



Рязанский этнографический вестник

ISSN: 1819-2246

Е.А. Самоделова

ПОЭТИКА
РЯЗАНСКОГО
СВАДЕБНОГО
ФОЛЬКЛОРА

Том 3

Рязань, 2016

ISSN: 1819-2246

Е.А. Самоделова

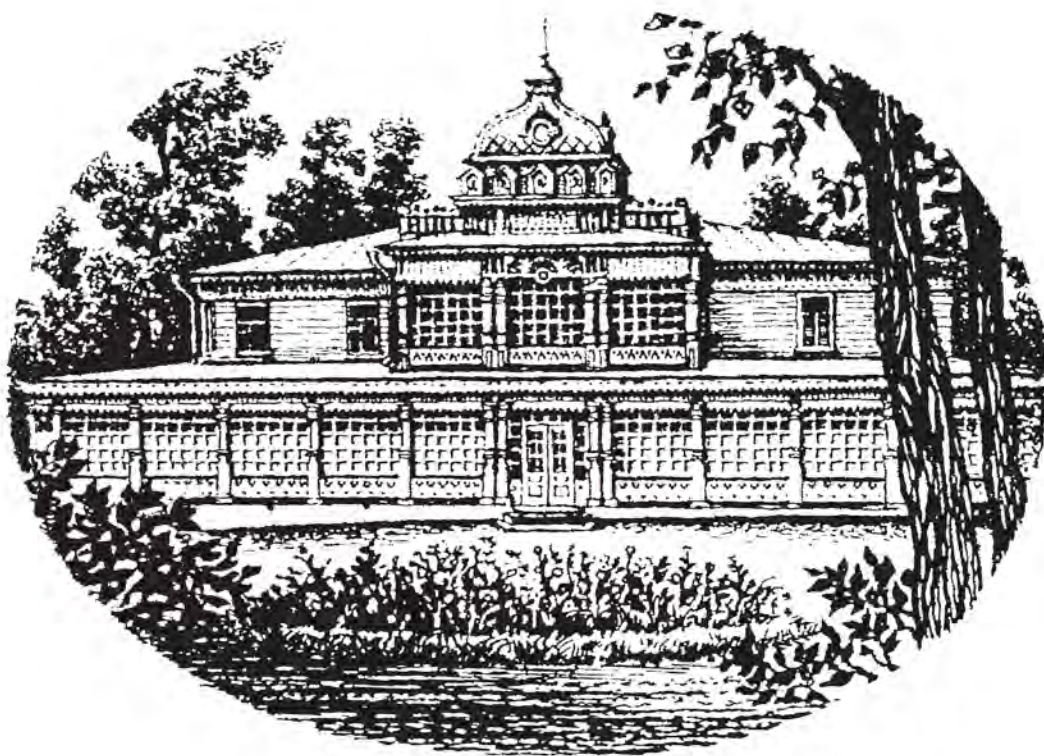
**ПОЭТИКА
РЯЗАНСКОГО
СВАДЕБНОГО
ФОЛЬКЛОРА**

Том 3

Рязань, 2016

«РЯЗАНСКАЯ ЭТНОГРАФИЧЕСКАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ»

Автор и руководитель проекта В.В. Коростылёв



Рязань

Журнал «Рязанский этнографический вестник» № 56, том 3

Учредители:

1. В.В. Коростылёв

2. Рязанский областной научно-методический центр народного творчества

Зарегистрирован Министерством печати и средств массовой информации Российской Федерации 04.02.1994 г., рег. № 012372

Редакция: г. Рязань, ул. Урицкого, 72. Тел. (4912) 25464476

Главный редактор **В.В. Коростылёв**

Ответственный секретарь **Е.М. Шаповская**

Тираж 150 экз. Гарнитура «Times New Roman». Объем – 22,6 авт. листов (24 печ. листов).

Формат 60 x 84 1/8. Печать оперативная. Монография издана в авторской редакции.

Цена свободная

Отпечатано в ООО «Фирма РИНФО».

Рязань, Праволыбедская, 40, оф. 7.

тел./факс (4912) 24405458, e-mail: rinfo@post.rzn.ru

Самоделова Елена Александровна, доктор филологических наук

ПОЭТИКА РЯЗАНСКОГО СВАДЕБНОГО ФОЛЬКЛОРА. ТОМ 3.

Научное издание

Рязанская свадьба преимущественно относится к среднерусскому типу свадьбы (мещерская свадьба имеет севернорусские черты). Представлены история собирания произведений рязанской свадьбы, историческая изменчивость свадебного обряда и его современное состояние. Рассматриваются детская игра в свадьбу как подготовка ко взрослой жизни и иносказания на свадебную тему. Первое надевание понёвы – это сигнал к замужеству.

Прежде существовал особый свадебный сезон; наблюдались параллельные ритуалы: сватать и навязывать невесту; плата жениха за невесту и ее приданое; баня невесты и баня жениха; плач невесты и плач от лица жениха; девичник и предсвадебный вечер жениха; одевание жениха и одевание и обувание невесты; благословение жениха и благословение невесты; «посад» жениха и «посад» невесты. Интересны ритуальные действия с елочкой, платочком, курочкой, выкатывание ступы и «овин тушить», каравайный ритуал и сырный как его разновидность, блины или яичница, этикетные нормы ритуального питья и образ чарки. Ритуал «ярку искать» проводится ряжеными с пастухом, со сценкой с «упокойником». Масленица завершает свадьбу и гостевание молодых.

Предмет исследования 3-й части монографии-трилогии, составляющей отдельный том, – свадебные песни и плачи (в том числе «сокольные», величальные и корильные песни, песенки игриц), приговорки и предсказки, история свадебной терминологии и образности.

Рецензенты:

Абашева Д.В., доктор филол. наук, профессор Московского педагогического государственного университета;

Налепин А.Л., доктор филол. наук, ведущий научный сотрудник Института мировой литературы им. А.М. Горького Российской академии наук, лауреат Государственной премии Российской Федерации.

Рукописи не рецензируются и не возвращаются.

Работа защищена законом об авторских правах.

Любое копирование издания допускается только с письменного разрешения редакции.

При перепечатке ссылка на журнал обязательна.

Мнение авторов может не совпадать с точкой зрения редакции.

ISSN: 181942246

© В.В. Коростылёв, автор проекта «Рязанская этнографическая энциклопедия», 2016.

© ГБУК «Рязанский областной научно-методический центр народного творчества», 2016.

© Е.А. Самоделова. 2016 – текст.

«РЯЗАНСКИЙ ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ ВЕСТНИК»

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР В.В. КОРОСТЫЛЁВ

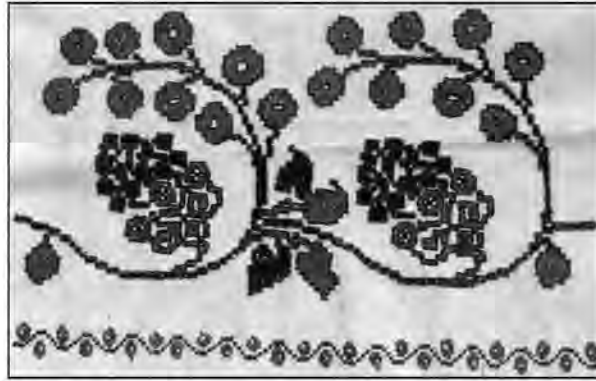
56

Е.А. Самоделова

**ПОЭТИКА РЯЗАНСКОГО
СВАДЕБНОГО ФОЛЬКЛОРА**

Том 3

Рязань, 2016



ПОЭТИКА РЯЗАНСКОГО СВАДЕБНОГО ФОЛЬКЛОРА. ЧАСТЬ 3

Глава 10. ОБРАЗЫ СВЯТЫХ КУЗЬМЫ-ДЕМЬЯНА И МИХАИЛА-АРХАНГЕЛА В СВАДЕБНОЙ ПОЭЗИИ

В поэзии рязанской (и шире – среднерусской) свадьбы встречается обращение к святым Кузьме и Демьяну (Косме и Дамиану) и – реже – еще к Михаилу-архангелу с просьбой “сковать” свадьбу. Образ Кузьмы-Демьяна (Кузьма-Демьяна, Кузьмы и Демьяна) может быть представлен самостоятельно, возможно, потому, что в основе своей является двойным. Образ Михаила-архангела выступает только в паре с Кузьмой-Демьяном.

Другие архангелы и святые (помимо Господа и Богородицы) в свадебном фольклоре Рязанской губ. / обл. не встречаются. Следовательно, роль небесных покровителей свадьбы отведена конкретным христианским персонажам, выбор которых был исторически предопределен, обусловлен важными мировоззренческими причинами и уходит своими корнями в глубокую древность.

Обращение к святым (святым и архангелу) на свадьбе оформлено в виде одного из двух жанров. Во-первых, условно говоря, в виде приговорки-просьбы, с которой обращаются к святым мать жениха при затирании браги или дружка перед поездкой в церковь: «Кузьма-Демьян, Михайла Архангел, скуй нам свадьбу ладну, милу»¹ (с. Рыкова Слобода Рязанского у.). В с. Мервино Рязанского у. дружок организует целый диалог с родственниками, соседями и подругами невесты перед поездкой в церковь, в заключение которого обращается к Кузьме-Демьяну и Михаилу-архангелу:

«Когда усядутся в телеги, дружка с иконой три раза обходит весь поезд свадебный, приговаривая: “Мир Божий, народ хороший, благослови нас в церкву ехать, мне златой получить”. Народ отвечает: “Божие благословение!”

Дружка продолжает: “Кузьма-Демьян, Михайла Архангел, скуй нам свадьбу ладну, милу”»².

Во-вторых, обращение к святым бытует в виде песни в с. Новое Киркино Михайловского р-на:

Бласлаль моя божья
Кузьма и Демьяна.
Да скуй ты нам свадьбу
Да двух младенцев
Да двух неженатых,

Анатолья и Татьяну.
Да жить бы им вместе
До седой бы им бороды,
До белой бы им головы
Годов 120 да еще 15³.

Эту песню редко записывали на Рязанщине: П.И.Якушкин в 1846 г. в Зарайском у.; В.Д.Рудинский в 1881 г. в с. Заболотное Данковского у., причем Д.К.Зеленин, обычно обозначающий в «Описании рукописей ученого архива Императорского Русского географического общества» только заглавия рязанских песен, этот текст поместил полностью:

Осинники, березники,
Боже мое!
Кузьма Демьяна,
Михаил Архангел,
Боже мое!
Скуй нам свадьбу
Двух порожёных,³
Двух положёных⁴.

Ю.Г.Круглов (1982) и вслед за ним А.М.Кальницкая (1984) относили песню к жанру заклинательных⁵. В.Гиппиус отмечал, что в некоторых местностях Белоруссии «Кузьмой» называется «столбовая песня», которую запекает дружка со столба или с печи с пирожком в руке (1929); а во II ч. «Смоленского этнографического сборника» (1891) В.Н.Добровольского есть много примеров свадебных «молитв» Кузьме-Демьяну, иногда «Со своей со кузенькой», – что именуется «Кузьму гукати»⁶.

На Рязанщине песня «Кузьма и Демьяна...»⁷ обычно приурочена к пропою (Зарайский у.). Повторим, что нам не встретились обращения к другим христианским персонажам в свадебной поэзии Рязанщины, кроме Господа и Богородицы при благословлении жениха и невесты. Возникает вопрос, чем объясняется свадебное обращение именно к святым Кузьме и Демьяну и Михаилу-архангелу?

День Св. Козьмы и Дамиана отмечается 14 ноября (1 ноября по ст. ст.). «Кузьмушки» считались девичьим праздником, на котором иногда имитировалась свадьба. В с. Сумерки Кадомского р-на накануне этого дня одна из девушек наряжалась в женскую одежду – поньку и кружевник, садилась в передний угол и причитала: «Грязные пришли...»⁸. Остальные девушки плясали и веселились. Народ заходил в избу посмотреть. На следующее утро, в день Кузьмы-Демьяна, эта девушка наряжалась будто бы к венцу, другая – как жених. Все девушки выходили на улицу, играли песни, плясали, – «вроде свадьбу играют»⁹.

В с. Копаново Касимовского у. «на Кузьму-Демьяна устраивают “ссыпки”, знаменующие собою начало посиделок»¹⁰. За 1-2 дня до этого праздника в с. Сумерки Кадомского р-на девушки собирали по домам в числе других продуктов яйца¹¹.

На Кузьму-Демьяна в д. Волянь Рязанского у. резали кур, «чтобы куры были целы»¹² круглый год, в с. Красное Пронского у. прежде причт собирал по дворам домашнюю птицу (утку или цыпленка)¹³. В Сапожковском р-не сохранилась поговорка о покровителях петухов и кур, избираемых по половому признаку: «Кузьма Демьян – петушка, а Жен Мироносиц – курочку»¹⁴. В селах Сапожковского р-на бытовало мнение: «Считают, что Жены Мироносицы – покровители кур. В этот день в Коровке резали самую хорошую курицу, чтобы куры не дохли. В Парышке в складчину делали яичницу и пекли бисквит (пшенная каша молочная, добавляли сметану и яйцо, пекли пирог)»¹⁵.

В с. Парсаты Шацкого р-на на Кузьму-Демьяна резали кур, а косточки от съеденных в этот день курочек собирали в мешочки и подвешивали к печи¹⁶. В с. Эммануиловка и с. Старочернеево Шацкого р-на такие косточки подвешивали под куриный насест с приговором: «Сколько косточков, столько, Кузьма-Демьян, дай цыпачков»¹⁷.

В.И.Даль записал русские поговорки (не принадлежащие к Рязанской губ.): «На Кузьму и Демьяна курячьи именины: неси попу цыпленка», «Козьма и Демьяна да Жен мироносиц – куриная смерть (режут кур)», «На Кузьмодемьяна курицу на стол (тамб.)»¹⁸.

Кур не случайно посвящали Кузьме-Демьяну. В.Гиппиус привел два сюжета о помощи курам Св. Кузьмы и Демьяна. Первый: протопоп Аввакум, рассказав в своем «Житии» об исцелении кур боярыни, упомянул вслед за тем имена святых. Второй сюжет: в

«Путешествии Вавилы со скоморохами» вдова Ненила несла вареную курицу и та вдруг взлетела на печной столб и запела, а женщина увидела святых¹⁹.

Курица – непременно еда молодых после венца. В Древней Руси в 1526 г. на свадьбе великого князя Василия Ивановича с Еленой Глинской «свахи и дружки, развернув ска-терть, кормили молодых курицей»²⁰. Согласно «Чину свадебному» сер. XVI в., полагалось приносить князю молодому «куря и кашу»²¹.

В пос. Солотча Рязанского р-на живую наряженную курочку доставляла мать молодой: «Курицу принесут – на племя пускали, вроде невестина будет»²². Родственники молодого были особенно заинтересованы в получении курочки; в Зарайском у. дружка объяснял: «Курица – дороже всего»²³. Образ молодой как бы сливался с образом курицы: «Невеста – курочка»²⁴ (пос. Солотча Рязанского р-на). В с. Можары Сараевского р-на говорили: «Рядят курочку – продают невесту-дурочку»²⁵.

При ритуале укладывания молодых спать в других областях России исполнялась песня с мотивом: петушок спешит за курочкой на насест.

Курочка рябая
По нашесту летая.
А за нею петушок
И загнал ее в катушок.

Куры на насесточку хочуть.
Петушок распеваеть²⁶
Туда же поспевають.

По данным А.А.Козырева (в прошлом художественного руководителя Рязанского академического народного хора, ныне доцента Московского института музыки им. А.Г.Шнитке), эта песня бытует и на Рязанщине. Этот же мотив, но уже не связанный с ритуалом укладывания молодых спать, а из-за темы слепоты персонажей предрекающий болезнь и смерть, звучит в «наблюдной» (то есть в подблюдной песне при святочном гадании):

Курочка слепа по завалинке бегла; – диво!
А кочет, слеп, за курочкой вслед; – диво!²⁷

Свадебные песни с упоминанием курочки редки, зато подблюдные имеют традиционный мотив: курочка выкапывает золотое кольцо или перстень, – предвещающий свадьбу²⁸ (Калужская обл.). На Рязанщине (и по всей России) курочка была постоянным атрибутом новогодних девичьих гаданий о женихах.

Можно полагать, что Кузьма-Демьян – покровитель кур, являлся одновременно и женским покровителем: «В первый день жатвы, нажав по снопу, едят блины и яйца, приговаривая: «Кузьма-Демьяна, приди к нам, сама десята есть, а потом помогать жать»²⁹ (д. Кочемары Китовской вол. Касимовского у., 1923). Ритуальной пищей, посвященной Кузьме и Демьяну, кроме кур были куриные яйца. Согласно «Великим Минеям Четиям», тремя яйцами, умоляя Дамиана именем Бога, расплатилась с братьями исцеленная ими Пелагея³⁰. На Рязанщине на второй день свадьбы молодые приглашались к теще есть яичницу³¹ (с. Мелехово Сасовского у., б. Касимовского у., 1927, и др.).

Другой «род деятельности» Кузьмы-Демьяна связан с кузнечным делом. Являясь в христианской агиографии братьями-лекарями, в народе Кузьма и Демьян переосмысливались в кузнецов. В Советскую эпоху Б.А.Рыбаков сообщал, что находящаяся в Смоленском антирелигиозном музее и датированная 1839 г. «хоругвь цеха кузнецов в серебряном складе имеет на одной стороне икону Кузьмы и Демьяна, а на другой – надпись “з(намя) кузнечного цеха”»³². Церкви Св. Космы и Дамиана построены в кузнечных слободах разных городов. Кузьма и Демьян являлись покровителями мастеров по металлу. В украинских легендах они выступают как кузнецы-змееборцы; последние также встречаются в волшебных сказках о борьбе со змеем³³.

Кузьма-Демьян и другие чудесные кузнецы известны в русских и белорусских заговорах: «<...> У той кузьни Кузьма-Дземьян, Купалный Иван; меець жа сабе Кузьма-Дземьян, Купалный Иван дванатцаць молайцов, дванатцаць молотов»; «На море на Окияне,

на острове на Буяне стоят три кузницы. Куют кузнецы на четырех станках. Бес Салчак, не куй белого железа, а прикуй доброго молодца (или красную девицу)»³⁴.

Как видим, цель произнесения последнего заговора – «приковать» любимого к себе. То же понимание роли кузнеца, кующего свадьбу, дано в «наблюдных» песнях Рязанщины: «Кузнец, кузнец, скуй мне венец; <...> – слава! // а жених будет молодец; – слава!»³⁵ (Зарайский, Михайловский, Рязанский уезды).

В.Гиппиус привел гипотезу Е.В.Аничкова и В.Ягича об идущем от Ипатьевской летописи отождествлении Кузьмы-Демьяна – Сварога – Гефеста + Гестии-Весты в связи с кузнечным ремеслом и установлением единобрачия. Тому имеются два доказательства: 1) сварожич – «отчество» огня; 2) сваривать – «сварьба», «сваребный» в Новгородской губ.³⁶ По разысканиям В.Гиппиуса, В.Петрова, В.В.Иванова и В.Н.Топорова, Б.А.Рыбакова, Кузьма-Демьян выглядит демиургом и культурным героем: он победитель змея и первый кузнец, выковавший первый плуг, а также покровитель брака³⁷.

Имеются данные насчет приуроченности венчания ко дню Кузьмы-Демьяна – 1/14 ноября ст. / н. ст. в Сараевском р-не (с. Озёрки³⁸, с. Бычки³⁹). Часто венчание происходило в престольный праздник, которым в с. Озёрки Сараевского р-на как раз являлся День Св. Козьмы и Дамиана. В «Памятной книжке Рязанской губернии, на 1868 год» в таблице под № 2138 дано более раннее двойное название села, грамматически небрежно зафиксированное, восходящее к наименованию церкви как образующему поселение фактору: «Казьмодемьянское (Озерки) – село временно обязанных крестьян <...>»⁴⁰.

Вообще прослеживается характерная временная цепочка: Кузьмушки – девичий праздник, начало посиделок, а значит – и сватовства, начинавшегося осенью. Мотив «кузнец приковывает любимого» (в заговоре) или «кузнец кует венец, кольцо» (в подблюдной песне), либо «Кузьма-Демьян кует свадьбу» (в свадебных приговорке-просьбе и песне) подтверждает мысль исследователей о кузнецах Кузьме и Демьяне – покровителях брака.

Тем не менее отметим, что не по всей Рязанщине широко отмечается праздник Кузьминки (Кузьмушки). Как правило, он встречается в тех районах, где имеются церкви, освященные в честь Св. Козьмы и Дамиана. Жители иных населенных пунктов не ведают о календарном празднике Кузьме-Демьяне.

В с. Константиново Рыбновского р-на зафиксирована обрядовая свадебная приговорка-песенка с вариативным текстом, пропеваемая при совершении ритуала «ходить под сыр» или «сыр носить», который также «Кузьма-Демьяна начинают у нас называть»⁴¹. Имеются варианты: «Кузьма-Демьян, ломайте хлеб пополам!»⁴² или

Кузьма-Демьян,
Развали хлеб напополам!
Кузьма-Демьян!⁴³

(Более подробно см. в главе 4).

Теперь рассмотрим сходные черты образов Св. Кузьмы-Демьяна и Михаила-архангела. В поговорках русского месяцеслова отражена приуроченность дней этих христианских персонажей к началу морозов. Наступление зимы показано как результат кузнечного дела: «Козьма закует, а Михайло раскует (оттепель 8 ноября)», «Со дня Михаила архангела зима морозы кует»⁴⁴. Первая приведенная поговорка отмечает последовательную связь дней Кузьмы-Демьяна и Михаила-архангела, а в белорусском заговоре показана обратная последовательность действий: «Святой Михаил-архангел будзець вас усих собираць, Кузьме-Дземьяну у кузьню передаваць. Кузьма-Дземьян будзець свое жажло распекаць и вам зубы-губы выпекаць»⁴⁵. Еще в одном варианте заговора уже Михаил-архангел представлен кузнецом, кующим «зялезный кнут»⁴⁶. Лингвисты обращали внимание на влияние белорусского языка на некоторые рязанские диалекты.

Занятие Михаила-архангела кузнечным делом можно объяснить двумя причинами:

1) влиянием образа Кузьмы-Демьяна, т. к. их праздники близки в церковном календаре (1 и 8 ноя. ст. ст.) и братья-кузнецы помогают змееборцу победить змея (по Апокалипсису XII, 7-9, Михаил-архангел с ангелами низверг на землю дракона-сатану);

2) в Западной Европе культ Гефеста-Меркурия сменился культом Михаила-архангела⁴⁷.

На Рязанщине в свадебном обращении к Кузьме-Демьяну и Михаилу-архангелу с просьбой сковать свадьбу упоминание имени последнего обычно выступает как дополнение к первому и может быть мотивировано приуроченностью игры свадеб к Михайлову дню⁴⁸.

Другая сходная черта заметна в посвящении домашних животных этим христианским персонажам. Михаил-архангел являлся покровителем скота, что отражено в не соответствующей житиям древнерусской иконографии «Чуда о Флоре и Лавре» с надписью на некоторых иконах: «Архангел Михаил вручает коней Флору и Лавру», а также в сибирских заговорах для сохранения скотины⁴⁹.

Покровительством Михаила-архангела скоту и, в частности, овцам можно объяснить упоминание его имени вслед за Кузьмой-Демьяном в свадебной песне и приговорке на Рязанщине. Ведь образ «молодая – курочка» имел параллель «молодая – ярочка», наблюдаемую в ряде моментов. Во-первых: в формуле сватовства – «У вас есть ярочка – купить, а у нас баранчик – будет парочка»⁵⁰ (д. Кútлово Сараевского р-на); во-вторых, в ритуале «искать ярку» на следующее после венчания утро; в-третьих, в овце-приданке – родительском даре дочери – «Невесте дарили двух наряженных кур и овцу. Эти подарки называются “приданка”» (д. Александровка Чучковского р-на)⁵¹.

Наблюдается еще одно сходство этих образов: их связь с мостом и переправой через реку. Начало ледостава в русской календарной поговорке показано как строительство моста: «Козьма-Демьян с мостом...»⁵².

В духовном стихе об архангеле Михаиле и страшном суде звучит просьба к Михаилу:

Переведи нас через огненну реку...
Пускай нас во Царство, во небесный рай...

Переправь нас, рабов, через огненну реку,
Приведи нас, рабов, ко Царству Небесному!⁵³

В распространенном на Рязанщине рукописном «Поучении, иже во святых отца нашего Климента, папы Рымского о дванадесятницах» говорится, что пост в десятую Пятницу – перед днем архангела Михаила способствует перенесению души через огневую реку⁵⁴.

Исследователи отмечают связь Михаила-архангела с водной стихией и огненной рекой. Один еврейский апокриф сообщает о том, что каждое утро из огненной реки рождаются хоры ангелов, поют хвалебную песнь Богу и возвращаются в поток пламени. В средневековых европейских латинских легендах Михаил-архангел сохраняет значение «духа стихий», является «в виде водяного столба в море»; огромным крылом ударяет по воде подземного озера и вызывает осужденных из бездны⁵⁵. 6 сентября ст. ст. отмечается чудо Св. архистратига Михаила в Колоссаях Фригийских (чудо в Хонах), когда он жезлом в камне пробил расселину и направил туда поток речной воды, которым язычники намеревались уничтожить храм и чудотворный источник близ него⁵⁶. Установленный Александрийской Церковью 8 ноября ст. ст. праздник заменил собою древний день крещения Господня, а религиозные копты верили, что «в эту ночь Бог посылает архангела Михаила возмутить воды Нила и вызвать в них благотворное брожение» (Древний Египет)⁵⁷.

Великие Минеи Четии приводят чудеса исцеления с помощью воды: в Иерусалиме ангел Господень входил в овчую купель и возмущал воду, а первый окунавшийся в нее выздоравливал; в Гермии недужные с мольбой к Богу и Михаилу-архистратигу погружались в купель до бороды – и «собираются в купь ту сущих водах рыбы и облизають всюду все тело недужного, и в той час всходит здрав»; из Гермии же Леонт принес св. воду и масло, и Ипат Студия излечился⁵⁸. В народных верованиях западных европейцев заметна связь Ми-

хаила-архангела с водной стихией⁵⁹. В довенчальном цикле рязанских свадебных песен встречается мотив перехода через реку и образ моста в шести сюжетах (см. главу 14).

Другое сходство этих христианских персонажей прослеживается в змееборческом мотиве – более характерном для Михаила-архангела, но встречающемся и у Св. Кузьмы и Демьяна. Они побеждают змея не только как кузнецы, но и как целители. Великие Минеи Четию приводят такое чудо: устав от жатвы и угорев на солнце, человек уснул на ниве, в открытый рот вползла змея и ночью стала его терзать; он громко закричал: «Святые Козьма и Дамиан, помогите мне!» – и они изгнали змею тем же путем, которым и вошла она – через рот, и человек отправил ее в геенну огненную, где червь неусыпающий⁶⁰. В белорусских заговорах Михаил-архангел представлен главным защитником пострадавших от укуса змей и от «шалу». Отголоски древнего змееборческого мифа звучат в Апокалипсисе, где Михаил-архангел сражается со змеем-драконом, и в былинне, где Михаил Поток борется со змеем (точнее, со змеей) в могиле, в которой похоронена его жена⁶¹.

В заговорах с Михаилом-архангелом связаны три мотива, каждый из которых имеет параллель в свадебных песнях и ритуалах.

Согласно первому мотиву, Михаил-архангел владеет огненным или золотым мечом, либо огнем, либо долгим копьем, либо железным прутом или кнутом. Он «огнем выпалиць и мечам вырубиць», «возмець Михаила меч, сотнець ен вам голову с плеч»⁶² (Беларусь). А.В.Терещенко, сообщая в 1848 г. о древнерусских царских свадьбах, упоминает дружку, всю ночь ездившего верхом около брачной комнаты «с голою саблею»⁶³. Сабля и меч сохранились в украинском свадебном обряде⁶⁴. Копье упоминается в свадебной песне, бытующей на Рязанщине: «Он ударил вереюшку копьем»⁶⁵ (верей – столб, на котором держатся ворота, таких столбов два). Кнут – неперменный атрибут дружка. В д. Ветчаны Клепиковского р-на дружка называют кнутником⁶⁶.

Во втором мотиве заговоров Михаил-архангел появляется «с тучаю и с хмарою», он «нашлець на вас три тучи грозных: первую тучу огнянную, другую тучу камянную, третью – скаловую» или «тучу громовую»⁶⁷ (Беларусь). В заговорах против укуса змей преследуется цель разбить их и уничтожить. В обращенной к Михаилу-архангелу молитве упоминается его «молниеносный меч», а в Западной Европе связанное с культом Михаила-архангела место «пугало грозами», и сам он мог прийти «в виде пожара с неба, урагана с гор»⁶⁸.

На Рязанщине в свадебном плаче невесты-сироты и в исполняемой для нее песне ветры и бури должны «раскрыть» могилу и разбудить умершего родителя: «Разбушуются ветры сильные / И бури грозные». Туча называется «белгорючкой», «грозной», из нее выпадает «бел-горюч камень» или «белый камень»⁶⁹. Следовательно, и в свадебной поэзии туча имеет огненную и каменную природу. Л.Г.Невская в рамках неомифологической теории интерпретировала картину грозы как кульминационный момент мифа: «Поражение Перуном (в трансформе “гремячий гром”) противника (в трансформе “мать-сыра земля”) посредством обычного орудия – “громовой стрелы”»⁷⁰. В свадебной поэзии этот мотив можно считать эсхатологическим: невеста обладает способностью (иногда с помощью удара в колокол) заставить тучи грозные и ветры буйные открыть могилу. Вот примеры плача:

Вы повеньте, буйны ветры,
У чистого поля.
Нанесите тучу грозную,
И с той тучи пади
Бел-горюч камень.
Буйны ветры,
Разнесите сыру землю.
Бел-горюч камень,
Разбей гробову доску.
А вы, ветры,
Снесите белу крышку.
Встань-ка, кормилица
Моя матушка,

И встрень-ка ты свою чадоньку,
Благослови ее в чюжие людюшки.

<...> И мы ударим в большой колокол.
Разбушуются ветры сильные
И бури грозные.
Разнесите вы желты пески,
Обломите гробовую доску,
Вы раскройте бело полотно,
Ты восстань, родный батюшка.
Благослови свою дитятку
Во чужие люди⁷¹.

Михаил-архангел управляет тучами и побивает ими змей; по Апокалипсису, четыре ангела держат четыре ветра земли и могут с их помощью принести вред, а конец света «грядет с облаками» (VII; 1, 3; 1, 7). Обратим внимание, что на Рязанщине сиротские плач и песня и заклинательная песня исполняются с одной целью – попросить благословения: «Бласлаль моя божья», «Бласла(ви), божей»⁷².

В третьем мотиве заговоров Михаил-архангел «затрубиць... у свое трубы и будзець вас сгоняць у ровы широкия, у пяхуры глыбокия...», станет «у золотую трубу стреляць, золотым мечом головы сымаць»⁷³ (Беларусь). В Рязанской области распространена свадебная песня с зачином «Во трубушку трубят...», называемая К.В.Чистовым «Трубонька»⁷⁴. Звук трубы предрекает несчастье и гибельный конец: невеста расстается с девичьей косой и волюшкой, в конечном счете – с девичьей жизнью (см. главу 12). Михаил-архангел с помощью трубы изгоняет и истребляет змей; громкий голос, как-бы трубный, и трубные звуки семи ангелов возвещают конец света (Апок. I: 10; 4:1; 8:2, 6-8, 12, 13; 9:1, 13, 14; 10:7; 11:15).

Все эти мотивы подчинены идее «умирания», характерной для довенчальной свадебной поэзии. Вряд ли можно определить, какая именно функция Михаила-архангела, отмеченная в заговорах и имеющая параллель в свадебных песнях и ритуалах, явилась причиной упоминания имени этого библейского персонажа вслед за именем Кузьмы-Демьяна в заклинательной песне и подобной приговорке-просьбе. Поскольку это христианские герои, мы сочли возможным привлечь не только рязанские фольклорно-этнографические материалы, но и данные духовной культуры принявших христианство народов Европы и церковные письменные памятники.

Михайлов день широко праздновался на Руси: И.М.Снегирев и С.В.Максимов ука­зывали братчину-михайловщину и михайловские пиры у родственников⁷⁵.

На Рязанщине обожествление Св. Кузьмы-Демьяна и Михаила-архангела заметно во фразах «Бласлаль моя божья», «Бласла (ви), божей», «Боже мое!», причем две последние являются припевом, повторяемым через строчку-две⁷⁶. Припев мог возникнуть на основе древней близости образов Михаила-архангела и Иисуса Христа. Б.А.Успенский сообщает о медных «Деисусах» с архангелом Михаилом – занимающим место Христа, и ему предстоят Богоматерь и Предтеча; отмечает роль судии на Страшном суде, присущую Христу и архангелу Михаилу; а имя Михаил в народной этимологии означает «кто, яко бог»⁷⁷.

В ходе рассмотрения отдельных черт образа архангела Михаила мы увидели, что образ этот неоднозначен и тесно связан с образом Кузьмы-Демьяна, что подтверждается произведениями разных жанров: свадебными песней и приговоркой, месяцесловом, заговорами.

Возможны три пути проникновения имени Михаила-архангела вслед за Кузьмой-Демьяном в свадебные жанры:

- 1) из-за календарной приуроченности свадебного ритуала к Михайлову дню, тем более следующему вскоре за Кузьминками;
- 2) из-за народного представления Михаила-архангела в паре со святыми Кузьмой и Демьяном в мотивах о кузнецах (в месяцеслове и заговорах);
- 3) из-за совпадения функций и атрибутов Михаила-архангела в несвадебных жанрах с функциями и атрибутами других персонажей свадебного фольклора и обряда.

¹ РИАМЗ, н. а. III–1011. № 5 – с. Рыкова Слобода Рязанского у.

² РИАМЗ, н. а. III–878. № 9 – с. Мервино Рязанского у.

³ РГПИ, 1972. Тетр. 4. № 5 – с. Новое Киркино Михайловского р-на.

⁴ Киреевский П.В. Собрание народных песен П.В.Киреевского. Записи П.И.Якушкина: В 2 т. Л., 1983. Т. 1. № 416; Зеленин Д.К. Описание рукописей ученого архива Императ. Русского географического общества: В 3 вып. Пг., 1916. Вып. 3. С. 1172. № 16.

⁵ См.: Круглов Ю.Г. Русские обрядовые песни: Учеб. пособие. М., 1982. С. 43; Кальницкая А.М. Взаимодействие и взаимосвязи поэзии с обрядом в среднерусской свадьбе. Диссерт. ...канд. филол. наук. М., 1984. С. 106.

- ⁶ Гіппіус В. Коваль Кузьма-Демьян у фольклорі //Етнографічний вісник. Київ, 1929. Кн. 8. С. 10-11; Добровольский В.Н. Смоленский этнографический сборник. СПб., 1891. Ч. II. № 53, 54, 460, 473, 550-552, 580 и С. 248. № 1.
- ⁷ Киреевский П. В. Собрание народных песен... С. 188. № 416.
- ⁸ ИЭА. Ф. 47. (Фонд РОКЭ). Карт. № 337. Собр. Д.Коган – с. Сумерки Кадомского р-на.
- ⁹ ИЭА. Ф. 47. (Фонд РОКЭ). Карт. № 337. Собр. Д.Коган – с. Сумерки Кадомского р-на.
- ¹⁰ Мансуров А.А. Описание рукописей этнологического архива Общества исследователей Рязанского края. Рязань, 1928. Вып. 1. № 15 – с. Копаново Касимовского у.
- ¹¹ ИЭА. Ф. 47. (Фонд РОКЭ). Карт. № 97, собр. Г.С.Маслова – с. Сумерки Кадомского р-на.
- ¹² Ушаков Д.Н. Материалы по народным верованиям великоруссов //Этнографическое обозрение. М., 1896. Кн. 29–30 (№ 2/3). С. 200, собр. Иванов – д. Волынь Рязанского у.
- ¹³ См.: ИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. Ед. хр. 150. Л. 28 (24) – с. Красное Пронского у.
- ¹⁴ Сычева М.В., Гудкова П.И. История России и местного края в устном народном творчестве крестьян Сапожковского района //Материалы и исследования по рязанскому краеведению. Рязань, 2009. Т. 18. С. 275.
- ¹⁵ Там же.
- ¹⁶ Иникова С.А. Глава 8. Скотоводческая и птицеводческая обрядность //Русские Рязанского края: В 2 т. М., 2009. Т. 1. С. 285.
- ¹⁷ Там же.
- ¹⁸ Даль В.И. Пословицы русского народа: В 2 т. М., 1984. Т. 2. С. 320.
- ¹⁹ См.: Гіппіус В. Указ. соч. С. 49-50.
- ²⁰ См.: Козаченко А.И. К истории великорусского свадебного обряда //Советская этнография. М., 1957. № 1. С. 68.
- ²¹ Чин свадебной //Памятники литературы древней Руси. Сер. XVI века. М., 1985. С. 190.
- ²² Записи автора. Тетр. 3. № 252 – Галдина Екатерина Дмитриевна, 74 года, пос. Солотча Рязанского р-на, 29.07.1985.
- ²³ Шейн П.В. Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т.п.: В 2 вып. СПб., 1900. Вып. 2. С. 560.
- ²⁴ Записи автора. Тетр. 3. № 247 – Коница Арина Андреевна, 1909 г. р., пос. Солотча Рязанского р-на, 29.07.1985.
- ²⁵ РГПИ, 1978. Тетр. 1. № 3 – с. Можары Сараевского р-на.
- ²⁶ МГК. Тетр. II. № 1303. Лето 1982. Сеанс 29 – Тамбовская обл.; Шейн П.В. Вып. 2. № 1914 – Тульская обл.
- ²⁷ ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 124. Л. 16 об. № 10.
- ²⁸ Шейн П.В. Великорус в своих песнях... СПб., 1898. Вып. I. № 1084, 1126; Записи автора. Тетр. 4. № 34 – Калужская обл.; Самоделова Е.А. Святочные подблюдные песни Калужской, Орловской и Тульской областей //Живая старина. М., 2015. № 1. С. 8-12.
- ²⁹ Мансуров А.А. Указ. соч. Вып. I. № 20 – д. Кочмары Китовской вол. Касимовского у.
- ³⁰ Великие Минеи Чети, собранные Всероссийским митрополитом Макарием. Ноябрь. Дни 1-12. СПб., 1897. Стбц. 7-8.
- ³¹ Мансуров А.А. Указ. соч. Вып. I. № 44 – с. Мелехово Сасовского у., б. Касимовского у.
- ³² Рыбаков Б.А. Ремесло древней Руси. М., 1948. С. 748.
- ³³ См.: Гіппіус В. Указ. соч. С. 12-13 и др.; Петров В. Кузьма-Демьян в українському фольклорі //Етнографічний вісник. Київ, 1930. Кн. 9. С. 197-222.
- ³⁴ Романов Е.Р. Белорусский сборник. Вып. V. Заговоры, апокрифы и духовные стихи. Витебск, 1891. С. 190. № 10; Майков Л. Великорусские заклинания. СПб., 1869. № 16.
- ³⁵ ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 124. Л. 16 об. № 1.
- ³⁶ См.: Гіппіус В. Указ. соч. С. 33, 40.
- ³⁷ См.: Там же. С. 3-51; Петров В. Указ. соч. С. 197-238; Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974. С. 161; Рыбаков Б.А. Указ. соч. С. 487; Он же. Язычество древних славян. М., 1981. С. 544.
- ³⁸ Записи автора. Тетр. 1. № 169 – Трушечкин Михаил Федосеевич (1901-1992), род. в с. Озёрки Сараевского р-на, зап. в Москве 03.11.1984.
- ³⁹ Записи автора. Тетр. 28. С. 71 – Шубина Полина Алексеевна, с. Бычки Сараевского р-на. Записи С.А.Иниковой летом 2006.
- ⁴⁰ См.: Памятная книжка Рязанской губернии, на 1868 год /Сост. секретарем Рязанского губ. стат. Комитета Мих. Демидовым. Рязань, 1868. С. 524-525.
- ⁴¹ Записи автора. Тетр. 8-а. № 321 – Ерёмина Анна Константиновна, 57 лет, с. Константиново Рыбновского р-на, 11.09.2000; Тетр. 8-а. № 479 – Цыганова Анастасия Ивановна, 1911 г. р., с. Константиново, сентябрь 2000 г.
- ⁴² Записи автора. Тетр. 8-а. № 321 – Ерёмина А.К., 57 лет, с. Константиново, 11.09.2000.

