области костюмов совпадает с целым рядом черт из свадебного ритуала) и уточнить методологическую проблему о комплексах этнографических черт <...>»[1].

В частности, наличие понёвы в комплексе крестьянской народной одежды предполагает ритуал первого надевания понёвы или включенность его в состав свадебного обряда, как это будет показано ниже.

Понёва является древнейшим типом женской набедренной одежды и на территории Рязанской губ. имела распространение во всех уездах, но не повсеместно, что было обусловлено социальным статусом ее хозяйки. Понёву носили только крепостные крестьянки и их потомки в XX в. (у однодворцев были полосатые юбки, в лакейской среде бытовали сарафаны).

Слово «понёва» – общеславянское: чешское «ponwa» – покрывало для телеги; сербскохорватское «поњава» – грубая ткань, рядно; словенское «ponjâva» – полотно, одеяло. Украинское и русское «понява», белорусское «панева» и русские «понёва», «понька»,

«панéва» обозначают предшественницу юбки, изготовленную из домотканого шерстяного клетчатого (как правило) полотна. Термин «понева» упомянут в летописи XI в.[2]

В «Словаре русского языка XI-XVII вв.» помещен целый ряд фонетических вариантов и однокоренных слов – *понява, понева, понъва; понявица; понка*, которые обладают большим спектром родственных значений: 1) кусок полотна, полотенце; 2) накидка, покрывало; 3) плащаница, погребальная пелена, саван; 4) завеса; 5) нижняя (льняная) одежда, рубаха; 6) штука материи, холста; 7) домотканая женская одежда типа юбки; дополнительно слово «понявица» имеет значение скатерти для освящения святых даров и ораря как составной части дьяконского облачения[3]. Часть толкований более интуитивны, чем доказательны, однако в общем «пучок значений» можно принять. Вероятно иное толкование «пяти понев» (не как «штуки материи, холста») – как типового количества предметов, применяемого с определенной целью (сравните в рязанской свадьбе: оговариваемое число готовых понев в составе приданого): «Таможникомъ у нихъ имати: съ хмелю с четырехъ четьи денга, съ дву суконъ полденги <...> съ десяти овчинъ полденги, съ пяти поневъ полденги, съ дву кожъ полденги» (1588)[4]. Приводимый в «Словаре...» хронологический диапазон «поневы» достаточно широк: с XI по XVII вв.

«Словаре русского языка XI-XVII вв.» также зафиксировано слово «понка», трактуемое как «верхняя одежда в виде накидки»[5]. Между тем приведенный пример позволяет усмотреть иной смысл – «понка» (ср. «понька») как вид набедренной женской одежды, которую непозволительно носить девушкам: «Черницы ходять якоже мирския жены, в понкахъ черныхъ, да сверхъ бѣлаго плата на главѣ черный платъ, а свитка, сирѣчь рубаха <...> бѣла, только сверху понка черная – то и признакъ черницъ» (1653)[6].

Понёва (панёва, панéва, понява, пóнька) – это женская набедренная одежда (распашная или глухая, состоящая из 3-7 шерстяных домотканых полотнищ черного, красного или синего цвета, с конопляной синей прошвой или без нее), характеризующая половозрелый статус женщины и принадлежность ее к локальному селению (в далеком прошлом – к определенному родоплеменному союзу, что определялось по конкретному клетчатому или более сложному геометрическому орнаменту ткани).

Русская понёва входит в исконный комплекс одежды с рубахой, фартуком, головным убором – кичкой или сорокой. В составе этого комплекса понёва встречается в западных областях – Смоленской; в южных – Орловской, Курской, Рязанской, Тамбовской, Воронежской; в центральных – Московской, Тульской, Калужской.

Вероятно, одной из первых публикаций (если не первой) сведений о рязанской поневе является «Систематическое описание коллекций Дашковского этнографического музея» (Составленное хранителем музея, проф. В.Ф.Миллером. Вып. 3. М., 1893). В этом книжном описании представлены разновидности понев, свойственные жительницам конкретных селений. Так, в Новосильской вол. Рязанского у. бытовала следующая женская набедренная одежда:

> «Понева шьется из холста, сотканного из шерстяных ниток. Основа и уток для этого холста берутся синего цвета вперемежку с белыми, красными и зелеными нитками. Нитки последних трех цветов располагаются в холсте рядом, нитки по четыре каждого цвета, отчего получается холст квадратными клетками в три вершка Из этого-то холста и шьется понева; с правой стороны в нее вшивается полотнище нанки синего цвета. Понева имеет одинаковый покрой с юбками, которые носятся городскими дамами, только поуже их»[7].

В селениях Былинского и Лесуновского приходов Касимовского у. имелось два вида женской набедренной одежды:

> «Понява ткется из “свойской” шерсти, выкрашенной в красный и синий цвет с затканными белыми в клетку полосками. Она бывает двоякого вида: понька “круглянка” (у немногих) и домашняя понька.

> Понька “круглянка” носится преимущественно в праздники и за неимением сарафана заменяет праздничную одежду, так как она вся расшита разноцветною шерстью узорами по большей части в клетку. Домашняя понька соткана в клетку синего и красного цвета»[8].

В Шатрищенской вол. Спасского у. описана как сама понева, так и разные способы ее ношения – сообразно обстоятельствам:

> «Понева делается из черных клетчатых трех полотнищ и одного синего бумажного. Клетчатые полотнища шерстяные и приготовляются из весенней черной шерсти домашних овец. Сукно это тонкое и жесткое, только и употребляемое на поневу. Нанковое полотнище вшивается в переднюю часть поневы. Крупные клетки (около четырех квадратных вершков) отделяются друг от друга полувершковою полосою цветных ниток, вотканных в ткань: белых, красных и зеленых. Нитки шерстяные белые иногда для прочности заменяются пеньковыми, но белеными. Около поясницы понева стягивается шнуром вокруг тела При полевых работах передняя часть поневы для удобства поднимается и затыкается за шнур»[9].

При описании одежды с. Остроухово Михайловского у. уточняется: «Девичий наряд во многом отличался от женского: так – понев они не носили, а вместо них китайчатые “шубки” темно-синего цвета»[10].

Также отмечено бытование поневы в Дегтяноборковской вол. Сапожковского у. (без подробностей)[11].

В целом «Систематическое описание коллекций Дашковского этнографического музея» (1893) дает совсем малое число словесных обрисовок понев Рязанской губ. И только с 1920-х гг., благодаря систематической экспедиционной деятельности рязанских этнографов, понева стала известна широкой публике как характерная крестьянская одежда Рязанщины.

Можно выделить основные стадии развития понёвы, взяв за критерий отсутствие или наличие продольных швов и их количество. Во-первых, древнейший тип понёвы представляет белорусская, состоящая из четырех несшитых кусков ткани, соединенных на поясе. Далее идет русская «распашная», то есть не сшитая спереди понёва из трех полотнищ; на территории Рязанской губ. бытовала в Спасском уезде[12], в с. Шостье Касимовского у. была «*понька-растополка*»[13]. Затем следует «глухая», имеющая как минимум три основных клина и посконную прошву, в основном синего или черного цвета; была распространена в остальных уездах Рязанской губ. Особо выделяется узорчатая понева из холщево-шерстяной ткани, бытовавшая у мещеряков. Количество клиньев могло быть увеличено в разных локальных традициях, но это не влияет на тип понёвы.

В некоторых селах Смоленской, Рязанской, Тамбовской губ. встречаются гофрированные понёвы. В Рязанской обл. это понёвы с. Ново-Еголдаево и с. Петрово Ряжского р-на, с. Поляны Скопинского р-на и др. Гофрированные понёвы изготавливались там следующим способом: собранную в «ласкú» или «гранки» понёву клали под горячий хлеб, чтобы получились нерасходящиеся складки[14]. В с. Ново-Еголдаево Ряжского р-на применялся другой способ получения складок, называемых «ласкú»: «Сложенную складками понёву “запаривают” в чугуне, накрыв сковородой. Вынимают сыроватой <...>»[15]. Старейшая жительница с. Петрово Ряжского р-на в июле 2006 г. продемонстрировала нам такой же способ образования складок понёвы.

Понёвы разных селений различаются размером клеток, цветом образующих их нитей и окраской фона и имеют местные названия: «понька-“поклетка”» – в красную и синюю клетку (д. Сумерки Кадомского р-на); «половинчата» – в красную и черную, «клятушка» – в красную (д. Заулки Кадомского р-на)[16].

Клетки именовались «лóсками», «глазками», были образованы «дорожками» – пересечением нескольких линий по две нитки – «зубов»[17]. В необрядовой любовной песне упоминается «в три глазка понёвка // Коротенькая»[18] (с. Тимошкино Шиловского р-на).

По цвету понёвы и способу тканья ученые устанавливают этническую принадлежность предков их обладателей: для потомков вятичей характерна синяя клетчатая понёва; красная клетчатая понева принадлежит мордве, вкрапленной в Касимовский, Кадомский, Сасовский, Путятинский, Старожиловский и др. районы. У мещеряков в районе рек Курша и Гусь были две разновидности необычной узорчатой холщево-шерстяной понёвы с белым геометрическим орнаментом: 1) красно-синие в две основы «коситницы», «гребенки», «грабельницы»; 2) из браной ткани с ромбическим узором «челноки» – красная на севере Рязанщины и синяя в Елатомском, Касимовском уездах[19].

В северной части Касимовского у. (д. Ужищево, д. Вельково, д. Парахино) местными жителями в 1921 г. «понявы назывались“кружанками” и “коситницами” в зависимости от узора»[20]. По способу тканья в с. Старая Курша Касимовского у. различались «понявы двух видов: “затканые” и “забраные”, темно-красного цвета с поперечными черными полосами»[21].

Понёва является важным локальным географо-этническим показателем: по особенностям ее пошива, количеству полотнищ и украшений определяли принадлежность ее носительниц к конкретному селению и району. По словам уроженки Рязанщины, «по про́шве – шире или у́же, по поясу или цвету клеток различали понёвы. Сараевский район – пояс в 3 пальца, Агро-Пустынь <Рязанского р-на> – в 2»[22].

Уточним, что пояс – дополнительная деталь: это украшение к понёве. В с. Секирино Скопинского р-на на праздничной поневе носят сразу три пояса, спускающиеся «хвостами» сзади: два более коротких – справа и слева, а один более длинный – по центру. В будничном наряде и в костюме для пожилых женщин количество поясов уменьшалось, и их раскраска становилась более сдержанной и темной. Сама понёва держалась на «вздёржке» – «гашнике», то есть шнуре, продетом вверху понёвы.

Интересно, что в бытовавшей в д. Ветчаны Клепиковского р-на народной необрядовой песне «Акулина, баба славная…» образ понёвы соотносится с природным явлением грозового порядка: «Я на печечке спасалася, // Старой понькой одевалася. <...> // Меня гроза испугалася, // За часты леса бросалася»[23].

Количество нашитого узора на подоле подчеркивало возраст женщины. Молодые носили «разуло́женную», «***я***тную» понёву с обилием разноцветных лент с набивным узором; пожилые – «смуглую», без «ле́нки» (то есть без накладной украшающей ленты, иногда узорчатой), с одной плетушкой из желто-зеленых нитей по нижней кромке, называемой «подподо́лень» (с. Секирино Скопинского р-на)[24].

Жители д. Деулино Рязанского р-на объяснили смысл прилагательного «***я***тный (йа́тнай)» как «чистый по тону (о цвете)»: «Вот плато́к у м’ин’е́ йа́тнай, харо́шай, йа́тнай, йа йаво но́с’у»[25].

Цвет клеток понёвы также был неодинаков для разных возрастных групп: понёва-«красноглазка» предназначена для молодых, «белоглазка» определялась как старушечья и траурная[26].

В с. Жданово Касимовского уезда в соответствии с возрастом женщины было четыре вида понёв: «добрая», «посвятная», «ходильная» и «последняя»[27] (очевидно, здесь учитывалось и предназначение понёвы для праздников, будней и «на смерть»).

В д. Деулино Рязанского р-на «панёва / пане́ва» противопоставлялась юбке (под названием «сарафан») как одежда в печали и погребальная: «Ат’е́ц у́м’яр, мн’е мат’ сарахва́н дъ шас’т’у́ н’ид’е́л’ н’и дава́ла нъд’у́ват’ <...> ни пълаγа́ицца, хад’у́ла в пан’е́в’и»; «У на́с мно́γ’ии стару́х’и хад’у́л’и ф съръфана́х, а на́ с’м’ьр’т’ бл’ул’у́ пан’о́вы»[28]. Вероятно, такое понимание понёвы восходит к одному из ее древнерусских значений как плащаницы и вообще погребальной одежды (см. выше).

В д. Кочемары Касимовского р-на исстари окраска понёвы определяла ее название и назначение: «понькой» именовалось изделие красного цвета, служащее каждодневной «сна-

рядой» молодой женщины; «черну́шка» применялась «в самую большую печаль»; «син*я*тка» – в «пецаль поменьше», через год траура[29].

На Рязанщине различались способы ношения понёвы в соответствии с социополовозрастным статусом их обладательниц: «В 18 лет надевают понёву, а как женщина, так подтыкают сзади с 2 сторон»[30] (пос. Солотча Рязанского р-на). Однако на других территориях Рязанской обл. способы ношения понёвы демонстрировали различия не по признаку «девушка на выданье» – «замужняя женщина», а по критерию «праздничности» и «обыденности». Так, в некоторых населенных пунктах носили подоткнутую понёву женщины в праздничные дни, чтобы из-под нее был виден узор подола рубахи, а в будни надевали понёву как обычную юбку. Еще в ряде селений подтыкали понёву при работе – для удобства полоскания белья в реке и др.

Перечисленные различия касаются вида понёвы: особенностей тканья, окраски фона и клеток, наличия узора, а также способов ношения. Однако уже сам факт ношения понёвы служит одновременно тремя показателями – географическим, социальным и возрастным. Первый фактор: обладательница понёвы является жительницей южной или центральной России (на Русском Севере бытовал комплекс одежды с сарафаном и кокошником). Второй: она крестьянка и входит в состав сельской общины (однодворцы носили полосатые юбки; есть мнение, что эти люди были переселенцами из Литвы). Третий: она совершеннолетняя (не достигшие физиологической зрелости девочки ходили в одних рубахах). Первые два показателя определяются только при сопоставлении традиций с разными комплексами одежды (понёва – сарафан – юбка), третий же существует внутри самой традиции. Его значимость для носителей традиции способствовала возникновению особого обряда совершеннолетия – первого надевания понёвы.

История обряда первого надевания понёвы

Впервые этот обряд был зафиксирован за пределами Рязанщины – на соседней территории: его описал А.Глаголев в «Записках русского путешественника» в 1823 г. в Богородицком уезде Тульской губ. В «Пословицах русского народа» В.И.Даль (1801-1872) привел поговорку невесты и дал краткое описание ритуала в Тамбовской губ., поместив его в раздел «Сватовство»: «Хочу вскочу, не хочу не вскочу (*от обычая Тамб. губер. приглашать невесту вскочить в юбку, поневу, которую носят одни замужние*)»[31] (курсив В.И.Даля). Сборник пословиц был завершен в 1853 г., хотя пролежал до издания еще 8 лет.

Этнограф Д.К.Зеленин в начале XX века (в 1911 г.) обобщил разновидности ритуала и обозначил его как «обрядовое празднество совершеннолетия девицы»[32], считая его отголоском древней инициации. Ученый выделил три основных момента обряда: 1) физическое и нравственное испытание девушки-невесты; 2) облачение ее в новую для нее одежду – понёву; 3) торжество по этому поводу[33]. С тех пор насчитывается большая научная литература об обряде первого надевания понёвы[34].

Первые сведения о бытовании этого обряда на Рязанщине дали Н.Ловцов в 1849-1850 гг. для с. Рыкова слобода Рязанского у. и священник Иоанн Добротворцев в 1854 г. для с. Кузьминское (с. Кузьминск) Рязанской округи[35]. Наблюдения местной помещицы и этнографа О.П.Семёновой-Тян-Шанской на юге Рязанской губ. (с. Гремячка и с. Мураевня Данковского у.) были посмертно опубликованы в 1914 г. в монографии «Жизнь “Ивана”»[36]. В 1920-е гг. этнограф Н.И.Лебедева еще застала живую традицию первого надевания понёвы с разнообразием местных вариантов[37]. В начале 1960-х гг. Г.С.Маслова записывала обряд, очевидно, по рассказам сельских жителей[38]. В 1980-е гг. студенты Московской государственной консерватории им. П.И.Чайковского под руководством доцента (ныне профессора) Н.Н.Гиляровой и автор данной работы имели возможность зафиксировать обряд только по воспоминаниям представительниц старшего поколения.

В «Материалах по народному костюму Рязанской губернии» (1929) Н.И.Лебедева отметила ареал распространения обряда, расширяя его за пределы Рязанщины: «Вот обряд

надевания поневы в первый раз, встречаемый также в Калужской губ. (Мосальский и Перемышльский уезды), в Брянской, в Тульской (Богородицкий уезд) <...> есть не что иное, как обрядовое празднество совершеннолетия девицы у русских (смотри статью Зеленина "Живая старина" 1911 года, выпуск 2))»[39].

Наблюдения над разными версиями обряда первого надевания понёвы свидетельствуют о том, что он прошел путь от знака включения девочки в группу совершеннолетних девушек до обозначения статуса просватанной невесты и даже новобрачной. В соответствии с этим менялась прикрепленность ритуала к социальному установлению: сначала – к институту половозрастной инициации в условиях полигамии, затем – к институту брака и семьи. Также изменялось время исполнения обряда.

Повторим: ритуальное первое надевание понёвы прошло несколько исторических стадий развития. У нас нет сведений о начальной стадии, и можно только предполагать, что обряд проводился непосредственно при наступлении первой менструации девушки. На второй стадии обряд совершался в год достижения физиологической зрелости девушки и получил приурочение к календарным (преимущественно весенним) праздникам, которые позднее или уже тогда вошли в христианскую традицию. На третьей стадии обряд был включен в состав свадебных ритуалов и проводился при сватовстве, на девичнике или сразу после венчания.

Во второй половине XIX – начале XX вв. в некоторых селениях этот ритуал, восходящий к древней инициации девушек, был перенесен на девичник, а то и на день венчания, совершался порой в присутствии мужа (как акт «симпатической» магии). Исполнительницей первоначального ритуала, символизирующего совершеннолетие девушки, являлась старшая женщина (мать, крестная), а при приуроченности первого надевания понёвы к свадьбе руководителем обрядового действа мог стать мужчина (крестный отец, брат невесты).

В XIX – первой половине XX вв. на Рязанщине сосуществовали три разновидности ритуала первого надевания понёвы – в зависимости от времени его совершения:

1) понёва надевалась при наступлении физиологической зрелости как констатация превращения девочки в девушки, начало ношения понёвы служило сигналом к возможности ее сватовства;

2) понёва накидывалась сверху на уже просватанную девушку в знак совершившегося сватовства, либо на девичнике;

3) в понёву обряжали новобрачную после венчания.

Все разновидности ритуала восходят к древней инициации и бытовали на рязанской территории.

Обряд первого надевания понёвы на Рязанщине

Обряд первого надевания понёвы на девушку выглядел следующим образом. В 14-17 лет девушки еще «беспонёвницы», в 15-20 лет – «надо понёву надевать»[40] (с. Заборье, б. Рыкова слобода Рязанского р-на). Понёву шила старшая невестка или замужняя сестра (с. Кривель Сапожковского уезда; с. Унгари, с. Жёлобовы и Кутловы Борки, Одоевщина).

Наблюдается прикрепленность обряда первого надевания понёвы к христианским праздникам, что свидетельствует о его календарной приуроченности и об осознании совершеннолетия девушек как об общественном событии. В с. Романовы Дарки Шацкого р-на понёву надевали на Пасху (Велик день) и Троицу, в с. Кривель Сапожковского у. – на Пасху[41], в с. Карабухино Сапожковского у. – на Пасху или Успение[42]. В с. Кузьминск Рязанского у. (ныне с. Кузьминское Рыбновского р-на) паневу надевали в любой большой праздник: «При вступлении в возмужалость девицы, родственницы ее и подруги, в великий какой-либо праздник после обеда, собравшись, надевают на нее поневу, хотя без согласия одеваемой, потом вместе с нею выходят на улицу, чтобы показать всем чрез новый наряд в своей красавице невесту»[43].

В Рязанском р-не (с. Заборье, пос. Солотча, д. Полкóво) обряд совершался либо поздним вечером – «ноцью», «с огнём – то есть вечером придут»[44]; либо ранним утром, когда девушка еще спала. Подготовка велась в тайне: «мать подговорила подруг», «мать даст потаясь понéву»[45], «невеста не знает»[46]. Надевали понёву на девушку либо крестная, бабы, старшие подруги (сами уже в понёвах), изредка мать; либо младший брат – семилетний мальчик, парень 15-16 лет, крестный.

Известны два способа первого надевания понёвы, каждый из которых сопровождался своим типом словесной формулы. *Первый способ надевания*: понёву клали на переднюю лавку или уголок стоящего в переднем углу стола с хлебом, затем накидывали через голову, три раза обводила вокруг головы понькой, присобранной рукой поперек; невеста находилась посередине избы, а крестный отец стоял на лавке. Способ надевания понёвы в Рязанском р-не был насильственным: «её ищут, поймают»[47] (пос. Солотча); «понёву одевали, невеста не знает, они её поймают, оденут»[48] (д. Полково); «её ловят девушки, надевают панёву, она плачет»[49] (пос. Солотча); «баб много, руки держат, мучают»[50] (д. Полкóво Рязанского р-на); «бабы бегут, лáвят, на девку: теперь невеста» (д. Полково)[51]; девушка не дается, вертится, «спихивает, сбросит»[52] понёву, плачет (пос. Солотча). Варианты обрядовой формулы: «Благослови, Господи, поньку надеть, дай Бог счастья»; «Дай Бог доброго здоровья».