⁴³ Записи автора. Тетр. 8-а. № 479 – Цыганова Анастасия Ивановна, 1911 г. р., с. Константиново, сентябрь 2000 г.

⁴⁴ Даль В.И. Указ. соч. С. 320.

⁴⁵ Романов Е.Р. Указ. соч. С. 165. № 33.

⁴⁶ Там же. С. 181. № 89.

⁴⁷ См.: Добиаш-Рождественская О.А. Культ св. Михаила в латинском средневековье V-XIII веков. Пг., 1917. С. 3-13, гл. I; Кареев Н.И. Гермес-Михаил и сказание о чуде в Хонах. По поводу книги О.А.Добиаш-Рождественской «Культ св. Михаила в латинском средневековье V-XIII веков» (Петроград, 1917) //Известия Отделения русского языка и словесности РАН. 1918. Пг., 1919. Т. 23. Кн. I. С. 249.

⁴⁸ ИЭА. Ф. 47. (Фонд РОКЭ). Карт. № 349. Собр. Д.Коган.

⁴⁹ Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М., 1982. С. 48-49.

Шотландцы считали Михаила патроном лошадей и всадников, на иконах обычно изображали его всадником на белом коне; 29 сент. совершали паломничество к святым местам обязательно верхом на лошадях, а их разрешалось воровать на это время, затем устраивали традиционные скачки “оде” (древнескандинав. *odaidn* – битва на лошадях); женщины месили тесто для ритуальных лепешек “струан св. Михаила” на шкурке белого ягненка мужского пола (см.: Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. Конец XIX начало XX в. Летне-осенние праздники. М., 1978. С. 81-82). Скандинавские пастушки в этот день пригоняли скот с летних пастбищ – и особенно лошадей, чтобы у них была красивая шерсть на зиму; и все животные должны находиться в эту ночь под крышей, чтобы не болели (Там же. С. 104-105). Немцы тоже ставили скот в стойла, мусдорфские (в Швабии) мясники танцевали вокруг костров, и в ряде мест праздновали овчары (Там же. С. 131). В Словении с Михайлова дня до Юрьева пускали скот пастись на пашне; в некоторых местностях венгры отмечали пастушеский праздник 29 сент., рассчитывались со старыми пастухами и нанимали новых (Там же. С. 218, 170). Финны заканчивали выпас коров; скандинавы, финны, эстонцы и жители Ингрии приносили в жертву и съедали барана или овцу (Там же. С.105, 117).

⁵⁰ 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.

⁵¹ Записи автора. Тетр. 3. № 66 – Жукова З.И., 1917 г. р., родом из д. Кутлово Сараевского р-на, живет в с. Агро-Пустынь Рязанского р-на, 25.07.1985; МГК. Дневники. Лето 1980. Тетр. 6. № 1243 – д. Александровка Чучковского р-на. В Швейцарии бытовало иносказание смерти – «пасти или сторожить курицу св. Михаила», а в Австрии – название уплаты 29 сент. налога – «Михайлов гусь» (Календарные обычаи и обряды... С. 160, 150).

⁵² Даль В. И. Указ. соч. С. 320.

⁵³ Голубиная книга: Русские народные духовные стихи XI-XIX вв. /Сост., вступ. ст., примеч. Л.Ф.Солощенко, Ю.С.Прокошина. М., 1991. С. 261, 266.

⁵⁴ Максимов С.В. Из очерков народного быта. Крестьянские календарные праздники //Максимов С.В. Литературные путешествия. М., 1986. С. 363; Народные поверья и обычаи в г. Касимове и его уезде //Рязанские епархиальные ведомости. Прибавления. Рязань, 1888. № 2. С. 54.

⁵⁵ Добиаш-Рождественская О.А. Указ. соч. С. 22, 44, 45, 392.

⁵⁶ См.: Виноградов П. Жизнь святых, память которых совершается в сентябре месяце, составленная по руководству: Четь-Минеи, Патристики, Русских святых, Богослужебных дней Православной церкви и др. книг, с описанием Праздников священником Петром Виноградовым. Изд. 3. М., 1880. С. 41-43.

⁵⁷ Болотов В. Михайлов день. Почему собор святого архистратига Михаила совершается 8 ноября. Эортологический этюд //Христианское чтение, издаваемое при СПб. Духовной академии. СПб.,1892. Ч. II. С. 626, 644.

⁵⁸ Великие Минеи Четии. Указ. соч. Стбц. 266-274.

⁵⁹ Шотландцы и сербы, черногорцы считали Михаила патроном моря и моряков, лодок и лодочников; скандинавы в этот день опасались южного ветра с моря – попутного для морского быка или русалки с ее стадом, пожирающим весь заготовленный фураж; лужичане примечали погоду: если на св. Михаила дождь – будет сырой год (см.: Календарные обычаи и обряды... С. 81, 217, 105, 199).

⁶⁰ Великие Минеи Четии. Указ. соч. Стбц. 4-5; Гіппіус В. Указ. соч. С. 39.

⁶¹ См.: Михаил //Мифологический словарь. М., 1991. С. 370-371; Невская Л.Г. Мотивы основного мифа в балто-славянском причитании //Балто-славянские этнокультурные и археологические древности. Погребальный обряд. Конференция. Тезисы докладов. М., 1985. С. 69.

⁶² Романов Е.Р. Указ. соч. С. 17. № 57, С. 181. № 90.

⁶³ Терещенко А.В. Быт русского народа: в 7 ч. СПб., 1848. Ч. II. С. 38.

⁶⁴ См.: Маслова Г.С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX – начала XX в. М., 1984. С. 75.

⁶⁵ РГПИ, 1969. Тетр. 5. № 97.

⁶⁶ Записи автора. Тетр. 1. № 343 – Милехова Анна Егоровна, 65 лет, родом из д. Ветчаны Клепиковского р-на, живет в г. Спас-Клепики, зап. Е.А.Самоделова и М.Д.Максимова в августе 1987 г.

⁶⁷ Романов Е.Р. Указ. соч. С. 120. № 337, С. 178. № 80, С. 223. № 353.

⁶⁸ Дестинус С. Жития святых, составлены по Четь-Минеем и др. книгам Софию Дестинус, с 480-ю изображениями святых и праздников академика Ф.Г.Солнцева. Ноябрь. Изд. 2. СПб., 1892. С. 34; Добиаш-Рождественская О.А. Указ. соч. С. 391-392.

⁶⁹ РГПИ, 1974. Тетр. 2. № 19 – с. Веретье Спасского р-на, «Ель моя ель, ель зеленая...», 1966. Тетр. 8 – д. Завидное, Тетр. 7 – с. Кермись Шацкого р-на, 1965. Тетр. 1. № 14 – д. Желанное Шацкого р-на.

⁷⁰ Невская Л. Г. Указ. соч. С. 69.

⁷¹ РГПИ, 1966. Тетр. 7 – с. Кермись Шацкого р-на; Ср. РГПИ, 1965. Тетр. I. № 14 – д. Желанное Шацкого р-на, «Вы повеите, ветры буйные...», 1966. Тетр. 8 – д. Завидное Шацкого р-на, «Ох-и повень-повень...»; РИИМЗ, н. а. III-629. Л. 157 – Урядино Касимовского у., «Поднимитесь, ветры буйные...»; РГПИ, 1974. Тетр. 2. № 19 – с. Веретье Спасского р-на, «Ель, моя ель, ель зеленая...».

⁷² РГПИ, 1972. Тетр. 4. № 5; Киреевский П.В. Собрание народных песен... № 416 – Зарайская свадьба.

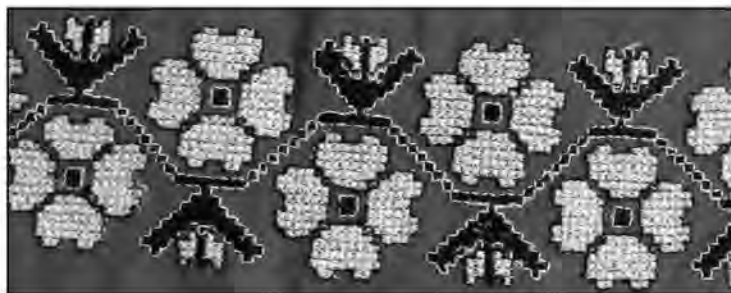
⁷³ Романов Е.Р. Указ. соч. С. 185-186. № 106-107.

⁷⁴ Чистов К.В. Семейные обряды и обрядовый фольклор //Этнография восточных славян: Очерки традиционной культуры. М., 1987. С. 402.

⁷⁵ См.: Снегирев И.М. Нечто о русских складчинах и братчинах, особенно о Никольщине и Михайловщине //Ведомости Моск. гор. полиции. 1852. № 260 – Отд. оттиск. С. 4; Максимов С.В. Указ. соч. С. 369-370.

⁷⁶ Зеленин Д.К. Описание рукописей... С. 1172. № 16; Киреевский П.В. Собрание народных песен... № 416 – Зарайская свадьба; РГПИ, 1972. Тетр. 4. № 5.

⁷⁷ См.: Успенский Б.А. Указ. соч. С. 25; Добиаш-Рождественская О.А. Указ. соч. С. 111.



Глава 11. ЁЛОЧКА КАК СВАДЕБНОЕ ДЕРЕВЦЕ

Среди атрибутов рязанской свадьбы во многих локальных традициях встречается елочка – маленькое украшенное ленточками растение (елка, сосна, репей и др.). Образ елочки фигурирует также в свадебных песнях и плачах. Однако свадебная елочка известна не на всей территории Рязанской обл. (губ.), и в то же время она распространена за пределами Рязанщины, на соседних и более отдаленных землях.

Первые фиксации применения елки на рязанской свадьбе относятся к 1846 г., когда П.И. Якушкин отметил этот обычай в Зарайском уезде¹. Далее сведения о свадебной елке накапливались, и почти через полвека появилось первое теоретическое обобщение.

И. Проходцов в статье «Предбрачные обычаи и убытки у крестьян Рязанской губ.» (1895) ограничил ритуал оплакивания свадебной елочки определенной территорией: «В Рязанском уезде (села: Пушино, Льгово, Голенчино, Дядьково) и Скопинском (Бараково) на день девичника бывает обычай оплакивать так называемую “девичью красоту”, которую изображает маленькая, в аршин высоты, елочка, убранная разными “тряпочками” (лоскутками), лентами, конфетами и пряниками. Г. Весин², указывая на этот обычай, ошибается, относя его к обычаю крестьян всей Рязанской губернии. Такого обычая нет во многих уездах, например, в Сапожковском. Он почти существует исключительно в селах Рязанского уезда и то по правую сторону Оки»³.

Казалось бы, логично, что елка в качестве свадебного деревца использовалась в тех населенных пунктах Рязанщины, где она произрастала – в частности, в Рязанской Мещёре и некоторых других лесистых местностях Рязанской губ./обл. Между тем накопленные к сегодняшнему дню сведения показывают, что именно Весин с его отнесением ритуала с елочкой ко всей Рязанской губ. оказался более прав (хотя и не абсолютно). И. Проходцов невольно сузил ареал бытования свадебного деревца, приведя достоверные и известные ему сведения о свадебной елочке, и указав ее отсутствие в Сапожковском уезде.

Имеющиеся на сегодня данные позволяют очертить ареал бытования свадебной елочки (сосенки) на территории Рязанской губ./обл.: это Данковский у. (ныне р-н Липецкой обл.), Егорьевский и Зарайский уезды (ныне р-ны Московской обл.), Кадомский, Клепиковский, Кораблинский, Милославский, Пронский, Путятинский, Рыбновский, Рязанский, Скопинский, Старожиловский, Чучковский, Шацкий р-ны. Свадебные песни и плачи с упоминанием елочки зафиксированы в Милославском, Путятинском, Сараевском, Спасском, Старожиловском и Шиловском р-нах.

Следовательно, на части территорий Рязанщины елочка выступала сразу в двух видах: 1) непосредственно как атрибут свадьбы и 2) как поэтический образ свадебного фольклора. Дальнейшая полевая работа позволит уточнить ареал применения свадебного деревца.

Девушки готовили вечнозеленое или специально засушенное деревце – ёлку (наиболее частое название), *репей*⁴, *репейник*, *подожок*⁵; она же именуется *роща*, *венок*⁶; *цветы*, *свет*, *комарики*⁷ и др. На территории Рязанской обл. прослеживается целый ряд разновидностей свадебного деревца – от елки до палки (см. ниже): «На девичнике “наряжали батники” – прутики»⁸ (д. Никоново Чучковского р-на); сваха-позываха с подругами невесты шла

приглашать ее родственников на девичник при помощи *ба́дика* – наряженной лентами палки наподобие жезла, знака ее полномочий (д. Успенровка Шацкого р-на)⁹.

В с. Восход (б. с. Полтевы Пеньки) Кадомского р-на елочку называли *цветами* или *комариками* по первой строчке песни «Я с комариком», которую пели с приплясыванием, идя девичником по улице¹⁰.

В ряде мест использовалась засушенная елка, лишенная зеленых иголок: «Для свадьбы делали специальные “цветы” – “камарики” – это засушенная ёлка, разукрашенная всякими ленточками, тряпочками, на верхушку насаживался цветок из тряпок. “Камарики” несли человек 5-6 впереди всей процессии. Когда пели – приплясывали на ходу, кружась и вверх поднимая и подкидывая “камарики”. <...> На “камарики” навешивают бубенчики»¹¹ (с. Восход (б. с. Полтевы Пеньки) Кадомского р-на).

По сведениям В.Е.Добровольской, в селениях южной части Владимирской обл., примыкающим к Рязанской Мещёре и прежде входившим в состав Рязанской губ., подружки невесты также наряжали засушенную елочку¹². Аналогично дело обстояло в «кусте сел» Путятинского р-на (с. Отрада, с. Черная Речка, с. Береговое, д. Волóво, д. Поликаново), где девушки обрезали свежие иголки с елки и украшали ее куриными и утиными перышками, раскрашенными в разные цвета; ритуал просуществовал до Великой Отечественной войны¹³.

Получается, что в некоторых локальных традициях Рязанской обл. (см. выше) наблюдалось определенное противоречие между ритуальным атрибутом – *засушенной елкой* и песенным образом – вечнозеленым деревцем. Это не уникальное явление Рязанщины: в соседней лесной Владимирской обл. срубленная елка также предварительно высушивалась и очищалась от хвои; украинское «гільце» делалось из голой ветки плодового дерева¹⁴ и т.п.

Деревце обычно применялось один раз, но есть сведения о многократном его использовании: «“Камарики” использовали на нескольких свадьбах»¹⁵ (с. Восход Кадомского р-на). Старожилы Путятинского р-на также сообщают о том, что наряженная елочка оставалась в доме жениха, куда ее приносили подружки невесты, пряталась в сарай, а потом передавалась следующей просватанной девушке¹⁶.

Украшенная елочка имела и менее распространенные названия: напр., «*свет*» (д. Васьническое Егорьевского у.), что обозначало, по мнению местных жителей, «цвет девичьей жизни, цвет лица невесты»¹⁷ и могло восходить к слову «цвет, цветок». Еще одно такое название – «*роща*», которое нашло отражение в песне «Зеленая роща, желтый цвет...» (с. Колычево Егорьевского у.)¹⁸.

Для южной части Рязанщины типичен *репей* – одноименное растение, иногда по традиции называемое елкой. Например: во время пребывания невесты в бане «её подружки готовили *репей*. На столе ставили и украшали ветку репейника»¹⁹ (с. Хрущёво-Подлесное Данковского р-на Липецкой обл., б. Рязанской губ.). В с. Хрущёво-Подлесное бытовала приуроченная к свадьбе семейная песня «Репей» с повторяющимися начальными строками первых двух куплетов: «Ой и где мой *репей*, // Ой и где мой молодой?»²⁰, с дальнейшим развертыванием сюжета про четыре горя и про пятую кручину молодой замужней женщины, вызванными проживанием в большой родительской семье мужа.

В с. Красное Абакумовской вол. Пронского у. в начале 1890-х гг. накануне дня венчания практиковался обычай: «В этот же день, почти с утра и до приезда “с девичником”, подружки у невесты играют по улице “с елкой”: добывают в барском саду ветку елки, вешают на нее цветные ленты, клочки, скорлупы яиц и поют песни, и под звон косы задают “трепак” по всему селу»²¹.

В Зарайском у. в 1903 г. подружки невесты и замужние родственницы прибывали с елкой к жениху в день девичника:

«Вот на девичнике приходят к жениху с ёлкой: девки, много народу, у кого сколько, и девки и бабы молодые всех собирают. Надьсь вот к нашим пришло 14 человек. Придут в избу, поставят эту ёлку на стол. Потом эту ёлку дружок окупит. Сейчас её раскроют (накроют)

платком. Она убрана в лентах вся. Потом эту ёлку долой со стола, их посодят за стол всех, им поставят говядины, пшеник, папушник»²².

Ёлку (суковатое развесистое деревце около метра или репей) вешали на оббитую полотенцами дугу лошади и везли в церковь в с. Корневое Скопинского р-на²³.

Повторим: на Рязанщине в XIX-XX веках сохранились обрядовые действия с ёлочкой, начиная с девичника. Девушки украшали ёлку лентами, конфетами, зажженными свечами, куриными перышками, носили ее по деревне²⁴. Невеста сидела за столом, на котором стояла убранная лентами и поставленная в бутылке елка²⁵ (Зарайский у.). Эта обрядовая ситуация отражена в свадебной песне:

На горе-то стоит ёлочка
Перед горою стоит <с>ветёлочка.
Перед ёлочкой сидит свет Аннушка...
Она сидит горько плачет.
Собрать-то её есть кому,
А проводить-то её в божий храм некому²⁶
(д. Толстые Милославского р-на).

Зачин «На горе-то стоит ёлочка...» также принадлежит другим свадебным песням – с иными сюжетами: 1) невеста «плачет, как река льётся», расчесывая косу; 2) девушку хотят увести из светёлки батюшка или матушка, но удается только жениху²⁷. В.А.Водарский считал ель деревом грусти и тоски²⁸. Интересно заметить, что в свадебном обряде елочкой невесты часто являлась именно верхушка деревца. Но из этого не следует, что елка на девичнике символизировала умерших батюшку или матушку: ведь у большинства невест родители были живы и потому песня сироты не исполнялась, а ритуал с елочкой применялся в любом случае (если он являлся типичным для данной локальной традиции).

Образу вечнозеленого деревца посвящен ряд песен, в которых уже в первой строке назван вид деревца невесты: подружки украшали елку лентами и цветной бумагой под песню «На горе-то стоит ёлочка», шли с ней в дом жениха с песнями и пляской (с. Отрада Путьинского р-на); после расплетания косы невесты и ее плача, примерно через 10 минут подружки пели «Уж ты ёлка, ёлка-сосенка»²⁹ (д. Сергиевка Милославского р-на).

Елка являлась центральным образом исполнявшейся сироте песни. Название дерева допускает повтор в уменьшительно-ласкательной форме: «Эх ты ель же, моя ёлочка...»³⁰ (с. Тимошкино Шиловского р-на); «Уж ты ель, моя елюшка...»³¹ (с. Троица Спасского р-на). В д. Мелекшино Старожиловского р-на пели песню сироте:

Ели-ели, распустила ели веточки
С плода-кореня и до маквочки.
Как у нашей у несчастной Марьюшки
Нету родимой матушки...³²

Встречается и парное наименование – ель-сосна, причем одно из названий дано в уменьшительной форме, реже – сразу два: «Уж ты ёлка, ёлка-сосенка...», «Ой, ты ель моя елюшка, // О, ты ель, ель, сосна кудрявая»³³ (с. Мордово Сараевского р-на). В двойном наименовании главное место принадлежит елке. Вот доказательства этому: 1) слово «ель» и его производные поставлены в начале песни; 2) возможен их контактный повтор – «ель, ель», «ёлка-ёлка»; 3) количественно преобладают обозначения ели над сосной – «Ой ты ель, моя елюшка, // О, ты ель, ель, сосна кудрявая»³⁴.

Появление сосны в обращении к дереву играет второстепенную роль. Это видно из того, что: 1) обозначение сосны возникает в тексте после ели, часто во втором стихе, реже – в конце первого; 2) песня допускает только повтор слогов при распевании – «Ох ты ёлка, ёлка-сосен... сосенка э, ох...»³⁵ (д. Сандыри Милославского р-на). Правда, сосна, как и ель, имеет один из двух эпитетов: «кудрявая» или «зеленая». Если хвойное дерево уже в первой строке названо двумя именами, то во второй размещаются два этих эпитета:

Ох ты ёлка, ёлка-сосен... сосенка, э, ох
Ты зелёная кудрява... кудрявая, э, ох...³⁶
(д. Сандыри Милославского р-на).

«Портрет» хвойного дерева имеет индивидуальные черты: у ели (елы, елюшки, ёлочки, ёлки-сосенки, ели-сосны) есть сучки-веточки (кусты-веточки, ветки да веточки, сучочки-отросточки, три коренушки), но нет «самой маквочки» (одной маковочки)³⁷.

Песенный образ ели-сосны напоминает реально употреблявшуюся в обряде прощания с девичьей волей елочку, которую в Рязанской области, особенно в Рязанской Мещёре, часто заменяли сосенкой: «Ставят куст наряженный – сосну»³⁸ (д. Ненашкино Клепиковского р-на).

На девичнике помещали украшенную елку на стол, а на его углы постилали полотенца, которые тут же вышивали девушки; приехавшему жениху говорили: «Подружки вышивают полотенца, все они с красным товаром» и «Положите нам на 4 угла 4 рубля, серединку осеребрите»³⁹, и женихова родня клала по углам по медной монете, а в центр – серебряную (с. Ильицыно Зарайского у., 1889). На девичнике «продают жениху узел – подарок невесты», «девушки сидят с ёлкой, приговаривают: “4 угла – 4 рубля, на серёдочку – золотую гривну”»⁴⁰ (с. Ольшанка Милославского р-на). При выкупе невесты в с. Рожново Зарайского уезда жених окупал елку и сваха накрывала ее платком, а подружки перед тем говорили:

У нас 4 угла,
давайте нам 4 рубля,
середочку позолотите,
елочку накройте,
тогда и невесту возьмите⁴¹.

Покрывание елки платком на девичнике бытовало и в д. Божатково Троицкой вол. Рязанского у.: «Елка со свечами зажженными, с лентами всякими (все цвета) и с цветами. Когда приходят и накрывают платком елку, свечи потухнут, платок дарят невесте»⁴².

Реже встречалась и «обратная» разновидность ритуала: жених приносил елку на девичник, а, уходя домой, забирал ее с собой (с. Подлесная слобода Рязанского у.)⁴³.

В д. Мелекшино Старожилковского р-на елку ставила партия жениха на крышу его дома, обычно это делал брат и распорядитель свадьбы – дружков: «Ёлку на крышу на навес становили, наряженная красными тряпочками, стояла и стояла, и облезнет вся, и снегом занесена. “Надо Ивану Семёновичу постановить ёлку”, не мне <не невесте>. Сам постановил – там брат лазил, дружков ставил»⁴⁴. Еще одно воспоминание об этом обычае в той же деревне: «Повенчают, наши <невестина родня> идут к жениху, ёлку на крышу ставили разнуряженную, хоть такой вот товарищ поставит»⁴⁵. Таким образом, елка служила опознавательным знаком, обозначавшим дом, в который привели новобрачную. Об этом говорили сами уроженцы д. Мелекшино: «Ёлку везли, становили на соломенную крышу. – “Ага, ёлка, значить, тут молодые”. Куда хошь снимають»⁴⁶.

Однако вечнозеленое деревце в д. Мелекшино Старожилковского р-на украшали подружки невесты: «Срубал ёлку кто хошь, убирали девчата – прям под свадьбу»⁴⁷. В одних поселениях девушки обходились собственными силами, внося посильную лепту принесенными из дома лоскутками и лентами, в других населенных пунктах они обращались за помощью: «Для ёлки тряпки брали у портнихи, убирали подружки невесты»⁴⁸ (д. Мелекшино).

Общинный (коллективный) характер обрядования елки заметен в двух моментах:

1) деревце наряжал целый коллектив, подобранный по возрасту и полу, – это подружки невесты;

2) в украшении елочки принимала участие профессиональная портниха, выступающая в данном случае в роли обладательницы и сберегательницы праздничной атрибутики.

Общинный характер приобретали и последующие действия с елочкой, а именно торжественное шествие с ней по селу или деревне. Старожилы д. Мелекшино Старожиловского р-на вспоминали красивое убранство елки и демонстрацию ее всем жителям селения: «В лесу срубят, привезут, убирают разными тряпками. По деревне идут, пляшут, ей потряхивают – она как царица. Девки уберут»⁴⁹.

В д. Татаркино Старожиловского р-на девушки наряжали елку, подготавливая ее для жениха: «Девки пять берут, они убирают *ёлку*, дружков придёт за ёлкой»⁵⁰.

В д. Татаркино Старожиловского р-на елочку к жениху доставляют родственники невесты во время венчания новобрачных: «Впереди несут *ёлку*, разукрашенную разноцветными ленточками, и ставят на крышу дома жениха»⁵¹.

В с. Лучинск Старожиловского р-на с елкой на крыше дома жениха была связана примета: «Куда ёлка покачнется: если на улицу – невеста убежит, если во двор – невеста будет хорошая хозяйка»⁵². Рассказчица из соседней д. Аристово (уроженка д. Мелекшино) Старожиловского р-на сообщила, что ее елка не устояла у жениха в с. Лучинск, но женщина не стала трактовать этот случай как сулящий несчастье, а нашла ему бытовое реалистическое объяснение: «Ёлку на крышу поставили. Крыши соломой крыты, постояла ёлка до первого ветра, потом и слетела»⁵³.

Жительница с. Константиново Рыбновского р-на предположила калькирование новогодней (рождественской) елки, введенной Петром I, на свадебную елочку:

«Это коуда если на Новый год свадьба, то это идут по селу с *ёлкой*. Например, идут ярочку искать <на в 2-й день после венчания> – *ёлка наряженная*, а так нет. <...> Раньше-то иурали в мясод»⁵⁴.

В этом селе ритуал проводился так:

«За три дня до свадьбы собираются девушки к невесте *рядить елку*. Наряжают лентами и цветами елочку или сосенку. На самую макушку привязывается кукла. Елка закутывается материей – аршин десять-двенадцать – подарком на платье для будущей свекрови. <...> На следующий день невеста с девушками и с молодыми женщинами идут с елкой к жениху. Когда идут по улице, деревенские интересуются: “А чем раскрыто?” – т.е. каким материалом обернута елка. <...> Елка ставится на стол»⁵⁵.

Очевидно, калькирование дало наложение Петровского нововведения на древний обычай и стало возможным лишь в тех локальных традициях, где изначально применялась зеленая елочка, а не освобожденное от хвои деревце или репей и т.д., то есть оголенный остов древесного или древовидного растения размером около 1 м.

Тогда становится объяснимым параллелизм свадебных атрибутов: елка символизировала собой невесту, и имелся аналогичный символ для жениха. На Рязанщине узко-локально сохранилась параллель – палка=жених: на девичнике подружки «к обеду собираются, пообедают, идут по селу с песнями, с гармонью, с *ёлкой и палкой наряженными*, всех родных собирают, родные песни поют»⁵⁶ (с. Кистенево Чучковского р-на). Понятно, что противопоставление знаков-символов шло по абстрагированной фигуре, по контуру замещающих невесту и жениха предметов: пышная и объемная суковатая елка, похожая на конус, и в виде прямой линии палка. Сравните: на полотенцах и (гораздо реже) на орнаментированных частях одежды вышивались парные женская и мужская фигурки – одиночные и вписанные в какую-либо сюжетную композицию или повторяющиеся, образующие целый ряд (или даже два и более рядов). В обобщенном виде женские фигурки напоминали треугольник, а мужские – прямоугольник, стержень, «палку». Следовательно, символика юности, прилагавшаяся к невесте в народном мировоззрении и во мнении исследователей и заключенная в зеленой елочке, вторична и действительна только для разновидности ритуального атрибута – свежей елочки с пушистой хвоей.

Редкий узор полотенца, состоящий из вышитых крестом елочек красно-черного цвета, сохранился в с. Корнево Скопинского р-на у одной местной жительницы (2006)⁵⁷. Наи-

более вероятно, что елочка в вышивке не является «пейзажным» образом, но основана на символике свадебных песен и плачей, соотносится со свадебным ритуалом с елочкой.

Кроме новогодней украшенной елки, заимствованной из празднования Рождества Христова в Европе, в отдельных местах Рязанщины известен ритуал с елкой при строительстве дома. В с. Чернава Милославского р-на елку украшали «лохмотками», то есть разноцветными лоскутками⁵⁸. Неукрашенную елочку ставили в с. Стублё и с. Пушкари Михайловского р-на, в с. Секирино Скопинского р-на объясняли: чтобы «хозяину жилось хорошо»⁵⁹.

Однако в большинстве локальных традиций Рязанщины крестьяне полагали, что елка как колючее дерево обладает негативной символикой, связанной со смертью. Так, еловые ветви бросали на дорогу перед гробом, когда его несли или везли на кладбище, хотя некоторые информаторы считают такой обычай сравнительно новым. В с. Плахино Захаровского р-на до сих пор считают, что елку нельзя сажать у дома (перед домом в палисаднике), но если уж посадили, то надо отпилить ей верхушку, чтобы деревце не выросло выше избы. Если не отпилить макушку елке, то в доме будет много смертей⁶⁰. Аналогично рассуждают жители с. Благие, с. Бахметьево Александровского р-на: елка выживает хозяина⁶¹. В домостроительстве после доведения сруба избы до окон или до конца стен (до крыши) в центре жилища или в будущем переднем углу обычно ставили лиственное деревце: чаще всего березку, реже рябинку или дубок⁶².

В некоторых локальных традициях Рязанщины по ходу свадебного обряда число елок возрастало с одной до нескольких (иногда символических трех), выполнявших совершенно другие, дополнительные функции. Например, украшательную: «Когда приезжал свадебный поезд наутро, *привязывались на дуги ёлочки*, убирались дуги полотенцами расшитыми»⁶³ (д. Зараново Кораблинского р-на). «Приехало за мной <невестой> поезжанье на трех подводах. *На каждой подводе ёлка и колокольцы*»⁶⁴ (д. Чернава Милославского р-на).

Встречался также иной тип елки – гораздо большей по размеру, чем это обычно принято, впервые возникающий позже по ходу свадьбы и наделенный объединяющей символикой: после венчания «*наряжали большую ёлку и сажали под неё жениха с невестой*»⁶⁵ (д. Юмашево Кораблинского р-на).

Разночтения оказались возможными и выглядят логически оправданными потому, что ритуал с елкой был очень протяженным хронологически в структуре свадьбы. Ритуальные действия, связанные со свадебным деревцем, были растянуты во времени и длились от девичника до второго дня свадьбы.

Так, в с. Добрый Сот Пронского у. елку везли в церковь при венчании и затем укрепляли на трубу дома новобрачного⁶⁶, что маркировало место проведения обряда и означало прибытие туда молодой. В пос. Солотча Рязанского р-на родители невесты на свадебный пир или на следующее утро приносили елочку, свекровь помещала ее в красный угол и «намахивала» на нее шаль или платок в подарок молодой; затем ходили с елкой по селу с целью показать дар свекрови⁶⁷.

Елка символизирует «умирание» невесты в результате перехода в семью мужа: «намахивание» шали на елочку сродни ритуальному покрыванию платком невесты. Образ елового лапника корреспондирует с семантикой смерти: во многих селениях Рязанской обл. бытует разбрасывание еловых веток перед гробом по дороге к кладбищу. Н.П.Гринкова отмечала (безотносительно к Рязанщине), что подруги ставили украшенную елку на могиле девушки⁶⁸.

И.М.Колесницкая и Л.М.Телегина в 1977 г., А.М.Кальницкая в 1984 г. очертили ареал бытования «елочки»: Псковская, Владимирская губ.; южные уезды Костромской, Тверской, Ярославской губ.; Рязанская, Тульская, Орловская, Калужская, Тамбовская губ.⁶⁹ И.М.Колесницкая и Л.М.Телегина, исследовавшие образ «красоты», указали также эквиваленты елки: репей – в Курской и Самарской губ., березовый веник – в Пензенской и Самарской губ., сук яблони – в Смоленской губ.⁷⁰ Т.А.Бернштам в 1982 г. привела синонимичные «елочке» наименования: «роща», «сад», «розан», «венок» – и отметила, что в ряде украин-

ских областей первый день собственно свадьбы назывался «деревце»⁷¹. В.Ю.Крупянская еще в 1964 г. указывала, что «в южнорусском обряде, как и в обряде украинской свадьбы, девичью волю олицетворяло украшенное лентами деревцо (елка, сосна, вишня)»⁷².

На Рязанщине елка новобрачных фигурировала на Масленице (см. главу 5).

Итак, рассмотренные материалы позволяют хронологически очертить ряд свадебных ритуалов, в которых применялась елочка: это срубание и украшение девушками елки за три дня до свадьбы, девичник и баня невесты, приход подруг с елкой к жениху в день девичника, отвоз постели невесты к жениху, приезд украшенного елочкой свадебного поезда за невестой, установка елочки на крышу дома новобрачного, дары на свадебном пиру, хождение с деревцем по селу для демонстрации подарка свекрови на второй день, «отводы» на Масленицу к теще. Следовательно, использование елочки в свадебном обряде являлось достаточно протяженным во времени, имело разнообразную семантику и оказывалось одним из своеобразных «смысловых стержней» свадьбы.

¹ Шейн П.В. Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т.п. СПб., 1900. Т. 1. Вып. 2. С. 556 – Зарайский у.

² Весин. Современный великоросс в его свадебных обычаях и домашней жизни //Русская мысль. 1891, № 9. С. 81. Стр. 32.

³ Проходцов И. Предбрачные обычаи и убытки у крестьян Рязанской губ. //Труды Рязанской ученой архивной комиссии. Рязань, 1895. Вып. 1. Т. X. С. 39.

⁴ 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).

⁵ Гилярова Н.Н. Музыкальный фольклор Рязанской области /Рязанский этнографический вестник. 1992. С. 35.

⁶ РЭМ. Ф. 7. (Фонд кн. Тенишева). Оп. 1. Ед. хр. 1432. Л. 2 – Кутехов Ф. Рязанская губерния, Егорьевский уезд. Свадьба, свадебные обряды и обычаи. Девственность новобрачной. Неспособность мужа к брачной жизни. Власть мужа над женой. Супружеская неверность. 1889. Рукопись. 17 лл.

⁷ МГК. Дневник. Магнитофон 2. Сеанс 1. 21.01.1985 – с. Восход (б. Полтевы Пеньки) Кадомского р-на.

⁸ МГК. Лето 1980. Дневники. Сеанс 9. Тетр. 6. № 1243 – д. Никоново Чучковского р-на.

⁹ 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. 109 – д. Успенковка Шацкого р-на.

¹⁰ См.: Гилярова Н.Н. Музыкальный фольклор Рязанской области /Рязанский этнографический вестник. 1992. С. 35.

¹¹ Там же.

¹² Устное сообщение нам докторанта В.Е.Добровольской в 2013 г., основанное на фольклорных экспедициях Государственного республиканского центра русского фольклора во Владимирскую обл.

¹³ Записи автора. Тетр. 38 – зап. Е.А.Самоделова и М.А.Яковлева в экспедиции в Путятинский р-н в мае-июне 2012 г.

¹⁴ Устное сообщение нам докторанта ИМЛИ РАН, к.ф.н. В.Е.Добровольской (ГРЦРФ) насчет Владимирской обл.; см.: Весільні пісні. Київ: Дніпро, 1988. С. 9.

¹⁵ МГК. Дневник. Магнитофон 2. Сеанс 1. 21.01.1985 – с. Восход (б. Полтевы Пеньки) Кадомского р-на.

¹⁶ Записи автора. Тетр. 38 – записи Е.А.Самоделовой и М.А.Яковлевой в экспедиции в Путятинский р-н в мае-июне 2012 г.

¹⁷ РГАЛИ. Ф. 1420. Оп. 1. Ед. хр. 105. Л. 158 об. – д. Васьницкое Егорьевского у.

¹⁸ РГАЛИ. Ф. 1420. Оп. 1. Ед. хр. 105. Л. 158 об., 163. № 5 – с. Кольчево Егорьевского у.

¹⁹ 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).

²⁰ Данковский краеведческий музей. Бобков С.С. Старинная свадьба. Записи Данковского р-на.

²¹ ИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. Ед. хр. 150. № 76. № 8. Л. 10 об. – Верования, судопроизводство и др. этнографические материалы, собранные в Пронском у. Рязанской губ. с. Красное Абакумовской вол., собр. учитель А.Арцев.

²² Чернышов В. Этнографические заметки по Зарайскому уезду Рязанской губернии //Живая старина. СПб., 1903. (XIII год изд.). Вып. IV. Отд. V. С. 476.

²³ См.: ИЭА. Ф. 1379. Т. IV. Л. 28. – Липец Р.С. Свадебный обряд в с. Корневом Скопинского р-на.

²⁴ Мансуров А.А. Описание рукописей этнологического архива Общества исследователей Рязанского края. Рязань, 1933. Вып. 5. № 491 – д. Божатково Рязанского р-на; 1929. Вып. 2. № 190 – д. Асаново Рязанского у.; Записи автора. Тетр. 1. № III – Янчева Агриппина Дмитриевна, 1900 г. р., с. Озёрки Сараевского р-на, 17.08.1982; Волчкова Пелагея Александровна, 1906 г. р., д. Дмитриево Сараевского р-на, 12.08.1982; Записи автора. Тетр. 38 – зап. Е.А.Самоделова и М.А.Яковлева в Путятинском р-не в мае-июне 2012 г.

²⁵ Шейн П.В. Указ. соч. Вып. 2. С. 556 – Зарайский у.

²⁶ МГК, и. 2153-12 ф. 3577 – д. Толстые Милославского р-на.

²⁷ Записи автора. Тетр. 1. № 35 – Янчева Екатерина Дмитриевна, 1912 г. р., с. Озёрки Сараевского р-на, 18.08.1982; Киреевский П.В. Собрание народных песен П.В.Киреевского. Записи П.И.Якушкина: В 2 т. Л., 1983. Т. 1. № 419 – Зарайская свадьба, № 480 – Раненбургский у.

²⁸ Водарский В.А. Символика великорусских народных песен (Материалы) //Русский филологический вестник. Варшава, 1914. Т. LXXII. № ¾. Пед. отдел. С. 45.

²⁹ Гилярова Н.Н. Музыкальный фольклор Рязанской области /Рязанский этнографический вестник. 1992. С. 68 – с. Отрада Путятинского р-на; МГК. Тетр. II. 1982, лето. № 1303. Дневник. Сеанс 30 – д. Сергеевка Милославского р-на.

³⁰ Записи автора. Тетр. 8. № 14 – Рогова Татьяна Степановна, 1927 г. р.; Николкина Александра Павловна; Увачёва Галина Дмитриевна, 63 г.; Ивашкина Клавдия Васильевна, 57 лет; Ершова Александра Васильевна, 1929 г. р., с. Тимошкино Шиловского р-на, 25.08.1990.

³¹ МГК, и. 1853-38 ф. 3277 – с. Троица Спасского р-на.

³² Записи автора. Тетр. 19-А. С. 29 – Севрина Варвара Семёновна, 1914 г. р., д. Мелекшино Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 12.08.1994.

³³ МГК, и. 2139-29 ф. 3563-29, 2141-13 ф. 3565-13 – с. Мордово Сараевского р-на.

³⁴ МГК, и. 2141-13 ф. 3565-13 – с. Мордово Сараевского р-на.

³⁵ МГК, и. 2138-24 ф. 3562-24 – д. Сандыри Милославского р-на.

³⁶ МГК, и. 2138-24 ф. 3562-24 – д. Сандыри Милославского р-на.

³⁷ МГК, и. 2141-13 ф. 3565-13 – «Ой, ты ель, моя елюшка...», с. Мордово Сараевского р-на; и. 2138-24 ф. 3562-24 – «Ох ты ёлка, ёлка сосен... сосенка, э, ох...», д. Сандыри Милославского р-на; и. 2139-29 ф. 3563-29 – «Уж ты ёлка, ёлка сосенка...», д. Ольшанка Милославского р-на; Архив автора. Тетр. 8. № 14 – «Эх ты ель же, моя ёлочка...», с. Тимошкино Шиловского р-на; МГК, и. 1802-22 – «Ты ела эх моя ёлочка», пос. Красный Шиловского р-на; и. 1853-38 ф. 3277 – «Уж ты ель, моя елюшка...», с. Троица Спасского р-на; РГПИ, 1974. Тетр. 2. № 19 – «Ель моя ель, ель зелёная...», с. Веретье Спасского р-на.

³⁸ Записи автора. Тетр. 1. № 310 – Шаронова Пелагея Ивановна, 1910 г. р., д. Ненашкино Клепиковского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.Д.Максимова 17.08.1987.

³⁹ [Купресов, свящ.] С. Ильицыно Зарайского уезда. Указ. изд. № 60. С. 6.

⁴⁰ МГК. Тетр. II. 1982, лето. № 1303. Дневник. Сеанс 32 – с. Ольшанка Милославского р-на.

⁴¹ Материалы для историко-статистического описания ряз. епархии, ее церквей и приходов. С. Рожново ц. Успения Б. Матери (Зарайск. у.) //Рязанские епархиальные ведомости. Рязань, 1889. № 6. С. 242. – Деление на стихи мос. – Е.С.

⁴² РИАМЗ. Н. а. III-664. Кн. XX. № 491 – д. Божатково Троицкой вол. Рязанского у.

⁴³ См.: Мансуров А.А. Указ. соч. 1930. Вып. 3. № 285 – с. Подлесная слобода Рязанского у.

⁴⁴ Записи автора. Тетр. 19-А. С. 10 – Чурикова Мария Константиновна, 1909 г. р., д. Мелекшино Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 10.08.1994.

⁴⁵ Записи автора. Тетр. 19-А. С. 27 – Севрина Варвара Семёновна, 1914 г. р., д. Мелекшино Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 12.08.1994.

⁴⁶ Записи автора. Тетр. 19-В. С. 51 – д. Мелекшино Старожиловского р-на, 21.08.1994.

⁴⁷ Записи автора. Тетр. 19-А. С. 11 – Чурикова Мария Константиновна, 1909 г. р., д. Мелекшино Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 10.08.1994.

⁴⁸ Записи автора. Тетр. 19-Г. С. 19 – Севрина Варвара Семёновна, 1914 г. р., д. Мелекшино Старожиловского р-на, зап. М.В.Скороходов и Е.А.Самоделова 12.08.1994.

⁴⁹ Записи автора. Тетр. 19-А. С. 28 – Севрина Варвара Семёновна, 1914 г. р., д. Мелекшино Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 12.08.1994.

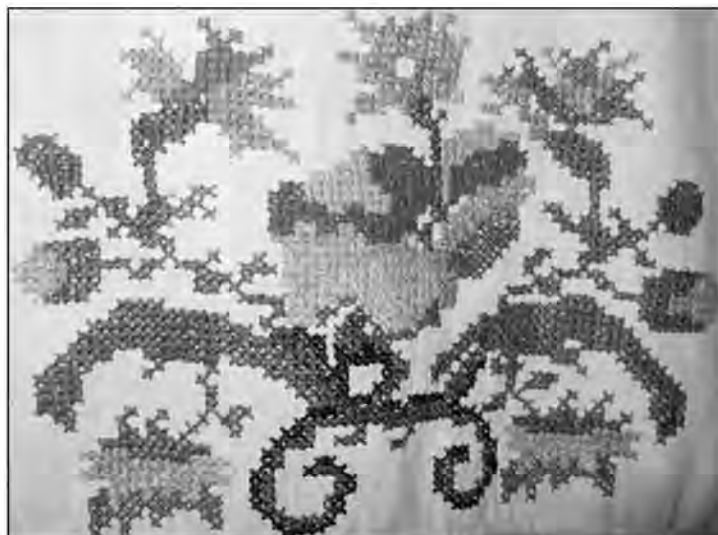
⁵⁰ Записи автора. Тетр. 19-А. С. 71 – Гусева Федосья Павловна, 94 г., д. Татаркино Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 13.08.1994.

⁵¹ 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.

⁵² Записи автора. Тетр. 19-А. С. 114 – 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.

⁵³ 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.

- ⁵⁴ Записи автора. Тетр. 8-а. № 479 – Силкина П.М., 1917 г. р., с. Константиново Рыбновского р-на, 13.09.2000.
- ⁵⁵ 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. 226.
- ⁵⁶ МГК. Тетр. 6. № 1243. Дневники. Сеанс 11. 10/VI-80 – с. Кистенево Чучковского р-на.
- ⁵⁷ Записи автора. Фотография № 1146 (и соседние №№) – с. Корнево Скопинского р-на, фото Е.А.Самоделовой 19.08.2006.
- ⁵⁸ См.: Иникова С.А. Глава 12. Дом в обычаях, обрядах и поверьях //Русские Рязанского края: В 2 т. М., 2009. Т. 1. С. 386.
- ⁵⁹ Иникова С.А. Глава 12. Дом в обычаях, обрядах и поверьях. Т. 1. С. 387.
- ⁶⁰ Записи автора. Тетр. 42 – с. Плахино Захаровского р-на, зап. Е.А.Самоделовой и М.Б.Балясовой в июле 2013 г.
- ⁶¹ Записи автора. Тетр. 44. С. 23 – Кузьмичёва Светлана Васильевна, ок. 40 лет, родом из с. Бахметьево Александровского р-на, живет в с. Благие того же района, 28.07.2014.
- ⁶² См.: Иникова С.А. Глава 12. Дом в обычаях, обрядах и поверьях. Т. 1. С. 387.
- ⁶³ МГК. 15.06.1980. Сеанс 15. Тетр. 6. № 1243 – д. Зараново Кораблинского р-на.
- ⁶⁴ ИЭА. Ф. 47 (фонд РОКЭ). Оп. 19. Ед. хр. 4376. № 8. Л. 14 – Собр. С.И.Дмитрисева в с. Чернава Милославского р-на, исп. Гришина А.А., 67 лет, в 1961 г.
- ⁶⁵ МГК. 15.06.1980. Сеанс 14а. Тетр. 6. № 1243 – д. Юмашево Кораблинского р-на.
- ⁶⁶ Мансуров А.А. Указ. соч. 1928. Вып. 1. № 85 – с. Добрый Сот Пронского у.
- ⁶⁷ Записи автора. Тетр. 3. № 236 – Коница Анна Алексеевна, 1906 г. р., пос. Солотча Рязанского р-на, 28.07.1985.
- ⁶⁸ Гринкова Н.П. «Красота». Л., б/г. (1926). С. 3.
- ⁶⁹ См.: Колесницкая И.М., Телегина Л.М. Коса и красота в свадебном фольклоре восточных славян //Фольклор и этнография: Связи фольклора с древними представлениями и обычаями. Л., 1977. С. 121; Кальницкая А.М. Взаимодействие и взаимосвязи поэзии с обрядом в среднерусской свадьбе. Диссерт. ...канд. филол. наук. М., 1984. С. 40.
- ⁷⁰ См.: Колесницкая И.М., Телегина Л.М. Указ. соч. С. 121.
- ⁷¹ См.: Бернштам Т.А. Обряд «расставание с красотой» (К семантике некоторых элементов материальной культуры в восточнославянском свадебном обряде) //Памятники культуры народов Европы и Европейской части СССР. Сб. Музея антропологии и этнографии. Л., 1982. Т. 38. С. 51-53.
- ⁷² Крупянская В.Ю. Семья и семейный быт //Русские //Народы Европейской части СССР: Этнографические очерки: В 2 т. М., 1964. Т. 1. С. 470.



**Глава 12.
ОБРАЗ ДЕРЕВА БЕЗ ВЕРХУШКИ В СВАДЕБНОЙ ПЕСНЕ СИРОТЕ И МОТИВ
ЗАЛАМЫВАНИЯ РАСТЕНИЯ**

Мотив заламывания растения: калина, смородина, мята, хмель

В песнях довенчального цикла имеется художественный мотив заламывания растения, условно называемый так нами по наиболее часто встречаемому действию – ломанию. Понятие «ломать» представлено в текстах разнообразными однокоренными глаголами: «поломал», «приломата», «заломана», «сломить» и др. Ботанические виды заламываемых растений соотносятся с дополнительными действиями, изменяющими внешний облик растений. Можно выделить группу: *калина* (в свадебных и близких к ним любовных песнях), *черная смородина*, *мята*, *хмель*; их ломают, некоторые растения увязывают в пучки и бросают на поверхность земли.

Эти действия в отношении калины совершаются невестой, девушками. Приведем примеры:

Красавица Маша гуляла <...>
Цвет калиновый ломала <...>
Во пучочки вязала <...>
На дорожку бросала <...>¹
(Сапожковский р-н)

На горе-то калина <...>
Там девушки гуляли,
Калинушку ломали,
Пучочки вязали,
В зелен садик бросали <...>²
(с. Озёрки и д. Дмитриево Сараевского р-на)

В отношении черной смородины, мяты эти же действия даны без указания на конкретного исполнителя. Вот примеры песни про черную смородину:

Э чёрная смородина
Зачем рано заломана <...>
Во пучочки повязана <...>
На дорожку побросана <...>³
(д. Сандыри Милославского р-на)

Чёрная смородина зелёнá.
Эй, заломана, ой люли.
Заломана, повязана во пуки <...>⁴
(с. Лопатино Скопинского р-на)

Примеры песни про мяту:

Росла в саду мята,
А вся приломата,
В пучки повязата,
В терим побросата⁵
(сельцо Гололобово Зарайского у.).

В огороде мята
Да вся-вся распримята <...>
Да в пучки первязата <...>
Да в зад побросата⁶
(с. Чермные Кадомского р-на).

Увязанную в пучочки калину и черную смородину бросали «на дорожку» и «в зелен садик» – поэтическое место гуляния жениха. Он и появляется далее: «Тут шёл-прошёл Иванушка»⁷ (д. Сандыри Милославского р-на). Свадебная песня с таким мотивом исполнялась действительно по пути, по дороге к дому жениха девушками, шедшими с девичника его «обыгрывать». В вариантах версии любовной песни девушка пучочком калины «в молодчика бросала» (р. п. Ермишь), «в офицера попала» (с. Собчаково Сапожковского р-на), «дружка ворочала» (с. Озёрки Сараевского р-на)⁸. Бросание пучочков понимается как примета: «На дорожку клала, // Приметы примечала»⁹ (с. Озёрки Сараевского р-на).

Свадебные песни зафиксировали ритуальное действие – устилание дороги веточками. В одном варианте речь идет о «калиновом цвете», в большинстве – о «пучочках», то есть букетиках. Однако обычай нельзя трактовать однозначно как свадебный – он известен и как похоронный: исстари в Шиловском р-не в с. Берёзово, а сейчас и в соседнем с. Тимошкино (и во многих других селениях Рязанской обл.) бросают еловые ветки перед гробом по дороге к кладбищу¹⁰. Этот обычай широко распространен не только на Рязанщине, но и по всей России. К этому же ряду ритуалов относится и устилание дороги цветами при встрече победителей (например, воинов), и «обсевание»¹¹ хмелем новобрачных во дворе свекра (а сейчас – обсыпание розовыми лепестками новых супругов при выходе из ЗАГСа или при их встрече в кафе – см. главу 6).

Мяту бросали не по пути следования жениха, но «в терим», «в зад», «за тын», то есть внутрь замкнутой территории или на задворки. Песня с образом мяты предназначена жениху, и поэтому далее задается восхваляющий его достоинство вопрос: «А кто у нас любчик?» (сельцо Гололобово Зарайского у.), «А кто у нас умен?» (с. Чермные Кадомского р-на)¹². При приближении жениха возникают картины возрождающейся, распускающейся природы – особенно растительного мира:

Он едет садами,
Сады расцветают <...>
Он едет покосами,
Покосы синеют.
Он едет гречихой,
Гречихи буреют¹³
(д. Дмитриево Сараевского р-на)

К саду подъезжайт –
А сад расцветайт.
К лугам подызжайт –
Луга зеленеют¹⁴
(сельцо Гололобово Зарайского у.)

Заметим, что эта песня известна по «цветочному» припеву «Розан мой, розан» (сельцо Гололобово Зарайского у.); сравните: «Роза моя роза // Виноград зеленый» (с. Жерновки Милославского р-на), «Цветочек аленькой // Ой да розовый и голубенькай» (д. Васьницкое Егорьевского у.)¹⁵. Жених наделен способностью содействовать расцвету природы, так как он сам находится в расцвете жизненных сил – ему настала пора жениться:

Пахучая мята
Да вся приломата <...>
А кто у нас холост <...>
Надо ему жениться <...>¹⁶
(с. Троица Спасского р-на).

Мята связана с образом жениха:

У Ивана во саду
Растет трава мята <...>

Вся переломата <...>¹⁷
(д. Дмитриево Сараевского р-на)

Вопрос «Кто эту мяту перетолочил?» задают Ивановы гости – свадебные чины «бояре» (д. Дмитриево Сараевского р-на)¹⁸.

Другая – любовная – песня «Не ходи без кудрей витых мимо мово саду...» с образом мяты подчеркивает, что топтать мяту имеет право только жених, но уже в саду у невесты: «Не топчи без кудрей витых садовые мяты. <...> Для того мяту садила, кого я любила»¹⁹ (д. Степаново Касимовского у.).

В свадебной версии песни про мяту нет характерных по отношению к заломленному растению действий: «поломать» / «измять» – «увязать в пучки» – «бросить». Вместо этого есть описание процесса выращивания и заготовления травы:

Уродилась мята
Вся наперемята.
(с. Спас-Раменье Ермишинского р-на)

А кто ее сеял?
А кто ее веял?
(там же)²⁰

В одном селе – с. Спас-Раменье Ермишинского р-на – от разных исполнительниц в разное время (в 1967 и 1980 гг.) были записаны эти два варианта с различными главными героями. Если это не ошибка памяти, то выбор персонажа объясняется адресатом песни: «сеятелем-веятелем» оказывается невеста – когда после девичника «девки идут обыгрывать жениха», или жених – если песня исполнялась, чтобы «корить невесту» (то есть обыгрывать).

Я.А. Автомонов в 1912 г. указывал, что мяту выращивали преимущественно в южной и юго-западной России и этот фитообраз редко встречается в великорусских песнях²¹. Мята характерна для украинских свадебных песен и обычно выступает в паре с рутей: «Та щипайте руту-м'яту зелененьку», «Ой на горі рута, // А в долині м'ята», причем каждый из этих фитонимов может быть приложен к другому – «Та й насадіть та руті м'яти», «За горою рута м'ята, за горою» (среди восточных славян именно украинцы как самые южные жители, проживающие в теплых, благоприятных климатических условиях, наиболее сильно наполнили поэзию свадьбы многочисленными цветочными образами)²².

Имеется ряд свадебных песен, в которых виновником заломленного растения является конь жениха. В сюжете «Как по синим-синим сенюшкам...» (то есть «Как по сеням-сеням, сенюшкам...») молодая боярыня будила друга милого, так как оторвался конь от привязи и «Поломал он в саду вишенку // Да черную смородинку»²³ или:

Э поламал он весь зеленый сад
Со калиною с малиною
С черной ягодой смородиною²⁴.

Он ворвался во зеленый сад,
Поломал цветы лазоревыя,
И калину со малиною,²⁵
Черну ягоду смородину
(с. Мишино Зарайского у.).

В сюжете «Среди двара да Авдотынава...» хмель невесты тоже оказывается поломанным конем жениха:

Возыгрался под Даниилом конь...
Паламал золотое тычье,
Патаптал белай ярый хмель²⁶
(Зарайский у.).

В песнях с образами черной смородины и хмеля звучит сожаление о заломленном растении, выраженное в вопросе «Зачем рано заломана» и в мотиве оплакивания хмелевой лианы невестой:

Встужилась, всплакаласа да Палагевна:
 – Свет ты мая, залатая тычыё,
 Свет ты мой, белай ярой хмель!²⁷
 (Зарайский у.).

Во всех приведенных песнях образы цветущей травы и невесты не тождественны. Однако их может сблизить прием психологического параллелизма:

Над рякой калина стаяла, хвалилась:
 – Да хто мне сломить биз острой биз сабли?
 Хвалилась Катерина:
 – Да кто ж мне возьмет биз пива, биз меду <...>²⁸
 (Раненбургский у.).

Содержание песни раскрывает понятие «заломить растение» – взять девушку замуж, и в свадебном обряде поэтический символ переводится на ритуальный уровень.

Заломленное растение редко имеет эпитеты: в единичных случаях названы «пахучая мята», «трава мята» и «белый ярый хмель». Достаточно часто указано место произрастания и заламывания растения: мяты – «у нас во садочке... во зеленом», «у свата... в саду», «у Ивана во саду... в огороде»; хмеля – «среди двара» невесты. Указанные огород и двор роднят невесту с отчим домом, они привычны, будничны и поэтому, может быть, не оппозиционированы и не снабжены эпитетами: «В огороде мята...», «Среди двара да Авдотьинова // Вырастало залатое тычыё»²⁹. Калина находится на возвышении: «Над рякой калина стаяла...»³⁰, «На горе-то калина...»³¹.

Двойные локусы отражают поэтические места произрастания трав и кустарников. Они могут совпадать или не совпадать с реальными природными локусами. Для мотива заламывания растения важен не его конкретный ботанический вид, а производимое над ним действие. По наблюдению А.Н.Веселовского, «в сущности, цветок безразличен, важен акт срывания»³². Этот вывод на нашем материале подтверждается глагольной рифмой: «гуляла – ломала – вязала – бросала» (о калине); «заломана – повязана – побросана» (о черной смородине). Даже название травы вовлекается в глагольную рифму, так как является отглагольным существительным: «мята – измята – перевязата – побросата».

Цветущее растение стало предметом изображения потому, что оно заломлено конем жениха, им самим или ради него. В некоторых вариантах заламывание калины и бросание пучочков послужили ответом на чувства жениха, на его любовь, и поэтому в песне появляется ласковое именование «дружок»:

 Ох на дорожку во лужок <...>
 Ох полюбил меня дружок <...>³³
 (с. Секирино Скопинского р-на)

 На дорожку бросала,
 Дружка поджидала³⁴
 (с. Озёрки Сараевского р-на).

В контексте мотива «заломать растение» значение указанного глагола близко к «срывать». Этот мотив входит в более широкую группу мотивов разрушения.

За пределами Рязанщины, юго-западнее от нее, с сельскохозяйственными растениями связано диалектное слово «залом», образованное от глагола «заломать» и обозначающее переломленный и пригнутый к земле пучок цветущих колосьев. Устройство заломов в народе приписывали русалкам и колдуньям, разрушающим ровную поверхность поля и наносящим вред урожаю и жнивам: «Завяжеть залом конопи, наколдованное <...>»³⁵ (Орловская обл.). На Рязанщине диалектизм «залом» пока не обнаружен (однако опрос старожилов следует продолжить).

Песенный мотив встречается в зачине как отправная точка в развитии действия («заломали» – «перевязали во пуки» – «побросали») или как «картинка природы» в психологи-

ческом параллелизме (калину заломить без сабли), а также в основном содержании произведения (в сюжете с конем, поломавшим растение).

Для мотива заламывания растения характерен образ травы или кустарника, дерева, полностью испорченного, разрушенного: «калинушку ломали», мята «вся полома́та», «вся-вся распримята». Но из заломленного растения получен новый предмет – перевязанные пучочки калины, провянная мята; или жених обещает возродить погубленное:

Наживем мы с тобой залатое тычье,
Вазовьется белай ярый хмель³⁶
(Зарайский у.).

Исключением является сломленное саблей дерево – калина, которое не возрождается ни в старом, ни в новом качестве.

Дерево без верхушки в свадебной песне сироте: дуб, ель, яблоня

Иначе представлен образ разрушенного растения в предназначенной сироте песне. В ее зачине дан образ дерева без верхушки. Так создается психологический параллелизм: у сыр-зеленого дуба или зеленой ели (кудрявой сосны) много веточек-сучочков, но нет одной вершиночки (маковочки), а у невесты много роду-племени, только нет родимой матушки или кормильца-батюшки. Выбор породы дерева не случаен. Ботанический вид переосмыслен в поэтический образ и включен в ряд мотивов и сюжетов свадебного фольклора и в обрядовые действия, производимые с реальным деревом.

В ряде песенных вариантов содержится описание дуба без вершины – так сказать, его «портрет». Этот «древесный портрет» входит в психологический параллелизм: дерево и «родословное древо», представляющее уже род невесты, тоже без главы или хозяйки семьи:

Ой, середí, ой, двора-дворика <...>
Там и стоял-то сыр-сыр-сырой дубёц.
Как на этом на сыром дубце
Много ветвей, много – ой – отростей,
Толькя нету самой маквочки (2).

Как у нашей да у Марьюшки
Много роду, много племени,
Толькя нету самой матушки <...>³⁷
(с. Дёмкино Чаплыгинского р-на Липецкой обл.,
б. Раненбургского у. Рязанской губ.).

В свадебных песнях дуб часто расположен у воды:

Среди моря на камушке
Сыр-зелёный дуб выросал <...>³⁸
(д. Кутлово Сараевского р-на)

У колодеца у нового
У корыта у дубового
Вырастал там сыр зеленый дуб <...>³⁹
(с. Жёлобово Сараевского р-на)

Или дуб омывается вешней водой – в песне сироте в г. Кадом (1879):

Приходит весна красная,
Разлилась вода полая,
Заливала зелены луга
Подмывала сыры дуба.
У сыра дуба кореничи,
Засушила на нем ветичи,
Да, уж много у сыра дуба,
Много ветвей, много корней,
И много отросточков,
Только нету у сыра дуба
Золотой его вершиночки⁴⁰.

Академик Б.А.Рыбаков, историк и археолог, считал, что находящееся у воды дерево обладает двойной силой – вегетативной и энергией живой воды, и потому почитание таких деревьев было сильнее⁴¹. Эту мысль можно подтвердить наличием у дуба двойного эпитета – «сыр-зеленый»⁴². Намного раньше, в 1914 г., В.А.Водарский полагал, что эпитет дуба «сырой» устанавливает связь с понятием плодovitости, жизненности и богатства, будучи приложенным к «земле», ибо «сырая земля» тучная, обильная соками⁴³. В исследуемой свадебной песне «землей сырой» именуется родительская могила, имеющая общий эпитет с «сыр-зеленым дубом» (и заодно с «сыр-караваем»): «Сыр-зелёный дуб выростал <...> Раступись, земля сырая»⁴⁴ («Среди моря на камушке...», д. Кутлово Сараевского р-на). Таким образом, эпитет указывает на связь дуба как с водой, так и с могилой.

Нарисуем обобщенный «портрет» дуба. Он сырой или сыр-зеленый, у него есть сучки-веточки, много листья и палистья, много корнюшку, но нет одной золотой вершиночки.

В России, хотя и не на Рязанщине (по ней нет сведений), дуб играл важную свадебно-ритуальную роль. А.Н.Афанасьев писал в 1869 г.: «У наших раскольников доньше держится обычай, в силу которого молодой парень, сговорясь с девицею, отправляется вместе с нею к заветному дубу, объезжает его три раза кругом, и брачный союз считается заключенным»⁴⁵. Н.М.Гальковский сообщал в 1916 г. о том, что не так уж давно дуб еще выступал сакральным деревом: после венчания молодожены троекратно объезжали стоящий недалеко от поместья Хреновое дуб⁴⁶. В с. Троицкое Новохопёрского р-на Воронежской обл., где жили молокане, еще в 1986 г. бытовала поговорка, очевидно, восходящая к подобному свадебному обычаю: «Кругом дуба – живи любя»⁴⁷. Вероятно, в таком свадебном обычае древний культ дуба как самого могучего дерева соединился с поздней переделкой таинства венчания, с его кульминационным моментом – с троекратным обведением жениха с невестой вокруг аналоя. Упоминание раскольников, вероятно, тоже не случайно: речь могла идти о старообрядцах-беспоповцах, у которых не было церквей.

Образ молодого дубка сохранился в свадебном фольклоре в ином качестве – в мотиве заламывания растения, однако в его зеркальном отображении: теперь уже новобрачная после венчания «ломает» деревце – приноравливает к себе мужа. Этот мотив имеет обрядовую параллель в ритуале «маять молодых» после свадебного пира, когда новобрачным давали разные «приказки», в том числе и про дуб: «“На горке дубок – нужно сломать!” Невеста должна голову жениху нагнуть»⁴⁸ (с. Агро-Пустынь Рязанского р-на).

На Рязанщине (в Раненбургском у., в Ряжском, Сапожковском, Скопинском и других южных районах⁴⁹) широко распространена вышивка на полотенце, изображающая маленькие дубовые веточки с характерными фигурными листочками и желудями. Такие веточки выполнены крестиком (русским или болгарским) в красно-черном цветах либо в холодных тонах (сине-зеленом или зелено-черном); последнее сочетание цветов применяется на так называемых «постовых» или траурных полотенцах, вывешиваемых в иконном углу. Дубовые веточки встречаются на полотенцах как сами по себе, так и в составе многоуровневой (особенно часто – трехуровневой) композиции, где они образуют собственную отдельную линию (свой ряд в уровне) и занимают центральное (срединное) положение. Более редко изображения листьев дуба с желудями оказываются многоцветными, выполненными гладью и также включенными в многоярусную композицию. Большая повторяемость «дубового» узора и многообразие конкретных его решений в вышивке полотенец, которые зачастую служили свадебными дарами, свидетельствует о большой значимости образа дуба в народном изобразительном искусстве Рязанского края. Безусловно, узор полотенец коррелирует со свадебными песнями и приговорками с образом дубка.

Другое дерево из исполнявшейся сироте песни – ель. Не на Рязанщине (там пока произведение не найдено), но в других местах России сохранилась поговорка, по смыслу аналогичная паремии про дуб и пародирующая церковный обряд венчания: «Венчали во-круг ели, а черти пели»⁵⁰. (Об образе елочки см. главу 11.)

Вообще образ дерева без верха в свадебных песне и плаче может быть представлен любым деревом, традиционным для свадебного фольклора. В д. Ерденево Касимовского у. записана песня с зачином про яблоню:

Сиредь двара широкоыва
 Стаит яблынька зеленая.
 У яблынки нет макывки,
 У Аннушки нет батюшки <...>⁵¹.

Образ яблони также характерен для свадебных песен Рязанщины. По разным сюжетам можно даже проследить «биографию» невесты, которая начинается с ее привольной жизни в родительском доме, где «росла, росла девушка, // Словно яблонька в саду»⁵² (с. Секирино Скопинского р-на), потом она снятой с кудрявой яблоньки «скорой золотой» (то есть шкурой) вышивала ковер свекру, чепец свекрови и кисет жениху⁵³ (д. Беспятово Зарайского р-на), и кончается жизнеописание чудесным зачатием будущих детей от съедания по данному мужем наливного, сладкого яблочка.

¹ Записи автора. Тетр. 1. № 437 – Сапожковский р-н, 28.05.1989.

² Записи автора. Тетр. 1. № 31 – Янчева Екатерина Дмитриевна, 1912 г. р., с. Озёрки Сараевского р-на, 18.08.1982; Зборнов Иван Петрович, 1909 г. р., д. Дмитриево Сараевского р-на, 20.08.1982. Ср.: РМУ. Мионов Н.Я. 1987 – «В саду Маша гуляла...», с. Собчаково Сапожковского р-на; РГПИ, 1983. Осина Н. Русский народный фольклор. 1 к. гр. В. – «Как на горе калина...», р. п. Ермишь.

³ МГК, и. 2139-27 ф. 3562 – д. Сандыри Милославского р-на.

⁴ Записи автора. Тетр. 6. № 49 – Абысова Марфа Андреевна, 1908 г. р., с. Лопатино Скопинского р-на, 07.07.1989.

⁵ Собрание народных песен П.В.Киреевского: Записи П.И.Якушкина: В 2 т. Л., 1983. Т. 1. № 375 – селцо Гололобово Зарайского у.

⁶ РГПИ (ныне РГУ им. С.А.Есенина), 1973. Голубая тетр. 48 л. – с. Чермные Кадомского р-на (ср.: д. Соловьяновка Кадомского р-на).

⁷ МГК, и. 2139-27 ф. 3562 – д. Сандыри Милославского р-на.

⁸ РГПИ, 1983. Осина Н. Русский народный фольклор. 1 к. гр. В. – «Как на горе калина...», р. п. Ермишь; РМУ. Мионов Н.Я. 1987 – «В саду Маша гуляла...», с. Собчаково Сапожковского р-на; РГПИ, 1983. Отчет по фольклорной практике 1 к. Зызиной С. – «При долинушке стояла...», с. Озёрки Сараевского р-на.

⁹ РГПИ, 1983. Отчет по фольклорной практике 1 к. Зызиной С. – «При долинушке стояла...», с. Озёрки Сараевского р-на.

¹⁰ Записи автора. Тетр. 8. № 119 – Натальина Мария Акимовна, 80 лет, с. Берёзово Шиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и А.В.Беликов 27.08.1990.

¹¹ Мансуров А.А. Описание рукописей этнологического архива Общества исследователей Рязанского края. Рязань, 1929. Вып. 2. № 190 – д. Асаново Рязанского у.

¹² Киреевский П.В. Указ. соч. № 375 – селцо Гололобово Зарайского у.; РГПИ, 1973. Голуб. тетр. 48 л. – с. Чермные Кадомского р-на.

¹³ Записи автора. Тетр. 1. № 42 – «У Ивана во саду...», Зборнов Иван Петрович, 1909 г. р., д. Дмитриево Сараевского р-на, 20.08.1982.

¹⁴ Киреевский П.В. Указ. соч. № 375 – «У нас у свата...», селцо Гололобово Зарайского у., зап. в 1846 г.

¹⁵ Киреевский П.В. Указ. соч. С. 304, коммент. к № 375 – селцо Гололобово Зарайского у., запись 1846 г.; МГК, и. 2144-10 ф. 3568 – «Да кто у нас моден, д уж...», с. Жерновки Милославского р-на; РГАЛИ. Ф. 1420. Оп. 1. Ед. хр. 105. Л. 160 – «Но кто ж у нас ни женатай...», д. Васьницкое Егорьевского у.

¹⁶ МГК, и. 1852 ф. 3276 – с. Троица Спасского р-на.

¹⁷ Записи автора. Тетр. 1. № 42 – «У Ивана во саду...», Зборнов И.П., 1909 г. р., д. Дмитриево Сараевского р-на, 20.08.1982.

¹⁸ Записи автора. Тетр. 1. № 42 – «У Ивана во саду...», Зборнов И.П., 1909 г. р., д. Дмитриево Сараевского р-на, 20.08.1982.

¹⁹ РИАМЗ, н. а. III-629. Л. 80 – «Не ходи без кудрей витых мимо мово саду...», д. Степаново Касимовского у.

²⁰ МГК, и. 1959-12 – «У нас во садочке...», с. Спас-Раменье Ермишинского р-на, 1980; РГПИ, 1967. Тетр. 8. № 87 – там же.

²¹ См.: Автомонов Я.А. Символика растений //Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1912. Ч. 344. № 12. С. 265-266.

- ²² Весільні пісні. Київ, 1988. № 120-121, 245-246, 368, 431. Термин «фитоним» см.: Климас И.С. Жанровое своеобразие русской устно-поэтической речи (На материале лексико-тематической группы «растительный мир»). Дисс. ... канд. филол. наук. Курск, 1989. С. 4.
- ²³ РГПИ, 1989. Материалы... Баурин В., Щелоков А.
- ²⁴ РИАМЗ, н. а. III-1009. Л. 33 – «Эй по сеням и сеням сенюшкам...»
- ²⁵ Шейн П.В. Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, сказках, легендах и т. п.: В 2 вып. СПб., 1900. Вып. 2. № 1837 – снохе, с. Мишино Зарайского у.
- ²⁶ Киреевский П.В. Указ. соч. № 418 – Зарайская свадьба.
- ²⁷ Киреевский П.В. Указ. соч. № 418 – Зарайская свадьба.
- ²⁸ Киреевский П.В. Указ. соч. № 474 – Раненбургский у.
- ²⁹ Киреевский П. В. Указ. соч. № 418 – Зарайская свадьба.
- ³⁰ Киреевский П.В. Указ. соч. № 474 – Раненбургский у.
- ³¹ Записи автора. Тетр. 6. № 187 – «На горе-то калина...», 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.
- ³² Веселовский А.Н. Историческая поэтика. М., 1989. С. 114.
- ³³ Записи автора. Тетр. 6. № 187 – «На горе-то калина...», с. Секирино Скопинского р-на, 05.07.1989.
- ³⁴ Записи автора. Тетр. 1. № 31-а – «Калинушку ломала...», Волчкова Дарья Сергеевна, 1902 г. р., род. в с. Озёрки Сараевского р-на, живет в Москве 10.07.1982.
- ³⁵ Записи автора. Тетр. 2. № 102 – д. Семёново Кромского р-на Орловской обл., зима 1985. См. также: Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография //Пер. с нем. М., 1991. С. 70-73; Романов Е.Р. Белорусский сборник. Вып. V. Заговоры, апокрифы и духовные стихи. Витебск, 1891. С. 11.
- ³⁶ Киреевский П. В. Указ. соч. № 418 – Зарайская свадьба.
- ³⁷ Записи автора. Тетр. 28. С. 45 – Швырёва Пелагея Федуловна, 1918 г. р.; Ходырева Любовь Петровна, 1948 г. р., родом из с. Буховое, живут в с. Дёмкино Чаплыгинского р-на Липецкой обл. (б. Раненбургского у. Рязанской губ.), зап. С.А.Иникова в 2005 г.
- ³⁸ Записи автора. Тетр. 3. № 69 – Жукова Зинаида Ивановна, 1917 г. р., род. в д. Кутлово Сараевского р-на, живет в с. Агро-Пустынь Рязанского р-на, 25.07.1985.
- ³⁹ МГК, зима 1983, № 1319 – с. Жёлобово Сараевского р-на.
- ⁴⁰ Рейтаров Н. Заштатный город Кадом //Памятная книжка Тамбовской губернии на 1879 г. С. 115.
- ⁴¹ См.: Рыбаков Б.А. Язычество древней Руси. М., 1987. С. 210.
- ⁴² Шейн П.В. Указ. соч. Вып. 2. № 1864.
- ⁴³ См.: Водарский В.А. Символика великорусских народных песен (Материалы) //Русский филологический вестник. Варшава, 1914. Т. LXXII. № 3/4. Пед. отдел. С. 43.
- ⁴⁴ Записи автора. Тетр. 3. № 69 – Жукова З.И., 1917 г. р., род. в д. Кутлово Сараевского р-на, живет в с. Агро-пустынь Рязанского р-на, 25.07.1985.
- ⁴⁵ Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу: В 3 т. М., 1868. Т. 2. С. 324-325.
- ⁴⁶ См.: Гальковский Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси: В 2 т. Харьков, 1916. Т. 1. С. 54.
- ⁴⁷ Записи автора. Тетр. 5. № 141 – с. Троицкое Новохопёрского р-на Воронежской обл., лето 1986.
- ⁴⁸ Записи автора. Тетр. 3. № 150 – Зотикова Дарья, 1903 г. р., с. Агро-Пустынь Рязанского р-на, 25.07.1985.
- ⁴⁹ Записи автора. Фотографии многочисленных полотенец с изображением дубовых листьев и желудей, хранящихся у местных жителей Ряжского, Сапожковского, Скопинского, Чаплыгинского (б. Раненбургского у.) районов и др., сделанных в полевых экспедициях 2006-2014 гг.
- ⁵⁰ Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу: В 3 т. М., 1868. Т. 2. С. 325; Водарский В.А. Указ. соч. С. 45; Аникин В.П. Календарная и свадебная поэзия. М., 1970. С. 97.
- ⁵¹ РИАМЗ, н. а. III-629. Л. 135 – д. Ерденево Касимовского у.
- ⁵² Устное народное творчество Рязанской области //Ученые записки РГПИ /Вступит. ст., подгот. текстов и примеч. В.К.Соколовой и В.П.Гришина. М., 1965. Т. 38. С. 14 – с. Секирино Скопинского р-на.
- ⁵³ Шейн П.В. Указ. соч. Вып. 2. № 1843 – «Ой, яблонь моя, кудрявая...»; РАМ. Сазонова Л.И. Песни Московской обл. (по материалам экспедиций в Зарайский и Нарофоминский р-ны). Дипломная работа. М., 1972. С. 26 – «Стой, яблонька, кудрявая моя...», д. Беспятово Зарайского р-на.



Глава 13. «СОКОЛ» КАК ЖАНРОВАЯ РАЗНОВИДНОСТЬ СВАДЕБНОЙ ПЕСНИ

Образы, сюжеты и мотивы песни «Сокол»

Сокол – часто встречающийся в свадебных песнях образ, поэтому он упоминается во многих научных работах, посвященных свадебной поэзии¹. В 1843 г. Н.И.Костомаров писал, что сокол «есть гиероглиф молодца, символ мужской красоты, ума и силы» и в обрядовых песнях он «с другою птицею символизирует любовную чету»². А.Н.Веселовский показал несколько мотивов славянских песен разных жанров с образом сокола для демонстрации двучленного параллелизма и поэтической метафоры³.

Наиболее полный анализ образа сокола дан в статье Т.А.Бернштам «Орнитоморфная символика у восточных славян» (1982)⁴. Рассмотрев свадебные и воловьи песни, колядки, былины, предания и народную вышивку, исследовательница пришла к выводу, что образ сокола занимает высшую ступень в символической птичьей иерархии и обладает следующими основными признаками: 1) залётность, «чуждость»; 2) таинственность происхождения и внезапность появления; 3) воинственность и насилие; 4) наличие у птицы имени собственного и даже с отчеством. Т.А.Бернштам видела в образе сокола «связь с высшими и низшими божествами языческой системы» и «следы мужской боевой организации», возможно, основанной на «брачном тотемизме».

Н.Н.Гилярова изучила образ сокола в свадебных песнях Рязанской Мещёры и посвятила им специальную статью (1986) и обрисовала их еще в двух работах⁵. Музыковед считает, что «особенностью музыкально-поэтической и этнографической сторон свадебного мещерского обряда является наличие в нем группы песен, условно называемых “сокол” или “сокольная”, независимо от того, присутствует или нет это слово в тексте. В этих песнях скрестились особенности трех жанров: свадебных обрядовых, плача и лирических»⁶ (см. также главу 7).

Мы рассмотрим образ сокола в рязанских свадебных песнях. Образ этой птицы в свадебных песнях выходит за пределы Рязанской Мещёры и встречается в следующих районах: Касимовском, Клепиковском, Рязанском, Рыбновском, Зарайском, Ермишинском, Кадомском, Спасском (это Мещерская часть), Михайловском, Старожиловском, Ухоловском, Сараевском, Милославском, Рязском, Данковском (степная часть).

Наиболее часто в облике сокола представлен жених. Сокол, по термину Л.А.Астафьевой и Ю.Г.Круглова, – это «образ-символ, или символический образ»⁷, по

В.П.Кузнецовой – «содержательный элемент»⁸, так как он выстраивает разные песенные сюжеты с упоминанием сокола в цельную «сокольную» линию свадебных произведений, подкрепляемую соответствующей образной народной терминологией.

Название «Сокол» обозначает любую из довенчального цикла песню, где эта птица выступает в качестве главного персонажа. Отсюда же возникли и производные народные названия: «Соколóк»⁹ (с. Савостьяново Касимовского р-на); «Сокóлик»¹⁰ (д. Шаранино Клепиковского р-на); «Соколóчек»¹¹ (Мещерский край); «Сокóлка» (поется как невесте, так и жениху)¹² (д. Кочемары Касимовского у.), «Сокóльная»¹³ (д. Мърсево Касимовского р-на); «деревенские поют “соколя” – всех обыгрывают»¹⁴ (г. Спас-Клепики). От «Сокола» пошло название ритуала свадебного величания – «соколят» (с. Заборье Рязанского р-на, запись 1985), и наименование постели, сундука невесты: «На дворе “соколóк” разный собирают, не отдают сундук» (с. Батыкóво Клепиковского р-на, запись 1987)¹⁵.