Второй способ надевания понёвы: крестная держит ее на полу, девушка прыгает по лавке и затем должна прыгнуть в понёву, которую натягивали на нее обязательно снизу. Применяется обрядовая формула: «Скаци, скаци, дитятко, скаци во паневу... твои подруженьки давно во паневушке»[53] (с. Унгар, Жолобовы Борки, Кутловы Борки, Одоевщина Сапожковского у.). Второй способ надевания понёвы основан на добровольном согласии девушки: «Хоцу скачу, хоцу нет»[54], – трижды говорила она и затем прыгала в понёву (с. Унгар, Жолобовы Борки, Кутловы Борки, Одоевщина Сапожковского у.).

В любом случае – при насильственном или добровольном способе надевания понёвы – это только видимость свободы, закрепленное традицией право девушки совершать обряд или нет. Психологически девушке трудно согласиться надеть понёву: «надо носить потом», «молодой хочет быть»[55] (пос. Солотча Рязанского р-на). Согласие девушки означало ее готовность к сватовству. Следовательно, воспользоваться правом отказаться от понёвы она не могла, иначе бы ее не стали сватать, а незамужнюю девушку на 21-22 году считали «вековухой», «вековушкой» и «засиделой», «засиделкой»[56].

О сущности *ритуала первого надевания понёвы как половозрастной инициации, как знака совершеннолетия девушки, ее готовности к замужеству*, свидетельствуют два момента обряда: выставление девушки в понёве напоказ всей сельской общине и символический удар плетью (хворостиной и т. п.).

Удар плетью наблюдался в ряде селений. Например, в с. Карабухино Сапожковского уезда «отец должен хлестнуть дочь хворостиной или плетью»[57]. В с. Можары Сапожковского у. девушку после совершения обряда возили на санках по селу, вопрошая: «Надо ли, не надо ли?»; кто ударит, тот выбирал ее невестой[58]. Ср. удар плетью невесты при проводах к венцу и при укладывании спать в первую брачную ночь (см. главы 3 и 4).

Обряд первого надевания понёвы в ряде населенных пунктов завершался выставлением девушки на всеобщее обозрение. Так, в с. Романовы Дарки Шацкого р-на «каравод цельный» подруг вел девушку к обедне, а люди смотрели: «Вон понёвница идет!»[59]; в с. Можары Сапожковского у. девушку возили на санках по селу (см. главу 1 – об обычае «навязывать» невесту / «набиваться»).

Этнограф Д.К.Зеленин в начале XX века указывал, что почти все этнологи объясняют инициацию как символическую смерть «посвящаемого» и второе рождение в новом качестве[60]. Фольклорист В.Я.Пропп в середине XX века находил в родовом строе истоки «посвящения» – в представлении о символическом проглатывании чудовищным животным-тотемом и выхаркивании, извержении из его желудка через некоторое время[61]. И понёва в

первый раз как бы поглощала девушку: «сверху швыряют» понёву или крестная «натягивала обязательно снизу», а удар по ней означал символическое убийство.

С идеей возрождения связан обычай подруг дарить девушке по яйцу[62] (с. Морозовы Борки Сапожковского у.). Кроме того, дарение именно куриного яйца означало признание нового статуса девушки-понёвницы – ее способность к чадородию, ее будущую плодовитость. Возможно также, что вручение яиц девушке было вызвано приуроченностью обряда первого надевания понёвы к весеннему празднику, символически подчеркнутому дарением яиц, – к Пасхе и Троице.

Вернемся к рассмотрению трех разновидностей обряда первого надевания понёвы в зависимости от времени его совершения.

Пример второй разновидности ритуала первого надевания понёвы, повторим, наблюдается на сватовстве, девичнике (и вечерушке), при благословении и утренних сборах к венцу.

Способ первого надевания понёвы – прыганье в понёву – более характерен для сугубо девичьей инициации, являющейся самостоятельным обрядом и не приуроченной к свадебному комплексу. Однако в достаточно редких случаях он мог оказаться предуготовлением к сватовству, стать его начальным компонентом:

> «Пришли сватовья. Дéржать понёву. Дочь ходить по лавкам:
> – Хочу вскочу, хочу нет.
> Если прыγнеть, то выдають замуж, если нет – не хочу.
> – Папа, вскакиваю! – Свататься начинають»[63] (с. Дягилево Рязанского р-на).

В д. Ухорские Выселки Кораблинского р-на ритуал первого надевания понёвы в был приурочен к приезду жениховой стороны за постелью:

> «Хочу скáчу,
> Хочу нет. – Это раньше были понёвы. Залазить на лавку:
>
> Хочу выйду,
> Хочу нет. – Это коγда приезжають за постелью»[64].

Интересно, что в д. Ухорские Выселки Кораблинского р-на ритуал первого надевания понёвы был растянут во времени на три дня и совершался поэтапно: при приезде родственников жениха за постелью невеста только давала согласие на ношение понёвы (и, соответственно, на замужество) и прыгала в нее с лавки, а носить ее начинала уже после брачной ночи: «В понёву она наряжается после первой ночи»[65].

Вот пример описания обряда первого надевания понёвы в селениях Ветчанской вол. Касимовского (ныне Клепиковского р-на) у., сделанного Н.И.Лебедевой в августе 1922 г.:

> «Девки понев не носили: перед венцом надевали поневы. Крестная трясет поневу, приговаривая: “Скаци, скаци, Оленька дорогая”. Девушка бегает по лавке, отвечает: “Хоцу – вскоцу, хоцу – не скацу”. Мать скажет: “Пора, твои ровесницы в поневе”, тогда девушка потрясет поневу и надевает ее не через голову, а с полу»[66].

Приуроченность первого надевания понёвы к свадьбе

Говоря о прыганье в понёву во время календарного праздника, мы отмечали реальную невозможность отказа девушки от совершения ритуала, констатирующего и оформляющего уже свершившийся факт – наступление физиологической зрелости. При проведении этого же обряда как приуроченного к сватовству девушка обладала уже не номинальной, не юридической, а фактической свободой, ибо нежелание вскочить в понёву означал не отказ от брака вообще, а лишь отказ конкретным сватам. Надо подчеркнуть, что девичья

свобода в любом ее проявлении (де-юре или де-факто в обычном праве) заложена в обрядовой формуле «хочу – вскочу, хочу – нет» и характеризует один из способов первого надевания понёвы. Но проявление индивидуальной свободы не привело к разрушению обряда. Причины его утраты иные (о них – ниже).

В с. Котелино Кадомского р-на бытовал обряд:

> «На девичнике хрёстный обводит три раза вокруг головы невесты понькой, понька присобрана рукой поперёк. Хрёстный стоит на лавке. Невеста-“горюшечка” прикрыта полотенцем, причитает, вопит. Потом хрёстный надевает на невесту поньку»[67].

В с. Сумерки Кадомского р-на понёву на невесту надевал вечером парень лет пятнадцати – брат или сосед[68]. Роль брата весьма значима в свадебном обряде[69]: к нему она обращалась в плаче с просьбой срубить белую березу и заградить дорогу разлучникам; он одевал и обувал невесту, «продавал» косу и ее самое.

Невеста сидела в переднем углу, накрытая «утиркой», и «вопила»: «Куды меня собираете...» или –

> Братец мой милой,
> Не надевай-ка на меня сухоту-зазнобушку,
> Не снимай-ка с меня девичью красоту...[70]
> (с. Сумерки Кадомского р-на)

Текст причета не относится напрямую к понёве, он заимствован из свадебного обряда, в котором обычно исполнялся при расплетании косы и в ожидании приезда свадебного поезда жениха. Заимствование это стало возможным, так как главное ритуальное действо обряда первого надевания понёвы оказалось приспособленным к условиям девичника: брат *накрывал* невесту понёвой (ср. выше – «крестный обводит три раза вокруг головы невесты понькой»).

Понёва естественным образом вписывалась в печальную атмосферу девичника, как бы являясь специальным атрибутом при оплакивании утраченной девичьей жизни: невеста «вопила», одетая в поньку. Так, в д. Заулки Кадомского р-на «поньку одевали на девишнике, как невеста отвопит, поньку снимает»[71].

В тех селениях, где в XX в. одновременно с понёвой бытовал сарафан в качестве девичьей одежды, невеста венчалась в понёве и сарафане и так ходила еще два дня. Такой двойной наряд подчеркивал переходный статус невесты: ее промежуточное положение между девушкой и женщиной. В с. Кривель Сапожковского уезда молодые замужние женщины понёву носили в будни, сарафаны – в праздники до рождения первого ребенка[72].

В некоторых локальных разновидностях *обрядовую процедуру второго типа* производила мать, что, вероятно, является показателем большей древности традиции. Так, в Елатомском у. Тамбовской губ. (ныне Рязанской обл.) утром дня свадьбы

> «приходят родители, начинают обряжать невесту “к суду Божию”. <...> Мать берет в кучку праздничный женский костюм (запон, гашник, поньку и платок); также три раза обводит 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: Пеньках, Шинкове и др. <...> сохранился интересный обычай <...> Как только 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»[73].

Здесь произошло переосмысление сути обряда при сохранении неизменности обрядовой приговорки «хочу скачу...»: вместо «скакания» в понёву как особого способа первого ее надевания девушка «скачет» в пляске. Изначально обряд «скакания» в понёву обозначал

акт перехода девушки в новую социально-возрастную группу, приобретение ею нового статуса.

Подобный способ первого надевания понёвы/юбки с известной обрядовой словесной формулой зафиксировала Н.И.Лебедева в Курской обл., где в 1954 г. этот обычай считался уже давно исчезнувшим: «Когда жених приедет <нрзб.>, надевали юбку: “Сегни в вечный хомут”, – а она по лавке бежит: “Хочу сегну, хочу нет”. Если сразу наденет при согла<шении?>, смотрют, значит, согласна, все решено»[74].

В с. Вязёмка Земетчинского р-на Пензенской обл. в августе 1957 г. Н.И.Лебедева кратко записала приуроченность первого надевания поневы к свадьбе: «На девичнике надевала поневу крестная; у ягунов прыгала по лавке»[75]. Упомянутые ягун*ы* – это прозвище государственных крестьян из селений района р. Проня – Ершово, Муняково, Ухорское, Татаркино Старожиловского р-на Рязанской обл., связанное с «яканьем» в диалектном произношении. Н.И.Лебедева указывала, что выходцы из Рязанщины переселились на территорию нынешней Пензенской обл.[76]

Обряд первого надевания понёвы в локальной традиции вошел в состав благословения, стал его элементом: в д. Кочемары Касимовского у. «происходит юбкой нижней шерстяной, в которой она поедет к венцу. Крестный – бачка и крестная – мачка вместе берут эту юбку, обведут три раза около невесты и тряхнут, *чтобы невеста и жених не ссорились*»[77].

Аналогично происходило обряжение невесты в поневу перед венчанием, проводившееся братом и матерью в с. Рыкова слобода Рязанского у.: «<...> поневу на невесту накидывает брат или родственник (ему дают поневу со словами: “Нака-сь, родимай, пособи нашему горю!”), а подвязывает – мать: сама невеста за поневу не касается <...>»[78].

Уроженка д. Мелекшинó, 1907 г. р., вышедшая замуж в с. Лучинск и затем проживавшая в д. Аристово Старожиловского р-на, считала, что на нее надели понёву до венчания, чтобы невеста не раздумала выходить замуж: «А на голову ещё ничего не надевали – девка, а в понёву уж нарядили»[79]. В д. Мелекшинó Старожиловского р-на «понёву надевали после венца», «к венцу в одной рубахе и занавеске, на голове платок»[80]. Одна из старейших жительниц той же д. Мелекшинó высказалась еще более определенно, увязав надевание паневы с венчанием: «Если б я не венчалась, то б паневу не надела – проехала б голой задницей, в одной рубахе»[81] (то есть осталась бы в девках, продолжая носить девичью одежду).

В с. Николаевка Касимовского р-на обряд первого надевания понёвы был приурочен к началу свадебного обряда: «Когда жених приезжал сватать, понёву надевали»[82].

Особенности *третьей разновидности ритуала* заключаются в том, что он совершался уже в присутствии мужа: «Станут понёву сборить и оденут на молодкю, *чтоб жену любил* (старинная присказка)»[83] (с. Боршевое Милославского р-на). В д. Мелекшинó Старожиловского р-на ритуал совершала сваха: «Коγда от венца приедеть, панéву надевали <...> а туда – рубаха и занавеска. <…> Сваха убираеть – теперь панéву: она женщина, она повенчалась»[84].

В с. Салтыково, д. Крутое Салтыковского сельсовета Сасовского р-на Рязанской обл. (или Салтыковского р-на Пензенской обл.?) Н.И.Лебедева в 1950-1951 гг. записала ритуал первого надевания поневы: «Понька. Понёву красную одевали, как придут от венца, делают первый присест, молодых ведут в особый чулан, сестра или золовка и надевают понёву, а сродники беседуют в избе»[85]. Красный цвет понёвы мог быть обусловлен мордовским субстратом[86]. Этнографом зафиксирована разновидность первого надевания понёвы после венчания, в которой заметен отголосок понимания ритуала как девичьей инициации, проводившейся при наступлении половой зрелости. Таким отголоском смотрится одевание этого древнего вида женской набедренной одежды представительницей той же социально-половозрастной группы, почти сверстницей – сестрой или золовкой.

В ряде приведенных выше разновидностей обряда первого надевания понёвы заметна симпатическая магия, обусловленная вхождением обряда в свадебный комплекс и соответственным смещением смысловых акцентов.

Исчезновение обряда первого надевания понёвы

К настоящему времени (очевидно, уже ко второй половине XX века) обряд первого надевания понёвы прекратил свое существование и исчез навсегда. Этому способствовали два обстоятельства:

1) вытеснение девичьей инициации свадьбой при победе моногамии и замене родоплеменных отношений семейными (однако обряд сохранялся в течение тысячелетия!);

2) утрата понёвного комплекса одежды вообще как любого вида народного костюма (он продолжает храниться в сундуках и, реже, бытовать как праздничный костюм в отдельных селениях южной части Рязанщины до сих пор).

В тех населенных пунктах (их подавляющее большинство на Рязанщине), где «городская мода» вытеснила народный одежный комплекс в первой половине XX века, понёва уже в то время считалась устаревшей и немодной одеждой, приобрела статус «повседневной» в противовес праздничному и нарядному костюму: «Хорошее там надевали в праздники, а панёвы каждый день носили»[87] (с. Федякино Рыбновского р-на).

Утрата понёв преимущественно в первой половине XX века происходила под влиянием сарафана из севернорусского комплекса одежды (особенно на сопредельных территориях – на севере Рязанщины) и городского платья. Однако рязанский сарафан был сшит подругому, имел больший объем за счет складок, часто изготавливался из покупного ситца – менее плотной ткани, чем домотканое льняное или конопляное полотно.

В Рязанской обл. до сих пор сохранились населенные пункты, которые условно можно назвать «заповедниками народной одежды»: это с. Секирино Скопинского р-на и с. Чернава Милославского р-на (и некоторые окрестные селения). В таких селах пожилые жительницы повседневно носят старинный «понёвный комплекс», а молодые надевают его по праздникам (на свадьбу, в церковь); в прилегающих деревнях эту одежду хранят в сундуках. Местные уроженцы гордятся сохранением традиции ношения национального костюма. В таких селениях существует четкое соотнесение понёвы с замужеством. По словам местных жителей, понёву имеют право носить только выходившие замуж женщины, а незамужние обязаны надевать черную юбку[88]. Такая юбка изготовлена из другой ткани и совершенно другого покроя, хотя также типична для данного села.

В отличие от «заповедных сел», в с. Корневое Скопинского р-на в 2006-2007 гг. проживала единственная бабушка, повседневно носившая понёву. Об этом в 2006 г. с гордостью сообщили ее односельчанки, а в 2007 г. автор данной работы лично видел ее в понёвном комплексе (с темного цвета рубахой и фартуком) в церкви на Яблочный Спас.

В тех селениях юга Рязанской обл., где даже в 3-м тысячелетии продолжает бытовать понёвный комплекс в качестве повседневной или праздничной одежды замужних женщин старшего возраста, местные жители по-прежнему осознают понёву как маркер семейного статуса. Так, в с. Чернава Милославского р-на одна пожилая жительница, не вступавшая в брак, носит юбку (многие ее сверстницы – замужние или вдовые – ходят в понёвах). Откликнувшись на нашу просьбу продемонстрировать понёвный комплекс, она нарядила в него внучатую племянницу, посчитав запретным надеть на себя понёву даже ради демонстрации народного костюма (2002).

Этот пример наглядно демонстрирует то, что со временем одни нормы ношения понёв сменились другими. Так, понёва стала считаться одеждой не всех совершеннолетних лиц женского пола, но замужних женщин, и далее – пожилых или даже начала входить исключительно в состав приготовленной «на смерть» одежды.

По личным наблюдениям автора в 1989 г., в с. Секирино Скопинского р-на понёву надевала новобрачная на второй день свадьбы, заменяя ею белое платье невесты[89]. Затем

молодая женщина ходит в обычной современной одежде и наряжается в праздничную «*я*тную» понёву на свадьбы односельчан, а примерно лет с 50-ти начинает постоянно носить будничную «смуглую» понёву (способ ношения «кюлькём» не применяется). Это естественный ход событий. При искусственном пути «*я*тная» (реже – «смуглая») понёва, кроме того, становится аксессуаром выступлений участниц фольклорного ансамбля.

Показательно, что при такой новой регламентации в отношении понёвы ее надевание осталось связанным с инициацией в буквальном понимании как «посвящения». Только теперь это связано не с началом менструаций, а с их утратой: надевание понёвы для постоянного ношения совпадает с наступлением климактерического периода и осознанием надвигающейся старости. В с. Озёрки Сараевского р-на уже в 1920-е гг. женщины надевали понёву с появлением первого внука[90].

В начале 3-го тысячелетия ношение понёвы в некоторых селениях юга Рязанщины еще не утрачено, но уже превратилось из обязательного и всеобщего явления в исключительное и единичное. Как уже было сказано, в с. Корневое Скопинского р-на почти в каждом доме пассивно хранится в сундуках народная одежда с понёвой, но только одна жительница постоянно носит рубаху с понёвой и фартуком, ходит так в церковь (2006-2007 гг.). Народная одежда в с. Корневое разнообразна по времени изготовления: частью – это старинная (понёва), частью – сшитая по образцам из новых тканей на швейной машинке (рубаха и фартук, хотя среди них также встречаются домотканые изделия).

В с. Чернава Милославского р-на многие пожилые жительницы одеты в старинного покроя одежду с понёвой, в ней ходят в магазин, трудятся на огороде и т. п. Недавно назначенный священник-украинец, ратующий за сохранение народной культуры и много занимающийся просветительской работой, поощряет молодых прихожанок надевать одежду с понёвой для посещения церкви (2002 г.).

Интересно отношение к понёвному комплексу старшего и младшего поколения. В южных районах Рязанской обл. проживают мужчины 1930-1940-х годов рождения, которые еще помнят своих матерей в понёвах, но чьи сестры и жены уже не носили их. По нашим наблюдениям, такие мужчины высоко оценивают этот вид старинной одежды, одобряют ношение понёвы их сверстницами хотя бы в праздники или для фотографирования на «малой родине». Молодые местные мужчины 1970-1980-х годов рождения уже не желают, чтобы любимые женщины надевали рубаху с понёвой, потому что она делает их бесформенными, скрывает красивую фигуру. Это свидетельствует об изменении эстетического идеала, о переориентации взглядов на красоту человека. Видоизменения происходят по двум параметрам: 1) в фигуре – с перенесения акцента с дородности на стройность; 2) в одежде – с многослойности на плотное облегание тела легкими, струящимися тканями.

Нуждается в тщательном изучении феномен активного бытования понёв в отдельных селах вроде Секирина, Чулкова, Полян, хотя в соседних – например, в с. Лопатино Скопинского р-на – они исчезли (в лучшем случае, хранятся в сундуках).

В связи с исчезновением активного бытования понёвы и утратой точных знаний о характерных для каждого селения особенностях кроя, цвета и орнаментировки стала встречаться не обусловленная локальной традицией дополнительная орнаментация изделия. Например, старожил с. Березняги́ Скопинского р-на Анна Евстигнеевна Маркина, 1924 г. р., певунья и плясунья, любительница выступить на сцене, талантливо украсила собственноручной вышивкой прошву понёвы (что прежде не делалось и чему почти нет аналогов): так видоизменяется и получает новое развитие местная традиция (2006)[91]. Аналогичное украшение цветочно-растительным узором тамбурным (петельчатым) швом разноцветными нитками прошвы поневы имеется в Александро-Невском р-не (экспонат краеведческого музея в г. Александро-Невский, 2014)[92]. Орнаментация прошвы понёвы была излишней, поскольку поверх нее надевался фартук, украшенный цветными лентами или сшитый из покупного ситца в цветочек.

В «классической традиции» ношение понёвы и обращение с ней были регламентированы вплоть до того, что все жительницы селения придерживались единого установления, как складывать изделие при хранении в сундуке. Так, в с. Секирино Скопинского р-на сворачивали крупными складками в половину полотнища в длину[93]; в с. Боршевое Милославского р-на понёвы лежали «трубами»[94]; в с. Петрово Ряжского р-на складывали понёвы по гофрированным складкам, связывали гашником вверху и отдельной веревкой посередине[95]. Все местные нормативы по складыванию понёвы были обусловлены двумя причинами: 1) хранением одежды в сундуках; 2) отсутствием в крестьянском быту утюга. Заменяющий его рубéль способен выгладить изделия небольшой ширины, почему и приходилось складывать белье для образования наименьшего размера. Навыки умелого обращения с рубелем в июле 2006 г. нам продемонстрировала одна из старейших жительниц с. Корневое Скопинского р-на Мария Алексеевна Фуртова (1920 г. р.)[96].