Конечно, целый ряд «сокольных» песен начинается строкой с упоминанием «сокола»: «Уж, хорош-то сакол Васюшка...»¹⁶ (с. Топилы Милославского р-на); «№ девушка, ты примол себе сокола» и «Прилятел сакол, прилятел ясной и он сел на аконашка»¹⁷ (с. Рыкова слобода Рязанского у.); «Сакальё, вы соколы... вы куда вылетывали?»¹⁸ (с. Кидусово Спасского у.); «При вечеру, вечеру, при Аннином девишнике развевался млад ясен сокол» и «Ты сокол-сокол, не взвивайся высоко, не замахивай крылом свет ко Анне в теремок»¹⁹ (с. Заболотное Данковского у.) и др.

В Рязанском, Михайловском, Зарайском уездах бытовали пословицы: «Хороша охота соколя, да у тебя рожа воронья»; «Сердце соколье, а смелость воронья»; «Ворону соколом не быть, а мошеннику честным не слыть»; «Сокол ловит, летает, а ворона сидя глотает»; «Не твоя статья соколов держать, разве ворону да сову – они ко двору»²⁰. И еще поговорка, опять с противопоставлением двух птиц (уже другой пары), но опять же превозносящая сокола: «Видом – сокол, а языком – соловей»²¹. Эти народные изречения показывают, как высоко ценился сокол у русского народа. Неслучайно на Рязанщине (как и в других регионах России) сокол как образ идеальной птицы был воспет в свадебных песнях, а жених был возвеличен с помощью символа сокола.

Пара «сокол – лебедушка» иносказательно понимается как «жених – невеста» в пословицах: «Где сокол ни летает, а лебедушку поймает»; «Далеко бы сокол залетел, а как поймал лебедку, то и сел»; «За соколом лебедушке лететь, уж нужно крылья не жалеть»²².

И еще пословица про сокола, прямо сопряженного с молодцем: «*Не летать соколу в поле, не быть молодцу на воле*»²³. И пословица о ценности сокола и об умении девушки владеть им: «*На что было сокола из рук выпускать, а теперь его трудно поймать*»²⁴. И поговорка про сокола как наивысшей ценности: «*Полюбится сатана лучше ясного сокола*»²⁵.

Важное свойство сокола, главная его поведенческая черта – стремление летать. Возможно, именно из свадебных песен с символикой полета сокола произошло наименование любимого в частушках – «залётка». На вопрос, почему любимый парень в частушках и «страданиях» называется «залёткой», жительницы старшего поколения в с. Студёнки Александровского р-на, участницы фольклорного хора ответили: «Ну, он же летает!»²⁶.

В частушке с. Кузьминское Рыбновского р-на упомянут персонаж – «сокол», вероятно, это символ, доставшийся по наследству из свадебных песен:

Я любила со́кола
Стройного, высокого.
Становилась на кровать,
Чтоб его поцеловать²⁷.

Если в с. Кузьминское Рыбновского р-на ударение в слове «со́кол» падает на 1-й слог, а сама лексема употреблена в символическом значении и относится к человеку, то в «страдании» (разновидности частушки) с. Васи́но Сараевского (позже Путятинского) р-на ударение стоит на 2-м слоге, а слово обозначает птицу:

Хорошо Саша играет –
Как сокол в поле летает²⁸.

Обилие пословиц и поговорок с образом сокола демонстрируют важность этого символа для фольклора Рязанщины, причем пара «сокол – лебедушка» обладает свадебной семантикой.

Сокол является главным персонажем с характерными птичьими действиями в следующих песенных сюжетах Рязанщины (порядок номеров условный).

1. Летал сокол по чисту полю, разбил стадо гусиное и лебединое, вышиб себе лебедушку.

2. Не летай, сокол, высоко, не размахивай крылом; не равно ли, душа Марьюшка, сокол-птица к тебе прилетит; но невеста не боится, она умеет разговаривать с женихом.

3. Через двор невесты пролетел сокол и уронил перо, матушка или батюшка велит поднять перо, но невесте некогда.

4. Сокол дожидается на причелинке окна примолвки невесты; но та отвечает матушке, что у нее болит сердце.

5. Соколы летали на море, подшибли крылышки утушке.

6. Сокол-жених спрашивает у невесты, где она росла-выросла.

7. Что-то долго колокол не звонит, сокол не летит; или его метель замела, или теща спать увела? – И ответная: метите двор метелкою, едет сокол с перепелкою.

8. У свашеньки братцы-соколы, к синю морю летали, пеной сваху мазывали.

Кроме того, название «Сокол» проскальзывает в отдельных вариантах других свадебных песен, например: «Убрамши эту кроватушку, // Соколика ждатель»²⁹ (с. Чермные Кадомского р-на) и «Уж как сокол у ворот, // Уж как ясный у новых // Увивается»³⁰ (пос. Елатьма Касимовского р-на); или в сюжете «Разъезжал сокол по городу...»³¹ (с. Иванково Касимовского р-на).

В свадебной песне «Уж и свет наша, // Свет-подруженька», исполнявшейся на девичнике в с. Полтевы Пеньки Кадомского р-на, невеста сетует на обман сразу трех соколов – жениха и его родителей:

Обманули меня три ясных сокола,
Вот первый сокол, Степанушка,
А второй сокол – его батюшка,
А третья – честная мать³².

Рассмотрим первый песенный сюжет. Сокол назван уже в первом стихе и имеет разные ласковые названия – как простые, так и составные, многословные: «соколочек»³³ (д. Бессоновка Спасского у.), «соколушек»³⁴ (г. Спас-Клепики), «Соколочек... соколик...»³⁵ (д. Романово Клепиковского р-на), «Сокол ясный соколо-соколочек»³⁶ (д. Шаранино Клепиковского р-на), «Э, да вот и сокол <...> Был соколушка, ой да соколочек»³⁷ (д. Бычково Клепиковского р-на); «Соколок белай наш Иванушка <...> Всё соколик сын Иванович»³⁸ (д. Марсево Касимовского р-на). Это были примеры однокоренных наименований. Одно имя построено даже по принципу человеческого имени-отчества: «Сокол Соколович»³⁹ (сельцо Гололобово Зарайского у.). Такое же имя наблюдается в песне на условный шестой сюжет: «Сакол Саколавич, // Миколай Тимафеевич»⁴⁰ (д. Гремячка Данковского у., 1885-1891).

Варьирующийся цветовой эпитет белизны как бы предсказывает появление рядом с соколом его будущей супруги – лебедушки, пока не названной: «Соколок белай наш Иванушка...»⁴¹ (д. Марсево Касимовского р-на), «Соколок белый... соколина»⁴² (с. Савостьяново Касимовского р-на), «Сокол белый... соколочек беленький»⁴³, «Что сокол-то белый наш Иванушка...»⁴⁴ (д. Сорокино Касимовского р-на), «Ой, сокол, сокол, белый Ва... ой, да Ванюшка, ой, // Со...соколок бе...белый сын Васи... сын Васильевич»⁴⁵. Далее встречается имя двойной птичьей природы, уже предвосхищенное цветовым эпитетом: «Эй, соколочек

Иванушка // Ой, да лебядёчек у нас Фёдор, эй»⁴⁶ (с. Новики Спасского р-на); «Соколок у нас Иван-государёк, // Ох и лебедёк у нас Иваныч»⁴⁷ (с. Петровичи Спасского р-на); «Сокологчек... Белый лебедь»⁴⁸ (Рязанская Мещёра).

В песне с другим сюжетом – о выспрашивании женихом у невесты, пойдет ли она за него замуж – также высвечивается имя двойной птице-человечьей природы, причем птичья ипостась тоже двойная: «Саколóчик Иван гасударь, // Лебедочек Семёнович!»⁴⁹ (д. Мишенево Тырновской вол. Рязанского у.); «Да кто ж у нас лебядин, // Да кто ж у нас соколин» – и далее «Иван у нас лебедин, // Иванович соколин»⁵⁰ (пос. Сергиевский Милославского р-на). Согласно своей орнитоморфной сущности, жених искал себе птицу-пару, но «не нашёл себя лебедушку, // Он нашёл себя красну девушку» – и тогда он уже выставляет на первый план человеческие свойства: «Ты пойдёшь ли за меня замуж, // За такова удалова молодца, // Што за Ивана Семёновича?»⁵¹ (д. Мишенево Тырновской вол. Рязанского у., ныне Старожиловского р-на). Такую же песню – «Ох, соколок и наш Стяпа... // наш Степа... анушка, // Э и бя...ё... он и бя... он и белой и лё... // Ой л лебидь та наш и Васи... // Наш и Васи...илияовец» – исполняли в д. Ужищево Клепиковского р-на, «когда подружки невесты приходили в дом к жениху с утиральником (полотенцем)», только в этом песенном варианте «соколок... Степанушка... белой лебидь Васильевич» нашел себе именно «белу лебедушку... Настасиюшку Максимовну»⁵².

Разумеется, эти наблюдения «работают» лишь на всем «сокольном» материале: в отдельной взятой песне эти птиче-человечьи связи могут принимать иной вид.

Вернемся к первому «сокольному» сюжету. Сокол-жених ищет себе пару, поэтому в одном варианте появляется производное «соколушка» женского рода: «Сокол да соколушка // Ох что же и... скал»⁵³ (с. Дегтяные Борки Ухоловского р-на). Не следует видеть в поведении сокола только охотничьи инстинкты, ибо мотиву добывания лебедушки предшествует мотив ее выбора среди других птиц. Мотив выбора представлен тремя компонентами.

Первый заключается в долгом полете сокола – в тщательном поиске объекта добычи: «Он летал, сокол, по вышенному... по высокому, // По чисту полю, по широкому. // Залетел сокол к Петру на двор...»⁵⁴ (с. Савостьяново Касимовского р-на); «Сын Васильевич... ой, о... он летал со... // Сокол он по вы... ой, он по вышенью, ой»⁵⁵ (д. Кочемары Касимовского р-на); «Он по вышенью да по высокому, // По высокому да по чисту полю // Да по широкому»⁵⁶ (д. Сорокино Касимовского р-на); «Ин там полетел высоко ль повыше // Ин там по зелёному орешничку»⁵⁷ (с. Кутуково Спасского р-на); «Ой да полетел он, сокол, во чистое поле»⁵⁸ (д. Бычково Клепиковского р-на); «...Летал-полетывал...»⁵⁹ (с. Веретье Спасского р-на). Динамика развития действия в песне может замедляться вопросно-ответной формой: «Сокол-сокол, ты где летал-полетывал. // Я летал...»⁶⁰ (с. Веретье Спасского р-на); «Ты и где же, наш сокол, летал? // Наш летал сокол...»⁶¹ (д. Бессоновка Спасского у.).

Второй компонент предусматривает предпочтение соколом птицы определенной породы и даже выбор задачи из конкретного по счету, а не первой попавшейся птичьей стаи – «стада»: «Распужал голубей стадо»⁶² (с. Кузьминское Рязанского у.); «Ой, да разгонял я голубей и стады два»⁶³ (с. Новики Спасского р-на); «Разогнал сокол... лебедей стадо»⁶⁴ (с. Былино Клепиковского р-на) и «Он разбил стадо гусиное, // А второе лебединое»⁶⁵ (д. Шаранино Клепиковского р-на); «Он по вышенью... ой, ра... разогнал тут а он // Лебедей... лебедей тут два стада, ой»⁶⁶ (д. Кочемары Касимовского р-на).

В варианте «Соколок у нас Иван-государёк...» с. Петровичи Спасского р-на противопоставляются птицы двух разных пород – несущественной и важной для охотника: «Эх и он ня выбирал голубушку // Эх поймал белаю лебедушку»⁶⁷.

Выбирает сокол обычно «лебедушку»⁶⁸ (г. Спас-Клепики), «лебедушку... златокрылу»⁶⁹ (д. Кочемары Касимовского р-на), «либедушку, // Либедку белую»⁷⁰ (сельцо Гололобово Зарайского у.), «голубушку, // Себе // Ее белую лебедушку»⁷¹ (д. Селянино Рязанского у.), «голубушку»⁷² (д. Шаранино Клепиковского р-на, с. Кузьминское Рязанского у.), «Белу лебё... он лебедушку»⁷³. В ряде вариантов отдано предпочтение белой лебедушке: «Отшиб себе белу лебедушку»⁷⁴ (д. Сорокино Касимовского р-на); «Он отшиб себе бяло лебё... // сё

лебедушку» – исполняют, «когда подруги невесты приходят к жениху»⁷⁵ (с. Былино Клепиковского р-на). В д. Орловка Данковского у. сокол выбирает себе лебедушку и одновременно голубушку (это наименование также является ласкательным именем): «Пымал сабе лебедушку, // Как снег яе белешуньку <...> Мила ли вам нявестушку, // Люба ли вам галубушка?»⁷⁶.

Третий компонент подразумевает выведение соколом лебедушки изнутри стада наружу. Сравните значения приставок в глагольных парах: «раз-» несет в себе «разъединение, направленность движения в разные стороны»; «вы-» и «от-» предполагают движение от центра к периферии⁷⁷. Вот примеры: «разгонял» – «искал <...> да выбирал»⁷⁸ (г. Спас-Клепики); «разогнал» – «выбирал»⁷⁹ (с. Новики Спасского р-на); «разбил» – «вышибал»⁸⁰ (д. Шаранино Клепиковского р-на); «разогнал» – «отшиб»⁸¹ (с. Былино Клепиковского р-на); «распужал» – «выпугнул»⁸² (с. Кузьминское Рязанского у.); «разгонял» – «поймал»⁸³ (д. Селянино Рязанского у.); «разогнал» – «поймал»⁸⁴; «расшиб» – «вышиб»⁸⁵ (д. Бычково Клепиковского р-на).

В «Словаре русского языка XI-XVII вв.» под 1449 г. в списке Лаврентьевской летописи XVII в. зафиксировано значение слова «стадо» как птичьей группы: «Стая (птиц). (1449 г.): “Той же зыми было потокъ много свирцьлей, по городу стада летали велика, сядилися по церквамъ, по хоромамъ”» (Лаврентьевская летопись; XVII в.)⁸⁶.

Симптоматично, что в том же словаре приведено значение «стада» как большой группы объектов вообще, однако доказательством служит пример «женского стада»: «2. Толпа, сонм. “Богать бывъши чьртогъ, въ немъ же женская стада опочивають, въход обрѣтъше вѣчныя жизни”» (Стихирарь; XII в.)⁸⁷. Сравните: в свадебных песнях фигурируют птичьи стада, однако залетает к ним лебедушка – красная девушка. Налицо общность идущего из глубокой древности понимания «стада» в первую очередь как женского объединения (мужские объекты в нем могут присутствовать, но не они определяют сущность группировки этого вида).

Даже в основном значении слово «стадо» в «Словаре русского языка XI-XVII вв.» определяется как «животные, собранные в одно место» (Остромирово евангелие; 1057 г.)⁸⁸. Языковая практика и здесь в первую очередь высвечивает преимущественно женскую его ипостась: «овечье стадо» (а «стадо баранов» употребляется с насмешкой); коровье стадо, козье стадо и т.п.

В переносном плане и образно, с восхождением к христианской системе «пастырь духовный и агнцы», зафиксировано значение «стада»: «Об общине верующих» (Остромирово евангелие; 1057 г.)⁸⁹.

В «Толковом словаре живого великорусского языка» В.И.Даля словом «стадо» обозначается (в том числе) «стадо дворовых гусей, уток <...> Стадо дикой птицы, стая, станица, вост. табун»; приведены примеры: «Осень стади́т птицу, сгоняет ее стадами, ста́ит. Стади́ться, ста́иться, сходиться, слетаться в стаи, стада́ми. <...> Отлетная птица ста́дится»⁹⁰.

В.И.Даль подметил общность поведения птичьих стай и молодежных собраний: «Вост. стаи́ться, ста́диться, гуртиться, грудиться, говр. о всяк. живтн. и даже о молодежи: ватажиться»⁹¹.

Конечно, в свадебной песне, несмотря на смягчение мотива выбора лебедушки из стада, все-таки остается насильственный характер ее добывания соколом: он заложен в природе мотива «охота на утку (лебедь) – невесту»⁹². Нам важно в этом мотиве вычленить функцию разрушения, убийства. В некоторых вариантах такая функция бросается в глаза: «Размахнул сокол // Шелковой плеткой»⁹³ (д. Шаранино и д. Бычково Клепиковского р-на); «Эх, да размахнулся он и сокол // Шёлковою плёткой»⁹⁴ (д. Бычково Клепиковского р-на). Цель размахивания плеткой – двойная: 1) разбить птичье стадо; 2) добыть лебедушку.

Дружок применял плетку в свадебном обряде – с еще большим разнообразием функций: 1) при входе в дом невесты, чтобы разогнать охрану и расчистить себе дорогу; 2) когда «покупал невесту» для устрашения «продавца»; 3) перед поездкой к венцу слегка ударял

повозку невесты, имитируя удары якобы по самой девушке; 4) стегал лошадей при отъезде со двора невесты.

Рассмотрим последние случаи подробнее. Жених ударял кнутом три раза по воротам, «чтобы будущая жена боялась его»⁹⁵ (с. Мелехово Сасовского, б. Касимовского у.). Дружок бил плетью по подушке на подводе, уча жениха: «Вот так ее бей, больней»⁹⁶, а жених ударял невесту по плечам (с. Рожново Зарайского у.). Полудружье слегка стегал невесту плеткой со словами: «*Бросай девичьи привычки, привыкай к бабьему*»⁹⁷ (с. Лебяжье, д. Кузьминки, д. Загрядчино Раненбургского у.). Дружок три раза ударял по невестинной повозке, говоря: «*Отвыкай от своего отца, матушки, привыкай к нашему*»⁹⁸ (Зарайский, Михайловский, Рязанский уу.) и др. (см. главу 3).

Подобным образом удар применялся в обряде первого надевания понёвы, когда «отец должен хлестнуть дочь хворостиной или плетью»⁹⁹ (с. Карабухино Сапожковского у.; см. главу 8). В с. Можары Сапожковского у. в брачную пору «девку сажали на салазки и возили по селу, говоря: “Надо ли, не надо ли”, – кто ударит, тот выбирает ее невестой»¹⁰⁰ (см. главу 1).

Итак, мы видим, что удар плетью применялся при инициации девушки и при приравненной к ней поездке к венцу и, очевидно, символизировал ее убийство. Сравните: в русской волшебной сказке Федот-стрелец, сбивая ударом горлицу наземь и превращая ее таким образом в девушку, добывает себе жену, следуя рекомендации птицы: «<...> как только найдет на меня дремота, в ту самую пору ударь меня правой рукой наотмашь – и будешь себе великое счастье!»¹⁰¹ (СУС 465 А).

Ритуальная основа песни «Вдоль по морю...»

Наиболее ярко уничтожение, убиение птицы представлено в песне «Вдоль по морю...», которая очень распространена на Рязанщине, хотя и не является «сокольной» и не содержит образ сокола. Фольклористы определяют жанровую природу этого произведения как хороводной песни (в г. Талдом Московской обл. она исполняется на Масленицу)¹⁰². Ее главной героиней-птицей является лебедушка (с лебедятами), реже – серая утица. В Рязанской обл. зафиксированы топонимы, связанные с лебедями: это д. Лебедино Клепиковского р-на и оз. Лебедино, д. Лебяжий Бор Ермишинского р-на, д. Лебяжье Скопинского р-на¹⁰³.

Самым ценным для нас оказался тот факт, что в с. Дёмкино и с. Колыбельское Чаплыгинского р-на Липецкой обл. (б. Раненбургского у. Рязанской губ.) эта песня была приурочена к центральному событию свадебного пира – к подаче варёных гусей на столы¹⁰⁴. Вот одно из красочных описаний ритуального угощения гусятиной в с. Дёмкино:

«Это вот опять тоуда, когда вот вечером свадьба, и обязательно гусей резали, и гуся варили целиком. И вот на стол его несли и подавали. И вот тут они пели песню “Вдоль по морю, вдоль по морю-морю синему”. (А дальше? – Е.С.) “Плывёт стадо белых лебедей. Оно плывёт и не встрётся, не встрётся, не ворóхнется”. Вот так. (А дальше? – Е.С.) А дальше она потом: “Встрехнулося, ворохнулося, белым крылом она как-то взмахнулася”. Ну, а тут уже и видать, и вставают там кто у этих гусей, а их ведь столов-то мноуо! Ведь не одного гуся-то несут, а всегда гуся три или четыре – на каждый стол по гусю! И вот эти-то женщины – это на тарелки на большие, на подносы-то им их, гусей-то, лóжут, и вот они их над собой над уоловой поднимають! И несут, а сами: “Вдоль по морю <...>”. Потом ставили этих гусей на стол и вот их пря́м ломали-ломали, а потом закусывали. Выпьють и закусывають. А было к концу уже, к концу»¹⁰⁵.

Гусей в с. Дёмкино украшали: «Гуси целиком прямо варёные. <...> Да, привязывали ленточку и вот это подавали – и песню»¹⁰⁶.

Имеется множество причин, чтобы причислить песню «Вдоль по морю...» к обрядовому песенному фольклору; возможно полагать ее межжанровым образованием, которое условно назовем «календарно-свадебной песней» (помня о ее сложной жанровой природе и приуроченности в разных локальных традициях к Масленице, весенним хороводам и свадьбе). Главные причины таковы:

1) наблюдается ее сюжетное сходство со свадебными «соко́льными» песнями; отчасти совпадают персонажи (ср.: орел и лебедушка с лебедями – сокол и лебедушка);

2) будучи сложной по жанровому статусу, песня является архаической, вероятно, генетически предшествующей жанрам хороводных и свадебных песен или их совмещающих;

3) на Рязанщине исполняется на Красную Горку (время игры свадеб) и на свадьбу (при ритуальной подаче запеченных гусей);

4) она насыщена свадебными мотивами и, бытуя среди девушек, в эпоху «классического фольклора» как бы предваряет девичье восприятие типично свадебных песен в скором будущем в собственной жизни; мотив убийства орлом лебедушки комментирует инсценировку борьбы за гусей на свадебном пиру.

Рассмотрим разную календарную и обрядовую приуроченность песни «Вдоль по морю...». В том случае, когда она являлась хороводной, то, как правило, «исполнялась на Красную Горку, когда водили хороводы, сцепившись за руки»¹⁰⁷ (д. Федоровка Касимовского у.), а этот праздник на Рязанщине был свадебным временем.

Поэтическая структура песни «Вдоль по морю...», как и многих других весенне-летних календарных песен, включает в себя свадебные мотивы. Сравните: одинаковы в содержательном плане концовки исследуемых песен – «Мы поедem ко вянцаньицу» («Вдоль по морю...») и свадебных «соко́льных»:

Он повел ее ко суду Божью,
У суда Божья постаивали,
Золотые венцы приняли <...>¹⁰⁸
(д. Селянино Рязанского у.)

Он повел ее ко божьей церкви, ко венчанию¹⁰⁹
(с. Озёрное Касимовского р-на).

Согласно имеющимся на сегодня данным, хороводная и свадебная версии песни «Вдоль по морю...» обладают существенными различиями в структуре. Первая версия является полной, двухчастной (последовательно повествующей о птицах и людях, развернуто демонстрируя прием психологического параллелизма); вторая версия оказывается укороченной (включающей только начальную часть сюжета – «птичий мотив», что соответствует ритуальному моменту подачи гусей на свадебный стол). Неизвестно: то ли тематическое соответствие первой («птичьей») части сюжета песни «Вдоль по морю...» свадебному угощению гусями было изначальным, характерным именно для свадебной версии. Или в процессе бытования этого устно-поэтического произведения его не успевали исполнить до конца и потому со временем вторую часть забыли, утратили и даже стали считать укороченный вариант правильным и единственно возможным. Во всяком случае, в 2008 г. все старожилы с. Дёмкино Чаплыгинского р-на Липецкой обл. (б. Раненбургского у. Рязанской губ.), знавшие песню «Вдоль по морю...» как сопровождавшую подачу гусей на свадебные столы, помнили исключительно первую часть произведения и отрицали бытование второй части в их селе.

В хороводной версии «Вдоль по морю...» угрозы парня сводятся к его стремлению жениться на красной девице-душе: «Грозил парень красной девице: // – Будешь, девка, во моих белых руках, // В моих руках, в моей горнюшке, // Будешь, девка, во кровати спать, // Во кровати спать, ручки-ножки целовать»¹¹⁰ (с. Лубонос Ера́хтурского, ныне Шиловского р-на); «Грозил парень <...> Возьму тебя, а я замуж за себя <...> Будешь стоять у кровати у моей, // Будешь ронить слезы из глаз»¹¹¹ (д. Гиблицы Касимовского у.).

В «Соколе» жених приводит невесту

<...> к своему двору,
Ко подворьицу широкому,

Он ко терему высокому <...>¹¹²

(д. Шаранино Клепиковского р-на)

Он во ту ей горнюю новую... сосновую.

Посадил бы он ее на лавочку... за дубовый стол,

Что за скатерти за браные,

За вино да за зеленое...¹¹³

(с. Новики Спасского р-на).

Далее: мотив «неузнавания» тоже является свадебным. В песне «Вдоль по морю...» девушка отвечает парню: «Я думала, что не ты, мой друг, идешь... // Чужой странный московский купец»¹¹⁴ (с. Лубонос Ерахтурского, ныне Шиловского р-на); «Я думала, что прохожий человек...»¹¹⁵ (Чернобаевская вол. Пронского у.). Сравните: в третьем сюжете «Сокола» никто, а в первую очередь невеста, потерянного пера не видел и не узнает сокола-суженого; никто – кроме матушки или батюшки.

В.П.Кузнецова видела изменение социального статуса просватанной девушки, ее приниженное положение в том, что в свадебных причетах невеста «не узнает» знакомые прежде места¹¹⁶. Психологически это можно объяснить тем, что невеста прощается с родным домом и даже заранее как бы отторгает его, чтобы легче было отвыкать от него, смягчить расставание с ним.

Главное же сходство, ради которого мы стали сравнивать две обрядовых песни, заключается в образном строе их первых частей – в символических картинах. Главный герой хороводной и свадебной песни «Вдоль по морю...»¹¹⁷ – хищная птица: «млад / злой сизой орел» нападает на беззащитную «утю / утку со утятами» либо «лебедушку белую / серую», плывущую с «лебедем», «лебедятками», «со дитятками», в «стаде лебедином» или «стае лебединской» и т. д. Убийство водоплавающей птицы показано так: «Он отбил, отшиб серую лебедушку // Во самую головушку...»; «Убил, расшиб // Лебедушку белую... Под правое под крылышко»; «Побил он стадо лебединое, // Ушиб, ушиб // Лебедушку белую»; «Он щипучит // Лебедушку белую» и др.

Далее в песне подчеркнуто разрывание птицы на части и разбрасывание трех видов останков по трем ярусам Вселенной: 1) кровь – «во сине море», «во сыру землю»; 2) мелкий или белый пух – «во зеленый вокруг луг», «по поднебесью»; 3) перышки – «во край бережка», «во дубравушку», «па чисту полю». Наиболее значимой из этой триады является «кровь / руда», реже – «мясо»: «пила руду бела рыбушка», «ела мясо бела рыбаца». Таким образом достраивается вторая триада, символизирующая три уровня Вселенной: орел – лебедь – рыба. (Заметим: поэтические образы сокола, лебедушки и рыбацы типичны для свадебных песен Рязанщины.) Ну, а важную композиционную роль в триаде «останков» лебедушки играют перья («перышки», «перье», иногда – «пух», «пушок»): их берет красна девица-душа «на подушечку дружку», «на перину пухову» и т. п. И таким способом символическая картина переводится в план реальной действительности, как бы предугадывая сразу два свадебных ритуальных действия – приготовление приданого и даров невестой.

В некоторых вариантах «Вдоль по морю...» встречаются прямые «цитаты» из свадебных песен (или переключки с ними), основанные на общности иносказательных ситуаций и мотивов. Сравните – «Вдоль по морю...» со словами:

Никто к пуху не приступится,

Приступалась красна девица душа,

Брала пуху <...>¹¹⁸

(Чернобаевская вол. Пронского у.)

и свадебную песню «На ком, на ком кудри русые...»:

Никто-никто к кудрям

Не приступится.
 Приступалася молода жена <...>
 Подняла кудри <...>¹¹⁹
 (с. Озёрки Сараевского р-на).

Из «Сокола» заимствовано перечисление нескольких птичьих стай: «Плывет стадо лебедина... Друго стадо гуси серые... Третье стадо гуси лебеди...»¹²⁰ (д. Фёдоровка Касимовского р-на).

В одном варианте «Сокола» также есть «цитата», которая прошла сложный путь заимствования из разных жанров обрядовых песен: «Он летал во чисто поле, за сине море»¹²¹ (с. Лубеники Касимовского у.). Образ моря проник в данный вариант, скорее всего, из пятого сюжета «Сокола», где также звучит мотив подшибания водоплавающей птицы:

Мы летали, лётали
 На синиё на моря. <...>
 Мы ей крылушки подшибли¹²²
 (Зарайский у.), –

и, возможно, из восьмого сюжета. Для сокола не характерно море как среда обитания и место охоты, соколы туда только «летали, лётали». Поэтому можно предположить, что начальным звеном заимствования явилась хороводная песня «Вдоль по морю...». В ней действие разворачивается «вдоль по морю... синему», «па Хвалынскому», «по Волынскому», «по волнистому», «по Ладыжскому»¹²³. Географический диапазон велик: от Ладожского озера до Хвалынского (Валынского) моря, то есть Каспийского моря.

Тем не менее не все так однозначно. В коллективном исследовании необрядовой лирики «Опыт системно-аналитического исследования исторической поэтики народных песен» ученые Института мировой литературы АН СССР (ныне ИМЛИ РАН) А.И.Алиева, Л.А.Астафьева, В.М.Гацак, Б.П.Кирдан, И.В.Пухов в 1977 г. пришли к выводу о том, что «в русской лирике понятие ‘море’ с эпитетом “синее” всегда выполняет лирически-выразительную функцию» и выступает как «“акварельная” фактура»¹²⁴.

По мнению Г.И.Мальцева, «синее море» является частным примером воплощения идеи воды, которая может быть связана со смертью¹²⁵ (или, по крайней мере, по нашему мнению, с идеей расставания и отправления на иную, незнакомую территорию). И в хороводной версии «Вдоль по морю...» именно на море происходит убийство орлом лебедушки, которая в одном варианте заранее названа «покойницей»¹²⁶ (с. Сысой Сараевского р-на). Однако свадебные и хороводные песни относятся к обрядовым песням, имеют сравнительно древнюю жанровую природу и являются генетически старшими по отношению к необрядовой лирике. В них образ «синего моря» может являться символом прародины славян.

Художественная структура «сокольной» песни

В «сокольной» песне сокол летает либо «по чисту полю» (д. Бессоновка Спасского у.), либо по саду – «по вишенкам. // По зеленому орешничку» (д. Бучнево Касимовского у.)¹²⁷. Вот пример первого вида пространства – исторически более древнего:

Ты летал, сокол, по вышинью,
 Что по вышинью-то по высокому,
 По чисту полю по широкому¹²⁸
 (д. Бучнево Касимовского у.).

Пространство здесь четырехмерно – с основной направленностью вектора «высоко – широко». По такому же принципу описано пространство в зачине варианта былины о Соловье Будимировиче, известной в исторически первой записи Кирши Данилова:

Высота ли, высота поднебесная,
Глубота, глубота окиян-море,
Широко раздолье по всей земле,
Глубоки омуты днепровские¹²⁹.

Ф.М.Селиванов упомянул о назывании такой позиции обзора – «с высоты птичьего полета»¹³⁰, что как раз коренится в зачине рязанской песни о соколе. Со временем такое понимание пространства в свадебной песне перестало отчетливо осознаваться и стало неясным. Поэтому оно заменяется на «садовые» образы под влиянием пейзажной зарисовки «Гулял по садику, // По красному вишенью»¹³¹ (сельцо Гололобово Зарайского у.) или «Он хадил, гулял па садику, // по зеланам винаградику»¹³² (д. Мишенево Търновской вол. Рязанского у., ныне Старожилковского р-на) из вариантов другой песни, но со сходным первым стихом и с тем же мотивом поиска и добычи лебедушки.

Механизм замены вполне объясним. По аналогии с не имеющим эпитет «садином» (если расчленишь единый «садинок – зеленый виноградинок» на две части) «вышинье высокое» тоже утрачивает свой тавтологический эпитет и превращается в «вишенью» или в «вишенки»¹³³. Далее «вышенью» (потеряв первоначальное значение «высота, вышина») приобретает «садовый» эпитет: «Лятал сакол вы вышаньи, // Лятал ясен в зяленаем»¹³⁴ (с. Орловка Данковского у.). Слово «вишня» на рязанском диалекте звучит как «вышня»¹³⁵ (с. Озёрки Сараевского р-на). Поскольку «вышинье» как высота употребляется в паре с «полем» и преобразовалось в садовый образ вишни, то и «поле» тоже не могло оставаться в своем прежнем качестве. Поэтому возникает новая ступень замены: «чисто поле широкое» превращается в «зеленый орешничек», так как в подсознании исполнителей смешивается с «вишеньем-орешеньем» – символическим местом гуляния невесты. Тем не менее исконные «чисто пространственные» зачины не исчезли из всех вариантов свадебной песни. Наряду с ними появились «садовые» зачины. Кроме того, существуют и промежуточные смешанные варианты.

Довольно часто поле – это среда обитания лебедушки в свадебных песнях. К тому же поле – гибельное для лебедушки место. В поле слышен крик: «Во поле лебедушка кричала...»¹³⁶ (д. Степаново Касимовского у.); в «чистом поле» сокол вышибает лебедушку из стада лебединого.

Происхождение слова «сокол» совпадает с трактовкой образа сокола как противника, разыскивающего лебедушку, в одноименной свадебной песне. Лексема «сокол» возникла от «сокотать ← сокать “говорить, договариваться”, сок ← сочить, сочу “искать, разыскивать” <...> чеш., словац. сок – “соперник, противник”»¹³⁷.

Н.А.Криничная возводит образ сокола к тотему и дает его «историю», начиная с названия славянского племени «рериги» = соколы в западноевропейской хронике, через княжеские знаки на плинфах древнейшей киевской Десятинной церкви и на монетах Рюриковичей X-XI вв., далее в «Слове о полку Игореве» при обозначении князей из этой династии и кончая былинным Соколом-кораблем¹³⁸. Сюда же можно добавить сокола-оборотня волшебных сказок¹³⁹, былинного сына Ильи Муромца – Сокольника.

Интересно сопоставить характерную принадлежность сокола именно к Рюриковичам и переход от обозначения жениха «соколом» к новобрачному – «князю молодому» в свадебном фольклоре. В Рязанской области имеются деревни Соколовка Рязанского р-на и Соколово Пителинского р-на¹⁴⁰. В с. Ушмор Рязанского у. местный уроженец С.Остроухов в 1920-е гг. записал «предание о пребывании Петра Великого в близлежащем селе Гостилове (“гостил” царь), его охоте на соколов на острове оз. Великого, названного поэтому “Соколкой”, и на полуострове, названном “Стрелицей”»¹⁴¹.

Очевидно, сокол в первом сюжете одноименной песни не случайно летал «высоко ль повыше»¹⁴² (с. Кутуково Спасского р-на), «по вышинью-то по высокому»¹⁴³ (д. Бучнево Касимовского у.), «по вышинному, по высокому»¹⁴⁴ (с. Савостьяново Касимовского р-на), «Он по вышенью»¹⁴⁵.

Второй сюжет «сокола» открывается просьбой к этой птице: «Не разлётывай, сакол, высоким высоко»¹⁴⁶; «Ни возлётывай, саколик, // Висакúm висока, // Ни размахиваай крылами // Шираким широ́ка»¹⁴⁷ (д. Чернышевка Данковского у.); «Не взвивайся высоко»¹⁴⁸ (д. Сухорожня Милославского р-на).

Вторая часть просьбы: не размахивать или не замахивать крылом или крылами широко, к Матрене (здесь подставляется имя невесты) во терем. Далее следует сообщение о нездоровом (болезненном, печальном) состоянии невесты, описанном словами: «тошнё-хунько», «Ей тошным же тошно... Сказать вовсе не можно»¹⁴⁹ (д. Сухорожня Милославского р-на). Вероятно, между размахиванием соколом крылом и нездоровьем, печалью невесты имеется определенная связь, ибо невеста просится у батюшки погулять в сад, а тот интересуется, умеет ли дочь разговаривать с женихом. Отец предупреждает:

Не равно ли, свет Матрена,
Сокол птица прилетить
За соколом за птицею
Иван-сударь прибежить¹⁵⁰
(д. Сухорожня Милославского р-на).

Значит, высокий полет сокола тождественен подготовке жениха к сватовству и размахивание крылом является опознавательным знаком. Об этом же говорится и в исполнявшейся перед поездкой к венцу свадебной песне «Летел сокол из Киева...» в Зарайском у.:

Ён крылышком машет из-под облака,
Ён другим-то машет – растворяй ворота¹⁵¹.

Важность крыльев для пернатых очевидна. В центральных и особенно в южных областях России изображение крыльев составляет главный и часто единственный элемент декора наличников (к примеру, в г. Спас-Клепики Рязанской обл., д. Семёнково Кромского р-на Орловской обл.). На Украине крыло гуся для выметания сажи и другого сора из печи называется «помельцё»¹⁵². Лебедушка в одном варианте первого сюжета «Сокола» и перепелочка в «Соколке» для невесты имеют украшающий эпитет «златокрылая»¹⁵³ (Касимовский у.), также подчеркивающий солнечную природу птицы.

В обрядовых песнях нападение хищной птицы на водоплавающую в одном варианте хороводной «Вдоль по морю...» из Орловской губ. и в условном пятом сюжете рязанского «Сокола» трактуется как добывание невесты и показано как раз через подшибание крылышек: «Убил, расшиб // Лебедушку белую... Под правое под крылушко»¹⁵⁴ и «Мы ей крылушки подшибли»¹⁵⁵, «А крылушки ощипали»¹⁵⁶. Сокол ловит галку также за крыло: «Пой-мал сокол за крыло. <...> – Тогда галку отпущу // Крылья-перья выщиплю...»¹⁵⁷.

Крылышки играли роль защиты, это одна из их функций, причем достаточно важная. В похоронном плаче в д. Сергеевка Касимовского у. жена просила умершего:

Возьми к себе под крылышко
Со всего горя великого,
А то увижу я много горя большого¹⁵⁸.

В свадебном плаче в с. Лебяжье Желтухинского с/с Скопинского р-на невеста просит сестру не отправлять ее к чужим отцу-матери:

<...> возьми меня-то ты под свое
А под правое крылошко,
А не давай ты мне эту горица¹⁵⁹.

О своем замужестве жительница с. Лопатино Скопинского р-на рассказывала в 1989 году – с невольным использованием птичьей символики: «Муж меня отколóтя, я голову под крыло, матери ни разу не жáлилась»¹⁶⁰. В народе существует представление, что страус при надвигающейся опасности закрывает голову крылом, и отсюда возникло сравнение трусливого человека с этой птицей: «Что ты прячешь, как страус, голову под крыло?»¹⁶¹ (с. Озёрки Сараевского р-на).

Если в «Сокóле» замахивание и размахивание крылом одноименной птицы можно понять и как подготовку к нападению, и как подачу опознавательного знака невесте, и как призыв ее к действию, то однозначным ее оповещением является потеря соколом пера и – реже – крыла вместе с пером. Это составляет один из мотивов третьего сюжета «сокольной» песни «Земляничка-ягодка...».

Вот этот мотив. «Ясный», «ясен» или «ясмен сокóл» пролетал через «высокий забор», «широкий двор», «высокий терем» или мимо дома невесты и уронил «с себя перо», «всё жемчужное оно», «своё сизое крыло... своё золото перо»; оно попало «ко батюшке под окно, // К Татьяниной комнате», «на подворьице» или «на крыльцо»¹⁶². Никто не замечает происшедшего; никто – кроме батюшки или матушки, отдающих приказ: «Эх, Марина... подыми... да сбереги». Дочь отказывается словами: «недосуг», «недово́л», «ня время», «некогда», «я делами занята», – и объясняет причину. По разным вариантам песни эта причина выглядит так:

***	***
Пад акошичкам сижу	Жемчуг, камушек нижу
***	***
Я па сеньюшкам хажу	Я ка обедыньки спешу
***	***
Я по горенке хожу	Ва биседушку спишу
***	***
По волнам синим хожу,	Во компаньицу спешу
Косу русую чешу	***
***	Нам пир пировать,
Алу ленточку вpletу	Женихов выбирать
***	***
На руках кольца нижу	Я к венчаньицу спешу.

Я жимчуг в руках диржу	

В варианте с. Волынщино Ухоловского р-на главным персонажем является «Воробушек-воробей, // Отлётная пташечка», хотя действует он подобно соколу: «Он ронил, ронил, ронил своё золото перо, // Позолочное крыло»¹⁶³.

Оброненный соколом предмет – это не просто его опознавательный знак, но знак, ведущий к свадьбе. Поэтому в одном варианте сокол уронил «са апутинки кальцо» (здесь наблюдается влияние соколиной охоты, особенно распространенной при дворе царя Алексея Михайловича и в его эпоху). В другой песне – «Все при Катином девичнике...» в д. Анатольевка Касимовского у. – среди прилетевших разных соколов выделяется один также при помощи кольца:

Как у Катина у сокола
В руках кольцо блестит¹⁶⁴.

Напомним: в некоторых вариантах волшебной сказки невеста ударяет золотым перстнем жениха по лбу или наносит иное клеймо для последующего узнавания скрывшегося героя – первоначально предназначенного судьбой ее избранника¹⁶⁵. Кроме того, в волшебных сказках уделяется большое внимание перу при оборотничестве. Золотые перышки, срезанные и предъявленные Марьей-царевной, служат доказательством идентификации «птич-

ки – золотой головки» со «скорым гонцом – Семёном малым юншешем» (СУС 665); из вылетевшего из коробочки и ударившегося об пол перышка Финиста ясна сокола появляется прекрасный царевич (СУС 432)¹⁶⁶.

Еще в одном песенном варианте сокол «ранил залато пяру – // Шызьдясят рублей да-но» – завуалировано указание на денежную плату за невесту. Перо явно соотносится с молодым – и когда он имеет орнитоморфный облик сокола, и когда он выступает в параллели с птицей в необрядовой любовной песне «Уж ты сад, ты мой сад...»: «Уронила пава // С крыла перышко. // Мне не жалко крыла – // Жалко пёрышка. // Мне не жалко мать-отца – // Жалко молодца»¹⁶⁷ (с. Рождество Лесное Рязанского р-на).

Наконец, существует вариант «Земляничка-ягодка...» – вообще без сокола:

По этой по дорожке
Прошёл молодец удал <...>
Перчаточку обронил <...>¹⁶⁸
(с. Мердушь Ермишинского р-на).

Мотив потери героем своего опознавательного знака с просьбой к невесте поднять и сбересть этот предмет оказывается очень важным. Поэтому он из второго по счету мотива в сюжете песни «Земляничка-ягодка...» становится единственным в варианте «Чириз наш широкий двор...»¹⁶⁹ (с. Чернышевка Данковского у.). Кроме того, возникает вариант про потерю золотого пера – позолоченного крыла воробьем: «Воробушек воробей, // Отлетная пташечка...»¹⁷⁰ (с. Волынщино Ухоловского р-на). И в жанре колядок «поется детьми нака-нуне Нового года» в д. Ерденево Касимовского у. такой пародийный вариант:

Лител сыкалок, Таусень,
Через бабушкян дварок, Таусень,
Уранил сыпажок, Таусень,
Крычит: «Бабушка, падай!» – Таусень,
Нидасук пыдавать, Таусень,

Я к абединки спишу, Таусень,
Нат чалом поньку сушу, Таусень,
Кычирьгой хлебы сушу, Таусень,
Ришатом воду ношу, Таусень,
Кысырем лапшу крашу, Таусень¹⁷¹.

В четвертом сюжете «Сокола» одноименная птица прилетает к невесте вечером во время девичника, «при последнем конце времени», «при ясной лучинушке». Существуют две версии: 1) сокол прибывает въявь; 2) невесте снится сон о прилетевшем соколе. Полет сокола уже не является таким воинственным с виду, как в первом и третьем сюжетах «сокола», когда он летал высоко по чисту полю, расшибал стадо лебединое или высоко взлетывал, размахивая крылом перед прилетом к невесте.

В четвертом сюжете «Сокол прилетал... // Ясной припорхал», «У окошечка увивается», «У окошка возвеается». «Залетный сокол» вроде бы смиренно находится в ожидании: «Он садился на хрустальное окошечко»¹⁷², «В высок терем на оконницу», «на середнюю / серебряну причаленку, золотую прикладинку», «за прицепочки прицепляется», «держался, ясной, за притворочку»¹⁷³, «Он садился да на колышек // Не на ту ли на причелинку»¹⁷⁴, «на пределенку»¹⁷⁵. Цель прилета сокола: «Он примолвки себе дожидается».

В следующем эпизоде действующим лицом может быть один из трех персонажей. Во-первых, матушка, ибо в третьем сюжете «сокола» птицу никто не видел, кроме матушки. Во-вторых, девушки, поскольку событие происходит на девичнике. В-третьих, невесту просит сам сокол. Просьба заключается всегда в одном: «примолви сокола»:

Катерина, сайди с терема,
Саступи са високова!
Приголубь ты...
Яснава сокала залетнова,
Добра молодца заезжива!¹⁷⁶
(д. Анатольевка Касимовского у.)

Невеста дипломатично отказывается: «Я бы рада приголубила его», «Со всей радостью бы я его примолвила», – ссылаясь при этом на: 1) свое нежелание и 2) болезненное состояние. Первое представлено так: «Мое сердце к нему не лежит», «Замуж мне, девице, не хочется // Ни за князя, ни за барина»¹⁷⁷ (слобода Захупта Ряжского у.), «Мне примолвить-то его не хочется»¹⁷⁸ (Ряжский у.). Второе подробно дано в развернутом описании недугов невесты примерно в такой последовательности. Наиболее детально показано в вариантах состояние сердца: «Сердце кровью обливается, // Кровь печеньями моя запекается»;

Мое сердце не во тиши // испужалася
Со покуру сердце выныло
Мое сердце к нему не воротится,
Черной кровью обливается,
Печенью запекается.

Живот и внутренние органы также находятся в болезненном состоянии: «Живот кровью весь оболется» (Ряжский у.); «А вся внутрення терзается»¹⁷⁹ (Ряжский у.). Голова также больна и находится в неестественном, болезненном положении: «Со поклону голова болит»¹⁸⁰ (д. Самуиловка Касимовского у.); «С плеч головушка склонилася»¹⁸¹ (слобода Захупта Ряжского у.). Болезненность отражается на цвете лица, помутнении глаз и запекшихся губах: «Лицо белья горит»; «Ясны очи помутилися, // Из глаз слезы так и катятся»¹⁸² (слобода Захупта Ряжского у.); «Уста кровью запекаются»¹⁸³ (Ряжский у.); «Уста сердце выныло»¹⁸⁴ (д. Самуиловка Касимовского у.). Ноги оказываются неспособными двигаться: «Резвые мои ножки подломилися»; «Резвы ножки подломилися»¹⁸⁵ (слобода Захупта Ряжского у.); «Резвы мои ноженьки подсекаются»¹⁸⁶ (д. Самуиловка Касимовского у.). Руки также безвольно повисают вдоль тела: «Белы ручки опустилися»¹⁸⁷ (слобода Захупта Ряжского у.); «Белые мои рученьки опускаются»¹⁸⁸ (д. Самуиловка Касимовского у.). Всего в каждом конкретном тексте дано описание 2-4 недугов невесты.

Несмотря на смиренное поведение сокола, именно его прилет оказывается губительным для невесты. В некоторых вариантах сокол разрушает оконную деталь: «Причаленка обломилася»¹⁸⁹ (слобода Захупта Ряжского у.), «Отшиб он причелинку». А в одном варианте невеста еще и видит сон, что сокол убивает ее: «И убил меня, девушку». В других вариантах сон про прилет сокола случается «при последнем конце времени», когда невеста находится в пограничном состоянии между сном и явью: «Не спалося, не дремалося. / Много во сне привидалося»; между сном и бредом: «Что Татьяне сон виделся, / Что Ивановне бредился».

Очевидно, то, что позже стало восприниматься как печальное настроение девушки при появлении нежеланного гостя – сокола-молодца, указывающего своим присутствием на неизбежность завтрашней свадьбы, в древности осознавалось в качестве символики смертельной болезни невесты, приводящей к смерти.

Интересен поворот сюжета в варианте «Мы не знали, мы ня ведали, ох...»¹⁹⁰ (д. Нефедово Спасского р-на). Здесь физически страдает сокол из-за своего стремления приласкаться к невесте:

Он пришиб уж себе крылышки,
Приласкался об душу Аннушку¹⁹¹.

Прослеживается общая идея: сватовство жениха символически выражено потерей соколом пера, крыла или пришибанием крылышек и неизбежно связано с физическим уроном.

Таким образом, можно сделать следующий вывод: ситуация сватовства и для невесты (лебедушка вышиблена из стада, утице крылышки подшибли, у девушки сердце кровью обливается)¹⁹², и для жениха равнозначна своим финалом. Этот финал сводился к обречению персонажем смертельного недуга, физического разрушения, что в древности отражало

представление о довенчальных свадебных обрядах как о наступлении смерти (пусть и символической).

Тогда и окошко могло рассматриваться как вход из одного мира – мира сокола, в другой мир – невесты. Сравните: в похоронном плаче звучит убежденность, что прилетевшие в гости в птичьем облике умершие родные сядут на окно: «Прилетите вы к нам // <...> сизой голубкой // Сядьте на переднее окошечко»¹⁹³ (Рязанский, Данковский, Раненбургский уу.). Появление птицы в доме через окно в поверьях связано со смертью: влетевшая через окно в избу и сейчас же выпорхнувшая обратно птичка предвещает скорую смерть какого-либо жильца этого дома, а стукнувшая в окно или севшая на подоконник и пристально смотрящая на кого-нибудь из находящихся в избе птица – это душа умершего родственника, просящая о поминании. Окно оказывается настолько важной деталью в четвертом сюжете «сокола», что по нему и просьбе примолвить героя даже без упоминания сокола исполнители называют такой вариант «Сокóлкой»:

Вдоль по улице он похаживает <...>
 Сам на окошечко посматривает.
 Он Натальюшку выглядывает.
 Ты примол, примол меня <...>
 («Наш хорошенький был Иванушка...»).

Цветовые определения в «Соколе» даны в единичном ключе – ясно-серебристом:

Как при ясной при лучинушке
 Прилетал к ней млад ясен сокол.
 Он садился на хрустальное окошечко,
 На серебряну причалинку.

Иногда причалинка золотая. В.Я.Пропп на материале волшебных сказок доказал, что эпитеты «золотой», «серебряный», «хрустальный» являются знаками потустороннего мира¹⁹⁴. Мотив «Никто этого соколика не видал» также говорит о местонахождении главных героев в разных мирах. Матушка (и батюшка в третьем сюжете «Сокола»), как старшая, прошедшая в свое время этап «умирания-возрождения» в браке, «посвященная», увидела сокола: «Увидала его матушка», – и понимает, что это означает и как надо посоветовать действовать дочери.

Согласно мифологическому представлению, инициальный переход должен быть осуществлен соколом-женихом в отношении лебедушки-невесты. Ученый-мифолог А.А.Потебня указывал, что мифический индийский бог Агни, обладавший невестой до ее замужества, представлялся соколом¹⁹⁵. Прилет сокола иносказательно обозначает готовность девушки выйти замуж:

Прилетел бы к нашей подруженьке
 Ясный соколок.
 – Я бы рада его встретила,
 Это воля не моя,

Это воля-воля родной матушки,
 Еще пуще родного батюшки¹⁹⁶
 (д. Егорово Клепиковского р-на).

Или:

Прилетал бы к ней ясен сокол <...>
 Он принес ба ей подарок дорогой
 Что подарок скован ящичек <...>
 Женихи-то от ворот нейдут <...>¹⁹⁷
 (д. Волынщино Ухоловского р-на).

Позднее символические действия сокола получили негативную трактовку. Возникла необходимость в ситуации, когда сокол оправдывался за свое поведение перед невестой:

Эх, к ней соколик залетаешь:
– Эх, ты ня плачь – ня плачь,
Душа Марьюшка.

Эх, я бяру тебя из няволюшки,
Из няволи бяру волею¹⁹⁸
(д. Петровичи Спасского р-на).

Иногда сокол прилетает из-за леса или лесов. Есть не очень отчетливый вариант «У ворот и да сакол увива...», который исполняют по приезду жениха за невестой и в котором сообщается о приманивании ясного сокола из лесочка: «Э ты примо... олка, примолка / Во лясо... во лясо... сок...»¹⁹⁹ (д. Алексеево Клепиковского р-на). Ожидая жениха, играют: «Ну что ж это долго ясен ни литить? // Знать, наш сокол за леса залетел, // Уж, знать, наш ясен сокол за темны леса»²⁰⁰. В песне вдове тоже «Из-за лесу темного вылетал сокол...»²⁰¹ (д. Лесуново Клепиковского р-на), расспрашивал лебедушку, которая видела корабль со вдовой на синем море. Темный (-ые) лес (-а) – чуждое и враждебное место, расположенное далеко, понимаемое как граница своего и чужого пространства, как задерживающая преграда²⁰².

Существует свадебный песенный сюжет с несколькими соколами, последний из которых является самым важным – его прилет приводит к развитию действия: растворяя ворота, невесту отдают замуж в один город с одним сундуком, хотя батюшка сулил ей семь городов, а матушка – семь сундуков. Количество соколов здесь может удваиваться: «Летел сокол из Киева, // Другой летел из Новгорода...»²⁰³ (Зарайский у.), или утраиваться:

Сокол налетел
Из того града.
Другой налетел
Из зеленого сада.
Третий налетел –
Отворяй ворота...
(с. Долгое Данковского р-на)²⁰⁴.

Имеются два сюжета, в которых точное число соколов не указано, все соколы по значимости равны между собой. Это пятый сюжет песен – про полет соколов «на синие на моря», «с моря на море» и подшибание крылышек серой утице, утёне²⁰⁵. Это и восьмой сюжет – «Да что наша свашенька бела...», в котором соколы являются братцами свахи и «по синему морюшку рабáтывали»²⁰⁶ (с. Петровичи Спасского р-на); «похаживали, // Всего нашей крестной // Принашивали»²⁰⁷ (д. Агламазово Спасского р-на);

Они синю морюшку лётывали,
Они с воды пеночку сымывали,
Они нашу свашеньку мазывали²⁰⁸
(с. Озёрки Сараевского р-на).

В с. Лучинск Старожиловского р-на бытует такой вариант сюжета:

У нашей у свашеньки
Братцы соколы (2 р.),
Очень хороши.
По синему морюшку езживали <...>²⁰⁹.

В д. Мелекшино Старожиловского р-на в варианте той же песни братцы именуется «соколиками»:

У нашей у свахи
 Братцы соколы.
 Братцы соколики <...>²¹⁰.

Здесь очень важно то, что братьев несколько; обычно такое именование в других песенных сюжетах носит жених. Пока мы не располагаем иными сведениями о том, чтобы еще в каких-либо вариантах или сюжетах фигурировали «соколики».

Функционирование «сокольных» песен в свадебном обряде

Рассмотрим функционирование «сокольных» сюжетов в свадебном обряде.

Песни первого сюжета о вышибании соколом лебедушки из стада лебединого приурочены к следующим этапам свадьбы: 1) сватовство, лады, запой, пропой²¹¹; 2) приход подруг невесты к жениху, в том числе с утиральником; вечер «кроение рубах»²¹²; 3) отъезд поезда жениха за невестой²¹³; 4) когда наряжали невесту, «на посадке», при встрече поезда жениха у невесты и проводах к венцу²¹⁴; 5) встреча свадебного поезда после венца у дома молодого²¹⁵.

При таком широком разбросе приурочения песни к конкретным этапам свадьбы в разных селах и деревнях Рязанщины она не исполнялась на девичнике. В некоторых записях особо отмечается, что песня игралась родней жениха или его матерью: «просватывают и мать жениха начинает, либо перед тем, как ехать за невестой к венцу, в доме у жениха поет его родня» (с. Выползово Спасского р-на), на запое «мать жениха крестицыть и заигрывает песню» (с. Леки Егорьевского у.), «когда приезжают за невестой, родня жениха садится за стол и начинает песню»²¹⁶. Понятно и без особого указания, что при совершении свадебных ритуалов в доме и на дворе жениха (молодого) песню играли его родственники и приглашенные ими знакомые игрицы.

Содержание песни, прославлявшей победу сокола-жениха над лебедушкой-невестой, также способствовало исполнению ее стороной жениха. Часто упоминается, что песня предназначена жениху. Перед тем, как ее играть, просили благословления у Бога: «*Благослави-ка ты нас, Госпади, пра Андрея сакалок играть*»²¹⁷ (с. Леки Егорьевского у.). Однако песни могли исполнять и подруги невесты и даже при отсутствии жениха в двух случаях: 1) когда организаторами ритуала являлась сторона невесты – на пропое (но не всегда!) и, возможно, 2) при походе подруг невесты к жениху. Вероятно, эти случаи исполнения песни вторичны.

Н.Н.Гилярова указывает, что для мелодического звучания «Сокола» характерна «определенного рода гимничность, так как ассоциативные связи “сокольного” напева с бытовой функцией песни ставят ее в положение преамбулы, своего рода позывных последующего свадебного торжества»²¹⁸.

Варианты названия «Соко́л» (7), «Соколóк» (4), «Сокóлик» (1), «Соколóчек» (1; цифра показывает частотность) почти всегда обусловлена конкретным наименованием птицы в тексте. Названия «Соко́л», «Сокóлик», «Сокóлка» (1) и «Сокóльная» (1) имеют ударение на втором слоге. Народное произношение названия песни не совпадает с народным же непесенным птичьим обозначением, например, в ласковом обращении «Сóкол ты мой ясный», и с современной литературной формой. Однако в литературном языке сохранились однокоренные слова с ударением на втором слоге, ставшие архаизмами, историзмами и собственными именами: сокóлий, сокóлик (устар. – обращение к коню), сокóльничий. У А.С.Пушкина в сказках имеются подобные родственные слова – например, кличка собаки и др.: «Треплет нежною рукою: // ”Что, Соко́лко, что с тобою?”» («Сказка о мертвой царевне и о семи богатырях», 1833);

Царь завыл: «Ох, дети, дети!
 Горе мне! Попались в сети
 Оба наши соколá! <...>»
 («Сказка о золотом петушке», 1834).

В выписках А.С.Пушкина «<О соколиной охоте>» начала 1830-х гг. (из «Урядника, или Нового уложения и устройства чина сокольничья пути», 1668), сделанных, вероятно, для задуманной им в 1833-1834 гг. повести о стрелецком сыне, упомянут «сокольник» – унтер-офицер²¹⁹. В «Песни о Евпатии Коловрате» (1912, 1925) С.А.Есенина употребляется диалектная форма множественного числа (от ласкательной характеристики «сокóл»): «Полегли сокóлья-дружники // Под татарскими насечками»²²⁰. Сокóльники – район в Москве. По повелению царя Алексея Михайловича «для чести и повышения его Государевы красныя и славныя птичьи охоты сокольничья чина» создан «Урядник. Новое уложение и устройство сокольничья пути», в котором упомянуты «сокольник» и «подсокольничий»²²¹. Известен современный режиссер первой программы радио России Александр Орлов-Сокóльский.

Ударение на втором слоге отмечается в поговорках «гол, как сокóл» и ее белорусском варианте «гол, як сакол», а также в некоторых славянских языках: в болгарском – *сокол, соколица, соколник, соколов*; сербскохорватском – *соколок, соколар, соколити, соколић, соколов*; в украинском на 1843 г. – *сокіл*²²². Может быть, указанные названия песни отражают древнюю произносительную норму?

«Сокóльная» песня считается наиболее распространенной (по крайней мере, в Мещерском крае): «Самая употребительная из них – “соколочек”»²²³; в д. Кочемары Касимовского р-на «до свадьбы жениха и невесту “корят” – т. е. поют про них песни, называемые “соколками”»²²⁴.

По нашим наблюдениям, вторым по степени распространенности на Рязанщине является четвертый сюжет «Сокола» про прилет этой птицы на окно невесты и ожидания ее «примолвки». Песня приурочена к одному из двух этапов свадьбы. Во-первых, к девичнику, вечеру: в вариантах песенного зачина как раз указан *вечер, вечерок, девичий вечер, девичничек* и т.п. Во-вторых, ко времени приезда жениха за невестой: в песне к невесте прилетает сокол. Прикрепленность песни к девичнику или предвенчальному утру может не совпадать с сюжетными версиями про «действительный» или увиденный во сне прилет сокола.

Некоторые песни про сокола строго приурочены к одному этапу свадьбы. К ним относится седьмой сюжет «Сокола». Он состоит из двух частей, каждая из которых может употребляться как отдельная песня. Первая часть: что-то долго колокол не звонит, сокол не летит; или его метель замела, или теща спать увела? Вторая часть: колокол звенит, сокол летит, за ним пойманная лебедушка белая. Или: разметайте двор метелкою – летит или едет сокол с перепелкою²²⁵.

Двухчастная песня исполнялась так: 1-я часть – встречающими у дома молодого, 2-я часть – поезжанами. Одночастную песню, по имеющемуся одному указанию, играла стоящая на помосте дома молодого женщина. В любом случае мотив «Или его метель замела – или теща спать увела» звучит со стороны ожидающих, так как они из-за ритуального «неведения» задают вопрос, содержащий два возможных предположения. Таков сюжет в песне «Что-то долго...» с. Кутуково Спасского р-на с противопоставлением: «Или его // А метель замела <...> Или его // Тёща спать увела»²²⁶.

В песне сильны обрядовые моменты. Фраза «И што долго колокол не звенит» или «Колокол звенит» возникла на основании обычая при венчании три раза ударять в колокол, «чтобы “завенчать” болезнь на женихе и невесте»²²⁷ или «чтобы у молодых не болели уши»²²⁸ (д. Пекселы Занинской вол. Касимовского у.). Кроме того, при быстрой езде свадебного поезда по возвращении из церкви «колокольчик под дугой так и заливаются, бубенчики вызванивают»²²⁹. Фраза «Метите двор метелкою» отражает обычай подметать двор перед приездом свадебного поезда: «Мать крестная обметает дверь и дорогу до лошади венником березовым. И от венцу так-то разметают. Ото всех нечистых»²³⁰ (г. Сарай). Зафиксирован сходный ритуал и на более раннем этапе свадьбы: когда после девичника подруги невесты ходили «двора смотреть», они «венником «обметают пути» к жениху»²³¹ (с. Лубянки Ухоловского р-на). В с. Иванчино Касимовского р-на колокол и венник употреблялись как

свадебные атрибуты при поездке жениха с невестой к венчанию: «Веник наряжали лентами, женщина держит, колокол повесят. Едут в церковь Ивана Предтечи»²³².

Нет необходимости подробно комментировать каждый момент свадебной песни с образом сокола, чтобы высказать мнение, что все они относятся к единой жанровой разновидности «Сокол» жанра свадебной песни. Как уже было отмечено, эту разновидность впервые исследовала музыковед Н.Н.Гилярова. Фольклористы-филологи не выделяли песни «Сокол» в особую жанровую разновидность, вероятно, потому что она носит региональный характер (в масштабах России географию песни еще предстоит выявить) и не попадала в поле их зрения. Мы сформулируем общие положения для обоснования нашей точки зрения.

1. Исполнители осознают единство разных песен про сокола, давая им свой народный термин, связанный с названием этой птицы и незначительно варьируемый в разных местных традициях.

2. Песни имеют одного героя – сокола и описывают совершаемые им действия. При этом сокол символизирует собой чаще всего жениха. (Сказочный Финист ясный сокол имеет сходные черты с песенным соколом, но не равноценен ему.)

3. Существуют временные рамки исполнения этих песен – начиная со сватовства и кончая приездом свадебного поезда из церкви к дому молодого (восьмой сюжет мог звучать и на пиру).

4. Наблюдается приуроченность каждого сюжета «Сокола» к определенному этапу свадьбы или к ряду этапов. Часто песни играют в ожидании жениха и его поезда, при их приближении, при встрече у ворот, на помосте дома (либо наоборот – в поезде жениха или перед самой поездкой) – т.е. в «пограничное» время и на «пограничной» территории.

5. Перед исполнением таких песен иногда просят благословения у Бога.

6. Этими песнями «корят» жениха и невесту до свадебного пира – т.е. совершают определенное обрядовое действие с помощью обыгрывания этими песнями.

7. К основному «ядру» таких песен примыкают песни про соколов, не являющихся символом жениха, например, восьмой сюжет про свахиных братьев-соколов.

8. Жанровую разновидность составляют песни с разными сюжетами и мотивами, т.е. возможно членение песен внутри жанровой разновидности на условно пронумерованные нами сюжеты.

9. Играть песни имеют право определенные лица: либо хор, либо одна женщина. В отношении отдельных сюжетов часто подчеркивается, что песни исполняются стороной жениха – игрицами из числа поезжан жениха или его матерью.

10. Бытуют песни, тоже называемые исполнителями «Сокол» и подобными терминами, но сам персонаж-сокол в них отсутствует²³³.

Очевидно, сокол настолько типичная фигура свадебных песен, что помимо птичьего облика, он может быть представлен в виде всадника. Это видно по песне «Разъезжал сокол по городу...»²³⁴ (с. Иванково Касимовского р-на), где сокол-Иван сообщает о приготовленных для невесты кованых конях с упряжью; и по варианту песни «Летели голуби через терем...», где есть сравнение «Собрался на коню, как сокол»²³⁵. Песня «Нам сказали про Ивана-жениха...», в которой герой «подседлает свою ворона коня», исполнительницей Т.З.Краюшкиной, 78 лет, в г. Спас-Клепики названа «Сокол»²³⁶, хотя это птичье имя в ней не встречается. Имя Сокольник, Сокольник носил былинный сын Ильи Муромца, тоже всадник, «наездничок»²³⁷.

Обобщим конкретный материал с образом сокола. В разных сюжетах он показан либо в паре с птицей, либо с девушкой. Из птиц наиболее типичным его «партнером» является лебедушка белая. В первом сюжете «сокола» он имеет двойное имя вроде «соколочек... белой лебедь» или имя с эпитетом, как у лебедушки, возможно, заимствованным у нее, – «сокол белый... соколочек беленький». Именно первый сюжет «Сокола» подробно повествует об отношении этой птицы к лебедушке. «Лебедушка белая» – тавтологическое в этимологическом аспекте сочетание²³⁸. Белый – цвет траура. Сокол показан погубителем лебедушки: он разогнал стада гусиное и лебединое и вышиб, поймал лебедушку.

Интересно совпадение песенной ситуации с этнографической. На свадебном пиру в 1648 г. у царя Алексея Михайловича был подан жареный лебедь на третье блюдо; в Ярославской области в XIX–XX вв. «за последним столом делали лебедь (на тарелке искусственная лебедь, а перья настоящие)»²³⁹. Поедание обрядового блюда – лебедя означало уничтожение символа девы-лебедя.

Вместо лебедушки белой появляется перепелка – новая спутница сокола в шестом сюжете. Или наоборот, лебедушка появляется вместо соколки, которая логически должна бы быть парой соколу: «Искал сакóлушку, // Нашёл лебедушку, // Лебедушку белаю, // Акулину Васильевну»²⁴⁰ (д. Гремячка Данковского у.).

Двухименной, как бы переходный образ лебедушки-перепелочки встречается в версии первого сюжета «Соколá», в котором сокол не летал по чисту полю, а гулял по зеленому садику: «Он поймал сабе палипéлушку <...> Ах, да что лебё... ой, лебёдушку белаю»²⁴¹ (с. Выползово Спасского р-на); «Ой, да он поймал себе лебедушку // Ой, перепёлочку...»²⁴² (с. Пальное Рязанского р-на).

В песнях, где сокол имеет “партнера”-девушку, он тоже может быть ее погубителем (см. выше). Батюшка невесты опасается его как налетчика на сад и гуляющую там невесту. Образ сокола, когда он выступает в паре с девушкой, может не совпадать с женихом, а только предвосхищать его появление: «Ты примольвь... ясна сокола залетного, добра молодца заезжего», «за соколом за птицей Иван набежит».

Поскольку сокол – погубитель, то он редко встречается на Рязанщине в похоронных причетах и плаче невесты-сироты, в которых умершего просят обратиться птицей (голубушкой, лебедушкой) и прилететь на горькую пирушечку. На запое невеста-сирота причитала: «Не прилетит ли он ко мне... // Сизым голубком, или ясным соколом...»²⁴³.

В свадебной поэзии Рязанщины песни типа «Сокол» занимают особое положение. Функциональное их назначение (как и ряда других жанров и их разновидностей) – санкционировать двойной переход невесты – инициационный и территориальный. В восприятии игриц происходит перекодировка сюжета песни из орнитоморфного кода в социальный и из словесно-музыкального в ритуальный. В свою очередь, песни типа «Сокол» вместе с соответствующим обрядовым действием (“соколят”) являются одним из кодов свадебного обряда.

Приведенные данные позволяют считать «Сокол» жанровой разновидностью свадебных песен Рязанщины. В настоящее время можно говорить о региональной жанровой разновидности. Разные сюжеты таких песен о соколе бытуют и в других областях России, но встречаются ли они там в единичных случаях или составляют цельную «соколную» традицию, как на Рязанщине, и в какой мере характерны для среднерусского, западнорусского и севернорусского типов свадьбы – все это предстоит выяснить при дальнейшем изучении проблемы на географически более широком материале.

¹ См., напр.: Кальницкая А.М. Взаимодействие и взаимосвязи поэзии с обрядом в среднерусской свадьбе. Дисс. ...канд. филол. наук. М., 1984. С. 78, 96; Элиаш Н.М. Русские свадебные песни: Историко-этнографический анализ тематики, образов, поэтики жанра. Орел, 1966. С. 9.

² Костомаров Н.И. Об историческом значении русской народной поэзии. Харьков, 1843. С. 74-75.

³ См.: Веселовский А.Н. Историческая поэтика. М., 1989. С. 139-141.

⁴ Бернштам Т.А. Орнитоморфная символика у восточных славян // Советская этнография. М., 1982. № 1. С. 30-34.

⁵ См.: Гилярова Н.Н. К вопросу типологии свадебных песен Рязанской Мещеры // Проблемы стиля в народной музыке: Сб. науч. трудов. М., 1986. С. 55-73; Она же. Народная музыкальная культура Мещеры (Исторические предпосылки становления и современное состояние традиции). Автореф. дисс. ...канд. искусствоведения. М., 1986. С. 15; Она же. Музыкальный фольклор Рязанской области / Рязанский этнографический вестник. 1992. С. 102, 121 и др.

⁶ Гилярова Н.Н. Народная музыкальная культура Мещеры (Исторические предпосылки становления и современное состояние традиции). Автореф. дисс. ...канд. искусствоведения. М., 1986. С. 15.

⁷ Астафьева-Скалбергс Л.А. Символика в русской народной лирической песне. Автореф. дисс. ...канд. филол. наук. М., 1971. С. 5; Круглов Ю.Г. Русские обрядовые песни. М., 1982. С. 154, 161.

⁸ Кузнецова В.П. Фольклор свадебный //Свод этнографических понятий и терминов: Народные знания. Фольклор. Народное искусство. М., 1991. Вып. 4. С. 149.

⁹ РГПИ, 1968. Тетр. 2. № 10 – с. Савостьяново Касимовского р-на.

¹⁰ РГПИ, 1969. Тетр. 1. № 1 – д. Шаранино Клепиковского р-на.

¹¹ Петров В. Мещерский край (Этнографический очерк) //Вестник Рязанского губернского земства. Рязань, 1914. № 11. С. 43.

¹² РИАМЗ, н. а. III-629. Л. 186 – д. Кочемары Касимовского у.

¹³ МГК, и. 1804-20 – «Соколок белай наш Иванушка...», д. Марсево Касимовского р-на.

¹⁴ Записи автора. Тетр. 1. № 321 – Милова Анастасия Дмитриевна, 77 лет, г. Спас-Клепики, зап. Е.А.Самоделова и М.Д.Максимова 17.09.1987.

¹⁵ Записи автора. Тетр. 3. № 147 – с. Заборье Рязанского р-на, 24.07.1985; Записи автора. Тетр. 1. № 382 – Самохвалова Анастасия Степановна, 73 г., с. Батыково Клепиковского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.Д.Максимова в авг. 1987 г.

¹⁶ МГК, и. 2143-20 ф. 3567 – с. Топилы Милославского р-на.

¹⁷ Зеленин Д.К. Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества: В 3 т. Пг., 1916. Вып. 3. № 24. С. 1180 – Ловцев Н., священ. Этнографическое описание села Рыковой слободы. 1849-1850.

¹⁸ Зеленин Д.К. Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества: В 3 т. Пг., 1916. Вып. 3. № 22. С. 1178 – Кротков Г., священ. Этнографическое описание села Кидусова, Спасского уезда. 1854.

¹⁹ Зеленин Д.К. Описание рукописей ученого архива Императорского Русского географического общества: В 3 вып. Пг., 1916. Вып. 3. № 16. С. 1172 – Рудинский В.Д. Сборник песен и причитаний крестьян Данковского уезда, села Заболотного. 1881.

²⁰ ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 343. Л. 26 об., 23 об., 5 об., 23, 18 – Пословицы и поговорки в Рязанском, Михайловском и Зарайском уу., собр. И.Е.Востоков.

²¹ ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 343. Л. 6 – Пословицы и поговорки в Рязанском, Михайловском и Зарайском уу., собр. И.Е.Востоков.

²² ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 343. Л. 7 об., 8 об., 10 об. – Пословицы и поговорки в Рязанском, Михайловском и Зарайском уу., собр. И.Е.Востоков.

²³ ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 343. Л. 16 об. – Пословицы и поговорки в Рязанском, Михайловском и Зарайском уу., собр. И.Е.Востоков.

²⁴ ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 343. Л. 17 – Пословицы и поговорки в Рязанском, Михайловском и Зарайском уу., собр. И.Е.Востоков.

²⁵ ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 343. Л. 20 об. – Пословицы и поговорки в Рязанском, Михайловском и Зарайском уу., собр. И.Е.Востоков.

²⁶ Записи автора. Тетр. 44. С. 28 – фольк. ансамбль с. Студёнки Александровского р-на, 30.07.2014.

²⁷ Записи автора. Тетр. 27-а. С. 23 – Тетрадь Аліповой Александры Дмитриевны, 1927 г. р., с. Кузьминское Рыбновского р-на, 24.07.2005.

²⁸ Записи автора. Тетр. 21 (блокнот). С. 21 – Дудина Раиса Сергеевна, 1941 г. р., Кашинская Ольга Павловна, 1918 г. р. (мать), родом из с. Васино Сараевского (потом Путятинского) р-на, с 1975 г. живет в д. Толстяково Солнечногорского р-на Московской обл., 28.10.1999.

²⁹ РГПИ, 1973. Голуб. тетр. 48 л. – «Во тереме-тереме свеценька горит...», с. Чермные Кадомского р-на.

³⁰ Записи автора. Тетр. 11. № 435 – «Уж как сад по горе...», Макарова Мария Петровна, 70 лет, род. в г. Касимов, живет в пос. Елатьма Касимовского р-на, 24.07.1992.

³¹ РГПИ, 1963. Тетр. 1. № 28 – с. Иванково Касимовского р-на.

³² 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. 135-136. № 486 – Усанова Ф.В., 57 лет, с. Полтевы Пеньки Кадомского р-на.

³³ Федоров А.Ф. Свадебный бычай. По сообщению А.И.Назарова из его наблюдений в дер. Бессоновке Спасского уезда Рязанской губернии //Сборник Спасских краеведов. Спасск, 1927. Вып. 1. С. 15.

³⁴ Записи автора. Тетр. 1. № 368 –«Вечор скажи, соколушек...», Краюшкина Татьяна Захаровна, 78 лет, г. Спас-Клепики, зап. Е.А.Самоделова и М.Д.Максимова в августе 1987 г.

³⁵ РГПИ, 1983. Тетр. гр. 3 ч. 2 – д. Романово Клепиковского р-на.

³⁶ РГПИ, 1969. Тетр. 1. № 1 – д. Шаранино Клепиковского р-на.

³⁷ МГК, и. 1635-26 – «Сокол» («Э, да вот и сокол...»), д. Бычково Клепиковского р-на.

³⁸ МГК, и. 1804-20 – «Соколок белай наш Иванушка...», д. Марсево Касимовского р-на.

³⁹ Киреевский П.В. Собрание народных песен П.В.Киреевского. Записи П.И.Якушкина: В 2 т. Т. 1. Л., 1983. № 386 – селцо Гололобово Зарайского у.

⁴⁰ Песни Рязанской губернии //Живая старина. СПб., 1894. Вып. II. Отд. IV. Смесь. С. 291 – «Сакол Саколавич...», д. Гремячка Данковского у., 1885-1891.