Способ ношения понёвы также строго регламентировался в прошлом. Например, предполагался различным в рабочие и праздничные дни. В будни женщины надевали понёву сзади «кюлькём»[97], «как идти, подтыкают»[98] (передняя часть с прошвой поднята к поясу); в праздники и к обедне в церковь ходили «распустивши»[99] – прошва находилась спереди посередине или справа (с. Секирино Скопинского р-на; пос. Солотча, д. Полково Рязанского р-на; с. Романовы Дарки Шацкого р-на). Другой вариант: женщинам рекомендовалось подтыкать понёву на пояснице с двух сторон, а девушкам – носить в распущенном виде[100] (с. Котелино Кадомского р-на).

Костюм молодой замужней женщины до рождения первенца был наиболее красивым, поэтому основанием для противопоставления понятий «беспонёвница» (юная девушка) и «понёвница» служил эстетический идеал, связанный с отражением в одежде наивысшего расцвета жизненных сил человека. Интенсивное вытеснение понёвы изделиями из фабричных тканей соотносится с общей трансформацией эстетического идеала в народной культуре, ориентированной теперь на городские этикетные нормы.

Постепенный и довольно интенсивный процесс исчезновения понёвы в России в середине XX века был вызван переменами в общественном сознании и разложением крестьянской общины («раскрестьяниванием» деревни и оттоком молодежи в города в 1950-е годы), что, в свою очередь, изменило отношение народа к понёве. Раньше особенности вида понёв каждого села вызывали у жителей селений чувство «местного патриотизма». Сейчас различия в окраске и орнаментировке понёв замечают только жители отдельных населенных пунктов и «кустов сел», где сохранилась эта одежда.

Активно практикуется недопустимое прежде явление: женщины, осознавшие культурно-историческую и эстетическую ценность понёвы, стали покупать ее в соседних селениях, где она лучше сохранилась, невзирая на наличие отличительных признаков (другого цвета, размера и раскраски клеток, количества полотнищ, приемов орнаментации, символики узоров и др.). Вероятно, этому способствовало также постепенное разрушение прежнего обычая: при выходе замуж в другой населенный пункт приносить с собой приданое (в том числе и понёвы), созданное и оформленное по правилам своего селения. Ежедневно видя женщину в «чужеродной» понёве (и вообще в костюме в целом), ее новые односельчане продолжали осознавать ее как чужую, как уроженку соседнего селения, хотя она уже давно вышла замуж в их село и прожила в нем большую часть жизни.

Может быть, дарение свекровью понёвы невестке служило цели вовлечь новобрачную в состав всего женского сообщества селения, особенно если она была пришлой, вышедшей туда замуж из соседнего или отдаленного населенного пункта? Так, в с. Дёмкино Чаплыгинского р-на Липецкой обл. (б. Раненбургского у. Рязанской губ.) существовал обычай: «А тоды молодой выγоваривали панёву со свекровьи. А панёву-то ей не так себе. По волокнышку по одному с овцы прясть-то тонко да выткать надо. Да так ещё суметь-то надо! Шерсть-то напрядéшь – она вся свивается!»[101]; у будущей свекрови было 5 сыновей и потому она отказалась давать понёву, в результате сосватали и так.

Остается открытым вопрос: новобрачная должна была носить понёву, подаренную свекровью и отличающуюся особенностями геометрического узора, если девушка вышла замуж в другое селение? Или она носила понёвы с узорами родного села, так как именно они входили в состав ее приданого? Или в одни дни (напр., в будни) она носила свои понёвы, а в другие дни (праздники) – подаренную? Для ответа на этот вопрос не хватает фактов (и они уже не появятся, к сожалению).

В результате сложных миграционных потоков людей и покупок понёв (а не собственноручного их изготовления) в одном селе смешались и перепутались понёвы из различных населенных пунктов. Понёва стала утрачивать свою прежнюю функцию – маркирования принадлежности к «малой родине». Искусствовед Марина Юрьевна Бондарева, хозяйка художественного салона «Керамика» г. Скопин (в 2007 г. салона не стало), в июле 2006 г. сетовала на утрату географической прикрепленности понёв и на их смешение в рамках одного населенного пункта.

Отрадно другое явление: понёва вообще как вид одежды стала предметом национальной гордости русских, к ней возрос интерес местного населения, предки которого повседневно носили понёву. В начале XXI века возникла установка общества на сохранение старины и народ убедился, что комплекс с понёвой может состязаться по красоте с современной модной одеждой. Ткацкая фабрика в г. Кораблино по специальным заказам для народных певческо-танцевальных ансамблей стала изготавливать клетчатую ткань под названием «кораблúнка», напоминающую прежнее домотканое понёвное полотно (точнее говоря, одну из его разновидностей)[102]. К сожалению, к 2014 г. фабрика перестала функционировать[103]. Специалисты по народному костюму А.Белякова и Т.Р.Валькова в специальном выпуске «Женский салтыковский костюм» журнала «Чудесные мгновения» (2008, № 1) объясняют, «как сшить салтыковскую красную понёву» и «как сшить салтыковскую клетчатую понёву», представляя ее в составе народной одежды с. Салтыково Сасовского р-на[104].

Заметим, что упрочение позиций понёвного комплекса не привело к фетишизации всего народного костюма: другие его составные части из разряда активно бытующей одежды перешли в план ритуальной. Например, по данным 1989 г., разные виды женской нагрудной одежды – синюшка (серемяжка) и черная шушка использовались только в пределах с. Секирино Скопинского р-на в качестве молельной и «смертной» одежды.

---

[1] 1-я публ.: Богатырев П.Г. К вопросу об этнологической географии //Slavia. Roc. 7. Praha, 1928-1929. С. 600-611; цит. по: Богатырев П.Г. Народная культура славян. М., 2007. С. 282.

[2] См.: Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4 т. М., 1987. Т. 3. С. 326; Маслова Г.С. Одежда //Этнография восточных славян: Очерки традиционной культуры. М., 1987. С. 269; Лебедева Н.И., Маслова Г.С. Русская крестьянская одежда XIX – начала XX века как материал к этнической истории народа //Советская этнография. М., 1956. № 4. С. 23.

[3] Словарь русского языка XI-XVII вв. М., 1995. Вып. 21. С. 66-67.

[4] Там же. С. 67.

[5] Там же. С. 55.

[6] Там же.

[7] Систематическое описание коллекций Дашковского этнографического музея /Сост-е хранителем музея, проф. В.Ф.Миллером: В 4 вып. М., 1893. Вып. 3. С. 74.

[8] Там же. С. 76.

[9] Там же. С. 78.

[10] Там же. С. 85.

[11] Там же. С. 80.

[12] См.: Русские: Историко-этнографический атлас: Из истории русского народного жилища и костюма (украшение крестьянских домов и одежды). Середина XIX – начало XX в. /Под ред. Александрова В.А., Кушнера П.И., Рабиновича М.Г. М., 1970. С. 94-95.

[13] Мансуров А.А. Описание рукописей Этнологического архива Общества исследователей Рязанского края. Рязань, 1930. Вып. 3. № 221. С. 10 – Извлечения из доклада Б.А.Куфтина на заседании Касимовского отделения ОИРК в октябре 1921 г.

[14] См.: Маслова Г.С. Одежда //Этнография восточных славян: Очерки традиционной культуры. М., 1987. С. 269; Русский народный костюм: Из собрания Государственного музея этнографии народов СССР: Альбом /Авт.-сост. Молотова Л.Н., Соснина Н.Н. Л., 1984. С. 8, 18-20; Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография /Пер. с нем. К.Д.Цивиной. М., 1991. С. 234-239; Лебедева А.А. Северо-западные, западные и южные губернии центра (Псковская, Новгородская, Костромская, Калужская, Тульская и Рязанская) //Крестьянская одежда населения Европейской России (XIX – начало XX в.): Определитель. М., 1971. С. 88.

[15] ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОКЭ). Карт. № 32 – с. Ново-Еголдаево Ряжского р-на.

[16] ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОКЭ). Маслова Г.С. Папка 2360. № 69, 87 – д. Сумерки, № 109 – д. Заулки Кадомского р-на (б. Темниковского у. Тамбовской губ.).

[17] ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОКЭ). Маслова Г.С. Папка 2360. № 69, 87 – д. Сумерки, № 109 – д. Заулки Кадомского р-на (б. Темниковского у. Тамбовской губ.); Записи автора. Тетр. 6. № 18 – Ерошина Василиса Николаевна, 62 г., с. Секирино Скопинского р-на, 01.07.1989.

[18] Записи автора. Тетр. 8. № 104 – Сидоркина Екатерина Григорьевна, пенсионерка, с. Тимошкино Шиловского р-на, 26.08.1990 – «Молодка, молодка молоденькая...»; Тетр. 8. № 108 – Брыкунова Мария Павловна, 1912 г. р., с. Тимошкино Шиловского р-на, 27.08.1990.

[19] Лебедева Н.И., Маслова Г.С. Указ. соч. С. 23, 30; Куфтин Б.А. Материальная культура рязанской Мещеры. М., 1924. С. 94.

[20] Мансуров А.А. Указ. соч. Вып. 2. № 116 – д. Ужищево, д. Вельково, д. Парахино Касимовского у.

[21] Мансуров А.А. Указ. соч. Вып. 2. № 116 – с. Старая Курша Касимовского у.

[22] Записи автора. Тетр. 3. № 279 – Арбузкина Татьяна Евдокимовна, 84 года, с. Агро-Пустынь Рязанского р-на, 31.07.1985.

[23] Записи автора. Тетр. 1. № 347 – Милехова Анна Егоровна, 65 лет, родом из д. Ветчаны Клепиковского р-на, живет в г. Спас-Клепики. Зап. автора и М.Д.Максимовой в августе 1987.

[24] Записи автора. Тетр. 6. № 18 – Ерошина Василиса Николаевна, 62 г., с. Секирино Скопинского р-на, 01.07.1989; № 228 – Клягина Мария Устиновна, 1925 г. р., с. Секирино, 06.07.1989.

[25] Словарь современного русского народного говора (д. Деулино Рязанского района Рязанской области). М., 1969. С. 611.

[26] Лебедева Н.И. Материалы по народному костюму Рязанской губернии //Труды Общества исследователей Рязанского края. Рязань, 1929. Вып. XVIII. С. 12.

[27] Мансуров А.А. Указ. соч. Вып. 2. № 116 – с. Жданово Касимовского у.

[28] Словарь современного русского народного говора. С. 501.

[29] Записи автора. Тетр. 11. № 377 – Архипова Аксинья Прохоровна, 1910 г. р.; Макарова Анна Ивановна, 1911 г. р., родом из с. Китово, живут в д. Кочемары Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, Е.Г.Богина, А.О.Захарова 23.07.1992.

[30] Записи автора. Тетр. 3. № 210 – Докелина Мария Ивановна, 1916 г. р., пос. Солотча Рязанского р-на, 26.07.1985.

[31] Даль В.И. Пословицы русского народа: В 2 т. М., 1984. Т. 2. С. 217.

[32] Зеленин Д.К. Обрядовое празднество совершеннолетия девицы у русских //Живая старина. 1911. Вып. 2. С. 233-246 или отд. оттиск.

[33] См.: Зеленин Д.К. Обрядовое празднество совершеннолетия девицы у русских //Живая старина. 1911. Вып. 2. Отд. оттиск. С. 237-238, 242-244.

[34] См., напр.: Гринкова Н.П. Родовые пережитки, связанные с разделением по полу и возрасту: По материалам русской одежды //Советская этнография. М., 1936. № 2; Она же. Русская понева юго-западных районов РСФСР //Сборник Музея антропологии и этнографии. М.; Л., 1949. Т. 12; Левинтон Г.А. К статье Д.К.Зеленина «Обрядовое празднество совершеннолетия девицы у русских» //Проблемы славянской этнографии (К 100-летию со дня рождения чл.-корреспондента АН СССР Д.К.Зеленина). Л., 1979; Мерцалова М.Н. Поэзия народного костюма. М., 1988. С. 78-80.

[35] См.: Зеленин Д.К. Описание рукописей ученого архива Императорского Русского географического общества: В 3 вып. Пг., 1916. Вып. 3. № 24. С. 1181; № 19. С. 1174-1175.

[36] См.: Семенова-Тян-Шанская О.П. Жизнь «Ивана»: Очерки из быта крестьян одной из черноземных губерний. Рязань, 1995 (Репринт по: Семенова-Тян-Шанская О.П. Жизнь «Ивана»: Очерки из быта крестьян одной из черноземных губерний //Записки Императорского Русского географического общества по отделению этнографии. Т. XXXIX. СПб., 1914. С. 72).

[37] См.: Лебедева Н.И. Материалы по одежде южных уездов Рязанской губернии. Рязань, 1929; Она же. Очередные вопросы изучения прядения и ткачества //Восточнославянский этнографический сборник. М.; Л., 1956; Лебедева Н.И., Маслова Г.С. Русская крестьянская одежда XIX – начала XX вв. //Русские: Историко-этнографический атлас. М., 1967. С. 212-214. Работы перепечатаны: Лебедева Н.И. Научные труды: В 2 т. /Рязанский этнографический вестник. 1996. См. также рукописи Н.И.Лебедевой: РГОА. Ф. № Р-6710; РИАМЗ, н. а. III-2658 и др.

[38] См.: Маслова Г.С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX – начала XX в. М., 1984. С. 44-45.

[39] Лебедева Н.И. Материалы по народному костюму Рязанской губернии //Лебедева Н.И. Научные труды: В 2 т. /Рязанский этнографический вестник. 1996. Т. 1. С. 116.

[40] Записи автора. Тетр. 3. № 142 – Сазикова Марфа Федоровна, 1912 г. р., с. Заборье (б. Рыкова слобода) Рязанского р-на, 22.07.1985; № 188 – Архипова Мария Ивановна, 1910 г. р., с. Заборье Рязанского р-на, 26.07.1985.

[41] См.: Лебедева Н.И. Материалы по народному костюму Рязанской губернии /Труды Общества исследователей Рязанского края. Рязань, 1929. Вып. XVIII. С. 13

[42] См.: Мансуров А.А. Труды Рязанского бюро краеведения. Рязань, 1933. Вып. 7 (48). № 435. С. 17.

[43] Зеленин Д.К. Описание рукописей ученого архива Императорского Русского географического общества: В 3 вып. Пг., 1916. Вып. 3. № 19. С. 1174-1175 – Добротворцев И. Описание жителей Рязанской округи села Кузьминска.

[44] Записи автора. Тетр. 3. № 287 – Бирюкова Анисья Михайловна, 1904 г. р., д. Полкóво Рязанского р-на, 04.08.1985.

[45] Записи автора. Тетр. 3. № 287 – Бирюкова Анисья Михайловна, 1904 г. р., д. Полкóво Рязанского р-на, 04.08.1985.

[46] Записи автора. Тетр. 3. № 311 – Воробьёва Мария Степановна, 1903 г. р., Зайцева Василиса Антоновна, 84 г., д. Полково Рязанского р-на, 07.08.1985.

[47] Записи автора. Тетр. 3. № 251 – Ныркова Мария Ивановна, 80 лет, пос. Солотча Рязанского р-на, 29.07.1985.

[48] Записи автора. Тетр. 3. № 311 – Воробьёва Мария Степановна, 1903 г. р., Зайцева Василиса Антоновна, 84 г., д. Полково Рязанского р-на, 07.08.1985.

[49] Записи автора. Тетр. 3. № 236 – Конина Анна Алексеевна, 1906 г. р., пос. Солотча Рязанского р-на, 28.07.1985.

[50] Записи автора. Тетр. 3. № 287 – Бирюкова Анисья Михайловна, 1904 г. р., д. Полкóво Рязанского р-на, 04.08.1985.

[51] Записи автора. Тетр. 3. № 294 – Воробьёва Мария Степановна, 1903 г. р., д. Полково Рязанского р-на, 04.08.1985.

[52] Записи автора. Тетр. 3. № 230 – Краснова Анастасия Ивановна, 1899 г. р., пос. Солотча Рязанского р-на, 27.07.1985.

[53] Лебедева Н.И. Материалы по народному костюму Рязанской губернии /Труды Общества исследователей Рязанского края. Рязань, 1929. Вып. XVIII. С. 13.

[54] Лебедева Н.И. Материалы по народному костюму Рязанской губернии. С. 13.

[55] Записи автора. Тетр. 3. № 230 – Краснова Анастасия Ивановна, 1899 г. р., пос. Солотча Рязанского р-на, 27.07.1985; № 236 – Конина Анна Алексеевна, 1906 г. р., пос. Солотча Рязанского р-на, 28.07.1985.

[56] Записи автора. Тетр. 3. № 142, 188, 210, 230, 236, 247, 251, 287, 294, 311 – с. Заборье, пос. Солотча, д. Полково Рязанского р-на; Лебедева Н.И. Материалы по народному костюму Рязанской губернии. С. 13-14; Маслова Г.С. Изменение традиционного рязанского народного костюма за годы Советской власти //Советская этнография. М., 1966. № 5. С. 104 сноска 4, С. 107; ИЭА. Ф. 47 (РОКЭ). Карт. № 15, 34, 42, 108; Афонин В. Указ. соч. С. 2 – с. Шумошь Рязанского у. (ныне с. Шумошь Рязанского р-на); Мансуров А.А. Указ. соч. Вып. 5 (7). № 435 – с. Можары Сапожковского у.

[57] Мансуров А.А. Труды Рязанского бюро краеведения. Рязань, 1933. Вып. 7 (48). № 435. С. 17 – с. Карабухино Сапожковского уезда.

[58] Лебедева Н.И. Материалы по народному костюму Рязанской губернии /Труды Общества исследователей Рязанского края. Рязань, 1929. Вып. XVIII. С. 13 – с. Можары Сапожковского у.

[59] ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОКЭ). Карт. № 42 – с. Романовы Дарки Шацкого р-на.

[60] См.: Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография /Пер. с нем. К.Д.Цивиной. М., 1991. С. 234.

[61] См.: Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Изд. 2. Л., 1986. С. 56.

[62] См.: Лебедева Н.И. Материалы по народному костюму Рязанской губернии. С. 13.

[63] Записи автора. Тетр. 3. № 75 – Грекова Прасковья Ивановна, 78 лет, с. Дягилево Рязанского р-на, 21.08.1985; ср. также: Тетр. 3. № 210, 236, 294 – пос. Солотча, д. Полково Рязанского р-на; Тетр. 6. № 18 – Ерошина Василиса Николаевна, 62 г., с. Секирино Скопинского р-на, 01.07.1989.

[64] Записи автора. Тетр. 19-А. С. 147 – Егоркина (?) Александра Ивановна, 77 лет, род. в д. Ухорские Выселки Кораблинского р-на, живет в с. Столпцы Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 16.08.1994.

[65] Записи автора. Тетр. 19-А. С. 147 – Егоркина (?) А.И., 77 лет, род. в д. Ухорские Выселки Кораблинского р-на, живет в с. Столпцы Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 16.08.1994.

[66] Лебедева Н.И. Духовная культура рязанских крестьян: Из полевых материалов 1923-1965 гг. Классификация одежды русских. Маслова Г.С. Из истории восточнославянской этнографии: О жизни и творчестве

Наталии Ивановны Лебедевой /Рязанский этнографический вестник. Рязань, 1994. С. 44 – прим. к № 61, со ссылкой: РИАМЗ, н. а. III-612. Кн. 18. № 434. Л. 13 – Лебедева Н.И. По Касимовскому уезду. 1922, август.

[67] МГК. Дневник. Магнитофон 2. Январь 1985 – с. Котелино Кадомского р-на.

[68] ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОКЭ). Карт. № 71, 78 – с. Сумерки Кадомского р-на.

[69] См.: Аникин В.П.Календарная и свадебная поэзия. М., 1970. С. 104.

[70] ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОКЭ). Карт. № 71 – с. Сумерки Кадомского р-на.

[71] ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОКЭ). Карт. № 109 – д. Заулки Кадомского р-на.

[72] См.: Лебедева Н.И. Материалы по народному костюму Рязанской губернии. С. 13.

[73] Звонков А.П. Указ. соч. С. 42 – Елатомский у.

[74] Лебедева Н.И. Полевой дневник члена Орловско-Курского отряда Русской этнографической экспедиции АН СССР. 1954 //Лебедева Н.И. Этнологические материалы /Рязанский этнографический вестник. 1997. С. 51 – д. Неплюевка Михайловского р-на Курской обл.

[75] Лебедева Н.И. Духовная культура рязанских крестьян: Из полевых материалов 1923-1965 гг. Классификация одежды русских. Маслова Г.С. Из истории восточнославянской этнографии: О жизни и творчестве Наталии Ивановны Лебедевой /Рязанский этнографический вестник. Рязань, 1994. С. 26. № 61, со ссылкой: ГАРО. Ф. Р-6710. Оп. 1. Ед. хр. 41. Тетр. 1. Лл. 16-18.

[76] РИАМЗ, н. а. III-2658. Л. 8 – неопубл. ст.; см.: Самоделова Е.А. Предисловие //Лебедева Н.И. Духовная культура рязанских крестьян. Из полевых материалов 1923-1965 гг.; Классификация одежды русских /Рязанский этнографический вестник. Рязань, 1994. С. 10.

[77] РИАМЗ, н. а. III-508... Кн. I. № 20 – д. Кочемары Касимовского у.

[78] Зеленин Д.К. Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества: В 3 вып. Пг., 1916. Вып. 3. № 24. С. 1181 – с. Рыкова слобода Рязанского у.

[79] Записи автора. Тетр. 19-А. С. 105 – Липатова Аксинья Андреевна, 1907 г. р., род. в д. Мелекшино , вышла замуж в с. Лучинск, живет в д. Аристово Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 15.08.1994.

[80] Записи автора. Тетр. 19-Г. С. 19 – Севрина Варвара Семеновна, 1914 г. р., д. Мелекшино Старожиловского р-на, зап. М.В.Скороходов и Е.А.Самоделова 12.08.1994.