- ⁴¹ МГК, и. 1804-20 – «Соколок белай наш Иванушка...», д. Марсево Касимовского р-на.
- ⁴² РГПИ, 1968. Тетр. 2. № 10 – с. Савостьяново Касимовского р-на.
- ⁴³ Устное народное творчество Рязанской области /Ученые записки РГПИ. Т. 38. Вступит. ст., подгот. текстов и примеч. В.К.Соколовой и В.П.Гришина. М.: Просвещение, 1965. С. 35.
- ⁴⁴ МГК, и. 1621-11 – «Что сокол-то белый наш Иванушка...», д. Сорокино Касимовского р-на.
- ⁴⁵ 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. 36.
- ⁴⁶ МГК, и. 1609-26 – «Со^мколочек Иванушка...», с. Новики Спасского р-на.
- ⁴⁷ МГК, и. 1610-6 – «Соколок у нас Иван-государёк...», с. Петровичи Спасского р-на.
- ⁴⁸ Петров В. Мещерский край (Этнографический очерк). С. 40.
- ⁴⁹ РИАМЗ, н. а. III-508... Кн. XX. № 493 – д. Мишенево Тырновской вол. Рязанского у.
- ⁵⁰ МГК. 1982, лето. Тетр. 3. Инв. № 1304, и. 2148-6 ф. 3572 – «Да кто ж у нас лебядин...», пос. Сергиевский Милославского р-на.
- ⁵¹ РИАМЗ, н. а. III-508... Кн. XX. № 493 – д. Мишенево Тырновской вол. Рязанского у.
- ⁵² РАМ. Тетр. 272. № 6 – д. Ужищево Клепиковского р-на, собр. А.Захарова, Т.Лукина, июль 1977.
- ⁵³ МГК, и. 2152-7 ф. 3576 – с. Дегтяные Борки Ухоловского р-на.
- ⁵⁴ РГПИ, 1968. Тетр. 2. № 10 – с. Савостьяново Касимовского р-на.
- ⁵⁵ Пушкина С.И. Песни Рязанской области. С. 36.
- ⁵⁶ МГК, и. 1621-11 – «Что сокол-то белый наш Иванушка...», д. Сорокино Касимовского р-на.
- ⁵⁷ МГК, и. 1801-4 – «[Сокол ясный] Коля го...государь...», с. Кутуково Спасского р-на.
- ⁵⁸ МГК, и. 1635-26 – «Сокол» («Э, да вот и сокол...»), д. Бычково Клепиковского р-на.
- ⁵⁹ РГПИ, 1974. Тетр. 2. № 18 – с. Веретье Спасского р-на.
- ⁶⁰ РГПИ, 1974. Тетр. 2. № 18 – с. Веретье Спасского р-на.
- ⁶¹ Федоров А.Ф. Свадебный обычай. По сообщению А.И.Назарова из его наблюдений в дер. Бессоновке Спасского уезда Рязанской губернии. С. 15.
- ⁶² ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 148. Л. 8. № 1 – с. Кузьминское Рязанского у., зап. Иванов.
- ⁶³ МГК, и. 1609-26 – «Со^мколочек Иванушка...», с. Новики Спасского р-на.
- ⁶⁴ РАМ. Тетр. 272 (?). Лукина Т. Июль 1978. № 18 – «Сокол» («Что соко...лы сокол...»), с. Былино Клепиковского р-на.
- ⁶⁵ РГПИ, 1969. Тетр. 1. № 1 – д. Шаранино Клепиковского р-на.
- ⁶⁶ Пушкина С.И. Песни Рязанской области. С. 36.
- ⁶⁷ МГК, и. 1610-6 – «Соколок у нас Иван-государёк...», с. Петровичи Спасского р-на.
- ⁶⁸ Записи автора. Тетр. 1. № 368 – «Вечор скажи, соколушек...», Краюшкина Татьяна Захаровна, 78 лет, г. Спас-Клепики, зап. Е.А.Самоделова и М.Д.Максимова в авг. 1987 г.
- ⁶⁹ РИАМЗ, н. а. III-629. Л. 187 – д. Кочемары Касимовского р-на.
- ⁷⁰ Киреевский П.В. Собрание песен... № 386 – селцо Гололобово Зарайского у.
- ⁷¹ РИАМЗ, н. а. III-664. Кн. XII. № 283 – д. Селянино Рязанского у.
- ⁷² РГПИ, 1969. Тетр. 1. № 1 – д. Шаранино Клепиковского р-на; ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 148. Л. 8. № 1 – с. Кузьминское Рязанского у. (ныне Рыбновского р-на), зап. Иванов.
- ⁷³ Пушкина С.И. Песни Рязанской области. С. 36.
- ⁷⁴ МГК, и. 1621-11 – «Что сокол-то белый наш Иванушка...», д. Сорокино Касимовского р-на.
- ⁷⁵ РАМ. Лукина Т. Тетр. 272 (?). Июль 1978. № 18 – «Сокол» («Что соко...лы сокол...»), с. Былино Клепиковского р-на.
- ⁷⁶ Песни Рязанской губернии //Живая старина. СПб., 1894. Вып. II. Отд. IV. Смесь. С. 293 – «Лятал сакол вы вышаньи...», с. Орловка <Данковского у.>.
- ⁷⁷ Потиха З.А. Строение русского слова. Учебный словарь для зарубежных школ. М., 1981. С. 287, 278, 283.
- ⁷⁸ Записи автора. Тетр. 1. № 368 – «Вечор скажи, соколушек...», Краюшкина Т.З., 78 лет, г. Спас-Клепики, зап. Е.А.Самоделова и М.Д.Максимова в авг. 1987 г.
- ⁷⁹ МГК, и. 1609-26 – «Со^мколочек Иванушка...», с. Новики Спасского р-на.
- ⁸⁰ РГПИ, 1969. Тетр. 1. № 1 – д. Шаранино Клепиковского р-на.
- ⁸¹ РАМ. Лукина Т. Тетр. 272 (?). Июль 1978. № 18 – «Сокол» («Что соко...лы сокол...»), с. Былино Клепиковского р-на.
- ⁸² ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 148. Л. 8. № 1 – с. Кузьминское Рязанского у., зап. Иванов.
- ⁸³ РИАМЗ, н. а. III-664. Кн. XII. № 283 – д. Селянино Рязанского у.
- ⁸⁴ Пушкина С.И. Песни Рязанской области. С. 36.
- ⁸⁵ РГПИ, 1983. Тетр. гр. 1 – д. Бычково Клепиковского р-на.
- ⁸⁶ Словарь русского языка XI-XVII вв. /Гл. ред. Г.А.Богатова. Вып. 27. М., 2006. С. 190.
- ⁸⁷ Там же.
- ⁸⁸ Там же.
- ⁸⁹ Там же.

- ⁹⁰ Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. М.: Рус. язык, 1991 (репринт 1882). Т. 4. С. 314.
- ⁹¹ Там же. Т. 4. С. 385.
- ⁹² См.: Кузнецова В.П. Фольклор свадебный. С. 149.
- ⁹³ РГПИ, 1969. Тетр. 1. № 1 – д. Шаранино Клепиковского р-на; РГПИ, 1983. Тетр. гр. 1 – д. Бычково Клепиковского р-на.
- ⁹⁴ МГК, и. 1635-26 – «Сокол» («Э, да вот и сокол...»), д. Бычково Клепиковского р-на.
- ⁹⁵ Мансуров А.А. Описание рукописей этнологического архива Общества исследователей Рязанского края. Рязань, 1928. Вып. 1. № 44 – с. Мелехово Сасавского у., б. Касимовского у.; 1930. Вып. 3. № 219.
- ⁹⁶ Материалы для историко-статистического описания Ряз. епархии, ее церквей и приходов. С. Рожново ц. Успения Б.Матери (Зарайск. у.). С. 242.
- ⁹⁷ ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 50. Л. 17 – с. Лебязье, д. Кузьминки, д. Загрядчино Раненбургского у.
- ⁹⁸ ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 124. Л. 10.
- ⁹⁹ Мансуров А.А. Указ. соч. Вып. 7. № 435 – с. Карабухино Сапожковского у.
- ¹⁰⁰ Лебедева Н.И. Материалы по народному костюму Рязанской губ. //Труды Общества исследователей Рязанского края. Вып. XVIII. Рязань, 1929. С. 13.
- ¹⁰¹ Народные русские сказки А.Н.Афанасьева: В 3 т. М., 1957. Т. 2. № 212; Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. Л., 1979 (СУС).
- ¹⁰² Записи автора. Тетр. 24 – г. Талдом Московской обл., лето 2000.
- ¹⁰³ См.: Атлас Рязанской области. Б/г.: РУЗ Ко, 2006. С. 58.
- ¹⁰⁴ Записи автора. Файл demkino005.txt – с. Дёмкино Чаплыгинского р-на Липецкой обл. (б. Раненбургского у. Рязанской губ.), лето 2008.
- ¹⁰⁵ Записи автора. Файл demkino006.txt – с. Дёмкино Чаплыгинского р-на, лето 2008.
- ¹⁰⁶ Записи автора. Файл demkino006.txt – с. Дёмкино Чаплыгинского р-на, лето 2008.
- ¹⁰⁷ РИАМЗ, н. а. III-664. Кн. XI. № 253 – д. Федоровка Касимовского у.
- ¹⁰⁸ РИАМЗ, н. а. III-664. Кн. XII. № 283 – «Соколок у нас соколушек...», д. Селянино Рязанского у.
- ¹⁰⁹ РГПИ, 1968, 1975. Тетр. – «Вот сокол-сокол Васильюшка...», с. Озерное Касимовского р-на.
- ¹¹⁰ Устное народное творчество Рязанской области. С. 42 – «Вдоль по морю, морю синему...», с. Лубонос Ерахтурского, ныне Шиловского р-на.
- ¹¹¹ РИАМЗ, н. а. III-629. Л. 20 – д. Гиблицы Касимовского у.
- ¹¹² РГПИ, 1969. Тетр. 1. № 1 – д. Шаранино Клепиковского р-на.
- ¹¹³ МГК, и. 1609-26 – с. Новики Спасского р-на.
- ¹¹⁴ Устное народное творчество Рязанской области. С. 42 – с. Лубонос Ерахтурского, ныне Шиловского р-на.
- ¹¹⁵ РИАМЗ, н. а. III-508. Кн. IV. № 81 – Чернобаевская вол. Пронского у.
- ¹¹⁶ См.: Кузнецова В.П. Причитания в северно-русском свадебном обряде. Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. Минск, 1988. С. 7-8.
- ¹¹⁷ Далее анализ песни проводится по источникам: Киреевский П.В. Собрание народных песен... № 404 – сельцо Гололобово Зарайского у.; РГПИ, 1970. Тетр. 4. № 3 – с. Фатьяновка Спасского р-на; РГПИ, 1978. Тетр. 2. № 131 – с. Сысои Сараевского р-на; РГПИ, 1971. Тетр. 5. № 15 – д. Князево Скопинского р-на; РГПИ, 1968, 1975. Тетр. – с. Озерное Касимовского р-на; РГПИ, 1983. Тетр. 1. № 6 – с. Малахово Клепиковского р-на; РИАМЗ, н. а. III-664. Кн. XI. № 253 – д. Федоровка Касимовского р-на. Кн. IV. № 87 – с. Можары Сапожковского у.; РИАМЗ, н. а. III-1012. Л. 31; РИАМЗ, н. а. III-508... Кн. IV. № 81 – Чернобаевская вол. Пронского у.; РИАМЗ, н. а. III-629. Л. 18 – д. Степаново, л. 19-20 – д. Гиблицы Касимовского у.; РМУ, 1987. Миرون Н.Я. № 5. 1985 г. – с. Собчаково Сапожковского р-на; РМУ, 1988-1989. Класс Суховой С.В. – с. Сысои Сараевского р-на, 1980 г. – «Там плыл стадо ле... лебединое...»; Устное народное творчество Рязанской области. С. 41-42 – с. Лубонос Ерахтурского р-на; МГК, и. 1612-13 ф. 3045-13 – «Э, как по морю, морю синему...», д. Сорокино Касимовского р-на; МГК, и. 1635-22 – «Вдоль по морю...», д. Бычково Клепиковского р-на; Записи автора. Тетр. 1. № 348 – «Вдоль по морю...», Милехова Анна Егоровна, род. в д. Ветчаны Клепиковского р-на, живет в г. Спасс-Клепики, зап. Е.А.Самоделова и М.Д.Максимова в авг. 1987 г.; Записи автора. Тетр. 7. № 17 – с. Панино Спасского р-на, зап. Беликов А.В., Маркелова В., Михалюк В.; Записи автора. Тетр. 8. № 20 – «Эх, девушки-подружки мои...», 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. 35 – с. Дёмкино Чаплыгинского р-на Липецкой обл. (б. Раненбургского у. Рязанской губ.), лето 2008.
- ¹¹⁸ РИАМЗ, н. а. III-508. Кн. IV. № 81 – Чернобаевская вол. Пронского у.
- ¹¹⁹ Записи автора. Тетр. 1. № 41 – «На ком, на ком кудри русые...», Трушечкина М.И. (1907-1982), род. в с. Озёрки Сараевского р-на, жила в Москве, окт. 1981; Ерёмкина Мария Яковлевна, 1916 г. р., с. Озёрки 16.08.1982.
- ¹²⁰ РИАМЗ, н. а. III-664. Кн. XI. № 253 – д. Федоровка Касимовского р-на.
- ¹²¹ РИАМЗ, н. а. III-629. Л. 122 – с. Лубеники Касимовского у.
- ¹²² Киреевский П.В. Собрание народных песен... № 429 – Зарайская свадьба.

- ¹²³ МГК, и. 1635-22 – «Вдоль по морю...», д. Бычково Клепиковского р-на.
- ¹²⁴ Алиева А.И., Астафьева Л.А., Гацак В.М., Кирдан Б.П., Пухов И.В. Опыт системно-аналитического исследования исторической поэтики народных песен. М., 1977. С. 31, 49.
- ¹²⁵ См.: Мальцев Г.И. Традиционные формулы русской народной необрядовой лирики. (Исследование по эстетике устно-поэтического канона). Л., 1989. С. 102.
- ¹²⁶ РГПИ, 1978. Тетр. 2. № 131 – с. Сысои Сараевского р-на.
- ¹²⁷ Федоров А.Ф. Свадебный обычай. По сообщению А.И.Назарова из его наблюдений в дер. Бессоновке Спасского уезда Рязанской губернии. С. 15; РИАМЗ, н. а. III-629. Л. 130 – д. Бучнево Касимовского у.
- ¹²⁸ РИАМЗ, н. а. III-629. Л. 130 – д. Бучнево Касимовского у.
- ¹²⁹ Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. М.; Л., 1958. С. 9.
- ¹³⁰ Селиванов Ф.М. Богатырский эпос русского народа //Былины (Сер.: Библиотека русского фольклора). М., 1988. С. 16.
- ¹³¹ Киреевский П.В. Собрание народных песен... № 386 – сельцо Гололобово Зарайского у.
- ¹³² РИАМЗ, н. а. III-664. Кн. XX. № 493 – «Сакалочик Иван гасударь...», д. Мишенево Тырновской вол. Рязанского у., ныне Старожилковского р-на.
- ¹³³ РГПИ, 1970. Тетр. 4. № 23 – «Сокол ясный, наш Иван-государь...», с. Устрань Спасского р-на; Федоров А.Ф. Свадебный обычай. По сообщению А.И.Назарова из его наблюдений в дер. Бессоновке Спасского уезда Рязанской губернии. С. 15.
- ¹³⁴ Песни Рязанской губернии //Живая старина. СПб., 1894. Вып. II. Отд. IV. Смесь. С. 293 – «Лягал сакол вы вышаны...», с. Орловка <Данковского у.>.
- ¹³⁵ Диттель. Сборник рязанских областных слов //Живая старина. СПб., 1898. Вып. II. С. 209; Записи автора – Трушечкин М.Ф. (1901-1992), родом из с. Озёрки Сараевского р-на, жил в Москве, запись 1980-х гг.
- ¹³⁶ РИАМЗ, н. а. III-629. Л. 154 – д. Степаново Касимовского у.
- ¹³⁷ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4 т. М., 1987. Т. 3. С. 708-709.
- ¹³⁸ Криничная Н.А. Персонажи преданий: Становление и эволюция образа. Л., 1988. С. 17.
- ¹³⁹ См.: Пропп В.Я. Указатель предметов //Народные русские сказки А.Н.Афанасьева: В 3 т. М., 1957. Т. 3. С. 556.
- ¹⁴⁰ Рязанская область. Административно-территориальное деление на 1 января 1970 /Сост. Панкратов С.К., Демин В.В. Рязань, 1970. С. 177.
- ¹⁴¹ Мансуров А.А. Указ. соч. Вып. 3. № 259. С. 26 – Остроухов Сергей. Остатки старины на моей родине.
- ¹⁴² МГК, и. 1801-4 – с. Кутуково Спасского р-на.
- ¹⁴³ РИАМЗ, н. а. III-629. Л. 130 – д. Бучнево Касимовского у.
- ¹⁴⁴ РГПИ, 1968. Тетр. 2. № 10 – с. Савостьяново Касимовского р-на.
- ¹⁴⁵ Пушкина С.И. Песни Рязанской области. С. 36.
- ¹⁴⁶ РИАМЗ, н. а. III-1013. Л. 49.
- ¹⁴⁷ Песни Рязанской губернии //Живая старина. СПб., 1894. Вып. 2. Отд. IV. С. 289 – д. Чернышевка Данковского у., 1885.
- ¹⁴⁸ МГК, и. 2154-17 ф. 3578 – «Уж ты сокол-сокол...», д. Сухорожня Милославского р-на.
- ¹⁴⁹ МГК, и. 2154-17 ф. 3578 – «Уж ты сокол-сокол...», д. Сухорожня Милославского р-на.
- ¹⁵⁰ МГК, и. 2154-17 ф. 3578 – «Уж ты сокол-сокол...», д. Сухорожня Милославского р-на.
- ¹⁵¹ Киреевский П.В. Собрание народных песен... № 428 – Зарайская свадьба.
- ¹⁵² Сообщение проф. В.А.Доманского (г. Томск) в личной беседе в ИМЛИ РАН, г. Москва, 16.01.2009 (ныне живет в СПб.).
- ¹⁵³ РИАМЗ, н. а. III-629. Л. 187, 183 – Касимовский у.
- ¹⁵⁴ Киреевский П.В. Собрание народных песен... № 336 – «Вдоль по морю...», Малоархангельский у. Орловской губ.
- ¹⁵⁵ Киреевский П.В. Собрание народных песен... № 429 – Зарайская свадьба.
- ¹⁵⁶ Шейн П.В. Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т.п.: В 2 вып. СПб., 1900. Вып. 2. № 1876.
- ¹⁵⁷ РГПИ, 1985. Дневник Скороходовой Н.Н. – «Во сыром бору тропа...», г. Скопин.
- ¹⁵⁸ РИАМЗ, н. а. III-629. Л. 211 – д. Сергеевка Касимовского у.
- ¹⁵⁹ РАМ. Тетр. 421. № 12 – «Вы милан подруженьки...», с. Лебяжье Желтухинского с/с Скопинского р-на.
- ¹⁶⁰ 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.
- ¹⁶¹ Записи автора. Тетр. 6. № 288 – Самоделова Анна Михайловна, 1929 г. р., слышала от родителей из с. Озёрки Сараевского р-на, Москва, 13.09.2014.
- ¹⁶² Анализ песни осуществлен по источникам: МГК, и. 1951-22 – «Земляничка красна...», с. Мердушь Ермишинского р-на; МГК, и. 2140 ф. 3564 – «Ох, земляничка я...ягодка, ох...», с. Муравлянка Сараевского р-на; Записи автора. Тетр. 1. № 40 – «Земляничка красна...», с. Озёрки Сараевского р-на; РГПИ, 1967. Тетр. 9.

№ 97 – «Земляничка-ягодка...», с. Мердушь Ермишинского р-на; ГАРО. Ф. 869. Ед. хр. 268. Л. 1 об. № 3; Солодовников Д. С. 81-82. № 3 – «С чего ягода красна...»; Будде Е. С. 14 – «Зимляничка яхатка...», с. Яблоново; Киреевский П.В. Собрание народных песен... № 485 – Раненбургский у.; Песни Рязанской губернии. С. 290 – «Чириз наш широкий двор...», с. Чернышевка Данковского у.

¹⁶³ МГК, и. 2153-17 ф. 3577 – «Воробушек-воробей...», с. Волинщино Ухоловского р-на.

¹⁶⁴ РИАМЗ, н. а. III-629. Л. 143 – д. Анатольевка Касимовского у.

¹⁶⁵ См.: Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. (Изд. 2). С. 299-303. Гл. IX, глава I, пункт 2 – «Клеймение героя».

¹⁶⁶ См.: Народные русские сказки А.Н.Афанасьева: В 3 т. М., 1957. Т. 2. № 259, 234.

¹⁶⁷ Записи автора. Тетр. 7. № 286 – Синельщикова Антонина Ивановна, 1908 г. р.; Пименова Анастасия Ивановна, 73 г.; Соварцева Людмила Ивановна, 1941 г. р., с. Рождество Лесное Рязанского р-на, 12.06.1991.

¹⁶⁸ РГПИ, 1967. Тетр. 9. № 97 – «Земляничка-ягодка...», с. Мердушь Ермишинского р-на.

¹⁶⁹ Песни Рязанской губернии. С. 290 – с. Чернышевка Данковского у.

¹⁷⁰ МГК, и. 2153-17 ф. 3577 – с. Волинщино Ухоловского р-на.

¹⁷¹ РИАМЗ, н. а. III-629. Л. 227 – д. Ерденево Касимовского у.

¹⁷² Песни, собранные Киреевским П.В. Новая серия /Под ред. В.Ф.Миллера и М.Н.Сперанского. Вып.

1. Песни обрядовые. М., 1911. № 477 – «Как при вечере, вечеру...», Рязский у.

¹⁷³ Киреевский П.В. Собрание народных песен... № 474 – Раненбургский у.; Он же. Песни, собранные Киреевским П.В. Новая серия. № 477 – «Как при вечере, вечеру...», Рязский у.; ГАРО. Ф. 869. Ед. хр. 268. Л. 3 об. № 9 – «На девичьем ему вечере...»; РИАМЗ, н. а. III-629. Л. 133 – «Не вечер ли, поздний вечерок...», д. Бучнево Касимовского у., Л. 134 – «Прилетел к Алёнушке сокол...», д. Самуиловка Касимовского у., Л. 185 – «Вот к Натальюшке к нашей...», д. Кочемары Касимовского у., Л. 169 – «К нашей Натальюшке сокол прилетал...», д. Колесниково Касимовского у.; РИАМЗ, н. а. III-664. Кн. VII. № 158 – «При вечеру, вечеру...», слобода Захупта Рязского у.; ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 124. Л. 11 об. – «Вечер были мы на девичнике...», Зарайский, Михайловский, Рязанский уу.; РГПИ, 1968, 1975. Тетр. 12 л. № 3 – «К нашей Марьюшке...», с. Чумиксы Касимовского р-на; РГПИ, 1974. Тетр. д. Нефедово Спасского р-на – «Мы не знали, мы ня ведали, ох...»; РАМ. Июль 1978. Лукина Т. Тетр. 272 (?). № 20 – «У окошка сокол увива...», с. Былино Клепиковского р-на; ОР РГБ. Ф. 125. Оп. 1. Картон 41. № IV. Л. 556 об. (142 об.) – «Как при вечере-вечеру...», Рязский у.

¹⁷⁴ МГК, и. 1802-38 – «Мы не знали, мы ня ведали, ох...», с. Кутуково Спасского р-на.

¹⁷⁵ МГК, и. 1634-7 – «Вылетал сокол из новых ворот...», д. Мамасево Клепиковского р-на.

¹⁷⁶ РИАМЗ, н. а. III-629. Л. 143 – д. Анатольевка Касимовского у.

¹⁷⁷ РИАМЗ, н. а. III-664. Кн. VII. № 158 – «При вечеру, вечеру...», слобода Захупта Рязского у.

¹⁷⁸ Песни, собранные Киреевским П.В. Новая серия. № 477 – «Как при вечере, вечеру...», Рязский у.

¹⁷⁹ Песни, собранные Киреевским П.В. Новая серия. № 477 – «Как при вечере, вечеру...», Рязский у.; ОР РГБ. Ф. 125. Картон 41. № IV. Л. 557 (143) – Песни Ряз<анской> губ<ернии> Рязского у. От А.П.Попова. 1858.

¹⁸⁰ РИАМЗ, н. а. III-664. Кн. IV. № 96 – «Прилетел к Алёнушке, сокол прилетел...», д. Самуиловка Касимовского у., 1924.

¹⁸¹ РИАМЗ, н. а. III-664. Кн. VII. № 158 – «При вечеру-вечеру, при последнем конце времени...», слобода Захупта Рязского у.

¹⁸² РИАМЗ, н. а. III-664. Кн. VII. № 158 – «При вечеру-вечеру, при последнем конце времени...», слобода Захупта Рязского у.

¹⁸³ Песни, собранные Киреевским П.В. Новая серия. № 477 – «Как при вечере, вечеру...», Рязский у.; ОР РГБ. Ф. 125. Картон 41. № IV. Л. 557 (143) – Песни Ряз<анской> губ<ернии> Рязского у. От А.П.Попова. 1858.

¹⁸⁴ РИАМЗ, н. а. III-664. Кн. IV. № 96 – «Прилетел к Алёнушке, сокол прилетел...», д. Самуиловка Касимовского у., 1924.

¹⁸⁵ РИАМЗ, н. а. III-664. Кн. VII. № 158 – «При вечеру-вечеру, при последнем конце времени...», слобода Захупта Рязского у.

¹⁸⁶ РИАМЗ, н. а. III-664. Кн. IV. № 96 – «Прилетел к Алёнушке, сокол прилетел...», д. Самуиловка Касимовского у., 1924.

¹⁸⁷ РИАМЗ, н. а. III-664. Кн. VII. № 158 – «При вечеру-вечеру, при последнем конце времени...», слобода Захупта Рязского у.

¹⁸⁸ РИАМЗ, н. а. III-664. Кн. IV. № 96 – «Прилетел к Алёнушке, сокол прилетел...», д. Самуиловка Касимовского у., 1924.

¹⁸⁹ РИАМЗ, н. а. III-664. Кн. VII. № 158 – «При вечеру, вечеру...», слобода Захупта Рязского у.

¹⁹⁰ РГПИ, 1974. Тетр. д. Нефедово Спасского р-на – «Мы не знали, мы ня ведали, ох...»

¹⁹¹ РГПИ, 1974. Тетр. д. Нефедово Спасского р-на – «Мы не знали, мы ня ведали, ох...»

¹⁹² Киреевский П.В. Собрание народных песен... № 474 – Раненбургский у.; Киреевский П.В. Песни, собранные Киреевским П.В. Новая серия. № 477 – Рязский у.; ГАРО. Ф. 869. Ед. хр. 268. Л. 3 об. № 9 – «На

девичеством ему вечеру...»; РИАМЗ, н. а. III-629. Л. 133 – «Не вечер ли, поздний вечерок...», д. Бучнево Касимовского у., Л. 134 – «Прилетел к Аленушке сокол...», д. Самуиловка Касимовского у., Л. 185 – «Вот к Натальюшке к нашей...», д. Кочемары Касимовского у., Л. 169 – «К нашей Натальюшке сокол прилетал...», д. Колесниково Касимовского у.; РИАМЗ, н. а. III-664. Кн. VII. Л. 158 – «При вечеру, вечеру...», слобода Захупта Рязжского у.; ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 124. Л. 11 об. – «Вечер были мы на девичнике...», Зарайский, Михайловский, Рязанский уу.; РГПИ, 1968, 1975. Тетр. 12 л. № 3 – «К нашей Марьюшке...», с. Чумиксы Касимовского р-на; РГПИ, 1974. Тетр. д. Нефедово Спасского р-на – «Мы не знали, мы ня ведали, ох...»; РАМ. Лукина Т. Тетр. 272 (?). Июль 1978. С. 20 – «У окошка сокол увива...», с. Былино Клепиковского р-на; ОР РГБ. Ф. 125. Оп. 1. Картон 41. № IV. Л. 556 об. (142 об.) – «Как при вечеру-вечеру...», Рязжский у.

¹⁹³ См.: Семенова О.П. Смерть и душа в поверьях и в рассказах крестьян и мещан Рязанского, Раненбургского и Данковского уездов Рязанской губернии //Живая старина. СПб., 1898. Вып. 2. С. 228, 233.

¹⁹⁴ Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. С. 284-285, 290.

¹⁹⁵ Потеня А.А. Переправа через воду, как представление брака. М., 1866. С. 2.

¹⁹⁶ РГПИ, 1969. Тетр. 5 № 145 – «Ой, недолго веночку на стене висеть...», д. Егорово Клепиковского р-на.

¹⁹⁷ МГК, и. 2152-16 ф. 3576 – д. Волинщино Ухоловского р-на.

¹⁹⁸ РГПИ, 1974. Тетр. д. Петровичи Спасского р-на – «Эх, как на мосту, мосточку...»

¹⁹⁹ РАМ. Июль 1977. Тетр. 272. № 32 – д. Алексеево Клепиковского р-на.

²⁰⁰ Киреевский П.В. Собрание народных песен... № 476 – Раненбургский у.

²⁰¹ РАМ. Июль 1977. Тетр. 272. № 49 – д. Лесуново Клепиковского р-на, исполнительница род. в с.

Черкасво.

²⁰² См.: Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. С. 57-58; Кузнецова В.П. Причитания в северо-русском свадебном обряде. С.11-12.

²⁰³ Киреевский П.В. Собрание народных песен... № 428 – Зарайская свадьба.

²⁰⁴ МГК, и. 2154-3 ф. 3578 – с. Долгое Данковского р-на Липецкой обл., б. Рязанской губ.

²⁰⁵ Киреевский П. В. Собрание народных песен... № 429 – «Сокалы, вы сокалы!», Зарайский у.; Шейн П.В. Великорусс в своих песнях... № 1876 – «Соколы, соколы, куды ж летали?»

²⁰⁶ МГК, и. 1610-13 ф. 3934 – «Да что наша свашенька бела...», с. Петровичи Спасского р-на.

²⁰⁷ РГПИ, 1974. Тетр 1. № 14 – «С чего наша крестная...», д. Агламазово Спасского р-на.

²⁰⁸ Записи автора. Тетр. 1. № 43 – «С чего же наша свашенька бела-румяна?», Трушечкина Матрена Ивановна (1907-1982), род. в с. Озёрки Сараевского р-на, г. Москва, окт. 1981; Ермина Мария Яковлевна, 1916 г. р., с. Озёрки, 16.08.1982.

²⁰⁹ Записи автора. Тетр. 19-А. С. 123 – Лифанова Анна Васильевна, 1910 г. р.; Ливанова Мария Матвеевна, 1911 г. р., с. Лучинск Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 15.08.1994.

²¹⁰ Записи автора. Тетр. 19-А. С. 181 – Поштина Прасковья Ильинична, 1910 г. р., д. Мелекшино Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 18.08.1994.

²¹¹ Шахматов А.А. Диалектологические материалы, собранные В.И.Тростянским, И.С.Гришкиным и др. Приготовил к печати и снабдил примечаниями А.А.Шахматов //Сборник отделения русского языка и словесности РАН. Пг., 1920. Т. 95. С. 77; Петров В. Мещерский край (Этнографический очерк). С. 40; РИАМЗ, н. а. III-508, № 36; МГК, и. 1609-21, и. 1801-4 – с. Выползово Спасского р-на.

²¹² Федоров А.Ф. Свадебный обычай. По сообщению А.И.Назарова из его наблюдений в дер. Бессоновке Спасского уезда Рязанской губернии. С. 15; РАМ. Июль 1977. Тетр. 272. № 6 – д. Ужищево Клепиковского р-на, собр. А.Захарова, Т.Лукина, июль 1977; РАМ. Тетр. 272 (?). Июль 1978. № 18 – с. Былино Клепиковского р-на, собр. Т.Лукина.

²¹³ МГК, и. 1609-21 – с. Выползово Спасского р-на; ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 150. Л. 7 об.-8. № 1.

²¹⁴ РГПИ, 1983. Тетр. гр. I – д. Бычково Клепиковского р-на; Петров В. Мещерский край (Этнографический очерк). С. 43; МГК, и. 1610-6; РИАМЗ, н. а. III-629. Л. 130.

²¹⁵ РИАМЗ, н. а. III-629. Л. 13; МГК, и. 1801-4; РГПИ, 1974 – д. Лесничество Спасского р-на.

²¹⁶ МГК, и. 1609-21 – с. Выползово Спасского р-на; Шахматов А.А. Диалектологические материалы, собранные В.И.Тростянским, И.С.Гришкиным и др. С. 77.

²¹⁷ Шахматов А.А. Диалектологические материалы, собранные В.И.Тростянским, И.С.Гришкиным и др. С. 77.

²¹⁸ Гилярова Н.Н. Народная музыкальная культура Мещеры (Исторические предпосылки становления и современное состояние традиции). Автореф. дисс. ... канд. искусствоведения. М., 1986. С. 17.

²¹⁹ Пушкин А.С. Собр. соч.: В 10 т. М., 1976. Т. 7. С. 210.

²²⁰ Есенин С.А. Полн. собр. соч.: В 7 т. (9 кн.) М., 1997. Т. 2. С. 179.

²²¹ Новиков Н.И. Древняя российская вивлиофика. Мышкин, 1891. Т. 1. Ч. С. 167.

²²² Ожегов С.И. Словарь русского языка. М., 1990. С.743; Русско-белорусский словарь. М., 1953. С. 643; Бернштейн С.Б. Болгарско-русский словарь. М., 1986. С. 622; Толстой И.И. Сербохорватско-русский словарь. М., 1982. С. 558; Костомаров Н.И. Об историческом значении русской народной поэзии. С. 74.

²²³ Петров В. Мещерский край (Этнографический очерк). С. 40.

- ²²⁴ РИАМЗ, н. а. III-629. Л. 187 – д. Кочемары Касимовского р-на.
- ²²⁵ Федоров А.Ф. Свадебный обычай. По сообщению А.И.Назарова из его наблюдений в дер. Бессоновке Спасского уезда Рязанской губернии. С. 20-21 – «И што долго колокол не звонит...»; МГК, и. 2143-24 ф. 3567 – «Разметаёт, ох, двор метелкою...», с. Топилы Милославского р-на; РИАМЗ, н. а. III-508... Кн. II. № 44 – «Колокол звенит...», с. Мелехово Касимовского у.; МГК. Луканцева Л. Свадебные песни Средней Оки. М., 1981. Диплом. Науч. рук. – проф. Руднева А.В. Л. № 34 – «Что-то долго...», с. Кутуково Спасского р-на; Там же. С. 7.
- ²²⁶ МГК. Луканцева Л. № 34 – «Что-то долго...», с. Кутуково Спасского р-на.
- ²²⁷ Федоров А.С. Свадебный обычай. По сообщению А.И.Назарова из его наблюдений в дер. Бессоновке Спасского уезда Рязанской губернии. С. 20; РИАМЗ, н. а. III-508... Кн. II. 3 44; Материалы для историко-статистического описания Ряз. епархии, ее церквей и приходов. С. Рожново ц. Успения Б. Матери (Зарайск. у.). С. 242; ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 150. Л. 9.
- ²²⁸ Мансуров А.А. Указ. соч. Вып. I. № 8 – д. Пекселы Занинской вол. Касимовского у.
- ²²⁹ 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.
- ²³⁰ Записи автора. Тетр. 3. № 56 – Бирюкова Елена Сергеевна, 1910 г. р., род. в г. Сарай, живет в с. Заборье Рязанского р-на. 28.07.1985.
- ²³¹ МГК. Тетр. VI. № 1307, 11 июня 1982 – с. Лубяники Ухоловского р-на.
- ²³² Записи автора. Тетр. 11. № 125 – Воробьева 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.
- ²³³ РИАМЗ, н. а. III-629. Л. 129, 131, 183; МГК, и. 1803-26; РГПИ, 1974. Тетр. 2. № 17.
- ²³⁴ РГПИ, 1963. Тетр. 1. № 28 – с. Иванково Касимовского р-на.
- ²³⁵ Устное народное творчество Рязанской области. С. 32-33; Шейн П.В. Великорусс в своих песнях... № 1871.
- ²³⁶ Записи автора. Тетр. 1. № 369 – Краюшкина Татьяна Захаровна, 78 лет, г. Спас-Клепики, зап. Е.А.Самоделова и М.Д.Максимова в августе 1987 г.
- ²³⁷ Ончуков Н. Е. Печорские былины. СПб., 1904. № I; Архангельские былины и исторические песни, собранные А.Д.Григорьевым в 1899-1901 гг.: В 3 т. СПб., 1910. Т. 3. № 85 (389).
- ²³⁸ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. I. С. 149. Т. 2. С. 470-471.
- ²³⁹ Терещенко А.В. Быт русского народа: В 7 ч. Ч. II. СПб., 1848. С. 72; Традиционные обряды и обрядовый фольклор русских Поволжья /Сост. Г.Г.Шаповалова и Л.С.Лаврентьева. Л., 1985. № 1268.
- ²⁴⁰ Песни Рязанской губернии //Живая старина. СПб., 1894. Вып. II. Отд. IV. Смесь. С. 291 – «Сакол Саколавич...», д. Гремячка Данковского у., 1885-1891.
- ²⁴¹ МГК, и. 1609-21 – «Соколочек наш Иванушка...», с. Выползово Спасского р-на.
- ²⁴² МГК. Луканцева Л. № 41 – «Эх, соколочек наш и все Иванушка...», с. Пальное Рязанского р-на.
- ²⁴³ РИАМЗ, н. а. III-629. Л. 165 – «Сем-ка я горькая...», д. Жданово Касимовского у.



Глава 14. МОТИВ ПЕРЕПРАВЫ ЧЕРЕЗ ВОДУ И ОБРАЗ РЫБЫ

Мотив переправы через воду

Исследователи фольклора давно отмечали, что мотив перехода девушки по мосту через речку, перевода ее молодым человеком по положенной им дощечке или найденной жердочке означает свадебный увоз невесты-жены в семью мужа¹. Эрос римляне называли pontifex – “строитель мостов”². В.И.Еремина в книге «Ритуал и фольклор» (1991) в главе «Символика перехода в новую форму существования (переход через воду)» рассматривала переход через реку, море или гибель в воде как символическое выражение изменения статуса человека в похоронной, свадебной и родильной поэзии. Кроме того, предметом анализа являются образы Забыть-реки и Огненной реки, Ладьи смерти, а также символ “утопания” и вопрос «Почему не тонет горе?»³.

На Рязанщине мотив перехода через воду встречается в шести свадебных и близких к ним любовных песнях, звучавших на свадьбе.

В зачине первой из них сообщается о блуждании “красной девицы” / “одной девки” в лесу / саду при сборе ягод и выходе «на Дунай быстру реку»⁴ (с. Иванково Касимовского р-на; с. Заулки Кадомского р-на). Бытовой случай становится символической ситуацией, которую можно расценивать как вступление девушки в брачный возраст, как внутреннюю готовность к замужеству, когда домашний мир ей становится тесен и она ищет выход из него.

Родительский дом оказывается на противоположном берегу реки: «Перевези меня на ту сторону домой»⁵ (с. Заулки Кадомского р-на). Возвращение в родной дом делается уже невозможным:

Я бы рад перевёз, только замуж
За меня, девка, пойдёшь
(с. Иванково Касимовского р-на);

Перевозчик за руку взял;
К отцу-батюшке повёл.
Её руки попросил, отец их благословил⁶
(с. Заулки Кадомского р-на).

Перевозчиком является, в таком случае, сам жених – «мальчишечка молодой», «парень бравый молодой».

Зачин второй песни местом действия избирает светелочку под горой / бугорчиком под елочкой / ельничком, оттуда девушку хотят увести сначала батюшка или матушка, потом жених. И только последнему это удается:

– Я иду, я и слушаюсь:
Ночь светла и месишна,
Леса видны – каравулы есть,⁷
Реки быстры – перевозы есть
(Рязанская губ.).

В этих двух песнях жених использует перевоз через реку для добывания невесты.

В третьей песне «Возле речки Дуная Дуня ай перевоз Дуня держала...»⁸ (с. Рыкова Слобода Рязанского у.), и просителем переправиться на тот берег выступают лица мужского пола, хотя перевозить их туда должна не сама Дуня – она только владелица перевоза, а опять-таки перевозчик-мужчина. Но последний является здесь не действующим лицом, а только исполнителем воли Дуни, т. е. «подсобным средством». Древнейший мотив перевоза через реку здесь связан с верховенством женщины. В остальном же содержание песни напоминает ситуацию предыдущей песни: отказ девушки первому просителю – батюшке со ссылкой на темноту, и ее согласие, когда о том же просит «милый друг»:

Дуня милову узнала и ухадала,
Перевозичка наймала.
В роще калиной светло все видно
И саловьюшки пают⁹
(с. Рыкова слобода Рязанского у.).

В зачине четвертой песни изображается дальний путь, видимый сверху, с высоты сменяющего вечернюю зарю восходящего солнца – этим представлена длительность прохождения пути, т. е. его временная характеристика. Путь ведет к конечной точке – к реке. Через смену ландшафтов, равно как и через перечисление почти всех возможных пейзажей, утверждается дальность пути, т. е. его пространственная характеристика. Она подчеркнута выражением «далеко светило» в песне Рязанской губ.:

Ой, заря ль моя, зорюшка, Зорюшка вечерняя! Солнушко восхожее Высоко восходило,	Далеко светило: Через лес, через поле, Через синее море, Через речку быстрюю ¹⁰ .
--	---

Эта, не ведомая никому, кроме солнца, местность находится так далеко от мира живущих людей, что лежащая через речку «тонка липка жердочка»¹¹ (с. Увязя Касимовского у.) никем не используется в качестве моста. Как и в подобной песне из другой местности:

Там никто не хаживал,
Никого не важивал¹²
(д. Беспятово Зарайского р-на).

В другом варианте никто не переправлялся через море, хотя «На синем на морюшке там лежала жердочка», вполне пригодная для переправы: «Не тонка не гибкая эта доска кленовая». Исполнитель не видит нелогичности ситуации, т. е. река и море в его сознании равноценны в своей глубинной сущности. Для него гораздо важнее показать первопроходство «сударя»: ситуация «по дощечке там никто не хаживал» нужна, чтобы подчеркнуть удаль и избранническую миссию молодца – «Перешёл сударь ой да перевёл он Марьюшку»¹³ (пос. Красный Шиловского р-на). Изображенные обстоятельства соответствуют обрядовым: песня игралась «по приезде от венца».

В вариантах другой версии переправы «через речку быструю» изначально не было, потому что сообщается о постройке импровизированного моста: «Положил Иван дощечку... // Доска моя кленовая, // Переруба дубовая». И построен он тоже для того, чтобы

Перешёл детинушка –
 Перевёл дай Марьюшку <...>
 На свою сторонушку <...>
 На свою слободушку¹⁴
 (д. Сандыри Милославского р-на)

 Перевёл, перманул¹⁵
 (с. Липяги Милославского р-на).