[81] Записи автора, Тетр. 19-А. С. 7 – Чурикова Мария Константиновна, 1909 г. р., д. Мелекшино Старожиловского р-на, 11.08.1994.

[82] Записи автора. Тетр. 11. № 173 – Волкова Евдокия Сергеевна, 1916 г. р.; Кузнецова Екатерина Андреевна, 1921 г. р., с. Николаевка Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, В.О.Усачёва, А.О.Захарова 18.07.1992.

[83] ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОК). Ед. хр. 2356. Карточки №№ 1-155. Л. 14. № 14 – Собр. Г.С.Маслова. 24/VIII-1960, с. Боршевое Милославского р-на.

[84] Записи автора. Тетр. 19-А. С. 30-31 – Севрина Варвара Семеновна, 1914 г. р., д. Мелекшино Старожиловского р-на, зап. М.В.Скороходов и Е.А.Самоделова 12.08.1994.

[85] Лебедева Н.И. Духовная культура рязанских крестьян. Классификация одежды русских. Маслова Г.С. Из истории восточно-славянской этнографии /Рязанский этнографический вестник (РЭВ). 1994. С. 35-36, 47. № 73, со ссылкой: РИАМЗ, н. а. III-1530. Л. 20. (Перепечатка: Лебедева Н.И. Научные труды: В 2 т. /РЭВ. 1996. Т. 2. С. 193. № 73).

[86] См.: Самоделова Е.А. Предисловие //Лебедева Н.И. Духовная культура рязанских крестьян. Из полевых материалов 1923-1965 гг.; Классификация одежды русских /Рязанский этнографический вестник. Рязань, 1994. С. 10.

[87] Записи автора. Тетр. 22 (Блокнот). С. 40 – Мария Николаевна (фамилия неизвестна), 80 лет, родом из с. Федякино Рыбновского р-на, сообщает о соседнем с. Константиново. Зап. в Москве летом 1999 г.

[88] Запись автора летом 2002 г. в с. Чернава Милославского р-на.

[89] Записи автора. Тетр. 6 – с. Секирино Скопинского р-на, лето 1989 г.

[90] Записи автора. Тетр. 1. № 14 – Кобзева Мария Васильевна, 1927 г. р., род. в с. Озёрки Сараевского р-на, с 1950 г. живет в Москве, 18.08.1982.

[91] Записи автора. Тетр. 38 –Маркина Анна Евстигнеевна, 1924 г. р., с. Березняґú Скопинского р-на, август 2006.

[92] Записи автора. Тетр. 44 – Краеведческий музей г. Александро-Невский, фото Е.А.Самоделовой и А.С.Щетининой летом 2014.

[93] Записи автора. Тетр. 6. № 18 – Ерошина Василиса Николаевна, 62 г., с. Секирино Скопинского р-на, 01.07.1989.

[94] ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОКЭ). Карт. № 16 – с. Боршевое Милославского р-на.

[95] Записи автора. Тетр. 30 – с. Петрово Ряжского р-на, зап. Е.А.Самоделова и С.П.Сорокина в июле 2006 г.

[96] Записи автора. Тетр. 30 – Фуртова Мария Алексеевна, 1920 г. р., с. Корневое Скопинского р-на, фото Е.А.Самоделовой и М.А.Яковлевой в июле 2006 г.

[97] Записи автора. Тетр. 6. № 18 – Ерошина Василиса Николаевна, 62 г., с. Секирино Скопинского р-на, 01.07.1989; № 228 – Клягина Мария Устиновна, 1925 г. р., с. Секирино, 06.07.1989.

[98] Записи автора. Тетр. 3. № 236 – Конина Анна Алексеевна, 1906 г. р., пос. Солотча Рязанского р-на, 28.07.1985; № 294 – Воробьёва Мария Степановна, 1903 г. р., д. Полково Рязанского р-на, 04.08.1985.

[99] ИЭА. Ф. 47 (РОКЭ). Маслова Г.С. Папка 2360. № 16 – с. Романовы Дарки Шацкого р-на.

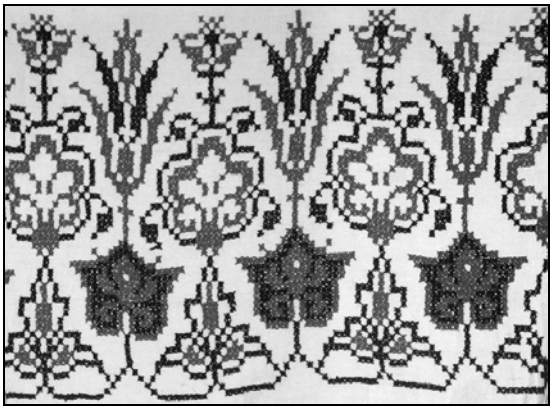
[100] См.: ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОКЭ). Карт. № 130 – с. Котелино Кадомского р-на.

[101] Записи автора. Тетр. 28. С. 47 – Ходырева Любовь Петровна, 1948 г. р., родом из с. Буховóе того же р-на, зап. С.А.Иникова летом 2005 г.

[102] Устное сообщение нам Е.М.Шаповской – директора РОНМЦНТ в г. Рязань в 2010 г.

[103] Записи автора. Тетр. 44. С. 51 – Щетинина Анна Сергеевна, ведущий методист РОНМНЦТ, этномузыколог, г. Рязань, 07.08.2014.

[104] Чудесные мгновения. М., 2008. № 1 (7). С. 12, 25-26.



Глава 9.
ОБРЯДОВОЕ И ХУДОЖЕСТВЕННОЕ ВРЕМЯ В СВАДЬБЕ

Свадебное время как важная научная проблема пока не исследовалась учеными. Фольклористы изучали некоторые специфические стороны этой проблемы:

1) наличие свадебного сезона и родство свадьбы с земледельческой обрядностью на уровне ритуальных, поэтических и методических кодов[1];

2) прикрепленность свадебных жанров, жанрово-тематических групп и отдельных произведений к соответствующим ритуалам[2];

3) представление о времени в свадебных причитаниях[3].

Наметим ряд возможных направлений для детальной разработки проблемы времени в русской свадьбе и рассмотрим их на рязанском материале.

Категория времени оказывается весьма существенной для свадьбы, так как проявляется на трех уровнях: *мировоззренческом, ритуальном* и *жанровом* (см. главу 1).

Наиболее ощутимым для носителя традиции и потому лежащим на поверхности для исследователя становится *ритуальное время*, в первую очередь – сезонное. Свадьба сама по себе является определенным сезоном года, что определяется следующими параметрами:

1) включенностью свадебного обряда в календарный год, в котором она занимает осенне-зимний период и, реже, весну – начало лета;

2) протяженностью свадьбы во времени и ее внутренним подразделением на ритуалы (сватовство / навязывание – Богомолье – запой / пропой– предсвадебная неделя – девичник – день венчания – послевенчальный день или дни);

3) наложением основных свадебных ритуалов на календарные (преимущественно православные) праздники;

4) сочетанием свадьбы с предшествующими и последующими – «примыкающими» к ней обрядами (инициацией девушек – обрядом первого надевания поневы и масленичным ритуалом посещения молодоженами родни жены в первый год брака).

Рязанские информаторы к вопросу о времени проведения свадеб подходят поразному. Одни указывают календарный сезон: «свадьбы справляются зимой и преимущественно от мясоеда до Масленицы»[4] (д. Нефедово Киструсской вол. Спасского у.); «сватали осеней и весной»[5] (пос. Солотча Рязанского р-на; также в д. Инкино Касимовского р-на); «сватовство начинается с августа, осенью; в мае – мало»[6] (с. Николаевка Касимовского р-на).

Для других важно проведение какого-либо свадебного ритуала в церковный прикрепленный или передвижной согласно пасхалиям праздник, часто – престольный. Рассмотрим календарную (годовую) последовательность свадебных ритуалов в разных локальных традициях Рязанщины. Так, в д. Полково Клепиковского р-на сосватывали на Рождество Богородицы (8 сент. ст. ст.)[7]. В д. Кутлово запой был на осеннюю Казанскую (22 окт. ст. ст.), а в

с. Озёрки Сараевского р-на венчали в престольный праздник – на Кузьму-Демьяна (1 нояб. ст. ст.)[8]. В с. Чермные Кадомского р-на запой устраивали на Успение (15 авг. ст. ст.), венчались в Михайлов день (8 нояб. ст. ст.)[9]. В д. Нефедово Киструсской вол. Спасского у. на Введенье (21 нояб. ст. ст.) родители негласно сговаривались между собою о женитьбе детей, заходя друг к другу в гости[10]. В Мещере с Николы (6 дек. ст. ст.) начиналось сватанье невест, с Крещенья (5 янв. ст. ст.) игрались свадьбы[11]. В д. Инкино Касимовского р-на запой происходил за две недели до Крещения, а на второй день после него была свадьба[12]. В д. Пекселы Касимовского у. на Бабин день (26 дек. ст. ст.) родственницы жениха посещали невесту[13]. В с. Китово и д. Кочемары Касимовского р-на венчание проводилось на Красную горку (1-е вс. после Пасхи) или Масленицу, на Миколу (22 мая н. ст. / 9 мая ст. ст.) или зимним мясоедом[14]. Таким образом, в классической (традиционной) свадьбе свободным от ритуальных периодом оставался летний сезон.

Третьи информаторы отмечают приуроченность венчания и других ритуалов свадьбы к определенному дню недели. Так, в с. Ермолово Касимовского р-на «усватали в воскресенье или вторник, Богомолье сделали в воскресенье следующее. <…> На другое воскресенье – девичник»[15]. В д. Васьницкое Егорьевского у. в пятницу устраивали «запойник»[16]; в с. Гришино Клепиковского р-на свадьба была в субботу-воскресенье[17]; в д. Инкино Касимовского р-на венчались в воскресенье[18]. В с. Мелехово Касимовского у. в понедельник у жениха собирались «золовки», во вторник была «поздняя вецаруха», в четверг били горшки[19].

Четвертые информаторы дают косвенные указания на пору совершения свадеб, и эти сведения являются дополнительными или единственными в своем роде: сватовство могло происходить в период вегетации растений – «за шапку сватались: жених в пастухах»[20] (с. Агро-Пустынь Рязанского р-на).

Зимнее время отражено в приговорке сватов – «*Сватушка с свашенькой – отоприте, или заморозить хотите?..*»[21] (Пронский у.). Зима зафиксирована в обрядовой обстановке – «на первую ночь молодых в холодную горницу. Мороз. Нетопливное помещение»[22] (д. Абрахово Клепиковского р-на), в ритуальных атрибутах – «украшают ёлку дома – зимой ведь выходят»[23] (с. Николаевка Касимовского р-на). С холодным временем года связаны и приспособленные к свадьбе бытовые предметы – зимой венчаться ездили на санях[24], козырях[25], полка́х, каретах («сани, только обшитые»)[26], а осенью – на дрогах[27], телегах[28].

Пятые информаторы обращают внимание на запреты жениться в неподходящее время: «На Масленицу не выходят – брак будет несчастливый[29] (д. Инкино Касимовского р-на); «В мае нельзя жениться – всю жизнь маяться»[30] (с. Озёрки Сараевского р-на); «Постом венчаться нельзя»[31] (с. Ермолово, д. Инкино Касимовского р-на); «не в пост, не в Пасху»[32] (с. Батыково Клепиковского р-на).

Разнобой в подходах к выбору предпочтительного свадебного времени отражает разноголосицу местных традиций. Эта разноголосица оказалась столь велика, что заставила подпавших под власть крестьянского общественного мнения рязанских священников уточнить возможные сроки церковного венчания молодоженов. В «Рязанских епархиальных ведомостях» 1888 г. в разделе «Церковно-практические вопросы и ответы» появилось разъяснение: В книге «Кормчей» запрещается венчать браки лишь от 14 ноября до 6 января; от недели мясопустной до недели Фоминой; от недели всех святых до 29 июня и от 1 до 15 августа (гл. 50, стран. 140)[33] (см. также главу 1).

Из сопоставления сообщений информаторов и установлений церкви о венчании видно, что крестьянские ограничения времени играть свадьбу были сильнее, объемнее и к тому же не совпадали с церковными. Последнее объясняется тем, что среди множества свадебных ритуалов только два принадлежат к христианским – Богомолье и венчание. Причем и эти два ритуала возникли взамен языческих, о чем свидетельствуют сохранившиеся обрядовые действия и выражения: 1) «Венчали вокруг ели, а черти пели»[34] и ритуалы с елочкой на девичнике и в первый день свадьбы (см. главу 11); 2) «помолитесь нашему богу»[35] – поезжане крестятся перед вынесенным для них фамильным «образом» (Касимовский у.); нали-

чие «женских» икон – «Богородицы» у невесты, и мужских» – «Спасителя», «Николая-угодника» у жениха (с. Ермолово Касимовского р-на)[36]. По поводу поговорки «Венчали вокруг ели...» существует также мнение ученых, что это антиклерикальная сатира[37].

Архаическая черта приуроченности свадьбы к аграрному календарю обнаруживается не только в существовании определенного свадебного сезона в сельскохозяйственном цикле крестьян, но и в обычае в некоторых селах венчаться один раз в году. Так, в 1928 г. на Ивана Богослова (12 ноя. ст. ст.) в с. Борки Рязанской вол. игралось 20 свадеб; на Фролов день (18 авг. ст. ст.) в с. Дубровичи Мурминской вол. было 30 свадеб; на Покров (1 окт. ст. ст.) в с. Рыкова Слобода Рязанской вол. – больше сорока венчаний[38]; а в 1929 г. в с. Лопатино Скопинского р-на – «75 свадьбов, в 3 попа венчали»[39]; в с. Муравлянка Скопинского р-на на «Митров день» (26 окт. ст. ст.) «50 свадеб игралось в один день, <…> 2 попа венчали»[40]; на Михайлов день (8 ноя. ст. ст.) в с. Чермные Кадомского р-на «играли на селе по 30 свадеб»[41]. Такая практика закрепила в свадьбе пережитки родового обряда инициации – в смысле одномоментного возведения целой группы людей в новое для них социовозрастное положение.

Свидетельства местных жителей вроде «свадьбы – круглый год» демонстрируют упадок «классической» свадьбы, тем более что информатор относит к свадебным песням измененную некрасовскую «Располна моя коробушка…» и поясняет: «Старинных не помню, а при мне так»[42] (с. Батыково Клепиковского р-на). Тем не менее в подобных случаях часто выясняется, что свадьба самого информатора состоялась как раз в традиционный свадебный сезон.

Однако бывали случаи венчания в несвадебную для этой местности пору: «Брали весной – надо помощницу в поле <…>»[43] (д. Инкино Касимовского р-на).

Экономическими причинами объясняют крестьяне и осеннее (с сентября по 14 ноября – день Св. Косьмы и Дамиана по н. ст.) время свадеб: «Хлебушек есть, а остальное все свое, непокупное, кроме водки»[44]. Для кормления молодой в первый год замужества при сватовстве в с. Тимошкино Шиловского р-на уговаривались о «норме» или «пайке» – мешке картошки, пуде зерна и т.п.[45]. Экономические соображения соединяются с религиозными в поощрении играть свадьбы в мясоед и храмовые праздники, получившие у крестьян шутливое название «кормовых»[46] (при совмещении свадьбы с христианским праздником уменьшаются расходы на угощение)[47]. Религиозные причины заключаются в запретах венчаться в посты и постные дни: «Весной свадьбы начинаются, а зимой одни посты замучают: Никольский – 6 недель, Страшной (Великий) пост – 7 недель»[48] (пос. Елатьма Касимовского р-на); «крестьянские свадьбы венчаются обыкновенно в первые дни после больших постов: после Великого поста – на Красную Горку, после Рождественского и Святок – 7 января»[49] (Зарайский, Михайловский, Рязанский уу.).

Итак, мы рассмотрели приуроченность определенных свадебных ритуалов к христианским праздникам и календарным сезонам и уяснили значение крестьянских доводов экономического и религиозного порядка. Для более глубокого постижения важности параметра времени при совершении свадьбы необходимо выявить длительность ее ритуалов и продолжительность временных промежутков между ними.

Начальным этапом свадьбы является сватовство. Ведущим проявлением параметра времени в этом ритуале стала его приуроченность не только к календарному сезону (см. выше), но и к поре совершеннолетия девушки и юноши. Такого плана приуроченность могла иметь разные варианты. Во-первых, могла опережать совершеннолетие: в с. Козлово Зарайского у. многие родители сосватывали своих дочерей за четыре года до их совершеннолетия ради гарантии замужества в родном селе[50]. Во-вторых, для девушек – совпадала с наступлением физиологической зрелости и совершением обряда первого надевания понёвы: в с. Можары Сапожковского у. (далее Можарского, ныне Сараевского р-на) девушку в только что надетой поневе возили на санках по селу, говоря: «надо ли, не надо ли?», а ударивший ее парень выбирал себе ее в невесты[51] (ср. эквивалентный сватовству ритуал «навязывать

невесту»[52] в с. Секирино Скопинского р-на). В-третьих, для юношей – могла запаздывать по отношению к совершеннолетию и примыкать к возвращению солдат из армии (в с. Озёрки Сараевского р-на наилучшим женихом считали отслужившего в армии парня) и др.

Важным условием для сватовства и его разновидности – ритуала «навязывать невесту» – являлась возрастная последовательность выхода замуж дочерей и женитьбы сыновей: нельзя было сватать младшего ребенка минуя старшего. С угасанием патриархального уклада в деревне возникло новое свадебное явление – предварительное соглашение парня и девушки на гулянье о засылке сватов к родителям избранной невесты. Такое соглашение, по-видимому, появилось на почве предварительного сватовства, когда сваха ставила своей целью только получить согласие на дальнейшее сватовство. Это своеобразное «предсватовство» происходило в тайне от крестьянской общины и не было оформлено в виде ритуала, но оно как бы раздваивало и удлиняло во времени само сватовство. «Официальное» сватовство переводило парня и девушку в новый социально-возрастной статус жениха и невесты, «просватанной».

Сватовство с примыкающим к нему ритуалом Богомолья («Богу молиться», «лады», «узакон», «уговор», «сговор», «рукобитье») и запой («запойник», «пропой», «большое и маленькое вино» и т.п.) закрепляют в правовом порядке договор двух сторон о будущей свадьбе. Если бы затем последовал отказ от намеченного брака, то он был бы расценен сельской общиной как нарушение официального обязательства. Просватанная невеста на запое получала новый статус – «пропитой», «коренно́й», о ней говорили – «запилась», «пропилась»[53].

С момента сватовства до венчания проходил отрезок времени, который использовался в следующих целях. Во-первых, для проведения дальнейших свадебных ритуалов — подготовительных перед венчанием: «смотрины невесты»[54], «смотренки»[55], «смотрины дома жениха»[56], «колышки смотреть»[57], «беседа баб» – «кроить рубахи»[58], «швеú»[59], «жениха в гости брать»[60], «девичник». Во-вторых, для подготовки «материальной стороны» свадьбы: например, в пос. Ненашкино Клепиковского р-на шьют приданое и дары[61], в с. Тимошкино Шиловского р-на месяц гонят самогонку[62]. В-третьих, для выражения ритуального поведения невесты: в течение одной или шести недель было принято «ходить на крик к невесте»[63] (с. Ольшанка Милославского р-на, с. Выползово Спасского р-на).

В разных местных традициях временной промежуток варьировался от нескольких недель до года. Так, наиболее длительный отрезок времени зафиксирован в пределах года: «за год договаривались» в д. Кутлово Сараевского р-на[64]. Меньший срок – от двух с половиной до четырех месяцев: в с. Чермные Кадомского р-на «запой устраивался на Успеньев день, а на Михайлов день играли свадьбу»[65]; в с. Мелехово Сасовского у. «месяца за 3-4 до свадьбы сговор»[66]. Еще меньший промежуток – в течение шесть недель: в с. Выползово Спасского р-на «невеста 6 недель до свадьбы «кричала в голос» в занавешенном углу»[67]. В основном подготовительный свадебный период равнялся двум неделям – месяцу (по неделе проходило от сватовства до запоя и затем до дня венчания).

Девичник устраивался всегда накануне венчания и иногда считался первым свадебным днем, но в некоторых селениях этот ритуал отсутствовал. Основная часть свадьбы справлялась в течение трех дней: «после венца 3 дня гуляют»[68], «до трех дней» молодожен «князь молодой»[69].

После венчания поезд направлялся либо в дом невесты, либо в дом молодого. В последнем случае молодожены на следующее утро приглашались к теще на яичницу или блины, либо молодая в течение семи дней не имела права посещать усадьбы своих родителей. Так, в Клепиковском р-не «Семь дён (в субботу-воскресенье свадьба) проживёт, до воскресенья ходить нельзя»[70] (с. Гришино); «Через неделю к родителям “побывать”»[71] (д. Деево); «Неделю проживут, в субботу едут “побува́ть” к тёще»[72] (г. Спас-Клепики); «После свадьбы невеста <новобрачная> живёт у жениха <мужа>, и только через неделю идут в гости к родителям – к матери <жены>, живут два или три дня»[73] (д. Крутово).

В ряде районов Рязанской обл. другим обязательным временем посещения родителей и прочих близких родственников молодой являлась Масленица. Так, в Рязанском р-не на Масленицу с четверга по воскресенье молодожены ездили «в гости» и одаривали хозяев куском мыла и французской булочкой, катались с гор на санях (с. Агро-Пустынь, с. Заборье, пос. Солотча, д. Полково)[74]. В с. Котелино Кадомского р-на на Крещение молодую забирали домой к матери, где она 6 недель пряла и ткала, а на Масленицу за ней приезжали, дарили ей овцу и 3/4 вина – это называлось «с отвязями»[75]. Такие обязательные посещения молодою материнского дома, строго регламентированные по времени, опираются на какую-то забытую древнюю мировоззренческую основу и, возможно, в символической форме гиперболически отражены в народной балладе с условным названием «Дочка-пташка» – во фрагментах:

Семь я лет у батюшки в гостях не была,
На восьмую летушку пташкой полечу[76]
(с. Секирино Скопинского р-на).
***
Рассержуся я на маменьку,
Три года не приду,
А на четвертом на годочке
Вольной пташкой прилечу[77]
(с. Николаевка Касимовского р-на).
***
Жди ты меня, матушка,
Через двадцать лет[78]
(с. Телятники Сараевского р-на).