Так или иначе рисуется преимущество “сторонюшки” жениха; там либо:

Все гульбы – забавушки <...>
 Все сады зеленые,
 Соловьёшки веселые <...>¹⁶
 (д. Сандыри Милославского р-на),

либо там Иван

Целовал-миловал <...>
 Крепко к сердцу прижимал. <...>
 Душой ее называл¹⁷
 (д. Беспятово Зарайского р-на).

Дальнее местожительство жениха подчеркивается в пятой песне – «Молодка-молодка молоденькая...»:

Далеко милой мой живёт.
 Далеко-далёко, на той стороне,
 Не близко ко мне¹⁸
 (с. Озёрки Сараевского р-на).

В отличие от предыдущей песни, здесь «мил дружок» не переводит молодку через «речку глубоку», а только приглашает: «Манит мой милой правою рукой, // <...> шляпой черною» (с. Сысои Сараевского р-на), а «сударка» сама «переход нашла», но «жердочка тонка», и поэтому она просит его: «Подай ручку мне, переведи к себе» (д. Колетино Кадомского р-на)¹⁹. Эта песня игралась, «когда провожали невесту», когда ее «привозят в дом к жениху». Третью-пятую песни можно трактовать как любовные и лишь приуроченные в некоторых селениях к свадьбе.

Шестая песня сообщает о связующем звене между сторонами жениха и невесты уже не как о перевозе или жердочке-дощечке, но как о мосте, по которому «шёл-прошёл детина... Иванушка молодчина... сын-то Григорьевич он соколинай», а «за нем ехала карета... каретушка золота... ая... да под ней конь Ивана... извозчички да молодья»²⁰ (с. Любовниково Касимовского р-на). Извозчички забавляют и утешают невесту: «У нас жить будет ох... вольнея, привольнея»²¹ (с. Любовниково). Они очень напоминают перевозчиков через реку, т.к. выполняют одну и ту же функцию.

Сохранение в большинстве известных нам рязанских вариантов отрицательной частицы “не” во фразе «не по мосту мосточку... по калиному часточку» можно объяснить двояким способом. Во-первых, формально: зачин песни «Как не по мосту мосточку / мосточку...» (ср.: «Как не по двору-двору...»)²² в д. Скобелево, д. Инкино, с. Иванчино, с. Любовниково и пос. Елатьма Касимовского р-на построен по определенной модели и является такой же традиционной формулой, как сказочная «Не в котором царстве, не в котором государстве...» (и обратная: «В некотором царстве, в некотором государстве...»)²³. Семантика

этой формулы – абстрактная и обобщенная, ставящая целью затуманить, завуалировать истинное место совершения событий.

Во-вторых, по смыслу: мост противопоставляется мосточку, т.е. маленькому мостику. Об этом свидетельствует вариант «не по мосту а мосточку», где “а” скорее всего не призвук, но противительный союз. В другом случае отрицается прохождение Иванушки по «мосту мостому», но утверждается его путь «по калиному честному», т.е. здесь важен эпитет моста. Калинов мост, с одной стороны, связан с калиной – свадебным знаком невесты; с другой – с иным миром, ибо встречается в сказочном мотиве «Бой на калиновом мосту» и в заговорах с мотивом разрушения моста²⁴. В.А.Водарский писал о том, что в народных песнях идущие сватать девушку сваты переходят по калинову мосту, и поэтому видел в нем «символ любовного, брачного соединения любящихся»²⁵.

В свадебной песне «На ряке, на речаньки...», исполняемой при убирании невесты и проводах к венцу в с. Свистовка Скопинского у., девушка «на калинавам мостику» дары мыла и «познобила ручки», являясь пока еще слугою батюшки и матушки²⁶.

Из приведенных свадебных песен видно, что переход через воду – распространенный свадебный мотив. Ему соответствуют свадебные ритуальные действия. На Рязанщине встреча жениха и невесты во время сватовства происходила на «мосту» – т.е. в сенцах (коридоре): «Жених с невестой погляделися. “Идите поговорите на мосту”»²⁷ (д. Абрахово Клепиковского р-на). Переход через реку по жёрдочке-дощечке отчасти соотносится с такими магическими приемами: на запое жениху и невесте было велено ступить на одну доску, и утром после венчального дня молодые умывались одновременно, становились на одну доску и утирались одним полотенцем²⁸.

В свадебных песнях и ритуалах переправа через воду была удачной и являлась символом свершения брака. Но возможен и противоположный мотив: гибель персонажей в воде по причине разрушения переправы. Стихотворение «Чудная бандура» Д.П.Ознобишина стало широко известной необрядовой песней «По Дону гуляет...», в которой рассказывает, как в день свадьбы рухнул мост, построенный женихом:

Погибнешь ты, дева,
В день свадьбы своей.
Поедешь венчаться,
Обрушится мост.
Жених твой богатый,
Он выстроит мост. <...>

Вот тронулся поезд,
Обрушился мост.
Невеста упала
В круты берега
(пос. Солотча Рязанского р-на)²⁹.

В песне «Возле речки, возле моста...» изображена похожая ситуация, но утопание жениха в реке представлено как наказание за измену:

Ты поедешь, моя радость, друг, жениться <...>
Через реченьку поедешь, друг, потонешь <...>
Через быстру понесёшься – захлебнёшься³⁰
(д. Бессоновка Спасского р-на).

Ср. функционально-тождественный мотив неудачного перехода жениха через мост в песне «Шапочка пуховая...» в с. Секирино Скопинского р-на:

Жёрдочка сломилася,
Шапочка свалилася,
И ко мне милый не дошёл³¹.

Тот же мотив обозначен в песне «Часал Ваня кудрюшки...» д. Сумерки Кадомского р-на:

Переход Ваня искал.
Нашёл Ваня жёрдочку,
Нашёл Ваня тонкую со стрелой,

Стал мой милый по ней переходить.
 Жёрдочка сломилася,
 Шапочка свалилася
 Со его кудрявой голове (2)³².

В еще одной необрядовой песне с мотивом «гибель молодца у перевоза» звучит просьба персонажа о посмертной переправе через воду:

Йюж вы братцы мои, братцы-пировощички!
 Пирвизитя мне, братцы, чириз тихай Дон <...>
 Схаранитя мне, братцы, между трех дорог <...>³³
 (Раненбургский у.)

Река выступает здесь как водный рубеж, отделяющий потусторонний мир от здешнего. Такую же роль играет вода в свадебных ритуалах, подчеркивая их «переходный» характер.

В рязанской свадьбе представлены все три вида бани, известные на Руси. В с. Кусмор Касимовского у. сохранился полный ритуал бани невесты, проводившийся в день девичника. Невеста с подругами шла в баню, там жарили солянку и съедали ее, подруги расплетали плачущей и причитающей невесте косу, и из бани она возвращалась с распущенными волосами³⁴. Содержание банного ритуала прослеживается по песням и причетам невесты: «Растопись, баинька (банюшка), // Разгорись, каменка...» и «Растопляйся ты моя тепла банюшка...» (сельцо Гололобово Зарайского у.; Зарайский у.; д. Пальченки Касимовского у.; д. Красная Слободка и Урусовка Данковского у.) – звучало при поджигании дров невестой³⁵. В Шацком р-не в с. Важное, с. Желанное, пос. Каширино записаны варианты обращения невесты к родителям после бани:

Милый ты мой батюшка,
 Спасибо тебе на пару, на бане,
 А тебе, дорогая матушка,
 На мягком венчике³⁶.

В с. Берёзово Шиловского р-на на девичнике было только название «бани», а само банное действие не сохранилось³⁷. В д. Кочемары Касимовского р-на звучал клич, которым приглашались подруги невесты к жениху: ««Иди баню топить!» – так называется, мы не мыслишь. Это когда венчались... Девки идут к жениху»³⁸. Ритуал бани невесты в этой деревне тоже существовал, но исполнялся накануне девичника – «мылись вчерась», «топили баню, все девки перемылись»³⁹.

Имитацией бани жениха служил ритуал хлестания его веником: «За день до свадьбы девушки вместе с невестой “ходят парить жениха”: хлыщут жениха березовым веником» (д. Асаново Рязанского у.)⁴⁰. (Подробнее о бане жениха и невесты – см. в главе 2.)

Баня молодых бытовала в Михайловском у. На следующее после венчания утро, чуть свет, молодые шли в баню, за ними – «поезжане и родные, стуча ведрами и заслонками, палками и т.п., при пении безнравственных песен; когда молодые вошли в баню, о баню бьют горшки»⁴¹. Косвенным указанием на баню молодых (может быть, даже не обрядовую, а обычную бытовую) следует считать слова из приговорки дружка при раздаче каравая в с. Мишино Зарайского у.: «<...> баню топить – молодому князю со княгинею париться ходить <...>»⁴². В другой приговорке (в с. Секирино Скопинского р-на) упоминается предстоящая покупка кувшина: «Ещё кувшин пегай, // Чтоб сам за водой бегал»⁴³.

В свадебной поэзии вода имеет разные символические значения. Образ медленно текущей реченьки знаменует печаль невесты. Для песни сироты характерен психологический параллелизм: река или море не колыхнется – невеста или жених не улыбнется. Вот примеры:

Уж моря-моря синее
Эх да не колыхается.
Сидит наша свет Дарьюшка
Не улыбается⁴⁴
(с. Подовечье Милославского р-на)

Течет речка, не всколыхнется,
Вон из бережков не выльется:
Сидит Марья, не улыбнется <...>⁴⁵
(Пронский у.)

<...> Ты река ли моя быстрая.
Течёт речка, не колышется,
Желтым песком не возмутится,
Сидит свет-Прасковьюшка не улыбнется,⁴⁶
Сидит свет-Прасковьюшка не усмехнется⁴⁶
(с. Озёрки Сараевского р-на).

Ты река ли моя быстрая!
Ты течешь – не шелохнешься,
Становишься – не колыхнешься.
<...> Ты сидишь ты смиренхунья,
Гаваришь, не улыбнешься <...>⁴⁷
(Зарайский у.)

Этот же мотив «Быстра реченька д эх не текучая // Наша Аннушка не плакучая...» входит в сюжет песни о плаче невесты по косе. Называемая исполнителями «Быстра реченька...» примечательна тем, что одновременно с ней звучит свадебный плач невесты. В нем она просит подружек не петь ей эту «больно тяжёлую песенку», а сыграть «шибкую-громкую», с которой прежде гуляла вдоль по улице (д. Марсево, с. Любовниково Касимовского р-на)⁴⁸. Так песня служит своеобразным аккомпанементом к плачу.

Образ быстрой реки в плаче «Вставайте вы мои любезные подруженьки...» появляется в третьем сне невесты – так же предвещающем несчастье, как и первые два:

На крутой горе – спотыкнулася,
На часты кусты – косу русую растрепала,
У быстрой реки – умылася⁴⁹
(с. Ольшанка Милославского р-на).

Умывание невесты в тексте указано дважды, и первый раз – «Горючей слезой умылася»⁵⁰ (с. Ольшанка Милославского р-на). Оно противопоставлено умыванию подруг, которое производится с помощью «ключевой воды», как известно из других вариантов.

Разнообразные связанные с водой образы присущи свадебной поэзии, потому что они издавна подкрепляются обрядовой стороной свадьбы. Летописец Нестор в «Повести временных лет» отмечал, что у древлян не было брака в христианском его понимании, но они «умыкиваху у воды девиця»⁵¹. А.И.Козаченко напоминал, что «простые люди» во второй половине XI в. придерживались языческого свадебного обряда «плескания водою»⁵². В 1526 г. во время венчания великого кн. Василия Ивановича с Еленой Глинской осколки от скляницы из-под выпитого в церкви вина бросили в реку, «как прежде велось»⁵³. Н.В.Зорин предполагает, что «предбрачная баня представляла пережиток древних форм заключения брака у восточных славян с “умыканием девиц у воды” и “плесканием”, которые в свою очередь были обусловлены представлением о необходимости водного омовения при переходе человека из одного состояния в другое»⁵⁴. «Младший мифолог» Е.Г.Кагаров видел в банном ритуале «бракосочетание невесты с духом бани», соответствующим речному богу древних народов⁵⁵.

С переправой по воде связан еще один свадебный сюжет. Это песня об уплывающих по морю трех кораблицах, из которых первый – «с сундуками, сы укладками», второй – «сы пуховаю пастеляю», третий – «са душою красной девицей»⁵⁶ (с. Леки Егорьевского у.). Три ритуала свадьбы – продажа сундука, постели и самой невесты – преподнесены в соответствии с древним представлением: замужество – отъезд за море. И поэтому логичен зачин песни с охваченным половодьем двором, с его затоплением – «Разливается полая вода, // Потопляет весь широкий двор...» (с. Путятино), и даже с разливом моря около ворот дома невесты – «У варот, варот, разливалось сине моря...»⁵⁷ (с. Леки Егорьевского у.).

Свадебные песни с мотивом переправы через воду игрались в основном в довенчальный период, реже – при встрече прибывающего из церкви поезда с новобрачными. Это объясняется их древней мировоззренческой основой, выявленной многими учеными.

А.А.Потебня и В.И.Чичеров видели в мотиве переправы через воду только символ брака⁵⁸. Н.Н.Велецкая на фольклорно-этнографическом материале и Л.Н.Виноградова на примере жанра колядок доказывали, что этот мотив связан с путешествием в мир умерших⁵⁹. Продолжившая разыскания в этой области В.И.Еремина делает вывод, что «мотив переправы через воду, широко представленный как в семейно-обрядовой поэзии, так и в гаданиях, сно-толкованиях, колядках, сказках и балладах и других жанрах народной поэзии, в основе своей означал переход в иной мир»⁶⁰.

Образ рыбы в свадебных песнях

В рязанской свадьбе есть ряд песенных сюжетов, в которых невеста имеет зооморфный облик. Она представлена либо в виде водоплавающей птицы – лебедушки белой, утёнушки, утицы; либо в виде рыбы. Обе эти «ипостаси» невесты показывают связь с водной стихией. Может быть, это как-нибудь соотносится с мотивом переправы через воду?

Рассмотрим образ рыбы в свадебной поэзии. На Рязанщине он встречается в трех сюжетах. Первый представлен свадебной плясовой «Серед(ь) лета Петрова...»⁶¹. По нашим сведениям, песня распространена в речных районах – Пронском с р. Проней, Спасском и Шиловском – с р. Окой и их притоками; причем эти районы расположены в центре Рязанской обл., а главная река протекает и в ряде других районов.

Относительно приуроченности песни к определенному моменту свадьбы жители разных мест дают неодинаковые сведения: «Поется девушками перед скорой свадьбой какого-либо парня или девушки из их села», «свадьбишная в утро свадьбы, когда приходят “сходатые” и их одаривают»⁶² (с. Выползово Спасского р-на), «у жениха на дворе»⁶³ (с. Панино Спасского р-на), «свадебная-плясовая»⁶⁴ (с. Панино). Песня имеет очень сходные друг с другом варианты и поэтому обладает большой устойчивостью текста. Главный персонаж – жених – изображен в образе рыболова, ловящего белую рыбицу и кормящего ею невесту. Занятие невесты тоже демонстрирует ее приверженность к водной среде:

А как Марья воду носит,
Коромыслецо в руках.
Ой ли, ой люли,
Коромыслецо в руках.

Коромыслы не до мысли,
Дубовые ведры.
Ой ли, ой люли,
Дубовые ведры⁶⁵
(с. Петровичи Спасского р-на).

Душа Марья воду носит,
Коромысла гнутся.
Эх, коромысли, вы корысли,
Дубовые ведра⁶⁶
(с. Выползово Спасского р-на).

Гнущиеся, но не сломанные коромысла девушки – важный знак для жениха, понимающего, что он должен сломать коромысла девушки – т.е. жениться на ней.

Скоромыслы гнутся.
Они гнутся, не согнутся,
Никак не сломаются⁶⁷
(с. Панино Спасского р-на).

Давно-давно коромысла,
Давно не ломались.
Давно-давно Николай-сударь,
Давно не женился⁶⁸
(с. Исады Спасского р-на).

Образ коромысла мог стать центральным и образовать самостоятельную песню – например, в с. Озёрки Сараевского р-на:

А что про что коромысло
Долго не обломилось?
А что про что сударь
Долго не женился?⁶⁹

В основе содержания песни лежит мотив ломания коромысла, аналогичный мотиву заламывания растения (см. главу 12). Но в песне «Серед(ь) лета Петрова...» это уже второй мотив, а первый повествует о рыбной ловле.

Обстоятельства ловли рыбы и приготовления из нее блюда необычны и, более того, чудесны. Вероятно, не без влияния св. Петра, считавшегося покровителем рыболовства⁷⁰, лето в разгар жары таинственным образом меняется в зимнее время:

Среди лета, лета Петрова
Замерзали озера⁷¹
(с. Исады Спасского р-на).

Несмотря на то, что для большинства вариантов характерен песенный зачин «Середь лета Петрова // Замерзали озера» про чудесный феномен кардинального изменения климата, имеется один вариант вполне обычный, без летнего акцента событийного времени – «Посредине Петрова // Замерзали озера»⁷². Этот вариант принадлежит с. Петровици Спасского р-на, и, возможно, в нем в слегка искаженном виде отражен топоним – Петрово. Предположим, что село Петровици (в песенном варианте – Петрово) стало центром возникновения песни, откуда она распространилась по Спасскому и соседнему Шиловскому районам. Волшебный способ приготовления пойманной рыбы – варки без огня и полымя, указанный далее в сюжете, повлиял на зачин, сделав его также фантастическим, переведя обычный зимний сезон в летне-зимний. Разумеется, это только гипотеза, нуждающаяся в проверке: надо хотя бы выявить более широкую географию распространения песни, обнаружить ее за пределами Рязанщины (причем не у переселенцев).

Подледный лов в соответствии с зимней порой описывается реалистично: «Сняга белы расчищал»⁷³ (с. Муратово Шиловского р-на); «Белы стежки разметал», «Он прорубки прорубал, // Шелков невод заводил»⁷⁴ (с. Выползово Спасского р-на); «Сам прорубки прорубал <...> Белую рыбицу ловил»⁷⁵ (с. Муратово Шиловского р-на). Но блюдо из рыбы готовится сверхъестественным, невообразимым способом: «Без огня ее варил, без полымя кипятил»⁷⁶ (с. Муратово), – и этим выражается особое предназначение рыбы – быть съеденной невестой.

Почему молодец кормил невесту именно рыбой, в песне не сказано. Однако это можно выявить из сопоставления «Середь лета Петрова...» с начальным эпизодом волшебной сказки «Буря-богатырь Иван коровий сын» – с мотивом чудесного зачатия от съеденной «щуки златокрылой»⁷⁷ (СУС 300 А = АА 300*В = К 303). Может быть, рыба стала ритуальным блюдом, стимулирующим появление потомства, потому, что сама употребляла жертвенную пищу – «ела мясо» и «пила руду» (т. е. кровь) растерзанной орлом белой лебедушки или убитого-ушибленного лебеденышка из песни «Вдоль по морю...»?

Сюжет второй свадебной песни с образом рыбы близок к первому: рыболовцы хотят поймать белорыбицу, рыбицу плотюжицу, чтобы накормить ею невесту и, реже, участников свадьбы. В варианте с. Мишино Зарайского у. зачин «Как за нашими широкими воротами // Синее море разливалось...»⁷⁸ аналогичен зачину песни про уплывание трех корабликов, примыкающей к группе песен с мотивом переправы через воду. Строка «Белорыбица встретилась» создает настороженную, необычную ситуацию и называет главного персонажа произведения. Содержание песни сводится к предупреждению рыбы рыболовцами:

Уж и хочут тебя, белорыбица, уловить,
Уж и хочут на мелкие части разрубать,
На серебряной тарелке раскладывать <...>
Свет Марьюшку кормить⁷⁹
(с. Мишино Зарайского у.).

Приготавливаемое блюдо необычно тем, что оно делается из одной рыбины и вместе с тем рассчитано на много порций. Это особенно заметно в варианте с. Богородицкое Ухоловского р-на:

А хотят тебе, рыбица, поймати,
На двенадцать частей разрубити <...>
На двенадцать столов разносити⁸⁰.

Очевидно, рыбу расчлняют на магическое число частей для приготовления жертвенного блюда, вкусить которого с продуцирующей целью должны все присутствующие на свадьбе и особенно невеста. О том, что рыба действительно служила ритуальным блюдом, известно из угощения пирогами с рыбой в севернорусской свадьбе⁸¹.

В варианте с. Мишино Зарайского у. белая рыбица одновременно исполняет две функции: 1) рыба служит пищей для невесты; 2) символизирует саму невесту. Это видно из сопоставления двух частей песни: «Белорыбица, берегись! // Уж и хочут тебя, белорыбица, уловить...» и «Берегись, свет Марьюшка! // Уж и хочет тебя Иван-сударь поцеловать»⁸². Эта поэтическая ситуация отражает масленичный ритуал целования молодых в первый год их совместной жизни: «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»⁸³. Именно на Масленицу рыба употреблялась как одно из обязательных блюд: «Сырная неделя есть почти единственное время, когда простой деревенский люд допускает роскошь – иметь на своем столе соленую рыбу»⁸⁴ (Зарайский у.).

Существовало даже народное название «Рыбное заговенье»⁸⁵ (с. Восход (б. Полтевы Пеньки) Кадомского р-на). В масленичном подведении молодых «к столбу» представлено возвращение образа в новом значении: от съедения рыбы-тотема – к «зашифрованному» в «рыбке» знаку поцелуя. И то, и другое содействовало плодовитости молодой, ее способности принести потомство семье.

Мотив рыбной ловли просматривается в сравнении «попались в бредень, как рыбы», относящемся к обертыванию бреднем талии невесты – традиционному оберегу⁸⁶. В рыболовную сеть одевается девка-семилетка, являясь по приказу царя «ни голой, ни одетой»⁸⁷ (СУС 875).

В плясовой песне «Край бережка ходит, неводочек носит...» рыбной ловлей занимается сама девушка:

Неводок закинула, ничего не вынула.
Второй раз закинула, карасика вынула⁸⁸
(д. Сумбулово Спасского р-на).

Сюжет третьей песни – свадебной величальной «Виноград в бору растёт...» – содержит только образ рыбы, без мотива ее ловли. Не совсем ясно, то ли рыбица просто названа, то ли послужила адресатом обращения молодой:

Рыбица, рыбица плачущая,
А уж я ль молода, молодёшенька <...>⁸⁹
(с. Озёрки Сараевского р-на)

Поэтому мы предлагаем две возможных трактовки образа рыбы. Одна допускает отождествление молодой и плотвички. Имеющаяся в первой части песни расшифровка символов «Виноград – Иван–сударь <...> а ягода – свет Марьюшка душа» позволяет предположить наличие в скрытой форме аналогичной параллели: «рыбица – молодешенька». Эпитет «плачущая» точно определяет настроение молодой, которой больше «батюшкин хлеб // Есть не хочется»⁹⁰ (с. Озёрки Сараевского р-на). В то же время можно считать, что «психологический» эпитет возник в отдаленном от реки селе вместо наименования биологического вида рыбы – ср.: «рыбица-плотвичонка»⁹¹ (д. Анновка Кораблинского р-на), «Рыбица-плотюжица»⁹² (с. Богородицкое Ухоловского р-на), «Рыбушка плотвичунька» (с. Долгое Данковского р-на Липецкой обл., б. уезда Рязанской губ.)⁹³, «Рыбушка вода течушка»⁹⁴ (с. Аргамаково Спасского р-на). Мы не разделяем мнения некоторых ученых⁹⁵ о том, что это контаминация двух песен – про виноград с ягодой и рыбу. В Рязанской области обе части и именно в такой последовательности составляют единое произведение; иногда вторая часть отсутствует, но нам неизвестны случаи исполнения ее как самостоятельной песни.

Другим подтверждением возможной идентичности молодой и плотвички может служить сказка «Мудрая жена» с мотивом превращения рыбки в девушку: «<...> а вот и плотичка – на ней золотое кольцо вздето; он тотчас подхватил ее и бросил через себя о сырую землю – обратилась рыбка красной девицей <...>»⁹⁶ (СУС 1651 + СУС 465 С + СУС 465 В). Такое превращение возможно, так как оно основано на древнейшей вере в рыбу – праматерь человеческую. В сказке «Золотой башмачок» рыба названа «Матушкой рыбкой» (СУС 510 А); в духовном стихе «Голубиная книга» «Китра-рыба» именуется «всем рыбам матери»⁹⁷. Помня о своем “рыбьем” начале, человек всячески прославляет рыбу. В Поволжье и на прилегающих территориях способом глухой долотной резьбы, или «корабельной рези», изображались на наличниках домов, карнизных досках русалки-берегини с рыбьими хвостами, называвшиеся на Русском Севере «фараонками», и идентичные мужские персонажи – «фараоны»⁹⁸. В основе их названий лежит библейская легенда о гибели фараонова воинства в пучине моря⁹⁹. На пропильных наличниках в г. Спас-Клепики изображены две рыбы с сомкнутыми головами; известны и другие фигуры рыб¹⁰⁰. В г. Скопин гончары любят лепить глиняные сосуды, подсвечники и свистульки в форме рыбин.

Другая трактовка образа рыбы в песне «Виноград в бору растёт...» предполагает подчинительное положение молодой по отношению к плотвичке. Молодая обращается к рыбе и в дальнейшем повествовании подчеркивает свою слабосильность:

Рыбунька платвичунья
Уж я ли малада маладешенька
Мне ли маладой мало можется.

Мне ль, молодой, маломощнице¹⁰¹
(с. Озёрки Сараевского р-на).

Затем идет рассуждение о преимуществе свекрова или женихова хлеба перед батюшкиным. Хлеб отца «попыном пахнет // А он горькою горчицею отзывается»¹⁰² (с. Аргамаково Спасского р-на); хлеб жениха «да сахаром пахнет <...> всякими духами отзывается»¹⁰³ (с. Озёрки Сараевского р-на); «А Иванов хлеб сахаром пахнет // В он сладкою сытою отзывается»¹⁰⁴ (с. Аргамаково Спасского р-на). Хлеб свекра «словно сахар рассыпается»¹⁰⁵ (с. Аргамаково Спасского р-на); «сахаром пахнет <...> всякими духами отзывается»¹⁰⁶ (с. Озёрки Сараевского р-на); «калачом пахнет <...> сладкими медами отзывается»¹⁰⁷ (с. Аргамаково Спасского р-на). Такое сравнение (противопоставление) хлебов двух семейств после обращения к рыбке можно расценивать как просьбу к ней заменить хлеб отца на хлеб мужа. Песня ничем не мотивирует появление в середине текста образа рыбы, который к тому же не раскрывается во всем содержании произведения. Но сравнительное привлечение сказочного материала доказывает, что рыба – могущественная властительница иного мира – именно того мира, «чужой сторонки», куда попадает невеста, выйдя замуж.

Превосходство рыбы над человеком подчеркнуто в сказочно-заговорных формулах – «по щучьему велению...» (СУС 675); в почтительном обращении – «Матушка рыбка!»; в заданном рыбе вопросе, означающем совет с ней, – «Скушать ли тебя или нет?», да и в самом согласии героя на предложенную рыбой помощь¹⁰⁸ (СУС 510 А). Уже особенности появления рыбы показывают ее уникальность и могущество: при вытягивании сетей старику «показалось <...> так тяжело, как доселева никогда не было: еле-еле вытянул»; дважды рыба рвет «три невода шелковые» и попадает только в связанные из пояса и шейного платочка крестьянского сына снасти; перед появлением рыбы «море встрепенулось»¹⁰⁹. Особо указываются размеры рыбы – «приплыла к берегу щука-рыба огромная», «плавала в той проруби пребольшая щука»; своим туловищем она перекрывает море – «легла поперек моря»; и даже служит самой землей в духовном стихе:

Воснована на ней мать сыра земля, вося вселенная,
Публиковано – весь и белый свет¹¹⁰.

В преданиях рыба играет роль держателя мира, который «стоит на спине колоссального кита, и когда чудовище это, подавляемое тяжестью земного круга, поводит хвостом – то бывает землетрясение (Херсон. губ.)»¹¹¹. Отголоски таких представлений дошли в виде легенд средневековой Европы о путешественниках, высадившихся на изобильном неведомом острове, оказавшемся спиной огромной рыбы. Этот мотив вошел в сказку П.П.Ершова «Конек-горбунок»:

Прямо к морю-окияну;
Поперек его лежит
Чудо-юдо рыба-кит. <...>
На хвосте сыр-бор шумит,
На спине село стоит <...>¹¹².

Может быть, потому и появилось выражение «мать сыра земля», что земля плавает в воде в виде рыбы? Но в то же время рыба – существо высшего порядка и имеет отношение ко всем трем ярусам Вселенной. Живя в воде и являясь самой землей, рыба обладает признаками принадлежности к воздушному миру – к небесам. В сказке «Буря-богатырь Иван коровий сын» щука, от съедения которой родилось три богатыря, имеет эпитет «златокрылая» (СУС 300 А = АА 300*В = К 303); в заговоре упоминается «щука златоперая»¹¹³. В украинской свадебной песне «щука-риба <...> золоте перо втеря»¹¹⁴, а жители Пестовского р-на Новгородской обл. назвали «рыбиной» вышитую на концах полотенца «фантастическую птицу с рыбьим хвостом», да еще помимо крыльев-плавников изобразили «множество ножек»¹¹⁵.

В некоторых сюжетах красота рыбы связана с богатством. В сказке «Золотая рыбка»¹¹⁶ (СУС 555) исполняет разумные желания старика (и его старухи) и тем самым улучшает их благосостояние; в подблюдной песне (не рязанской) щука предвещает богатство:

Как на щучке чешуйка	Головка у щучки
Серебряная <...>	Унизанная <...>
Позолоченная;	Принаряженная ¹¹⁷ .

Но содействие обогащению героев – это позднейшая функция рыбы. Более древними являются три вида помощи герою:

- 1) дать возможность пройти через море в заморское царство, став мостом или настелив мост из других рыб, а также вручив герою катящийся по расступающемуся морю клубочек;
- 2) спрятать героя (позднее – корабли) внутри себя, заглотнув его;

3) поднять со дна моря оброненный героем предмет или исполнять другие желания, сопровождаемые подаренной рыбой формулой ее вызова – мотив «благодарные животные»¹¹⁸.

Эти виды помощи вызваны следующими мифическими представлениями: 1) человек рожден от съедания его матерью рыбы; 2) проживает на земле, которая держится на рыбе или является самой рыбой; 3) умирает в пасти рыбы и возрождается, извергнутый из ее желудка¹¹⁹.

В свадебном фольклоре образ рыбы представлен плотвичкой, белорыбицей, рыбицей и довольно редок. Тем ценнее его сохранность в рязанской свадьбе.

¹ См., напр.: Потебня А.А. Переправа через воду, как представление брака. М., 1866. С. 11.

² Гиппиус З. О любви; Арифметика любви //Русский Эрос, или Философия любви в России. М., 1991. С. 188, 208.

³ Еремина В.И. Ритуал и фольклор. Л., 1991. С. 149-165.

⁴ РГПИ, 1963. Тетр. 1. № 26 – «Во нынешнем году // Уродилась сильная ягода в бору», с. Иванково Касимовского р-на; 1973. Синяя тетр. С. 8 – «Пошли девки в бор по ягоды...», с. Заулки Кадомского р-на.

⁵ РГПИ, 1973. Синяя тетр. С. 8 – с. Заулки Кадомского р-на.

⁶ РГПИ, 1963. Тетр. 1. № 26 – «Во нынешнем году // Уродилась сильная ягода в бору», с. Иванково Касимовского р-на; 1973. Синяя тетр. С. 8 – «Пошли девки в бор по ягоды...», с. Заулки Кадомского р-на.

⁷ Киреевский П.В. Собрание народных песен П.В.Киреевского. Записи П.И.Якушкина: В 2 т. Л., 1983. Т. 1. № 602 – Рязанская губ. (условно).

⁸ РИАМЗ, н. а. III-1011. Л. 43 – с. Рыкова слобода Рязанского у.

⁹ Там же.

¹⁰ Киреевский П.В. Собрание народных песен... № 602 – Рязанская губ. (условно).

¹¹ РИАМЗ, н. а. III-629. Л. 170 – с. Увязя Касимовского у.

¹² РАМ. Сазонова Л.И. Песни Московской области (по материалам экспедиций в Зарайский и Наро-Фоминский р-ны). М., 1972. Диплом. Науч. рук. – проф. Руднева А.В. С. 32 – д. Беспятово Зарайского р-на.

¹³ МГК, и. 1902-23 – пос. Красный Шиловского р-на.

¹⁴ МГК, и. 2138-25 ф. 3562-25 – д. Сандыри Милославского р-на.

¹⁵ МГК, и. 2143 ф. 3567 – с. Липяги Милославского р-на.

¹⁶ МГК, и. 2138-25 ф. 3562-2525 – д. Сандыри Милославского р-на.

¹⁷ РАМ. Сазонова Л.И. Песни Московской области (по материалам экспедиций в Зарайский и Наро-Фоминский р-ны). С. 32 – д. Беспятово Зарайского р-на.

¹⁸ Записи автора. Тетр. 1. № 22 – «Я молодка молоденька...», Бузина Домна Степановна, 1901 г. р.; Еремина Мария Яковлевна, 1916 г. р., с. Озёрки Сараевского р-на, 16.08.1982.

¹⁹ РГПИ, 1978. Тетр. 1. № 75 – с. Сысои Сараевского р-на; 1989. Папка 2. Васильев А., Куранова О., Матовников П. – д. Колетино Кадомского р-на.

²⁰ МГК, и. 1799-12 – «Эх, как и по не по мосту-мосточку...», с. Любовниково Касимовского р-на.

²¹ Там же.

²² Записи автора. Тетр. 11. № 9 – «Как не по мосту-мосточку...», д. Скобелево, № 61, 219 – «Как не по мосту мосточку...», д. Инкино, № 113 – «Как не по мосту ды мосточку...», с. Иванчино, № 178 – с. Николаевка, «Как не по мосту мостому э-э-ох», № 261 – «Эх как не по мосту ды мосточку...», с. Любовниково, № 438 – «Как не по мосту да мостому...», пос. Елатьма, и № 43 – «Как не по двору-двору...», д. Инкино Касимовского р-на, лето 1992.

²³ Фольклор Русского Устья. Л., 1986. С. 51, 84 и др.

²⁴ РГПИ, 1968. Тетр. 2. № 8 – «Как не по мосту мостому...», с. Савостьяново Касимовского р-на; ср.: МГК, и. 1610-8 ф. 3034 – «Ну как не по мосту мосточку...», с. Петровичи Спасского р-на, и 1799-12; Афанасьев А.Н. Народные русские сказки в трех томах. М., 1957. Т. 1. № 137 – «Иван Быкович»; Романов Е.Р. Белорусский сборник. Вып. 5. Заговоры, апокрифы и духовные стихи. Витебск, 1891. С. 161. № 9. С. 162. № 13. С. 172. № 59 и др.

²⁵ Водарский В.А. Символика великорусских народных песен (Материалы) //Русский филологический вестник. Т. LXXV. Вып. 1-2. 1916. Пед. отдел. № 1-2. С. 15.

²⁶ Будде Е. К диалектологии великорусских наречий. Исследование особенностей рязанского говора //Русский филологический вестник. Т. XXVIII. № 3/4. Варшава, 1892. № 11. С. 79-80 – с. Свистовка Скопинского у.

²⁷ 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.

²⁸ 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; МГК, 1982. Тетр. VI. № 1307 – с. Сатино Ухоловского р-на; Записи автора. Тетр. 6. № 131 – Пырикова Ирина Ми-

хайловна, 1915 г. р., с. Секирино Скопинского р-на; Тишина Анисья Ивановна 1910 г. р., с. Чулково-Выселки Скопинского р-на, 08.07.1989.

²⁹ Записи автора. Тетр. 3. № 129 – «По Дону гуляет...», Зоткина Анна Антоновна, 1923 г. р., пос. Солотча Рязанского р-на, 21.07.1985. Этот сюжет рассмотрен в кн.: Перетц В.Н. Современная русская народная песня: Сравнительные этюды. СПб., 1893. С. 18-34.

³⁰ Записи автора. Тетр. 7. № 208 – Степашкина Р.Н., Ермолаева Т.П., д. Бессоновка Спасского р-на. Зап. А.В.Беликов, В.Маркелова, В.Михалюк летом 1990.

³¹ Записи автора. Тетр. 6. № 227 – Клягина Мария Устиновна, 1925 г. р., с. Секирино Скопинского р-на, 06.07.1989.

³² 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. 19 – «Часал Ваня кудрюшки...».

³³ Киреевский П.В. Собрание народных песен... № 487 – Раненбургский у.

³⁴ Мансуров А.А. Описание рукописей этнологического архива Общества исследователей Рязанского края. Рязань, 1930. Вып. 3. № 298 – с. Кусмор Касимовского у.

³⁵ Шейн П.В. Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т.п.: В 2 вып. СПб., 1900. Вып. 2. № 1856; Киреевский П.В. Собрание народных песен... № 370 – сельцо Гололобово Зарайского у.; Мансуров А.А. Указ. соч. 1928. Вып. I. № 26 – д. Красная Слободка и Урусовка Данковского у., Зарайский у., д. Пальченки Касимовского у.

³⁶ РГПИ, 1978. Тетр. I. № 108 – с. Важное, 1965. Тетр. I. № 12 – д. Желанное, 1966. Тетр. 8 – д. Желанное, Тетр. I. № 9 – пос. Каширино Шацкого р-на.

³⁷ 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.

³⁸ Записи автора. Тетр. 11. № 377 – Архипова Аксиныя Прохоровна, 1910 г. р.; Макарова Анна Ивановна, 1911, род. в с. Китово, зап. Е.А.Самоделова, Е.Г.Богина, А.О.Захарова в д. Кочемары Касимовского р-на 23.07.1992.

³⁹ Там же.

⁴⁰ Мансуров А.А. Указ. соч. 1929. Вып. 2. № 190 – д. Асаново Рязанского у.

⁴¹ Зеленин Д.К. Описание рукописей ученого архива Императ. Русского географического общества: В 3 вып. Пг., 1916. Вып. 3. № 15. С. 1166.

⁴² Шейн П.В. Указ. соч. Вып. 2. С. 560 – с. Мишино Зарайского у.

⁴³ Записи автора. Тетр. 6. № 261 – Митяева Ксения Герасимовна, 1923 г. р.; Матюшина Мария Гавриловна, 1923 г. р., с. Секирино Скопинского р-на, 06.07.1989.

⁴⁴ МГК, и. 2153-20 ф. 3577 – с. Подовечье Милославского р-на.

⁴⁵ ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 150. Л. 8. № 2.

⁴⁶ Записи автора. Тетр. 1. № 37 – Янчева Екатерина Дмитриевна, 1912 г. р., с. Озёрки Сараевского р-на, 18.08.1982.

⁴⁷ Киреевский П.В. Собрание народных песен... № 435 – Зарайская свадьба.

⁴⁸ МГК, и. 1804 – д. Марсево Касимовского р-на; и. 1799-14 – с. Любовниково Касимовского р-на.

⁴⁹ МГК. Дневник 32 – с. Ольшанка Милославского р-на.

⁵⁰ Там же.

⁵¹ Повесть временных лет: В 2-х ч. Ч. 1 /Под ред. чл.-кор. АН СССР В.П.Андриановой-Перетц. М.; Л., 1950. С. 15.

⁵² Козаченко А.И. К истории великорусского свадебного обряда //Советская этнография. М., 1957. № 1. С. 59.

⁵³ Там же. С. 67. См. также: Новиков Н.И. Древняя российская вивлиофика. Мышкин, 1891. Т. 1. Ч. 1. 1896. Т. 4. Ч. VII.

⁵⁴ Зорин Н.В. Русская свадьба в Среднем Поволжье. Казань, 1981. С. 94-95. См. также: Зорин Н.В. Русский свадебный ритуал. М., 2001.