В сохранившейся в свадьбе системе запретов порой проступают архаические черты, не связанные непосредственно со свадебным обрядом. Запрет жениться в мае (характерный для Рязанщины и России в целом) соотносится с аналогичным английским поверьем, и Э.Б.Тайлор выводил его историческое объяснение из упоминания Овидием народного предубеждения римлян против заключения браков в мае, так как на этот месяц приходились погребальные обряды Лемуралий: «В мае брак ранней смертью грозит»[79].

В России в конце мая – начале июня отмечаются Родительская суббота накануне Троицы и затем понедельник – Духов день. Эти праздники пронизаны поминальной обрядностью. В Родительский день в с. Полтевы Пеньки Кадомского р-на ходили на кладбище «с поминой поминать» – несли на могилы блины; на Троицу в церковь брали ландыши и по возвращении оттуда бросали пучки в колодец: если цветы потонут – кто-нибудь умрет[80]. На Духов день в д. Скобелево Касимовского р-на срубали березку, украшали полотенцами, лентами, зажженными свечами[81]. Часто обрядовой березке придавали антропоморфный облик – «куклу в руке берёзке дадут»[82] (с. Иванчино Касимовского р-на), наряжали деревце в юбку, кофту, за́пон, повойник с крыльями, бусы[83] (д. Заулки Кадомского р-на). С пением приуроченных к троицкой обрядности песен шли к воде, «разряжали» березку и только в лентах опускали в реку, пруд или оставляли у часовни, на горе (если не было поблизости водоема)[84]. Исполняемые песни – «Черёмушка» («Садил-та, садил мужик черёмушку…», «Сажал-то, сажал дед черёмушку…»), «На том месте-месте, на местечке…» и «Шла ли Маша из лесочку»[85] – имели один общий образ – веночек, а первые две из них еще и одинаковый мотив – гадание по брошенному в воду венку. Вот фрагменты вариантов этих песен с мотивом гадания по венку:

Уж вы кумушки, вы голубушки,
Вы пойдете венки завивать,
Завейте и мне.
И будете кидать венки,

Киньте и мой венок[86]
(д. Инкино Касимовского р-на);
***
На мелкой траве на лазорливой
На венках девки гадали,
Венки в речку они побросали <…>[87]
(с. Ибердус Касимовского р-на);
***
Несла Маша два веночка,
Себе Маша и дружку.
На головку Маша венок клала <…>[88]
(с. Курмыш Касимовского р-на).

Здесь отражен ритуал «венки завиваться»[89] (с. Ибердус Касимовского р-на); на Духов день «заплетали венки из берёзы. <…>. На голову одевали. <…> Опускали венки в воду»[90] (д. Инкино Касимовского р-на).

Венок – это знак связи живых и мертвых (см. главу 12). Жительница г. Спас-Клепики объясняет: «Венки делали “на память” в Великий четверг и на Троицу»[91]. Тонущий венок и проводы его с моста показывают веру крестьян в попадание венка на «тот свет» тем же водным путем, что и души умерших: «Говорили так: “Я веночек пущу в море, // Погляжу, как он потонет”. И с моста смотрели, чей плывёт, а чей потонет»[92] (г. Спас-Клепики). Тонущий венок означает смерть или замужество, а уплывающий по реке – жизнь без изменений. В троицкой песне «Черёмушка» и в трактовке еще одной жительницы г. Спас-Клепики желание невесты или жены предугадать судьбу близкого ей мужчины неизбежно связано с собственной участью: «На речку венки на Троицу пускали: если потонет – муж, жених умрёт»[93].

Троицкая неделя на Рязанщине часто называется Русальской, в это время в с. Романовы Дарки Шацкого р-на в семьях, где есть утопленники, молились за русалок[94]. Но русалка – это, скорее, не утопленница, а дух зацветающей конопли или ржи, переселяющийся в начале лета в березовую рощу. В с. Иванчино Касимовского р-на «провожали русалку» – наряжали в платье и белый платок сноп, рисовали углем глаза и несли на палке на гору, где потом разбирали соломенную куклу[95].

В Кадомском р-не (с. Котелино, с. Полтевы Пеньки) «Русалка», «Русалкин день» считался лошадиным праздником: две молодые женщины или мужчины обряжались конем, надевали череп лошади и ходили по селу, заглядывали в окошки и пугали народ; иногда шествие начиналось от кладбища, поэтому коня (русалку) почитали покойником[96].

Кроме того, «Русальская заговень» связывалась с водой: в с. Демидово Шацкого р-на на третий день Троицы обливались водой из кадушки и бросали людей в одежде в пруд; в с. Иванчино Касимовского р-на на Духов день, неся русалку, ругались: «Жара такая…»[97]. А.Н.Веселовский соотносил название русальской недели с поминальными днями – Rosalie: «<…> наши русалки (души умерших, которых поминали когда-то жертвою роз) и название Пятидесятницы – Pasha Rosazum – далекие отражения языческих (розалий)»[98], а Д.К.Зеленин писал о кумовстве с русалками – гадании по венку (1927)[99].

Словари древнерусского языка содержат статьи о русалиях и русалках, причем демонстрируют еще не устоявшуюся хронологическую прикрепленность праздника, особенностей его проведения и обрядовой атрибутики к конкретному календарному периоду, пока допускают двойственность приурочения: отнесение русалий к зимнему и летнему времени (см. главу 5).

Но весенне-летние праздники являются не только поминальными, но и девичьими, связанными с замужеством. На Красную Горку в с. Романовы Дарки Шацкого р-на начинались молодежные игры с песнями, в кругу пели «Как задумал государь жениться…»[100]. В с. Секирино Скопинского р-на, играя свадьбы, употребляли эротическое присловье:

Красная Горка –
Пришла девочкам распорка[101].

На Троицу в с. Ибердус Касимовского р-на девушка пропахивала дорожку бороной от своего дома к дому жениха и сажала вдоль нее рассаду капусты[102] (А.В.Гура считает капусту эротическим символом: ср. выражение «в капусте нашли» ребенка[103]).

Как уже было сказано, указания информаторов о расположении свадебного сезона в календарных рамках весьма противоречивы, но все они исключают возможность играть свадьбы в летнее время. В силу острой необходимости (вдовий брак – «кукушечьи свадьбы»[104]) допускаются свадьбы и летом, но продолжительный канонический обряд свертывается до нескольких обязательных ритуально-юридических действий, включающих сватовство и церковную молитву.

Выдвинем гипотетическое объяснение факта нежелания крестьян играть свадьбы в летний период. Первый довод: лето – пора непрерывных работ в лугах и на полях, календарные праздники в эту пору крайне редки, не сопровождаются застольем и походами «в гости», а указывают на порядок сельскохозяйственной деятельности: «Казанская – зажинать рожь», «На Илью – картошка-именинница»[105] (д. Курмыш Касимовского р-на).

Второй довод: по понятиям земледельцев, для выполнения полевых работ, связанных с сакральным представлением о матери-сырой-земле, требуется целомудренная чистота, поэтому применялась система половых воздержаний (теория половых табу – см. монографию «Происхождение брака и семьи» Ю.И.Семенова, 1974)[106].

Третий довод: необходимо располагать длительным временем, чтобы успеть подготовиться к свадьбе – сшить одежду жениху и дары его родне, сварить брагу или пиво и т.д. (подобные работы являются типично зимними).

Четвертый довод: в состав свадебных угощений включается мясо, а забой скота и резание домашней птицы происходит осенью, когда закончен период выпаса скотины.

Пятый довод: в древности человек мыслил себя только в единстве с природой, с животным миром, а сакрализуя оленей и лосей, человек замечал период гона этих парнокопытных, приходящийся на сентябрь – «рюе(и)н», болг. «рюен, руян», сибирск. «рев» – время половых отношений копытчатых зверей[107]. Зоологи и сексопатологи обращают внимание на влияние света на детородную функцию: «Для видов с весенней течкой сигнальное значение имеет увеличение длины дня (многие звери), для спаривающихся осенью копытных – ее сокращение, а для волков – короткий зимний день»[108]. У волков в разных районах ареала гон бывает с декабря по март[109]; до сих пор бытуют выражения «собачьи свадьбы» (а собака произошла от волка и шакала в каменном веке) и «кошачьи концерты», обозначающие брачный период этих домашних животных. А.Н.Афанасьев сообщал, что «декабрь, январь и февраль месяцы издревле назывались волчьим временем» и февраль именовали «лютым» – «эпитет, постоянно прилагавшийся к волку»[110]. Древние греки поговаривали о «неврах» – северных (славянских) людях, умеющих превращаться в волков на несколько дней в году (Геродот, «История»)[111]. Среди славян были представители племени вильцев, или лютичей (Гельмольд, «Славянская хроника»)[112], названных по имени «волк» и по его постоянному эпитету. Существуют в России (в ее северной части) былички о «порче» свадьбы – превращении поезжан, а то и молодых в волкодлаков («длака» – шерсть, шкура)[113]. Н.А.Криничная полагает, что мотив оборотничества в волков в своих истоках основан на вере в возможность превращений в процессе «переходного» обряда[114].

Главным подарком жениха невесте была шуба. В с. Б.Ардабьево Елатомской вол., с. Б. Мутор и с. Федоровка Касимовской вол. ее нес впереди поезда возглавлявший сватов дружко[115]. В с. Ст. Рязань Спасского у. принесенную женихом и обведенную три раза вокруг печной трубы шубу невеста надевала только в правый рукав и застегивала[116]. В Пронском и Спасском уу. невеста отправлялась в церковь в шубе в любое время года[117]. Почти

повсеместно невеста сидела в переднем углу «на посаде» на вывернутой мехом вверх шубе – «на лавку постелют шубу – от шуму»[118] (д. Полкóво Рязанского р-на); на разостланной на полу мохнатой шубе родители благословляли к венцу жениха и невесту. В с. Озёрки Сараевского р-на жених и невеста ехали в церковь на разных подводах на вывороченных кверху мехом шубах – «чтобы быть богатыми»[119]. В д. Нефедово Киструсской вол. Спасского у. родители молодого благословляли вставших на шубу новобрачных по прибытии их из церкви[120]. В пос. Солотча Рязанского р-на молодых сажали за свадебный стол на шубу[121].

Приведенные данные свидетельствуют о бытовании на территории Рязанщины в древности культа «мохнатого зверя» – протототема – медведя (менее вероятно, волка). Еще в середине XIX – XX веков существовали особые свадебные чины, одетые в вывернутую шерстью вверх шубу: в Зарайском у. это «прогонятка» (женщина, встречающая жениха и дружка у дома невесты); в с. Б. Ардабьево Елатомской вол. Касимовского у.– «пужава» (женщина, посыпающая хмелем приехавших от венца молодых)[122]. В описании свадьбы с. Луховицы Зарайского у. символически представленный мохнатой шубой зверь назван конкретно: «У двери стоит в вывороченной шубе “медведь” и просит выкуп»[123]. (О протототеме-медведе см. главу 21).

Древнегреческие и древнерусские письменные источники выделяют особый месяц в году – «гамелион» (январь-февраль) и «свадебник», «свадебный», «свадьбишный»[124]. Узкая временная локализация свадебного периода в рамках одного месяца свидетельствует о большей древности этой брачной поры по сравнению с осенней и весенне-летней.

На зимнее время свадьбы указывают образы «снега белого» и «мороза лютого» в плачах невесты:

***
Знать, почуяла моя головушкя
Снегу белова.
Знать, почуяла моя сердечунькя
Морозу лютова
(с. Кермись Шацкого р-на).

***
Во чужих людях без солнышка сушат,
Без лютого мороза сердце знобят <…>
(Ряжский уезд)[125]

Образ мороза встретится далее в корильной песне. В отличие от этого образа, «белый снег» не несет в себе отрицательной оценки будущей замужней жизни, а является нейтральным временным знаком совершения свадьбы. «Белый снег» выступает в качестве свадебного символа в новогоднем гадании со словесным текстом:

«Снег пололи под Новый год. Собирали снег в подол и приговаривали:

Полю, полю белый снег
У матушки на дворе.
Залай, залай, собачонка,
У свекора при дворе» (г. Кадом);

«На перекрестке забирали в подол снега и сыпали, приговаривая:

Полю, полю беленький снежок,
Где собачка забрешет,
Там мой женишок» (д. Александровка Чучковского р-на);

«Веяли снег на перекрестке:

Полой, полой,
А где мой жених,
Собака завой» (с. Кистенево Чучковского р-на)[126].

(О продуцирующей функции снега см. в главе 1).

Зимнее время свадеб отражено в образе метели, связанном с появлением (или отсутствием) жениха. Этот образ встречается в песнях:

По проулочку метелица метёт,
По метелице сударь Иван идёт <…>
Ох, и знати да мятель замяла <…>
Ох, знать, яво тёща спать уклала <…>[127]

Помимо поэтических образов снега белого, мороза лютого и метели, указывающих на зиму как основное время проведения свадеб, есть зачин свадебной песни с образом весеннего половодья – «Разливалась / Разлилася вода вешняя / полая...»[128]. Этот песенный пейзаж соотносится с другой распространенной порой венчания браков – Красной Горкой. В.В.Селиванов при описании свадьбы Зарайского у. отмечал: «Красная Горка есть пора свадеб чуть ли не по всей России»[129]. Однако нельзя абсолютизировать значение зачинов поэтических произведений для подтверждения свадебной поры, так как имеется гораздо большее число песен и плачей без показателя сезонного времени.

М.М.Бахтин указывал, что «празднество всегда имеет существенное отношение к времени» и в его основе лежит определенная концепция природного (космического), биологического и исторического времени, связанного с кризисными, переломными моментами смерти и возрождения[130]. Ощущение праздничности отчасти вызвано низвержением будничных норм. Во временно́м плане оно соотносится с пограничьем – с превращением времени сна в часы бодрствования.

Двумя сакральными временными точками в суточном цикле являются раннее утро и вечер, обозначающие переходы ко дню и ночи и связанные с началом и завершением солнечного воздействия на природу и человека.

Наполненность ритуальных действий солярной символикой постоянно наблюдается в свадьбе: «каравай должен затеваться обязательно до заката солнца», «наряжая невесту к венцу, крестный отец трижды по солнцу обводит поневой вокруг головы девушки и после каждого круга встряхивает»[131] (с. Мелехово Сасовского у.).

Охранительная магия ощущается в нанесенных на наличники, полотенца и свадебные рубахи знаках солнца. В некоторых узорах наличников прочитываются целые мифологические сюжеты: солярная розетка обрамлена вырастающими из засеянного семенами поля побегами растений с цветками, оборачивающимися драконами (г. Скопин); солнечные кони проносят дневное светило по небу (с. Ибердус Касимовского р-на)[132].

Свеча как знаковое выражение солнечного света, священного огня и, наконец, человеческой жизни (ср.: «светильник разума») служит атрибутом свадебных ритуалов. Так, «тушить свечку» означает утвердить окончательный договор насчет свадьбы (д. Кочемары Касимовского у.); свекор со свечой открывает невесту, т.е. снимает с ее лица покрывало (с. Берёзово Шиловского р-на); при венчании молодых следят за свечами: чья больше сгорит, тот раньше умрет (д. Нефедово Киструсской вол. Спасского у.)[133]. В д. Муняки (д. Муняково) Старожиловского р-на существовал особый свадебный чин – свешник, кучер невесты, который «шумит»: «Молодая, я руки обжег!» – при заплетении ее волос в две женские косы[134].

Пронизанные солнечной символикой, свадебные ритуалы совершаются в сакральное время суток – утром и вечером. Указание на вечернюю пору имеется в народной терминологии. Во-первых, в наименованиях ряда довенчальных ритуалов – «вечера» (сговор, образованье, приход жениха с гостинцами), «павчерки»[135]; в синонимичных названиях девичника – «вечорка», «вечеруха», «поздняя вецаруха», «вечерушка», «вечеринка»[136]. Во-вторых, в обозначениях свадебных чинов – «вечерушницы» (подруги невесты), «вечеровые» (родители невесты на пиру), «повечерники» (родня молодой, кроме отца с матерью)[137] (Зарайский

у.). В-третьих, в жанровой принадлежности песен к соответствующему ритуалу – «вечерюшная»[138] (д. Ветчаны Клепиковского р-на). Позднее время отражено в наименованиях свадебного пира – «вечерни», «ужин», и ответного пиршества в доме родителей молодой – «разужиновать»[139]. В вечернее время совершаются определенные обрядовые действия и ритуалы: звучит «крик» невесты по вечерам за неделю до свадьбы (с. Мостье Ряжского р-на), «идут сватать вечером, чтобы никто не увидел и не помешал» (с. Увяза Касимовского у.)[140].

Утреннее время также значимо для свадьбы, но принадлежит оно невесте: ею исполнялись заплачки «по зорям»[141] (Пителинский р-н); ранним утром – в «поранье» – уходил ночевавший у нее жених (Михайловский у.)[142]; спозаранку будила девушка подруг, оставшихся у нее на ночь перед свадьбой (д. Пекселы, д. Кочемары Касимовского у.)[143].

В фольклорных свадебных жанрах категория времени представлена в конкретных образах. В песнях и плачах отражено то же самое суточное время, – утреннее и вечернее, что и в ритуалах. Это объясняется двумя причинами: 1) прикрепленностью произведений к данным ритуалам, совершаемым в указанное в поэтических текстах и высказываниях информаторов время; 2) особой значимостью определенного времени суток в мировоззренческом аспекте крестьян.

Вечернее время показано в образах лучинушки, свеченьки, огонушки, звездушки, ясного месяца, вечерней зари; утреннее – в образах белой зари, красного солнышка. Вот примеры песенных зачинов и полных текстов, где поэтические образы указывают на время совершения ритуалов, к которым приурочены эти произведения:

Солнышко на закат, на закат <…>
Ой, Марьюшку на посад, на посад <…>
Ой, солнышко за лесок, за лесок <…>
Ой, Марьюшка в голосок, в голосок <…>[144] –

исполняется на девичнике, когда невесту сажают на посад в с. Малахово Клепиковского р-на;

Эх, во тереме свеченька
Э, не явна она горит <…>
Эх, она воску ярому
Вы… вытаивала <…>[145] –

невеста укладывает подруг спать в Кадомском р-не;

Как вставало солнце ясное,
Ой, разгулялся денек красенькой
Ой, как будила мать Иванушку <…>[146] –

пора ехать жениху за невестой в с. Малахово Клепиковского р-на.

Поэтическое изображение времени служит способом создания психологической характеристики – зеркально симметричными оказываются картины распорядка дня героини, находящейся в доме матери и свекрови:

Я у матушка до поздна вецера проигрывала.
До краснава-то солнышка просыпывала <…>
(д. Пальченки (Пальчинки) Касимовского у.)

и

Они поздно спать кладут,
А утром рано будят меня <…>
(с. Мервино Рязанского у.)[147].

Апогей поэтической реализации проблемы времени приходится на произведения, звучащие с вечера девичника до приезда поезда жениха на следующий день. Участие в обряде «перехода» наделяет «посвящаемого» особой чувствительностью ко времени, которое в лиминальной («пороговой») фазе ритуала ощущается как уходящее, потерянное, прошедшее. Отсюда возникают мотивы утраты девичьего времени:

Всю свою жизнь девичью вспоминаю.
Отошла ты моя гульба-волюшка,
Отгуляла я с милыми подруженьками
По широкой улице,
Отыграла-то я с ними все поздные вечера[148]
(д. Пальченки (Пальчинки) Касимовского у.).

Время движется в пугающем невесту ускоренном темпе:

Не на век девкам житье досталось,
В один часик житье миновалось,
С вечеру была девушка,
А к утру я молодушка,
Ко обеду я слуга верная <…>[149]
(д. Самуиловка Касимовского у.).

И это ускоренное время непродолжительно: до переходного момента – в девичьей жизни – оно было неторопливо и потому казалось неизменным и вечным; далее, в жизни замужней женщины тоже не ожидается никаких существенных перемен и потому время представляется спокойным, плавным, медленным потоком. Разница же в «девичьем» и «женском» времени просматривается в оценочном отношении к нему: первое – благоприятное, второе – неудобное, вынужденное, к нему надо *привыкать* (и к этому принуждают силой). Вот примеры: молодых щиплют за волосы, приговаривая: «Бросайте свою ребяцую и девицью волю»[150] (с. Пекселы Касимовского у.); дружко ударяет плетью по повозке невесты, говоря: «Отвыкай, невеста, от отца и матери и привыкай к жениху и его обычаю»[151] (Зарайский, Михайловский, Рязанский уу.).

С категорией времени в рязанской свадьбе связана целая жанровая разновидность – «*предсказки*»[152] (с. Полтевы Пеньки Кадомского р-на). Это короткие приговорки, которыми участники свадьбы во время ритуала «маять молодых» (при разнесении сыр-каравая и угощения вином в завершение пира) приказывают им или просят их исполнить какое-либо свое требование, как правило, направленное на шутливое выяснение хозяйственных умений и имеющее эротическую окраску. Вот примеры: «“Как сено сваливают?” – молодая должна потрепать за волосы мужа, – “Как на сушила лазить будешь?” Невеста пересчитывает пуговицы на пиджаке мужа»[153] (д. Кочемары Касимовского у.); «“Сидят две ласки, целуются в глазки” – поцеловаться соответствующим образом»[154] (с. Добрый Сот Пронского у.). По мастерству исполнения (включающему в себя имитацию сельскохозяйственных работ, брачного поведения птиц и зверей – свадебных символов и т.д.) «предсказывают» будущую совместную жизнь молодоженов. Отсюда и пошло название таких текстов – «предсказки», выявляющее важность для крестьян представлений о будущем времени. «Предсказки» и вызванные ими ритуальные действия имеют магическую направленность, которая всегда соотносится с будущим. (См. главы 4, 21.)

Поэтические тексты отражают последовательность свадебных ритуалов и содержат информацию о времени их совершения:

Нельзя ль думушку отдумати?
Нельзя, нельзя, моя милая:
Уж мы Богу помолилися,

Во субботушку девишник твой,
В воскресенье свадьба твоя[155]
(д. Васьницкое Егорьевского у.).

Многие ритуалы сформированы не только обрядовыми действиями, но и художественными произведениями разных жанров.

Каждый поэтический текст служит проведению общей обрядовой линии, поэтому важно не забыть ни одного произведения: «Песню, её надо знать, как зачин, как кончин»[156] (с. Заборье Рязанского р-на). Однако начиная с 1940-х годов из свадебного поэтического комплекса выпал целый жанр – плачи, что во временном плане сильно сократило свадьбу: «В 1930-х гг. еще кое-кто вопил. Но б<ольшей> ч<астью> уже перестали вопить. Свадьбы пошли “скоропешные”»[157] (д. Заулки Кадомского р-на).

В классическом варианте типологическое и генетическое родство свадьбы и похорон выдвигает свой аспект проблемы времени: шесть недель по просватании невеста «кричит в голос» и столько же времени, по народному поверью, душа человека после его смерти обитает на земле поблизости от своего жилища. А.К.Байбурин и Г.А.Левинтон видят сходство в ритуальном возвращении молодой в родительский дом в качестве гостьи и в призыве в похоронном и сиротском свадебном плачах покойников погостить в покинутом доме[158].

Более подробно ритуальные и жанровые особенности реализации проблемы времени будут рассмотрены в главах, посвященных поэтической семантике и этнографическому контексту ведущих свадебных образов и мотивов.

---

[1] См.: Аникин В.П. Календарная и свадебная поэзия. М., 1970. 121 с.; Земцовский И.И. К проблеме взаимосвязи календарной и свадебной обрядности славян //Фольклор и этнография: Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974. С. 147-154; Ивашнева Л.И. О взаимосвязи календарной и свадебной поэзии //Русский фольклор. Л., 1976. Т. XVI. С. 191-199.

[2] См.: Кальницкая А.М. Взаимодействие и взаимосвязи поэзии с обрядом в среднерусской свадьбе. Диссерт. …канд. филол. наук. М., 1984; Жекулина В.И. Поэзия свадебного обряда Новгородского края. Диссерт. …канд. филол. наук. Л., 1975; Кузнецова В.П. Причитания в северо-русском свадебном обряде. Диссерт. …канд. филол. наук. Минск, 1988; Критска-Иванова Е.Ф. Свадебный обряд и свадебный фольклор донских казаков. Диссерт. …канд. истор. наук. Л., 1978; Карпухин И.Е. Русская свадьба в Башкирии (по материалам фольклорных экспедиций 1938-1971 г.г. в южные районы БАССР). Диссерт. …канд. филол. наук. М., 1972; Круглов Ю.Г. Русские обрядовые песни: Учеб. пособие. М., 1982; Лапин В.А. Русские свадебные песни поморов как музыкально-этнографическая система. Диссерт. …канд. искусствоведения. Л.,1976; Поздеев В.А. Традиционные основы жанров свадебной поэзии (на материале севернорусских записей). Диссерт. …канд. филол. наук. М., 1987; Потанина Р.П. Свадебная поэзия семейских Забайкалья (конец XIX – семидесятые годы XX в.) Диссерт. …канд. филол. наук. Минск, 1977; Пирожкова Т.Ф. Художественные особенности жанров свадебной лирики. Диссерт. …канд. филол. наук. М., 1972; Семенова Т.Я. Обрядовая поэзия в русском фольклоре Восточного Казахстана. Диссерт. …канд. филол. наук. Алма-Ата, 1986; Торопова А.В. Наговор дружки в поэтической системе свадебного фольклора. Диссерт. …канд. филол. наук. Л., 1975; Шишкина Е.М. Музыка свадьбы Нижнего Поволжья (Астраханская область). Диссерт. …канд. искусствоведения. М., 1988.

[3] См.: Круглов Ю.Г. О времени и пространстве свадебных причитаний //Русский фольклор. Л., 1971. Т. XII. С. 88, 90.

[4] РИАМЗ, н. а. III-664. Кн. X. № 243 – д. Нефедово Кисструсской вол. Спасского у.

[5] Записи автора. Тетр. 3. № 126 – Зоткина Анна Антоновна, 1923 г. р., пос. Солотча Рязанского р-на, 21.07.1985 (Ср.: Записи автора. Тетр. 11. № 1 – Кузьмина Полина Максимовна, 1933, д. Инкино Касимовского р-на, 14.07.1992).

[6] Записи автора. Тетр. 11. № 173 – Волкова Евдокия Сергеевна, 1916 г. р.; Кузнецова Екатерина Андреевна, 1921 г. р., с. Николаевка Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, В.О.Усачева, А.О.Захарова 18.07.1992.

[7] Записи автора. Тетр. 3. № 294 – Воробьёва Мария Степановна, 1903 г. р., д. Полково Клепиковского р-на, 04.08.1985.

[8] Записи автора. Тетр. 3. № 66 – Жукова Зинаида Ивановна, 1917 г. р., д. Кутлово Сараевского р-на, 25.07.1985; Записи автора. Тетр. 1. № 169 – Трушечкин Михаил Федосеевич (1901-1992), род. в с. Озёрки Сараевского р-на, жил в Москве, ноябрь-декабрь 1981 г.

[9] ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОКЭ). Карт. Собр. Коган Д. № 349 – с. Чермные Кадомского р-на.

[10] Мансуров А.А. Описание рукописей этнологического архива Общества исследователей Рязанского края. Рязань, 1930. Вып. 3. № 243 – д. Нефедово Кисструсской вол. Спасского у.

[11] Петров В. Мещерский край (Этнографический очерк) //Вестник рязанского губернского земства. Рязань, 1914. № 1. С. 39, 36.

[12] Записи автора. Тетр. 11. № 224 – Жукова Анна Николаевна, 1909 г. р., д. Инкино Касимовского р-на, 19.07.1992.

[13] Мансуров А.А. Указ. соч. Вып. I. № 7 – д. Пекселы Касимовского у.

[14] Записи автора. Тетр. 11. № 377 – Архипова Аксинья Прохоровна, 1910 г. р.; Макарова Анна Ивановна, 1911 г. р., род. в с. Китово, обе живут в д. Кочемары Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, Е.Г.Богина, А.О.Захарова 23.07.1992; № 424 – Макарова Варвара Ивановна, 1918 г. р., д. Кочемары Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, Е.Г.Богина, А.О.Захарова 23.07.1992.

[15] Записи автора. Тетр. 11. № 303 – Кривова Мария Тимофеевна, 1914 г. р., с. Ермолово Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова и Илья Рыбаков 21.07.1992.

[16] РГАЛИ. Ф. 1420. Ед. хр. 105. Л. 158.

[17] Записи автора. Тетр. 1. № 209 – Краюшкина татьяна Захаровна, 78 лет, род. в с. Гришино Клепиковского р-на, живет в г. Спас-Клепики, 15.08.1987.

[18] Записи автора. Тетр. 11. № 1 – Кузьмина Полина Максимовна, 1933 г. р., д. Инкино Касимовского р-на, 14.07.1992.

[19] РИАМЗ, н. а. III-508… Кн. II. № 44 – с. Мелехово Касимовского у.

[20] Записи автора. Тетр. 3. № 302 – Крышина Клавдия Степановна, 73 г., с. Агро-Пустынь Рязанского р-на, 05.08.1985.

[21] Ярустовский В., свящ. Народные поверия и обычаи в Пронском уезде //Рязанские епархиальные ведомости. Прибавления. Рязань, 1885. № 7. С. 207.

[22] Записи автора. Тетр. 1. № 261 – Морозова Александра Захаровна, 56 лет, род. в д. Абрахово Клепиковского р-на, живет в г. Спас-Клепики, зап. Е.А.Самоделова и М.Д.Максимова 16.08.1987.

[23] Записи автора. Тетр. 11. № 173 – Волкова Евдокия Сергеевна, 1916 г. р.; Кузнецова Екатерина Андреевна, 1921 г. р., с. Николаевка Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, В.О.Усачева, А.О.Захарова 18.07.1992.

[24] Записи автора. Тетр. 3. № 148 – Утюгова Марфа Максимовна, 1917 г. р., с. Агро-Пустынь, 25.07.1985; № 188 – Архипова Мария Ивановна, 1910 г. р., с. Заборье Рязанского р-на, 26.07.1985.

[25] Записи автора. Тетр. 6. № 273 – Митяева Ксения Герасимовна, 1923 г. р.; Матюшина Мария Гавриловна, 1923 г. р., с. Секирино Скопинского р-на, 06.07.1989.

[26] Записи автора. Тетр. 3. № 316 – Воробьёва Мария Степановна, 1903 г. р.; Зайцева Василиса Антоновна, 84 г., д. Полково Рязанского р-на, 07.08.1985; Записи автора. Тетр. 11. № 377 – Архипова Аксинья Прохоровна, 1910 г. р.; Макарова Анна Ивановна, 1911 г. р., род. в с. Китово, обе живут в д. Кочемары Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, Е.Г.Богина, А.О.Захарова 23.07.1992.

[27] Записи автора. Тетр. 3. № 294 – Воробьёва Мария Степановна, 1903 г. р., д. Полково Рязанского р-на, 04.08.1985.

[28] Записи автора. Тетр. 1. № 169 –Трушечкин Михаил Федосеевич (1901-1992) род. в с. Озёрки Сараевского р-на, жил в Москве, ноябрь-декабрь 1984 г.

[29] Записи автора. Тетр. 11. № 1 – Кузьмина Полина Максимовна, д. Инкино Касимовского р-на, 14.07.1992.

[30] Записи автора. Тетр. 5. № 538 – – Трушечкин Михаил Федосеевич (1901-1992), род. в с. Озёрки Сараевского р-на, жил в Москве, 1990 г.

[31] Записи автора. Тетр. 11. № 303 – Кривова Мария Тимофеевна, 1914 г. р., с. Ермолово Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова и Илья Рыбаков 21.07.1992; № 1 – Кузьмина Полина Максимовна, д. Инкино Касимовского р-на, 14.07.1992.

[32] Записи автора. Тетр. 1. № 382 – Самохвалова Анастасия Степановна, 73 г., с. Батыково Клепиковского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.Д.Максимова в августе 1987 г.

[33] Церковно-практические вопросы и ответы //Рязанские епархиальные ведомости. Прибавления. 1888. № 7. С. 210.

[34] Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу: В 3 т. М., 1868. Т. 2. С. 325; Водарский В.А. Символика великорусских народных песен (Материалы) //Русский филологический вестник. Варшава, 1914. Т. LXXII. № 3/4. Пед. отдел. С. 45; Аникин В.П. Календарная и свадебная поэзия. М., 1970. С. 97.

[35] Петров В. Указ. соч. С. 45.

[36] Записи автора. Тетр. 11. № 303 – Кривова Мария Тимофеевна, 1914 г. р., с. Ермолово Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова и Илья Рыбаков 21.07.1992.

[37] Мнение высказано Ю.И.Смирновым (в личной беседе в 2014 г. в ИМЛИ РАН) и А.Б.Страховым (по телефону в 2014 г.).

[38] Афонин В. Не продавайте девушку // Путь молодежи. Рязань, 1929. № 19. С. 2.

[39] Записи автора. Тетр. 6. № 41 – Абысова Марфа Андреевна, 1908 г. р., с. Лопатино Скопинского р-на, 07.07.1986.

[40] Записи автора. Тетр. 1. № 501 – Умникова Прасковья Яковлевна, 1897 г. р., род. в с. Муравлянка Скопинского р-на, живет в Москве, 01.10.1984.

[41] ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОКЭ). Карт. Коган Д. № 349 – с. Чермные Кадомского р-на.

[42] Записи автора. Тетр. 1. № 382 – Самохвалова Анастасия Степановна, 73 г., с. Батыково Клепиковского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.Д.Максимова в августе 1987.

[43] Записи автора. Тетр. 11. № 1 – Кузьмина Полина Максимовна, 1933 г. р., д. Инкино Касимовского р-на, 14.07.1992.

[44] ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 124. Л. 1.

[45] Записи автора. Тетр. 8. № 12 – Митяева Анна Ивановна, 80 лет, с. Тимошкино Шиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и А.В.Беликов 25.08.1990.

[46] Семёнова Тян-Шанская О.П. Жизнь «Ивана». Очерки избыта крестьян одной из черноземных губерний //Записки РГО по отделению этнографии. Т. XXXIX. СПб., 1914. (Репринт: Рязань, 1995). С. 68.

[47] ИЭА. Ф 47 (Фонд РОКЭ). Карт. Коган Д. № 336 – с. Сумерки Кадомского р-на; Селиванов В.В. Год русского земледельца: Зарайский уезд, Рязанской губернии //Письма из деревни: Очерки о крестьянстве в России второй половины XIX века. М., 1987. С. 88.

[48] Записи автора. Тетр. 11. № 435 – Макарова Мария Петровна, 70 лет, пос. Елатьма Касимовского р-на, 24.07.1992.

[49] ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 124. Л. 1 – Зарайский, Михайловский, Рязанский уу.

[50] С. Козлово Зарайского уезда //Рязанские губернские ведомости. 1889. № 53. С. 6.

[51] Мансуров А.А. Указ. соч. 1935. Вып. 7. № 435 – с. Можары Сапожковского у.

[52] Записи автора. Тетр. 6. № 22 – Осина Акулина Игнатьевна, 1913 г. р.; Бекасова Анастасия Ивановна, 1913 г. р.; Дворенкова Мария Фёдоровна, 1935 г. р., с. Секирино Скопинского р-на, 01.07.1989.

[53] РИАМЗ, н. а. III – 508… Кн. I. № 20; Записи автора. Тетр. 8. № 7 – Рогова Татьяна Степановна, 1927 г. р., с. Тимошкино Шиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и А.В.Беликов 24.08.1990; Записи автора. Тетр. 11. № 377 – Архипова Аксинья Прохоровна, 1910 г. р.; Макарова Анна Ивановна, 1911 г. р., род. в с. Китово, обе живут в д. Кочемары Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, Е.Г.Богина, А.О.Захарова 23.07.1992.

[54] ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед.хр. 124. Л. 1.

[55] Семёнова-Тян-Шанская О.П. Указ. соч. С. 55.

[56] ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 124. Л. 1.

[57] МГК. Тетр. IV. № 1307. 1982. – с. Б. Подовечье Милославского р-на.

[58] ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 124. Л. 1.

[59] Записи автора. Тетр. 6. № 31 – Кутузова Октябрина Яковлевна, 1930 г. р.; Мекаева Анна Кузьминична, 1928 г. р., с. Лопатино Скопинского р-на, 07.07.1989.

[60] МГК. Тетр. IV. № 1307. 1982. – д. Смолеевка Ухоловского р-на.

[61] Записи автора. Тетр. 1. № 375 – Бирюкова Прасковья, лет. 80, пос. Ненашкино Клепиковского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.Д.Максимова в августе 1987 г.

[62] Записи автора. Тетр. 8. № 7 – Рогова Татьяна Степановна, 1927 г. р., с. Тимошкино Шиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и А.В.Беликов 24.08.1990.

[63] МГК. Тетр. II. Лето 1982. № 1303. Дневник. Сеанс 32 – с. Ольшанка Милославского р-на, Тетр. 1110 – с. Выползово Спасского р-на.

[64] Записи автора. Тетр. 3. № 66 – Жукова Зинаида Ивановна, 1917 г. р., род. в д. Кутлово Сараевского р-на, живет в с. Агро-Пустынь Рязанского р-на, 25.07.1985.

[65] ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОКЭ). Карт. Собр. Коган Д. №336 – с. Чермные Кадомского р-на.

[66] Мансуров А.А. Указ. соч. Вып. I. № 44 – с. Мелехово Сасовского у.

[67] МГК. Тетр. 1110 – с. Выползово Спасского р-на

[68] Записи автора. Тетр. 3. № 236 – Конина Анна Алексеевна, 1906 г. р., пос. Солотча Рязанского р-на, 28.07.1985; Записи автора. Тетр. 3. № 269 – Воробьёва Матрёна Ильинична, 86 лет, д. Давыдово Рязанского р-на, 30.07.1985.

[69] Семёнова-Тян-Шанская О.П. Указ. соч. С. 55 – с. Гремячка и с. Мураевня Данковского у.

[70] Записи автора. Тетр. 1. № 209 – Краюшкина Татьяна Захаровна, 78 лет, с. Гришино Клепиковского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.Д.Максимова 15.08.1987.

[71] Записи автора. Тетр. 1. № 244 – Маштакова Анна Андреяновна, 1911 г. р., д. Деево Клепиковского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.Д.Максимова 15.08.1987.

[72] Записи автора. Тетр. 1. № 334 – Журавлёва Анна Осиповна, 76 лет, г. Спас-Клепики, зап. Е.А.Самоделова и М.Д.Максимова в августе 1987 г.

[73] Записи автора. Тетр. 1. № 400 – Юдина Анна Егоровна, 1924 г. р., род. в д. Крутово Клепиковского р-на (под пгт. Тума), живет в г. Спас-Клепики, зап. А.М.Самоделова в августе 1987 г.

[74] Записи автора. Тетр. 3. № 165 – Лёвочкина Мария Гавриловна, 1917 г. р.; Черкасова Анна Савельевна, 1909 г. р.; Ивахина Марина Сергеевна, 1901 г. р., с. Агро-Пустынь Рязанского р-на, 25.07.1985; № 188 – Архипова Мария Ивановна, 1910 г. р., с. Заборье Рязанского р-на, 26.07.1985; № 210 – Докелина Мария Ивановна, 1916 г. р., пос. Солотча, 26.07.1985; № 315 – Воробьёва Мария Степановна, 1903 г. р.; Зайцева Василиса Антоновна, 84 г., д. Полково Рязанского р-на, 07.08.1985.

[75] МГК. Дневник. Магнитофон 2. Январь 1981 – с. Котелино Кадомского р-на.

[76] Записи автора. Тетр. 6. № 188 – «Калина с малиною в саду расцвела…», Корнеев Михаил Васильевич, 1921 г. р.; Корнеева Прасковья Васильевна, 1929 г. р.; Ларюшкина Ксения Сергеевна, 1927 г. р., с. Секирино Скопинского р-на, 05.07.1989.

[77] Записи автора. Тетр. 11. № 208 – «Калинушка с малинушкой…», Волкова Евдокия Сергеевна, 1916 г. р., с. Николаевка Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, В.О.Усачева, А.О.Захарова 18.07.1992

[78] Устное народное творчество Рязанской области. С. 34 – «Не чаяло солнышко на восходе быть...», с. Телятники Сараевского р-на.

[79] Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1989. С. 66.

[80] ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОКЭ). Карт. Собр. Коган Д. № 366; ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОКЭ). Сафьянова А.В. Тетр. – с. Полтевы Пеньки Кадомского р-на.

[81] Записи автора. Тетр. 11. № 30 – Замотаева Прасковья Анисимовна, 1912 г. р., род. в д. Ква́сево Касимовского р-на; Мелко́ва Марфа Васильевна, 1911 г. р., обе живут в д. Скобелево Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, В.О.Усачева, Ф.В.Строганов, О.Б.Халдей 15.07.1992.

[82] Записи автора. Тетр. 11. № 131 – Воробьёва Анна Семёновна, 1912 г. р., с. Иванчино Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, Ю.Н.Галиева, Е.Е.Гилярова, А.Филоненко, Н.В.Городецкая 16.07.1992.

[83] ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОКЭ). Маслова Г.С. Папка 2360. № 111 – д. Заулки Кадомского р-на.

[84] Записи автора. Тетр. 11. № 30 – Замотаева Прасковья Анисимовна, 1912 г. р., род. в д. Ква́сево Касимовского р-на; Мелко́ва Марфа Васильевна, 1911 г. р., обе живут в д. Скобелево Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, В.О.Усачева, Ф.В.Строганов, О.Б.Халдей 15.07.1992; № 50 – Барныкова Евдокия Ефимовна, 1924 г. р.; Коробкова Александра Сергеевна, 1932 г. р.; Жукова Анна Ефимовна, 1935 г. р.; Сидорова Пелагея Андреевна, 1934 г. р.; Жукова Анна Степановна, 1938 г. р., д. Инкино Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, Н.В.Рыбакова, Ф.В.Строганов и Е.Г.Богина 15.07.1992; № 132 – Воробьёва Анна Семёновна, 1912 г. р., с. Иванчино́ Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, Ю.Н.Галиева, Е.Е.Гилярова, А.Филоненко, Н.В.Городецкая 16.07.1992; ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОКЭ). Маслова Г.С. Папка 2360. № 111 – д. Заулки Кадомского р-на.

[85] Записи автора. Тетр. 11. № 30 – «Садил-та, садил мужик черёмушку…», Замотаева Прасковья Анисимовна, 1912 г. р., род. в д. Ква́сево Касимовского р-на; Мелко́ва Марфа Васильевна, 1911 г. р., обе живут в д. Скобелево Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, В.О.Усачева, Ф.В.Строганов, О.Б.Халдей 15.07.1992; № 50 – «Сажал-то, сажал дед черёмушку…», Барныкова Евдокия Ефимовна, 1924 г. р.; Коробкова Александра Сергеевна, 1932 г. р.; Жукова Анна Ефимовна, 1935 г. р.; Сидорова Пелагея Андреевна, 1934 г. р.; Жукова Анна Степановна, 1938 г. р., д. Инкино Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, Н.В.Рыбакова, Ф.В.Строганов и Е.Г.Богина 15.07.1992; № 373 – «На том месте-месте, на местечке…», Перерайнова Екатерина Алексеевна, 1913 г. р.; Нарышкина Мария Алексеевна, 1911 г. р., сестра, с. Ибердус Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, Е.Г.Богина, А.О.Захарова 21.07.1992; № 362 – «Шла ли Маша из лесочку…», Екатерина, лет 80-ти, с. Курмыш Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова и Илья Рыбаков 21.07.1992.

[86] Записи автора. Тетр. 11. № 50 – «Сажал-то, сажал дед черёмушку…», Барныкова Евдокия Ефимовна, 1924 г. р.; Коробкова Александра Сергеевна, 1932 г. р.; Жукова Анна Ефимовна, 1935 г. р.; Сидорова Пелагея Андреевна, 1934 г. р.; Жукова Анна Степановна, 1938 г. р., д. Инкино Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, Н.В.Рыбакова, Ф.В.Строганов и Е.Г.Богина 15.07.1992.

[87] Записи автора. Тетр. 11. № 373 – «На том месте-месте, на местечке…», Перерайнова Екатерина Алексеевна, 1913 г. р..; Нарышкина Мария Алексеевна, 1911 г. р., сестра, с. Ибердус Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, Е.Г.Богина, А.О.Захарова 21.07.1992.

[88] Записи автора. Тетр. 11. № 362 – «Шла ли Маша из лесочку…», Екатерина, лет 80-ти, с. Курмыш Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова и Илья Рыбаков 21.07.1992.

[89] Записи автора. Тетр. 11. № 368 – Першина Нина Степановна, 1922 г. р., с. Ибердус Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, Е.Г.Богина, А.О.Захарова 22.07.1992.

[90] Записи автора. Тетр. 11. № 50 – Барныкова Евдокия Ефимовна, 1924 г. р.; Коробкова Александра Сергеевна, 1932 г. р.; Жукова Анна Ефимовна, 1935 г. р.; Сидорова Пелагея Андреевна, 1934 г. р.; Жукова Анна Степановна, 1938 г. р., д. Инкино Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, Н.В.Рыбакова, Ф.В.Строганов и Е.Г.Богина 15.07.1992.

[91] Записи автора. Тетр. 1. № 254 – Батина Анна Григорьевна, 1900 г. р., г. Спас-Клепики, зап. М.Д.Максимова 18.08.1987.

[92] Записи автора. Тетр. 1. № 254, 255 – Батина А.Г., 1900 г. р., г. Спас-Клепики, зап. М.Д.Максимова 18.08.1987.

[93] Записи автора. Тетр. 1. № 326 – Милова Анастасия Дмитриевна, 77 лет, г. Спас-Клепики, зап. Е.А.Самоделова и М.Д.Максимова 17.08.1987.

[94] ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОКЭ). Карт. Собр. Коган Д. № 332 – с. Романовы Дарки Шацкого р-на.

[95] Записи автора. Тетр. 11. № 132 – Воробьёва Анна Семёновна, 1912 г. р., с. Иванчинó Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, Ю.Н.Галиева, А.Филоненко, Е.Е.Гилярова, Н.В.Городецкая 16.07.1992.

[96] ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОКЭ). Сафьянова А.В. Тетр. с. Полтевы Пеньки, карт. Сафьянова А.В. № 443 – с. Котелино Кадомского р-на.

[97] ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОКЭ). Сафьянова А.В. Тетр. – с. Демидово Шацкого р-на; Записи автора. Тетр. 11. № 132 – Воробьёва Анна Семёновна, 1912 г. р., с. Иванчино Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, Ю.Н.Галиева, Е.Е.Гилярова, Н.В.Городецкая, А.Филоненко 16.07.1992.

[98] Веселовский А.Н. Историческая поэтика. М., 1989. С. 140.

[99] См.: Зеленин Д.Н. Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 394.

[100] ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОКЭ). Карт. Собр. Сафьянова А.В. № 406 – с. Романы Дарки Шацкого р-на.

[101] Записи автора. Тетр. 6. № 225 – Клягина Мария Устиновна, 1925 г. р., с. Секирино Скопинского р-на, 06.07.1989.

[102] Записи автора. Тетр. 11. № 373 – Перерайнова Екатерина Алексеевна, 1913 г. р..; Нарышкина Мария Алексеевна, 1911 г. р., сестра, с. Ибердус Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, Е.Г.Богина, А.О.Захарова 21.07.1992.

[103] Гура А.В. Символика зайца в славянском обрядовом и песенном фольклоре //Славянский и балканский фольклор. Вып. 2. Генезис. Архаика. Традиции. М., 1978. С. 159-189.

[104] Семёнова-Тян-Шанская О.П. Указ. соч. С. 4.

[105] Записи автора. Тетр. 11. № 358, 359 – Екатерина, лет 80-ти, с. Курмыш Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова и Илья Рыбаков 21.07.1992.

[106] См.: Семенов Ю.И. Происхождение брака и семьи. М., 1974.

[107] См.: Афанасьев А.Н. Древо жизни. М., 1983. С. 427.

[108] Наумов Н П., Карташов Н.Н. Зоология позвоночных. Ч. 2. Пресмыкающиеся, птицы, млекопитающие. М., 1979. С. 234; ср. Имелинский К. Сексология и сексопатология. М., 1986. С. 75.

[109] См.: Жизнь животных: В 6 т. Т. 6. Млекопитающие, или звери /Под ред. проф. С.П.Наумова и А.П.Кузякина. М., 1971. С. 306.

[110] Афанасьев А.Н. Указ. соч. С. 426.

[111] Геродот. История. Л., 1972. Кн. 4. § 105.

[112] Гельмольд. Славянская хроника. М., 1963. С. 37.

[113] См.: Токарев С.А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX – начала XX в. М.; Л., 1957. С. 44.

[114] См.: Криничная Н.А. Персонажи преданий: становление и эволюция образа. Л., 1988. С. 40.

[115] См.: Мансуров А.А. Указ. соч. Вып. 1. № 36 – с. Б. Ардабьево Елатомской вол., с. Б. Мутор и с. Федоровка Касимовской вол.

[116] Мансуров А.А. Указ. соч. Вып. 3. № 256 – с. Ст. Рязань Спасского у.

[117] Мансуров А.А. Указ. соч. Вып. 2. № 140 – Пронский у.; Вып. 3. № 256 – Спасский у.

[118] Записи автора. Тетр. 3. № 294 – Воробьёва Мария Степановна, 1903 г. р., д. Полково Рязанского р-на, 04.08.1985.

[119] Записи автора. Тетр. 1. № V – Волчкова Дарья Сергеевна, 1902 г. р., род. в с. Озёрки Сараевского р-на, живет в Москве, 10.07.1982.

[120] Мансуров А.А. Указ. соч. Вып. 3. № 243 – д. Нефедово Киструсской вол. Спасского у.

[121] Записи автора. Тетр. 3. № 210 – Докелина Мария Ивановна, 1916 г. р., пос. Солотча Рязанского р-на, 26.07.1985.

[122] Киреевский П.В. Собрание народных песен П.В.Киреевского. Записи П.И.Якушкина: В 2 т. Л., 1983. Т. 1. С. 192; Мансуров А.А. Указ. соч. Вып. I. № 36 − с. Б. Ардабьево Елатомской вол.

[123] РИАМЗ, н. а. III-508… Кн. IV. № 85.

[124] Токарев С.А. Ранние формы религии. М., 1990. С. 136; Аникин В.П. Календарная и свадебная поэзия. М., 1970. С. 73 – Псковская летопись; Чичеров В.И. Зимний период русского земледельческого календаря XVI-XIX веков (Очерки по истории народных верований) //Труды Института этнографии им. Н.Н.Миклухо-Маклая АН СССР. М., 1957. С. 220.

[125] РГПИ, 1966. Тетр. с. Кермись Шацкого р-на; № 7; Виноградов А. «Крики» Рязанской губ., Ряжского уезда //Этнографическое обозрение. Вып. 35. М., 1897. № 4. С. 123.

[126] РГПИ, 1973. Синяя тетр. – г. Кадом; МГК. Тетр. 6. № 1243. Лето 1980 – д. Александровка, сеанс II, 10.06.1980 – с. Кистенево Чучковского р-на.

[127] МГК, и. 2154-18 ф. 3578 – с. Воейково Милославского р-на, и. 2151-13 ф. 3575 – с. Дегтяные Борки Ухоловского р-на.

[128] МГК. Зима 1983, без № – с. Максы Сараевского р-на; РГПИ, 1978. Тетр. 1. № 77 – с. Сысои Сараевского р-на; МГК, и. 2138-8 ф. 3562 – с. Лукмос Сапожковского р-на.

[129] Селиванов В.В. Указ. соч. С. 31 – Зарайский у.

[130] Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. Изд. 2. М., 1990. С. 14.

[131] РИАМЗ, н. а. III-508… Кн. II. № 44 – с. Мелехово Сасовского у.

[132] Записи автора. Личные наблюдения и фото Е.А.Самоделовой в г. Скопин в 1989, 2006 и 2012 гг., в с. Ибердус Касимовского р-на в 1992 г.

[133] РИАМЗ, н. а. III-508… Кн. I. № 20 – д. Кочемары Касимовского у.; Записи автора. Тетр. 8. № 121 – Натальина Мария Акимовна, 80 лет, с. Берёзово Шиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и А.В.Беликов 27.08.1990; Мансуров А.А. Указ. соч. Вып. 3. № 243 – д. Нефедово Киструсской вол. Спасского у.

[134] РИАМЗ, н. а. III-1009. Л. 8 – д. Муняки (д. Муняково) Старожиловского р-на.

[135] Мансуров А.А. Указ. соч. Вып. 2. № 114 – г. Спасск; МГК, и. 1609-27 – с. Новики Спасского р-на.

[136] МГК. Тетр. II. № 1303, лето 1982 – с. Лукмос Сапожковского р-на; Мансуров А.А. Указ. соч. Вып. I. № 10, 51, 98 – с. Лом, с.Увеза, с. Шостье Касимовского у., № 44 – с. Мелехово Сасовского у.; Записи автора. Тетр. 3. № 311 – д. Полково Рязанского р-на, лето 1985; Мансуров А.А. Указ. соч. Вып. I. № 36 – с. Б. Ардабьево, с. Б. Мутор, с. Федоровка Касимовского у.

[137] Шейн П.В. Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т.п.: В 2 вып. СПб., 1900. Вып. 2. С. 560; Селиванов В.В. Указ. соч. С. 93.

[138] Записи автора. Тетр. 1. № 353 – Милёхова Анна Егоровна, 65 лет, род. в д. Ветчаны Клепиковского р-на, живет в г. Спас-Клепики, зап. Е.А.Самоделова и М.Д.Максимова в августе 1987 г.

[139] Мансуров А.А. Указ. соч. Вып. 3. № 243 – д. Нефедово Киструсской вол. Спасского у.; Записи автора. Тетр. 3. № 66 – Жукова Зинаида Ивановна, 1917 г. р., род. в д. Кутлово Сараевского р-на, живет в с. Агро-Пустынь Рязанского р-на, 25.07.1985.

[140] Виноградов А. Указ. соч. С. 123.

[141] Мансуров А.А. Указ. соч. Вып. I. № 12 – Пителинский р-н.

[142] Свадебные и другие обряды и поверья Михайловского уезда. С. 82-83.

[143] Мансуров А.А. Указ. соч. Вып. I. № 7, 20 – д. Пекселы, д. Кочемары Касимовского у.

[144] РГПИ, 1983. Тетр. 2. № 11 – с. Малахово Клепиковского р-на.

[145] РАМ. Моисеева Л.М. С. 37 – Кадомский р-н.

[146] РГПИ, 1983. Тетр. I. № 3 – с. Малахово Клепиковского р-на.

[147] РИАМЗ, н. а. III-629. Л. 137 – д. Пальченки (Пальчинки) Касимовского у., л. 37 – с. Мервино Рязанского у.

[148] РИАМЗ, н. а. III-629. Л. 137 – д. Пальченки (Пальчинки) Касимовского у.

[149] РИАМЗ, н. а. III-629. Л. 124 – д. Самуиловка Касимовского у.

[150] РИАМЗ, н. а. III-508… Кн. I. № 7 – с. Пекселы Касимовского у.

[151] ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 124. Л. 10 – Зарайский, Михайловский, Рязанский уу. Ср.: ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 50. Л. 17 об. – Раненбургский у.

[152] ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОКЭ). Карт. Собр. Коган Д. № 359-а – с. Полтевы Пеньки Кадомского р-на.

[153] Мансуров А.А. Указ. соч. Вып. I. № 20 – д. Кочемары Касимовского у.

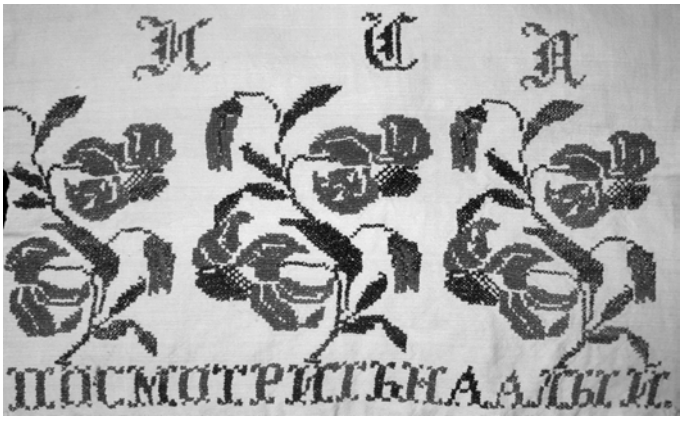
[154] РИАМЗ, н. а. III-508… Кн. IV. № 85 – с. Добрый Сот Пронского у.

[155] РГАЛИ. Ф. 1420. Оп. I. Ед. хр. 105. Л. 165. № 7 – д. Васьницкое Егорьевского у.

[156] Записи автора. Тетр. 3. № 146 – исполнительница лет 70, с. Заборье Рязанского р-на, 24.07.1985.

[157] ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОКЭ). Маслова Г.С. Папка 2360. № 108 – д. Заулки Кадомского р-на.

[158] Байбурин А.К., Левинтон Г.А. Похороны и свадьба //Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М., 1990. С. 70.



Приложение 1.
НАРОДНАЯ СВАДЕБНАЯ ТЕРМИНОЛОГИЯ

СВАДЕБНЫЕ РИТУАЛЫ И ОБРЯДОВЫЕ ДЕЙСТВИЯ

1. Сватанье
Просватанье
Сосватанье
Свататься за шапку (жених в отъезде)
Свататься за халат и шапку
Сосватать
Усвататься
Набиваться (предлагать невесту)
Навязывать (невесту)
Договоренность
Ладкова́ть

2.
Богомолье
Богомо́ленье
Богу молиться
Уговор
Узако́н
Рукобитье
Смотрёнки
Смотреть молодых
Глядеться
Руку давать
Делать зару́чку
Выговаривать приданое
К стакану (невеста «перездравствует» родню жениха)
Лады
Пола́дки
Пола́ды
Ла́диться
Соглашенье
Согласье
Уговариваться (о приданом)
Посиделки
Па́вчерки

3. Местоглядие
Дом глядеть
Двора́ глядеть
Двора́ смотреть
Колышки смотреть

4. Сгово́р
Загово́р
Малый сгово́р
Сговора́
Запо́й
Запойник
Первый и второй запой
Малый (маленький) и большой запой
Коренной запой
Пропой
Пропивать невесту
Вино пить
Маленькое и большое вино

5. Жениха в гости брать
Сидеть (жених приходит)

6. Бабин день

7. Швеи́
Швейки
Рубахи кра́ить
Рубашки обмерять
Резать дары

Уголки глядеть (обмерять окна)

8. Ходить на крик к невесте
Унимать невесту

9. Образованье
Пора́нье
Вечорка
Вечерушка
Вечеринка
Вечеруха
Поздняя вецару́ха
Девичник
Посиделки

10. Золовки (у жениха)
Поздняя вечеруха (у жениха)
Вече́рье

11. Иду́ть с мылом
С мылом
За мылом
Мыльница (-ы)
Баня
За веником
Парить жениха

12. Наряжать ба́тики
Окупать елку (материей на платье, платками)
Навязывать венок
Завязывать голову
Угадывать невесту
Приезд свёкра с напо́ем

13. Каравай сажать
Каравай валять
Иду́ть с хле́бом

14. Забува́ть ногу невесте
Сряжа́ть на поса́д
Поса́д
На поса́де
Венечный поса́д
За молодой
Катать невестино (сундук, постель)
Мать невесты «утирает» зятя

15.
Ови́н тушить
Сту́пу выкатывать

16. Око́лишна (-я)
Око́льшина
Верёвку загородить

17. Убирать молодую (в женский костюм и прическу)

18. Обметать пути (к жениху)
Позыва́ть гостей, тёщу
Созывать гостей
Обсевают хме́лем

19. Пир
Большой пир
Поздра́вный пир
Пировать
Княжо́й (пир, обед)
Княжный обед
Красный обед
Гарно́й обед
Коренна́я

20. Постель обминать
Празднова́нье
Познава́нье
Угощенье
Вече́рни
Княжный вечер
Первый ужин
Гл***я***дать (родня невесты едет к жениху с курочкой)
Курочку ряду́ть
Гулять

21. Носить каравай
Разносить каравай
На каравай давать
Собирать на каравай
С караваем обходить
Сыры
С***ы***рно
Сыр молу́ть
Сыра ма́лить
Сырома́ленье
Под сыры подходить
Сыту́ть
Чарой обносить
Привести «к стакану»
Подвести к стакану
Пыказа́ть даро́гу гостям
В***ы***клинку выкликать

Дары
Дарúться
Подводить под дар
Отдáривать (т.е. называют человека, который поздравляет молодых)
Мáять молодых
Предсказывать

22. Раскрывать невесту

23. «Шумное утро»
Бить горшки
Мести избу
Убирать избу

24. Искать ярку
Овечку искать
Невесту искать
Молодуху искать

25. Ходить к колодцу
Воду отливать

26. Сват со сватом
В первые гости
В новы(-е) гости
Отвóды
Отпúрки
Побы(у)вáть
Разýжиновать
Блины
К тёще на блины
К тёще на яичницу
Гýльбище
Смéтчины

27. С отв***я***зями (на Масленицу)
Прощаться (на Масленицу)

СВАДЕБНЫЕ АТРИБУТЫ

1. Кладка
Норма
Вывод
Паёк
Приданое
Положéние
Придáнка (выкуп женихом невесты у ребят)
Придáнка (курица, овца)

2. Ёлка
Свят***ы***
Камáрики (засушенная елка)
Бáтики (наряженные прутики)

3. Каравай
Роща
Кýрник
Какýрьги
Выгон (каша)
Заздравный стакан

СВАДЕБНЫЕ ЧИНЫ

1. Беспанёвница
Панёвница
Жених
Наречённые
Невеста
Пропитáя
Коренна́я

2. Швеú
Обшивáлки
Плакальщицы
Позывáтки
Позывáлки
Игрицы
Игреи
Девичницы
Золовки
Вечерýшницы
Шаферúца
Придáнки (две)

3. Хвастýн (родственник невесты в рваной одежде наговаривает на нее)
Рязáк (парень для вбивания гвоздей и разрезания чего-либо)

4. Колéйнищек

5. Сваха
Сватья
Сваха сходáтая
Старшая сваха
Встречáльная сваха
Гарна́я сваха
Постельная сваха
Пужáва
Плáкса

6. Сват-сходáт
Сват-схожáтый
Кислый (сват)
Ладýло (сват)

7. Дружóк
Дружкó
Дружкóв
Дрýжка
Большой дружка
Большой дружок
Кнýтник (дружок)
Свéтчий (дружок)

8. Поддрýжие
Полудружко
Подружье
Полудружья

9. Посажённая мать
Посажённый отец

10. Тысяцкий
Боярин
Двое бояр
Большие бояре
Сапуны (2 мужика)
Повозник
Кучер
Свéшник
Поезжáне
Поезжáнье

11. Посольство от невесты
Дáрницы
Невестины дáрницы
Жениховы дáрницы

12. Князь молодой
Княгиня молодая
Молодая (-ой)
Молодка
Вынабрáчные

13. Посошок
Гарнóй (показывает путь к дому свекра)

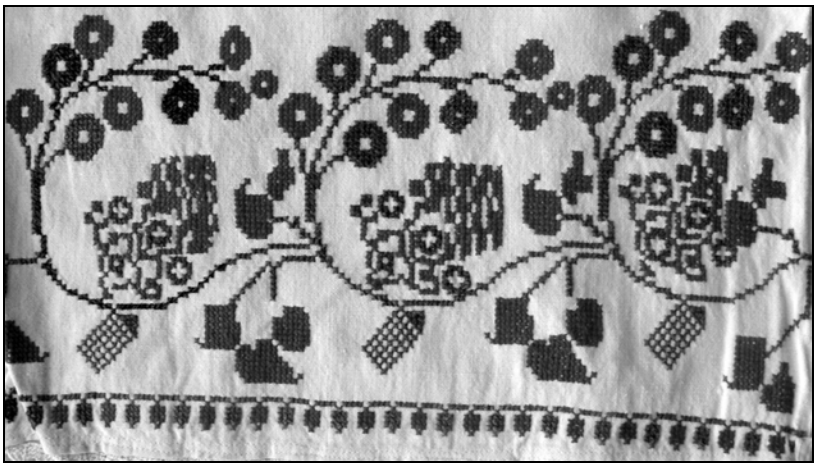
14. Сундýшники
Гостевые
Коробéйльщики
Гарн***ы*** (-е)
Пиров***ы***е
Хлéбники
Схлéбники
Каравайница
Свадебные
Свáдьбишные
Вечеров***ы***е
Повечéрники
Гул***я***нщики
Гости пирующие
Приéзжи(е)

ТЕРМИНЫ, ОБОЗНАЧАЮЩИЕ МАНЕРУ ИСПОЛНЕНИЯ СВАДЕБНЫХ ПРОИЗВЕДЕНИЙ

Играть песни
Обыгрывать
Петь
Соколúть
Заúгрывать песню
Корúть
Дразнúть
Страмúть
Предскáзывать
Прискáзывать
Вопúть
Хлопаться (услышав о просватании, бросаться на пол вниз лицом и плакать)
Вопúть и кланяться
Вопúть и плакать
Ложиться и плакать во весь голос
Плакать в голос
Голýпить (причитать около невесты)
Плакать по зóрям
Припевáть
Плакать, приговаривая
Оплакивать невесту
Отпевать
Причитать
С плачем причитать
Петь с плачем
Приговаривать, плача
Закрúкивать
Открúчивать
Кричáть в голос
Плакать с причётами
Плач невесты с унимáнием
Плáканье
Голосúть
Воплéние

ЖАНРЫ И ЖАНРОВЫЕ РАЗНОВИДНОСТИ

Сва́дьбишные песни
Положо́ные
Сва́дьбенные
Свадьбецкие
Зазыва́нки
Об***ы***грывыльные
Об***ы***грышные
Сиротская песня
Коре́ние
Соко́льная
Соколочек
Соко́л
Соко́лка
Соколо́к
М***ы***льнишные
Плач
Запла́чка
Причёт
Вопле́ние
Крик
Предска́зка
Приговорка
Прика́зки



ВОПРОСНИК ПО РЯЗАНСКОЙ СВАДЬБЕ (2002)
(составлен Е.А.Самоделовой)

Институт этнологии и антропологии им. Н.Н.Миклухо-Маклая и Институт мировой литературы им. А.М.Горького Российской академии наук проводят этносоциологический опрос и просят Вас помочь в исследовании современной народной культуры русских. Вы можете поинтересоваться мнением родственников старшего возраста и привести его в анкете. Пожалуйста, ответьте на предложенные вопросы, подчеркивая нужные варианты (один или несколько) из набранных курсивом ответов (они стоят в скобках или после двоеточия). Благодарим Вас за участие в научном анкетировании.

Район и населенный пункт_____.
Пол (*муж./жен*.) и возраст____. Учтены ли суждения старших (*нет / да, им___лет*).

1. В какое время года чаще всего справляют свадьбы (*зима, весна, лето, осень*)?

2. Когда нельзя справлять свадьбы (в посты, в постные дни, в рабочие дни, в 40-дневный траур по родителям и близким, на утвержденные праздники вроде 8 марта и 1 мая, в праздники военной славы, в календарные праздники вроде Нового года)?

3. Справляют ли свадьбы без родительского благословения (*да, нет*) и что ожидает будущих супругов из-за нарушения родительской воли (*развод, смерть, несчастливое супружество, отсутствие детей, измена*)?

4. В чем заключается родительское благословение (*устное согласие родителей на брак детей, благословение иконой, благословение хлебом, какие-то особые слова, подарок*)? Происходит ли родительское благословение с глазу на глаз или в чьем-то присутствии (*всех членов семьи, близких родственников, в присутствии множества гостей перед отправлением в ЗАГС или церковь, в присутствии множества гостей перед званым обедом*)?

5. Есть ли разница между материнским и отцовским благословением (*да, нет*) и в чем она заключается (*именно без материнского благословения не будет удачи, брак окажется несчастливым*, *другое*)?

6. Бывают ли случаи родительского проклятия, если справляют свадьбу без согласия родителей (*да, нет*), и каковы последствия проклятия (*брак окажется несчастливым, свадьба развалится по ходу обряда*)?

7. Сохраняется ли обычай выдавать замуж по старшинству (*нет, да, не знаю*)?

8. Какова возрастная разница между вступающими в брак (ровесники, жених старше невесты до 5 лет, жених старше от 6 до 10 лет, жених старше от 10 до 15 лет, жених старше более чем на 15 лет, невеста старше до 5 лет, невеста старше от 6 до 10 лет, невеста старше более чем на 10 лет)?

9. Считается ли особенно выгодной партией жених, если он: отслужил в армии, получил образование, материально богатый, из хорошего и здорового рода?

10. Считается ли нежелательным невесте выходить замуж в первый раз за вдовца (*да, нет*), разведенного (*да, нет*)?

11. Считается ли неравным брак при условии: у одного из будущих супругов выше образование, он старше, из богатой семьи, сам хорошо зарабатывает?

12. Где собираются жить новобрачные (у родителей невесты, у родителей жениха, в собственном доме, в общежитии, снимать квартиру)?

13. Справляется ли девичник (да, нет) и где (в доме невесты, у соседей, в клубе, в кафе)?

14. Что обязан подарить жених невесте до свадьбы (не знаю, ничего, серьги, мыло, зеркало, вообще украшение)? Называлось ли это как-нибудь (нет, “прийти с мылом”)? Кто покупает кольца (без колец, жених, оба, родители невесты, родители жениха, крестные)? Принято ли украшать машины (нет, да, только для невесты) и чем (куклой, мишкой, лентами, цветами, иначе)?

15. Прячется ли невеста под шалью среди подруг и жених ее должен угадать (*да, нет, не знаю*)? Это происходит: *на девичнике, при выкупе невесты*?

16. Совершается ли церковное оглашение предстоящего венчания (*да, нет, не знаю*), сколько раз (*один, два, три*) и насколько заранее до дня бракосочетания (*за месяц, за неделю*)?

17. Разводятся ли после церковного венчания (да, нет) и как это делают (просят церковное разрешение на “развенчание”, просто в ЗАГСе расторгают брак)?

18. Идет ли речь о приданом на современной свадьбе (*да, нет*) и что это такое (*деньги, дорогостоящие вещи, квартира или дом, машина, дача*)?

19. Загадываются ли загадки жениху или ставятся шутливые задачи новобрачным типа: “Покажите, как ходит голубь около голубки” (*да, нет, не знаю*)?

20. Бросает ли невеста что-либо (*нет, платок, букет, ленту, другое*) перед или после бракосочетания и кому (*любимой подруге, кто поймает из девушек*)?

21. Поются ли старинные свадебные или вообще народные песни на свадьбе (да, нет) и в какой момент (на запое, на девичнике, при встрече поезда жениха, при продаже невесты, при отправлении свадебного поезда, при встрече новобрачных после ЗАГСа или венчания, на свадебном пиру, после пира, во время шествия ряженых)?

22. Кто поет старинные песни: бабушки, родители и старшее поколение, специально приглашенные лучшие певуньи селения из числа пожилых женщин, сама молодежь?

23. Как передаются свадебные песни (бабушками внукам, от родителей, от знакомых пожилых женщин, от старших подружек) и когда выучивают слова (перед свадьбой, с детства)?

24. Есть ли закрепленная последовательность в исполнении свадебных песен, когда первая песня обязательно такая-то, вторая – другая и т.д. (*да, нет*)?

25. В какой момент свадьбы исполняются свадебные частушки (на запое, на девичнике, при встрече поезда жениха, при продаже невесты, при отправлении свадебного поезда, при встрече новобрачных после ЗАГСа или венчания, на свадебном пиру, после пира при пляске, при бужении молодых после первой брачной ночи, во время шествия ряженых)? Кем они исполняются (девушками, только в кругу замужних и женатых старших, ряжеными)?

26. Кто ведет свадьбу (знающая обряд пожилая женщина, крестная, дружок, специально приглашенная сваха, клубный работник, тамада)?

27. Существуют ли какие-нибудь стихотворные речи, произносимые ведущим свадьбы (*да, нет*)? Что это: *традиционные фразы, специально придуманные для конкретной свадьбы стихотворения*?

28. В какие моменты свадьбы произносятся поздравительные речи (при встрече поезда жениха, при продаже невесты, при выкупе приданого, при отправлении в ЗАГС или церковь, при встрече новобрачных, за свадебным столом, при дарении, при отправлении спать, при побудке молодых, при шествии ряженых)?

29. Есть ли какие-либо шутливые пожелания, розыгрыши новобрачных (да, нет) и в чем они заключаются (родить побольше детей, любить друг друга, ласково называть супруга, правильно вести супружескую жизнь, умело вести хозяйство, проверить хозяйственные навыки молодых)?

30. Разыгрываются ли шутливые сценки с участием ряженых (да, нет, не знаю), молодых (да, нет, не знаю), гостей (да, нет, не знаю)? Когда это происходит и где: после пира, при укладывании молодых спать, при побудке новобрачных, при поисках ярки? Кем рядятся: мужчины – старухами и наоборот, зверями – медведями и др., цыганками, пастухом, врачом, козой, лошадью, иначе, нет?

31. Сохраняются ли старинные ритуалы: снимания мерок с дома жениха для шитья занавесок, снимания мерок для шитья рубахи жениху, украшения елочки и шествия с ней по селению, прибивания елки на верх дома невесты, хождения невесты в баню, хождения жениха в баню, загораживания дороги поезду жениха, преграждения пути свадебному поезду из ЗАГСа или церкви, подмены невесты и выставления мнимой невесты, дарения живой курочки новобрачной, хождения молодых к колодцу за водой, обливания новобрачных, поисков ярки, шутливого отпевания мнимого покойника, ничего этого нет?

32. Обсыпают ли новобрачных при входе в дом и чем (нет, зерном, хмелем, пшеном, конфетами, лентами, серпантином, конфетти, монетками, другим)? Зачем это делают (от колдовства, для богатства, для здоровья, так принято, чтобы было красиво, другое)?

33. Как встречают родители жениха новобрачных: с иконой, с хлебом-солью, расстилают коврик, одеты в шубу вверх мехом, как-то иначе?

34. Переносит ли жених невесту через пороги (да, нет, не знаю)? Зачем он это делает (от колдовства, для лучшей жизни, так принято, по другой причине, не знаю)?

35. В какое место за свадебным столом сажают молодых (в красный угол под иконы, вообще в центр стола, рядом с родителями или крестными, рядом с молодежью, куда они сами захотят)? Соблюдается ли иерархия гостей за столом (нет, по старшинству, по степени родства, по дружбе)?

36. Пьют ли спиртные напитки молодые на свадебном пиру (*нет, да, только шампанское*)?

37. Принято ли разбивать бокал из-под выпитого спиртного напитка (да, нет), кто это делает (жених, оба новобрачных) и когда (в ЗАГСе, в церкви, при остановке свадебного поезда при преграждении пути, при входе в дом, на пиру)?

38. Можно ли жениху и невесте кушать перед поездкой в ЗАГС или церковь и почему (*да, в ЗАГС – да, в церковь – нет – из-за таинства брака*)?

39. Какими словами или фразами заставляют новобрачных целоваться (*горько, что-то водочка горькая – подсластите, другими*)?

40. Чем угощают на свадебном пиру таким особенным, чего не едят каждый день и даже на другие праздники (украшенный каравай, свиная голова украшенная, свиная голова без украшений, какурьги, курник, ничего особенного нет, не знаю)?

41. Было ли какое-либо особое угощение из теста – пирог, пирожки, что применялось только на свадьбе (*да, нет, не знаю*), и как оно называлось (*каравай, курник, какурьги, иначе*)? В какой момент свадьбы оно подносилось (*при встрече молодых родителями жениха, на пиру, на второй день свадьбы, иначе*)? Кто его пек (*мать невесты, мать жениха, крестная мать невесты, крестная мать жениха, приглашенная умелая женщина, подруги невесты*)? Украшался ли как-нибудь этот пирог (*нет, человеческими фигурками из теста, изображениями зверей, просто красивыми фигурками из теста, втыкали веточки, фрукты, расписывали глазурью*)? Был ли пирог с начинкой (*нет, целое яйцо в скорлупе, яйцо без скорлупы, мясо говядины с костями, мясо без костей, рыба*)?

42. Есть ли обычай приглашать на сыр (*нет, "сыр резать", "сыром обносить", "сыр колупать"*)? Действительно ли угощают сыром (*да, нет, не знаю*) или просто так называется (*да, нет*)? Произносится ли какой-либо текст со словами: "Сыр-каравай примите, наших молодых подарите. Нашим молодым много надо – на тенца-веретенца..." (*да, нет, не знаю*)?

43. Угощали ли чем-то особым на свадебном пиру, после чего гости понимали, что пора расходиться по домам (*да, нет, не знаю*), и как называлось это блюдо (*каша-разгоня, разгонная каша, разгонный пряник, иначе*)? Исполнялась ли на пиру особая песня, после которой гости должны разойтись по домам (*нет, да, "Пора-пора гостям со двора"*)?

44. Бьют ли посуду на свадьбе (нет, не знаю, бьют горшки, кидают деньги) и когда (перед первой брачной ночью, при побудке молодых, когда ряженые заходят в дом к молодым на второй день, в другое время)? Кто бьет посуду (гости, ряженые, сваха, родители, крестные, другие)?

45. Подметает ли пол молодая (*да, нет, не знаю*) и кидают ли ей деньги (*да, нет, не знаю*)? Бывает ли, что новобрачная нарочно метет сор не к двери, а к красному углу (*да, нет, не знаю*)?

46. До конца ли свадьбы на ней присутствуют подруги и товарищи новобрачных (*да, нет*)?

47. Звучат ли непристойные песни и частушки на свадьбе (*да, нет*) и кому они поются (*новобрачным, гостям,, всем подряд*)?

48. Одевает ли новобрачная на 2-ой день свадьбы старинную народную одежду с паневой (*да, нет, не знаю, части старинной одежды без паневы*)?

49. На 2-ой день у тещи ставится ли на стол специальное блюдо для новобрачного (нет, не знаю, яичница, омлет, драчены, блины) и что он должен сделать (съесть, вырезать дыру посередине – невеста "нечестная", начать есть с краю – невеста "честная", иное)?

50. Случается ли "порча" на свадьбе (да, нет, не знаю)? Кто ее и за что наводит (известная колдунья в селении, обиженная неприглашенная колдунья, проклятие матери, соперница-завистница, обиженная подруга, прохожий колдун, неизвестно кто)? В чем она проявляется (новобрачный не в состоянии выполнять супружеские обязанности, жених или невеста разлюбили супруга, свадьба расстроилась, супруг стал вести себя как грубое домашнее или дикое животное – хрюкать, квакать, клохтать по-куриному, невеста

отказалась от свадьбы и убежала домой, иное)? Как ее снять (пойти к знахарке снять проклятье, упросить наславшую порчу колдунью освободить от наказания, лечиться у врача, иное)?

51. Верите ли Вы в несчастливые приметы на свадьбе (нельзя свадебному поезду пересекать дорогу, нельзя произвольно тухнуть венчальной свече, нельзя ронять кольцо при надевании, не верю, знаю другие приметы)? Если кто-то (кошка, заяц, поп, похоронная процессия, колдун, иной) пересечет дорогу, поедет ли дальше свадебный поезд (да, нет)?

52. Бытуют ли у Вас свадебные приметы (у кого венчальная свеча больше сгорит – тот первым умрет, кто первым встанет на коврик – тот будет хозяином, надо насыпать в карман пшена – от колдовства, надо вставить иголку в подол платья – от "дурного глаза", надо положить в карман чеснок – от колдовства, другие приметы, нет)?

53. Есть ли приметы, предвещающие скорую свадьбу (нет, пролитое красное вино на платье девушки, надо посмотреться в зеркало парню с девушкой вместе, другие)?

54. Осуществляется ли соединительная магия на свадьбе (новобрачные едят от одного каравая, откусывают оба одно яблоко, стукаются головами, смотрятся в одно зеркало, держатся под руки, сплетают им ноги, нет, не знаю)?

55. Кто-нибудь ведет новобрачных в ЗАГС или церковь, взяв их за руки (*нет, не знаю, дружок, шаферы*)?

56. Кто шьет платье невесте (сама, подружки, в ателье, покупает готовое, покупает жених, покупает крестная мать, покупают родители, нет особого свадебного платья)?

57. Хранится ли весь свадебный наряд невесты (да, нет, только фата, только какая-то часть, изнашивает в дальнейшем как обычный наряд)? Зачем хранят (лечить детей, положить в гроб умершему ребенку, себе в гроб, отдать будущей дочери, жалко расстаться, перешивают на будничное платье)?

58. Едут ли родители в ЗАГС или в церковь (*да, нет, только в ЗАГС, только в церковь*)?

59. Сажают ли невесте на колени ребенка (*нет, девочку, мальчика, любого ребенка*)?

60. Применяется ли кнут на свадьбе и кем (нет, да, приглашенным пастухом, дружком для угроз при выкупе невесты, дружком при отгоне колдунов и очищении дороги, отец невесты вручает кнут жениху как символ власти, иное)?

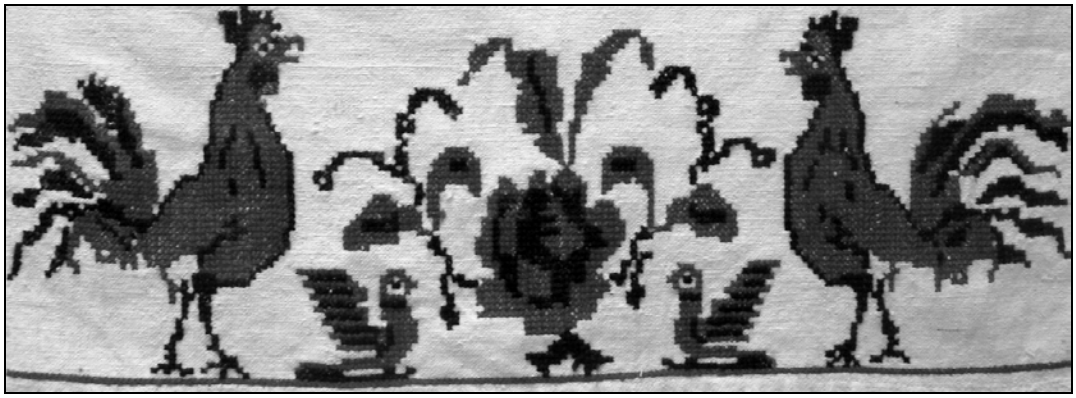
61. Стреляют ли из охотничьего ружья (*нет, да – оповестить о свадьбе, да – отогнать злых духов*)? Создают ли вообще громкий шум (*нет, да*)?

62. Можно ли по внешнему виду определить дружка или шаферов на свадьбе (нет, да, по перевязанному полотенцу, по перевязанной ленте, по перевязанному кушаку, по букету в петлице, иначе)?

63. Приглашает ли теща молодых в первый год их совместной жизни к себе на Масленицу (*да, нет*)? Что молодой дарит теще на Масленицу (*специальные пирожки, мыло, иное, нет*)? Катаются ли молодые на Масленицу на лошадях специально напоказ всему селению, а им кричат "горько!" (*да, нет*)?

64. Отмечаете ли Вы или Ваши родители, бабушки с дедушками свадебные юбилеи (нет, да, ситцевую свадьбу, деревянную, оловянную, серебряную, золотую, бриллиантовую, другие)?

65. Что мы забыли у Вас спросить про свадьбу, а Вы желали бы сообщить?



ТРАДИЦИОННАЯ И СОВРЕМЕННАЯ РЯЗАНСКАЯ СВАДЬБА (ПОСЛЕВЕНЧАЛЬНЫЕ РИТУАЛЫ И МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ). ЧАСТЬ 2

СОДЕРЖАНИЕ

Глава 4. Вечерние ритуалы венчального дня

(Путь из церкви до дома и магические приметы – Возвращение новобрачных из церкви в дом невесты – Прибытие новобрачных в родительский дом мужа – Свадебный пир – Каравайный ритуал и особые свадебные печения из теста – Сырный ритуал как разновидность каравайного ритуала – Дарение на пиру – Жанр «предсказок» / «приговорок» – Застолье с гуляньем – Обрядовая пища (блюда из птицы и свинины) – Последовательность кушаний на пиру – Последнее («разгонное») блюдо – Укладывание молодоженов на брачную постель – Свадебная одежда – Ритуал с курочкой на первый или второй день). – С. 5-84.

Глава 5. Ритуалы послевенчальных дней

(Ярку искать. Пастух с ряжеными – Представлять «упокойника» – Ряженые – Бить горшки и подметать пол – Ритуалы с водой: умываться; баня новобрачных – Символика невинности новобрачной – Блины или яичница – Третий день – Масленица как завершающий свадьбу праздник – Гостевание). – С. 85-154.

Глава 6. Историческая изменчивость свадебного обряда и современная свадьба

(Историческая изменчивость свадьбы – Историко-статистический срез рязанской свадьбы в одной волости в 1922 году – Особенности современной свадьбы (вторая половина XX – начало XXI века). Согласие на брак и его оформление. Свадебные граффити – Свадебное время – Кульминационная роль Дворца бракосочетания и ЗАГСов в современной свадьбе – Символика обручальных колец – Путь к регистрации брака – Регистрация брака и церковное венчание – Свадебные приметы – Путь к дому новобрачных – Свадебный наряд – Свадебный пир: угощение и дары – Современные ряженые – Способы сохранения свадебного фольклора – Свадебные юбилеи – Некоторые причины сохранности традиционных элементов свадьбы). – С. 155-217.

РАЗДЕЛ 2.
МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ

Глава 7. Народные принципы обозначения свадебных песен – С. 218-231.

Глава 8. Обряд первого надевания поневы как примыкающий к свадьбе ритуал и его фольклорные формулы

(Понёва как тип женской набедренной одежды – История обряда первого надевания понёвы – Обряд первого надевания понёвы на Рязанщине – Приуроченность первого надевания понёвы к свадьбе – Исчезновение обряда первого надевания понёвы). – С. 232-249.

Глава 9. Обрядовое и художественное время в свадьбе – С. 250-266.

Приложение 1. Народная свадебная терминология – С. 267-271.

Приложение 2. Вопросник по рязанской свадьбе (2002) – С. 272-276.