⁵⁵ Кагаров Е.Г. Состав и происхождение свадебной обрядности //Сб. Музея антропологии и этнографии. Т. VIII. Л., 1929. С. 172.

⁵⁶ Шахматов А.А. Диалектологические материалы, собранные В.И.Тростянским, И.С.Гришкиным и др. Приготовил к печати и снабдил примечаниями А.А.Шахматов //Сборник Отделения русского языка и словесности РАН. Пг., 1920. Т. 95. С. 86.

⁵⁷ РГПИ, 1989, Папка 2. Тетр. Ефимовой Е., II к. Гр. В – с. Путятино; Шахматов А.А. Указ. соч. С. 86.

⁵⁸ Потевня А.А. Указ. соч. С.11; 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. 152.

⁵⁹ Велецкая Н.Н. Формы трансформации языческой символики в славяно-балканских ритуальных действиях, направленных на предотвращение стихийных бедствий //Македонски фолклор. Број 34. Скопје 1984. С.

13; Виноградова Л.Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян: Генезис и типология колядования. М., 1982. С. 159-164, 220.

⁶⁰ Еремина В.И. Указ. соч. С. 158.

⁶¹ РИАМЗ, н. а. III-508... Кн. IV. № 81 – Чернобаевская вол. Пронского у.; МГК, и. 1609-19 – с. Выползово Спасского р-на, и. 1609-3 – «Середь лета Петрова...», с. Панино Спасского р-на; Записи автора. Тетр. 7. № 171 – «Середь лета Петрова...», с. Панино Спасского р-на, зап. А.В.Беликов, В.Маркелова, В.Михалюк летом 1990; Панфилов А.Д. Константиновский меридиан: В 2 ч. М., 1992. Ч. 2. С. 238-239 – «Посредине Петрова...», с. Петровичи Спасского р-на.

⁶² МГК, и. 1609-19 – «Середь лета, лета Петрова...», с. Выползово Спасского р-на.

⁶³ Записи автора. Тетр. 7. № 171 – фольк. ансамбль с. Панино Спасского р-на, зап. А.В.Беликов, Лера Михалюк и Вера Маркелова 23.07.1990.

⁶⁴ МГК, и. 1609-3 – «Середь лета Петрова...», с. Панино Спасского р-на.

⁶⁵ Панфилов А.Д. Константиновский меридиан: В 2 ч. М., 1992. Ч. 2. С. 238-239 – «Посредине Петрова...», с. Петровичи Спасского р-на.

⁶⁶ МГК, и. 1609-19 – «Середь лета, лета Петрова...», с. Выползово Спасского р-на.

⁶⁷ МГК, и. 1609-3 – «Середь лета Петрова...», с. Панино Спасского р-на.

⁶⁸ 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. 48 – «Среди лета, лета Петрова...», с. Исады Спасского р-на.

⁶⁹ Записи автора. Тетр. 1. № 45 – «А что про что коромысло...», Зборнов Иван Петрович, 1909 г. р., д. Дмитриево Сараевского р-на, 20.08.1982.

⁷⁰ Максимов С.В. Из очерков народного быта. Крестьянские календарные праздники //Максимов С.В. Литературные путешествия. М., 1986. С. 345; Настольная книга атеиста. М., 1985. С. 263; Нестерова О. Е. Петр //Мифологический словарь. М., 1991. С. 439.

⁷¹ Устное народное творчество Рязанской области. С. 47 – с. Исады Спасского р-на.

⁷² Панфилов А.Д. Константиновский меридиан. Ч. 2. С. 238 – с. Петровичи Спасского р-на.

⁷³ МГК. 1978. Тетр. 1172, и. 1800-1 – «Середь лета, лета Петрова...», с. Муратово Шиловского р-на.

⁷⁴ МГК, и. 1609-19 – «Середь лета, лета Петрова...», с. Выползово Спасского р-на.

⁷⁵ МГК. 1978. Тетр. 1172, и. 1800-1 – «Середь лета, лета Петрова...», с. Муратово Шиловского р-на.

⁷⁶ МГК. 1978. Тетр. 1172, и. 1800-1 – «Середь лета, лета Петрова...», с. Муратово Шиловского р-на.

⁷⁷ Афанасьев А. Н. Народные русские сказки. Т. I. № 136; Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. Л., 1979 (далее в тексте – СУС).

⁷⁸ Шейн П.В. Указ. соч. Вып. 2. № 1877 – с. Мишино Зарайского у.

⁷⁹ Шейн П.В. Указ. соч. Вып. 2. № 1877 – с. Мишино Зарайского у.

⁸⁰ МГК, и. 2153-16 ф. 3577 – «Рыбца плотюжица...» (вариант «Виноград в саду растёт...») с. Богородицкое Ухоловского р-на.

⁸¹ См.: Кальницкая А.М. Взаимодействие и взаимосвязи поэзии с обрядом в среднерусской свадьбе. Диссерт. ... канд. филол. наук. М., 1984. С. 31.

⁸² Шейн П.В. Указ. соч. Вып. 2. № 1877.

⁸³ Соколова В.К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. XIX – начало XX в. М., 1979. С. 40.

⁸⁴ 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. 136.

⁸⁵ ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОКЭ). Сафьянова А.В. Тетр. – с. Полтевы-Пеньки Кадомского р-на.

⁸⁶ Мансуров А.А. Указ. соч. 1928. Вып. 1. № 7 – д. Пексёлы Занинской вол. Касимовского у.; РИАМЗ, н. а. III-508... Кн. 1. № 20 – д. Кочемары Китовской вол. Касимовского у.

⁸⁷ Афанасьев А.Н. Народные русские сказки. Т. 3. № 328.

⁸⁸ МГК, и. 1634-I, ф. 3058 – д. Сумбулово Спасского р-на.

⁸⁹ Записи автора. Тетр. 1. № 38 – «Виноград в бору растёт...», Сударикова Мария Михайловна (1909-1995); Волчкова Дарья Сергеевна, 1902 г. р., обе род. в с. Озёрки Сараевского р-на, жили в Москве, конец мая 1982 г. и 10.07.1982.

⁹⁰ Записи автора. Тетр. 1. № 38 – «Виноград в бору растёт...», с. Озёрки Сараевского р-на.

⁹¹ МГК, и. 1959-40 – «Виноград во саду растёт...», д. Анновка Кораблинского р-на.

⁹² МГК, и. 2153-14, 2153-15 ф. 3577 – «Виноград в саду растёт...», с. Богородицкое Ухоловского р-на; см. также: РИАМЗ, н. а. III-1012. Л. 33 – «Винаград в саду цъвитет...», с. Кораблино.

⁹³ МГК, и. 2154-4 ф. 3578 – «Зелен виноград в саду растёт...», с. Долгое Данковского р-на Липецкой обл. (б. Рязанской губ.).

⁹⁴ МГК, и. 1800-32 – «Виноград во саду растёт...», с. Аргамаково Спасского р-на.

⁹⁵ Например, точку зрения А.М.Новиковой – см.: Новикова А.М., Пушкина С.И. Свадебные песни Тульской области. Тула, 1981. С. 116-118.

⁹⁶ Афанасьев А.Н. Народные русские сказки. Т. 2. № 216.

- ⁹⁷ Там же. № 292; Бессонов П.А. Калеки перехожие: Сборник стихов и исследование П.Бессонова. Вып 1-6. М., 1861. Вып. 1. Ч. 1. № 78 – с. Каменка Тульской губ.
- ⁹⁸ Рождественская С.Б. Русская народная художественная традиция в современном обществе: Архитектурный декор и художественные промыслы. М., 1981. С. 76.
- ⁹⁹ А.Ч. Фараонки //Мифологический словарь. М., 1991. С. 569.
- ¹⁰⁰ Рождественская С.Б. Указ. соч. Рис. 24, 4. С. 85 – подарочная доска в с. Мокрая Бугурка Целинского р-на Ульяновской обл.
- ¹⁰¹ Записи автора. Тетр. 1. № 38 – «Виноград в бору растёт...», Сударикова Мария Михайловна (1909-1995); Волчкова Дарья Сергеевна, 1902 г. р., обе род. в с. Озёрки Сараевского р-на, зап. в г. Москва в мае и июле 1982 г.
- ¹⁰² МГК, и. 1800-32 – «Виноград во саду растёт...», с. Аргамаково Спасского р-на.
- ¹⁰³ Записи автора. Тетр. 1. № 38 – «Виноград в бору растёт...», Сударикова М.М. (1909-1995); Волчкова Д.С., 1902 г. р., обе род. в с. Озёрки Сараевского р-на, зап. в г. Москва в мае и июле 1982 г.
- ¹⁰⁴ МГК, и. 1800-32 – «Виноград во саду растёт...», с. Аргамаково Спасского р-на.
- ¹⁰⁵ МГК, и. 1800-32 – «Виноград во саду растёт...», с. Аргамаково Спасского р-на.
- ¹⁰⁶ Записи автора. Тетр. 1. № 38 – «Виноград в бору растёт...», Сударикова М.М. (1909-1995); Волчкова Д.С., 1902 г. р., обе род. в с. Озёрки Сараевского р-на, зап. в г. Москва в мае и июле 1982 г.
- ¹⁰⁷ МГК, и. 1800-32 – «Виноград во саду растёт...», с. Аргамаково Спасского р-на.
- ¹⁰⁸ Афанасьев А.Н. Народные русские сказки. Т. 1. № 165-167 – «Емеля-дурак», «По шучьему велению». № 292 – «Золотой башмачок».
- ¹⁰⁹ Афанасьев А.Н. Народные русские сказки. Т. 1. № 75, 136, 156.
- ¹¹⁰ Афанасьев А.Н. Народные русские сказки. Т. 2. С. 237. Т. 1. № 165, 156; Бессонов П.А. Указ. соч. № 78.
- ¹¹¹ Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу: В 3 т. М., 1869. Т. 2. С. 168.
- ¹¹² Ершов П.П. Конек-горбунок. Стихотворения. Л., 1976. С. 99.
- ¹¹³ Афанасьев А.Н. Народные русские сказки. Т. 1. № 136; Афанасьев А.Н. Древо жизни. М., 1983. С. 106.
- ¹¹⁴ Весільні пісні. Київ, 1988. № 80.
- ¹¹⁵ Мелихова М.С. Крестьянская вышивка. Новгородский государственный объединенный музей-заповедник. Новгород, 1980. Без стр.; Калмыкова Л.Э. Народная вышивка Тверской земли. Вторая половина XVIII – начало XX в. Из собрания Загорского гос. историко-художественного музея-заповедника. Л., 1981. С. 10.
- ¹¹⁶ Афанасьев А.Н. Народные русские сказки. Указ. изд. Т. 1. С. 106. № 75.
- ¹¹⁷ Поэзия крестьянских праздников /Сост. И.И.Земцовский. Л., 1970. № 193.
- ¹¹⁸ Афанасьев А.Н. Народные русские сказки. Указ. изд. 1) № 156, 268, 216, 305; 2) № 305, 237; 3) № 269, 156, Мотив «благодарные животные» – Т. 3. С. 475 – Пропп В.Я. Указатель сюжетов; Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. С. 154.
- ¹¹⁹ 1) Афанасьев А.Н. Народные русские сказки. Указ. изд. № 136 – «Буря-богатырь Иван крестьянский сын»; Бессонов П.А. Указ. соч. № 78 – «Голубиная книга»; Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Указ. раб. Т. 2. С. 162; 3) Афанасьев А. Н. Народные русские сказки. Указ. изд. № 237 – «Елена Премудрая», № 305 – «Марко Богатый и Василий Бесщастный»; Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. С. 56.



Глава 15. МОТИВЫ ИЗМЕНЕНИЯ ПРИЧЕСКИ ЖЕНИХА В СВАДЕБНЫХ ПЕСНЯХ

В свадебном обряде важно изменение прически как жениха, так и невесты. Этот парный ритуал нашел отражение в устно-поэтических произведениях свадьбы. Рассмотрим художественную семантику их мотивов.

Свадебным песням об изменении прически жениха не посвящено специальных работ. Н.М.Элиаш считала, что «прикосновение девушки-невесты к кудрям молодца, завивание кудрей символизировало брачные отношения»¹. Т.А.Бернштам указывала, что русские традиции практически не сохранили отчетливых следов действий с волосами парня на свадьбе, в отличие от пострижения и поджигания волос на свадебном посаде у белорусов и украинцев. Зато у русских многочисленны фольклорные «брачные» мотивы о волосах парня в свадебных и хороводных песнях о «завивании кудрей молодца в три ряда», об их расчесывании невестой или матерью и др.²

В великокняжеском и царском свадебном обряде Древней Руси имелся ритуал «голову чесать» жениху и невесте перед венчанием. Ритуал был общим (единым) для вступающих в брак, проводился для них двоих после благословения «на место / на княжое место / на большое место», то есть после предвенчального «посада». Так происходило на свадьбе брата великого князя Василия Ивановича в 1533 г.: «А встав, *голову чесали* князю Андрею и княгине его великая княгиня Елена, а у нее чару с вином и гребень держала князь Иванова жена Пенкова, княгиня Марья и иные свахи <...>»³. И на свадьбе великого князя и царя Ивана Васильевича в 1547 г.: «<...> а у места великого князя с чарками стоял, из которых *голову чешут*, дьяк Бокан Митрофанов, и как *голову чесал*, за венец держал он же»⁴. Так же делалось на свадьбе князя Юрия, брата царя Ивана Васильевича, в 1548 г.: «<...> и встав *голову чесала* князю и княгине царица и великая княгиня. // А у нее чару держал с вином и гребень держал дьяк Бакан Митрофанов»⁵. Так же производилось на свадьбе удельного князя Володимира Андреевича, брата царя Ивана Васильевича, в 1550 г.: «И встав царица и великая княгиня, *чесала голову* князю Володимиру Андреевичу и княгине его; а чару с вином и гребень держал дьяк Яков Щелкалов до чесания; а как учили чесать великая княгиня и в те поры держала сваха <...>»⁶. Так же совершалось на свадьбе казанского царя Семиона в Москве в 1554 г.: «А встав сваха, Володимирова жена Морозова, *чесала голову* царю Симиону и княгине его; а чару с вином и гребень держал дьяк Дмитрей Скрипицын до чесанья, а как учала чесати, ино держала сваха <...>»⁷. Примеры можно продолжить.

Имеется единичное свидетельство о применении меда для причесывания: «А посидев мало, говорил протопоп Максим молитву покровению главе; а после того сваха большая царю и великому князю и царевне *чесала голову* <...> а чарку с медом, во что гребешок омачивали, держал дьяк Дементий Образцов <...>»⁸ (свадьба царя Михаила Федоровича в 1626 г.).

Из описаний видно, что «чара с вином», «чарки» и «чарка с медом» служили средством смачивания волос, туда опускали гребень, которым приглаживали волосы. Эти древнерусские описания имеют аналогии со свадебным ритуальным действием – причесыванием

кудрей жениха, отраженным в свадебных песнях Рязанской губ. / обл., только там вместо вина и меда стали «маслом мазать».

Описание 1533 г. древнерусского ритуала «голову чесать» является наиболее полным и содержательным, хотя известны и другие подобные тексты. Из других древнерусских описаний ясно, что перед ритуалом «голову чесать» или одновременно с ним священник произносит молитву: «Да посидев мало, велит священнику молитву говорить; а тысяцкого жена станет великому князю и княжне *голову чесать* <...>»⁹ (свадьба великого князя Василия Ивановича в 1526 г.).

Можно предположить, что свадебная песня «Трубонька» о расплетании косы невесты (см. главу 16) и свадебные песни и приговор дружки о расчесывании кудрей жениха, бытовавшие у крестьян, потомков однодворцев, купцов и мещан на Рязанщине в XIX-XX веках, явились функциональной заменой христианской молитвы при расчесывании волос перед венчанием князей, великих князей и царей в Древней Руси.

Древнерусский свадебный ритуал «голову чесать» жениху и невесте перед венчанием отражен во многих источниках: «Да как великому князю и княжне *голову исчезут*, и на княжню кикю положат и покров навесят <...>» (1526); «Да как государю и государыне *головы зачесати*, и на государыню кикю и покров положили и покрыли убрусом; а убрус был унизан жемчугом с дробницами золотыми» (1626)¹⁰; «Да как государю и государыне *головы зачесати* и на государыню царевну кикю и покров положили и покрыли убрусом, а убрусец был низан жемчугом, с дробницами золотыми» (1648)¹¹.

Рассмотрим бытующие на Рязанщине три свадебные песни с очень сходными сюжетами о кудрях жениха, а также приговор дружки с повелением расчесать кудри жениха.

В г. Кадом в 1879 г. записан интересный обычай: перед поездкой к венчанию жениха и невесту покрывают двумя большими полотенцами, которые держат дружка и кучер. Дружка громко произносит приговор, обращенный к отцу невесты:

Батюшка родимый!
Благослови нашего князя виображного
И свою княгиню виображную:
У нашего князя – русы кудри расчесать,
А у княгини виображной –
Русу косу расплетать!¹²
(г. Кадом)

Крестная мать жениха расплетает косу невесте и переменяет им полотенца так, чтобы невестино досталось ее крестнику и наоборот; оба остаются покрытыми. Наименование «князем виображным» и «княгиней виображной» в приговоре отсылает к обычаю в Древней Руси использовать «чару с вином» при ритуале «голову чесать» жениху и невесте перед венчанием (см. выше).

Перейдем теперь к рассмотрению символики свадебных песен об изменении прически жениха.

В одной из свадебных песен – «Долина-долинушка...» молодец «связал буйну голову // Тамтою (Травкою) зеленою <...> // Лентой полосатою»¹³ (с. Новики, с. Петровичи Спасского р-на). Приведем отдельные строки из других вариантов, записанных в д. Чернышевы Починки Касимовского у., д. Гремячка Данковского у., в Раненбургском у.:

Связана головушка	Шляпаю пуховую,
Той шалью зеленою	Лентаю шелковую
Большой гормидоровою	(или: Лентою лиловою) ¹⁴ .
Связал сваю голуу	

Эпитет «гормидоровая» в действительности означал «гродетуровую» одноцветную плотную шелковую ткань, переливчатость которой достигалась двумя нитями утка при одной нити основы, происходила из г. Тур во Франции; в России получила распространение у

купцов¹⁵. Следовательно, в свадебной песне у крестьян этот эпитет служил возвеличению образа жениха, облаченного в дорогие иноземные одежды.

Лексема «тафта», обозначающая род плотной шелковой и даже хлопчатобумажной ткани полотняного переплетения, была известна на Руси с XV века¹⁶. Интересно, что исполнительница-крестьянка из с. Петровичи Спасского р-на непонятное ей слово заменила на «травку», очевидно, опираясь не только на созвучие, но и на эпитет «зеленая». Другая исполнительница превратила ткань в «шаль», той же окраски. Этот цвет, настойчиво повторяемый в большинстве вариантов песни, вероятно, являлся свадебным:

У, в косе-х-то лента вся зеленая <...>
Зеленая не ношенная, эх...
(с. Топилы Милославского р-на)¹⁷.

Зеленая лента была свадебным атрибутом у разных славянских народов. Например, у лужичан в день св. Андрея девушки гадали: взятая наугад из фартука с разноцветными лентами зеленая предвещала скорую свадьбу; у жениха венок из руты был украшен зелеными лентами, а в одежде невесты преобладал зеленый цвет¹⁸. В довенчальных свадебных песнях Рязанщины часто встречается эпитет «зеленый»: зеленый сад, «далина зиленая», «черная смородина зелена», сосна зеленая и др.¹⁹ А.Н.Веселовский говорит об обобщении «зеленого цвета в смысле свежего, юного, сильного, ясного» и об употреблении его в северной литературе как цвета «надежды и радости»²⁰.

Завязывание молодцем головы лентой и тому подобным связано с его грустным настроением:

Что ходишь невесел ты,
Головку повесил²¹
(с. Петровичи Спасского р-на);

А что ходишь невесело,
Гуляешь нерадостно²²
(с. Новики Спасского р-на)

Невеселое состояние молодца может доходить до болезненного – напр., в песне с. Колыбельского Чаплыгинского р-на Липецкой обл. (б. Раненбургского у. Рязанской губ.):

Ходит он шатается
Не хмельёк валяется <...>
Ходит он спотыкается,
Тросткой опирается²³.

В свадебных песнях печаль молодца вызвана одной причиной – его неженатым состоянием: «И все мои товарищи // Давно пожанилися. <...> А я <...> // Холост, не женат хожу»²⁴ (с. Новики Спасского р-на). О печали молодца догадалась его мать: «Увидала матушка, // Усмотрела родная»²⁵ (с. Новики). Обратим внимание на то, что советы и «подмогу» в свадебных песнях всегда дает матушка. Сравните: в былинах богатыря благословляет в путь его мать, в сказках герою помогает из женских персонажей Баба-Яга. В свадебных песнях молодец еще неженатый, и вся помощь матери направлена как раз на его женитьбу: «Женись, женись, дитятко»²⁶ (с. Новики Спасского р-на). В мифах, по В.Я.Проппу, «благодетелем-дарителем является женщина»²⁷. Это связано с воспитанием в охотничьем обществе мальчиков при матерях и с обрядом инициации: «<...> посвящение шло не только через род жены, но и через женщину в буквальном смысле этого слова: посвящаемый временно превращался в женщину. С другой стороны, и дух-руководитель мог мыслиться женщиной»²⁸. Эта традиция объясняет, почему во второй песне «подступаться» к кудрям молодца

будут женщины: сначала мать, потом жена, и только последней удастся справиться с его волосами.

Вторая песня – это величальная молодому человеку – брату, неженатому гостю, жениху. «На ком кудри, на ком русые...» содержит мотив расчесывания и мазания маслом его волос «красной девицей свет Марьюшкой»²⁹ (д. Сонино Клепиковского р-на), «красной девицей // Одной сестрицей»³⁰ (с. Лукмос Сапожковского р-на), «родной матушкой»³¹ (с. Мишино Зарайского у), «молодой женой»³² (с. Озёрки Сараевского р-на).

В д. Лузгарино Егорьевского у. в свадебной песне «На ком кудрюшки...» воспеваются сторонние наблюдатели – почетные люди – «со Москвы купцы», специально приехавшие к «молодчику» полюбоваться его кудрями:

Со Москвы купцы соезжались,
На эти кудри дивовалиси.
Что это за кудрюшки,
Что это за русыя³³.

В этом варианте указывается смысл завивания кудрей жениха «красной девушкой»:

Завила кудри красна девушка,
Завила русы красна девушка,
Завила да склóчила,
Свому милому счастье прóчила.
Уж ты миленький,
Будь счастливенький³⁴
(д. Лузгарино Егорьевского у.).

Вначале идет восхваление прически молодца – «кудри русы... по плечам висят»³⁵ (с. Мишино Зарайского у.), «по плечам лежат... словно жар горя, разгораются»³⁶ (с. Батыково Клепиковского р-на), «ровно жар горят, разгораются» (д. Лузгарино Егорьевского у.)³⁷ – что показывает его «огненную природу». Характеристика волос – «не причесаны, не приглажены» (с. Жёлобово Сараевского р-на), «рассыпаются» (с. Половское Спасского р-на)³⁸ – показывают непокорность, буйность как свойства молодости, но в то же время и как неустойчивое состояние, побуждающее к его перемене: «развиться хотят <...> Жениться велят»³⁹ (с. Лукмос Сапожковского р-на). Интересно, что понятия «холостой» и «женатый» содержат в себе и различия в прическе: «холостой – остриженный коротко, под гребенку»⁴⁰, женатый обычно носит бороду и усы.

Вариант «На ком кудрюшки...» из д. Лузгарино Егорьевского у. – особенный. Он обозначен как «круговая» песня. В нем есть вторая часть, объясняющая суть напророченного счастья – в крестьянском понимании:

Над базарами будь хозяином,
Над солдатами будь полковником,
Надо всей Москвой губернатором⁴¹.

Однако стремление к счастливой жизни приводит к разлуке с близкими людьми:

Наперед идут – барабаны бьют.
Барабаны бьют – государя ждут,
Государя ждут с государыней.
Адъютант идет с адъютан<т>шею,
Добрый молодец – с красной девицей.
Ты прощай-прощай, моя государыня,
Ты ещё прощай, моя адъютан<т>ша,
А теперь прощай, красна девица⁴²
(д. Лузгарино Егорьевского у.).

Действительно, этот вариант не свадебный, хотя другие варианты относятся к жанровой разновидности свадебной песни и имеют соответствующий сюжет.

Третья свадебная песня о неженатом молодце открывается “природным” зачином «Березничек кудреват...», который с последующим раскрытием темы «У нас Ваня не женат»⁴³ (с. Максы Сараевского р-на) можно рассматривать как параллель: соответствие цветущего состояния растительности мира и молодости человека, которое основано на общем значении «кудрявости». Завивание кудрей означает подготовку парня к женитьбе:

Задумал жениться,
Он стал шевелиться.
Головку чешет,
Кудри навивает⁴⁴
(с. Ново-Еголдаево Рязского р-на).

В варианте «На ком кудри, на ком русыя, расхорошия?» с. Леки Егорьевского у. завиванием кудрей молодца занимается девушка, причем это изготовление прически составляет третий, пока последний этап в жизни неженатого молодого человека – наравне с его рождением и вскармливанием:

А хто ж, кудри, вас породили?
Нас породила родна матушка,
Вспаил, скармил роднай батюшка,
Завила кудри красна девушка⁴⁵.

Изменение прически – это одно из средств инициации, в данном случае – переход из неженатого состояния в положение жениха, мужа. Т.А.Бернштам считала, что завивание кудрей молодца в песенном зачине означает, что парень стал женихом⁴⁶. Вот этот мотив:

Вьются кудрюшки,
Совились-совились, совивалися. <...>
Они в три плетня заплетались⁴⁷
(д. Ветчаны Клепиковского р-на).

В зачине варианта с. Ардабьево Касимовского р-на дана параллель – лучи солнца и кудри жениха:

Э ох как у молодца, как у светлого
Золотые лучея <...>
У Иванушки Тимофеича
Вились кудрюшки, вились русые⁴⁸.

Сравните строки новогоднего «Авсеня»:

Вот у месяца золотые рога,
А у солнышка лучи ясные,
Вот у Сашеньки кудри белые⁴⁹
(с. Полтевы Пеньки Кадомского р-на)

Это объясняется происхождением молодца из «космической» семьи, состоящей из членов семьи, сопоставимыми со звездами, планетными спутниками и солнечными отблесками:

У меня батюшка,
Се светел месяц.
У меня матушка,
Красно солнышко.

Братья – чисты звездочки,
А сестры – белы зори⁵⁰
(с. Полтевы Пеньки Кадомского р-на).

«Космическое» родство имеет давнюю традицию в обрядовом фольклоре. В свадебной песне при встрече молодых играли:

Ужо взойдет светел месяц <...>
И красно солнце⁵¹
(с. Слободка Михайловского р-на);

Ой, катят-валять
Светел месяц⁵²
(с. Нижняя Ищередь Кораблинского р-на).

Называние членов семьи «космическими» именами показывает их принадлежность к иному, высшему небесному миру. Солнечная розетка, как уже отмечалось, – наиболее частый знак в центре узора наличников в Рязанской и других областях.

В указанной песне «Э ох как у молодца, как у светлого...» с. Ардабьево Касимовского р-на показано изменение душевного настроения молодого человека, сменившего положение жениха на статус мужа, изображенное через «поведение» кудрей. У жениха – неприглаженность, кудрявость волос выражают стремительность характера: «Вились кудрюшки, вились русые. // <...> Завивались». У мужа – спокойствие, уравновешенность, уверенность в себе: «По плечам они лежат». Сам факт перемены прически свидетельствует о переходе юноши сначала в разряд жениха, потом – мужа: 1) «Они пеной <...> в три ряда // Перплетались»; 2) «Ой как в четвертой кудеря // По плечам они лежат»⁵³.

С морской пеной, очевидно, связано представление о здоровье и красоте человека: в «сокольной» песне «братцы-соколы» мазали или умывали морской пеной свашеньку, и та стала «бела-румяна» и «очень хороша»⁵⁴. Сравните: древнегреческая богиня красоты Афродита вышла из пены морской, и пряха для нее «волну прекрасно пряхла» («Илиада» Гомера, в пер. с древнегреч. Н.Гнедича, песнь 3, стих 388).

В рассматриваемой песне важно слово «перплетались», сказанное о кудрях жениха. Чаще оно употребляется в отношении косы невесты: в плаче или песне о расплетании косы. Следовательно, даже при отсутствии в XIX-XX в.в. и в более ранних записях ритуала с волосами жениха у русских можно допустить его бытование в глубокой древности, опираясь на свадебную поэзию русских и фольклорно-этнографические данные других славянских народов.

Так, в Сербии юноша начинал бриться только после ритуального свадебного бритья⁵⁵. В Болгарии стоящие полукругом за бреющимся молодым люди пели о конце холостяцкой жизни⁵⁶.

Мы не можем полностью согласиться с мнением Н.М.Никольского о «посаде жениха» как специфической черте белорусской свадьбы, поскольку имеются сведения о нем в ряде селений Рязанской губ./обл. Более вероятно, что «посад жениха» был изначально свойственен всем восточным славянам, но к XIX-XXI векам – времени наиболее активного собирания свадебного фольклора – в России остался лишь в отголосках.

Н.М.Никольский видел в подпаливании волос жениха прежде инициационное испытание на боль и выносливость. Ритуал в белорусской свадьбе начинался с расчесывания дружками волос жениха под песни девушек: «Да падайца шчотачку-грабянца рашчасца кошачку да вянца» и «<...> да бейца да белы камень, // Агню даставайца! // Маладога застрыгайца! <...>»⁵⁷. Затем выбранный «брат» прижигал жениху косицы громничной свечой на лбу, затылке и около ушей, и эти действия повторяли остальные парни. Наконец «брат» просил благословения «падняць маладога» и поднимал его под руки с посада – «столба пыток» или иного приспособления, по интерпретации Н.М.Никольского.

В русской свадебной песне «На ком, на ком кудри русые...» перемену прически молодого человека производит, как указывалось, представительница женского пола, что описано очень подробно:

Приступалася молода жена,
 Молода жена свет-Марьюшка,
 Подняла кудри на белы руки,
 На белы руки, на золоты перстня.
 Начала кудри чесать-гладить,
 Чесать-гладить, маслом мазать⁵⁸
 (с. Озёрки Сараевского р-на)

Мотив мазания волос маслом встречается в свадебной песне с другим зачином – «А кто ж у нас холост, а кто ж не женатый...»:

Орехова масла купити <...>
 Петрову голову маслите <...>
 Кипарисный гребень купите <...>
 Да Палычеву голову чешите⁵⁹
 (Чернобаевская вол. Пронского у.).

Причесывать – значит успокаивать силу человека, усмирять его своеволие, подчинять себе. По мнению А.Б.Страхова, мотив свадебного помазания маслом волос жениха уподобляет его Небесному Жениху – Христу⁶⁰.

Мазание маслом имело ритуальную основу и в древности употреблялось как знак принесения себя в жертву при переходе в другой мир. Н.Н.Велецкая считала, что «масло наряду с салом является одним из символов, заменяющих живые жертвенные существа»⁶¹.

Позднее стали мазать голову маслом при посвящении в жрецы, а в православии возникло одно из семи таинств – миропомазание⁶². В г. Тума Касимовского у. о соборовании говорили: «В масличко положить»⁶³. Даже когда крестьяне смазывали голову другим веществом, подразумевалось масло, что заметно в лексическом оформлении высказываний: «Голову квасом примасливали»⁶⁴. Глагол «умаслить» имеет переносное значение «ублажить», «склонить к чему-нибудь лестью, подарками»⁶⁵.

У других славянских народов также бытовало ритуальное мазание головы или частей одежды. Жених-словак подаренное невестой перо прикреплял к шляпе и смазывал медом, а невеста защищалась от порчи, в частности, тем, что «каждая часть ее одежды слегка смазывалась медом»⁶⁶. У украинцев при расплетании косы исполнялась песня с просьбой дать масло:

Дай, мати, на косу масла,
 Я тобі корови пасла,
 Дай масла на косу.
 Гонила на лугу,
 Дай масла на другу⁶⁷.

Кроме ритуального расчесывания волос и мазания маслом, рязанская невеста использует для привораживания жениха слово: «Ой, люли, люли, приговаривать» (с. Озёрки Сараевского р-на)⁶⁸. Если жена хочет похвалиться, покрасоваться мужем, она приговаривает:

Уж вы вейтеса, мои кудрюшки <...>
 На моём дружке, на любезном⁶⁹
 (с. Озёрки Сараевского р-на).

Кроме того, это одновременно и пожелание счастливой жизни – ср. пословицу: «От радости кудри вьются, в печали секутся»⁷⁰.

Если в задачу жены входит приблизить мужа к себе особым магическим способом, она просит:

Вы приляжьте, мои кудрюшки,
На моем дружке, на любезном⁷¹
(с. Озёрки Сараевского р-на).

Приговаривание женой при расчесывании кудрей мужа могло приближаться к заговору-«присушке», что отражено в семантике глагольного повеления:

Присушайте вы
Русы волосы
Да к мому, к мому
К лицу к белому⁷²
(с. Лукмос Сапожковского р-на).

Тогда волосы молодца становятся приговоренными: «маслом мазаны, приговарьвеньны»⁷³ (с. Жёлобово Сараевского р-на). В варианте Ряжского р-на «кудри русые» имеют еще уникальные два эпитета – «удалецкие, молодецкие», – и тем весомее звучит концовка песни: «Унесла кудри к отцу с матерью // <...> во высок терем»⁷⁴.

Не словесным, а действенным способом «присушивания» жениха является обычай запихивать молодому мужу за шиворот или за пазуху волосы жены при расчесывании их крестной матерью перед завязыванием женских «рожек» в сторожке после венчания⁷⁵: «Матери крестные женихова и невестина за шею волосы невестины жениху начешут»⁷⁶ (с. Заборье (б. Рыкова Слобода), д. Полково Рязанского р-на).

В песне с похожим сюжетом – «По саду-саду, садику...» – в другой версии (с. Сумерки Кадомского р-на) – расчесывал кудри себе сам добрый молодец и «приговаривал», чтобы таким образом привлечь к себе невесту. Этой песней «подружки корят невесту», и в конце нее следует ответ девушки, выражающий недовольство предстоящей потерей девичьей свободы:

Привыкать-то не хотелось,
За досадушку казалось,
За досадушку великую⁷⁷
(с. Сумерки Кадомского р-на).

Еще в одном варианте песни «Часал Ваня кудрюшки...» из д. Сумерки Кадомского р-на имеется существенная деталь золотой цвет гребня: «Часал Ваня русые свои да волоса // Позлачённым Ваня гребешком»⁷⁸.

П.Е.Рязанов при рассмотрении называемых им «лепестков-кудрей» на севернорусском полотенце или фартуке с узором «календарь» и объяснении их смысла как условного обозначения женских месячных опирается на ритуал с «кудрями»-блинами. Надрезанные по краям блины, выдержанные в горячем масле, назывались «кудри», входили в состав привозимых тещей севернорусских «хлибин» на следующее после венчания утро и подавались только молодой при побудке после первой брачной ночи. Говоря о том, что молодая как бы «съедала» свои месячные, что означало зачатие плода, исследователь подчеркивает отличие «просто блинов» от «кудрей» и последние представляет символом месячных⁷⁹. Нам же важно обратить внимание на одинаковые названия прически жениха и блинов. Отсюда следует вывод, близкий к утверждению П.Е.Рязанова: кудри в любом случае символизировали мужское начало. Именно поэтому к кудрям должна «приступиться» молодая, а прочие – «Нихто ж к кудрям не подступится. // Нихто ж к русым не подвернется»⁸⁰ (с. Батыково Клепиковского р-на).

Расчесывание молодцем волос в песне «Как и по саду-саду-садику...» выглядит как таинственное священнодействие, заклинание:

Он чесал ба свои кудрюшки <...>
 Приглаживал, приговаривал <...>
 Прилягайте, ма... маи русаи,
 Ко моей буйной головушке⁸¹
 (с. Аргамаково Спасского р-на).

Иногда сообщается о «беседе» молодца с кудрями и даже дается содержание его речей:

Прилягайте, мои кудрюшки <...>
 Ко моей больной головушке <...>
 Ко моему лихому разуму <...>
 Ко бытью молодецкому⁸²
 (с. Новики Спасского р-на).

Жених, производя ритуал расчесывания кудрей, верит в магию слов, обнаруживающуюся в их созвучии: «прилегайте (кудрюшки) – привыкай (душа Марьюшка)». Но и сам жених мог пострадать от магической силы собственных волос, если бы потерял их. Это видно на болгарском материале: «<...> две золовки держали белый платок под подбородком молодого, чтобы не растерять сбритые волосы, так как верили, что с их помощью можно околдовать жениха»⁸³.

Кудри в рязанских песнях называются еще «кудрюшками», «кудеришками» и «кудрицами»⁸⁴ (Касимовский у.). Об их красоте и значении для крестьян свидетельствует увечие в одном из трех видов хохломской росписи, бытующей в соседней Нижегородской (Горьковской) обл.: «И есть еще “кудрина”, когда поверхность покрывается сплошными причудливыми завитками, отдаленно напоминающими золотые кудри добра молодца: под ними всегда только черный цвет»⁸⁵.

Рассмотренные нами песни о кудрях жениха содержат в себе отголоски инициации юношей, включающей:

- 1) болезненное состояние молодца («большая головушка», «ходит он шатается... спотыкается»);
- 2) изменение его прически («развиться хотят», «в три плетня заплетались», «прилегайте, мои кудрюшки»);
- 3) новую прическу делает женщина (матушка, жена).

Жених показывается невесте как представитель иного мира: кудри его – «космической» или «огненной» природы («словно жар горят... разгораются»), и жена маслит мужу волосы – успокаивает их «силу».

¹ Элиаш Н.М. Русские свадебные песни: Историко-этнографический анализ тематики, образов, поэтики жанров. Орел, 1966. С. 33.

² Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX-начала XX в.: Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988. С. 79-80.

³ Новиков Н.И. Древняя российская вивлиофика. Мышкин, 1896. Т. 4. Ч. VII. С. 13.

⁴ Там же. С. 17-18.

⁵ Там же. С. 23.

⁶ Там же. С. 30.

⁷ Там же. С. 39.

⁸ Новиков Н.И. Древняя российская вивлиофика. Мышкин, 1891. Т. 1. Ч. 1. С. 8.

⁹ Новиков Н.И. Древняя российская вивлиофика. Мышкин, 1896. Т. 4. Ч. VII. С. 3.

¹⁰ Там же. Мышкин, 1896. Т. 4. Ч. VII. С. 3, 79.

¹¹ Там же. Мышкин, 1891. Т. 1. Ч. II. С. 187.

¹² Рейтаров Н. Заштатный город Кадом //Памятная книжка Тамбовской губернии на 1879 г. С. 118.

¹³ МГК, и. 1609-29 – с. Новики, и. 1610-10 ф. 3034 – «Дитя мое дитятко...», с. Петровичи Спасского р-на.

- ¹⁴ РИАМЗ, н. а. III-508... Кн. II № 46 – д. Чернышова Починки Касимовского у., «Взвейся, взвейся, хмельюшка...»; Песни Рязанской губ. //Живая старина. СПб., 1894. Отд. IV. Смесь. Вып. II. С. 288 – д. Гремячка Данковского у.; Киреевский П.В. Собрание народных песен П.В.Киреевского. Записи П.И.Якушкина: В 2 т. Л., 1983. Т. 1. № 464 – Раненбургский у.
- ¹⁵ Кирсанова Р.М. Розовая ксандрейка и драдедамовый платок: Костюм – вещь и образ в русской литературе XIX века. М., 1989. С. 73-74.
- ¹⁶ Кирсанова Р.М. Розовая ксандрейка и драдедамовый платок. С. 225.
- ¹⁷ МГК, и. 2143-20 ф. 3567 – «Уж, хорош-то сокол Васюшка...», с. Топилы Мирославского р-на.
- ¹⁸ Филимонова Т.Д. Лужичане //Брак у народов Центральной и Юго-Восточной Европы. М., 1988. С. 73-74.
- ¹⁹ Песни Рязанской губ. С. 288; Записи автора. Тетр. 6. № 49 – Абысова Марфа Андреевна, 1908 г. р., с. Лопатино Скопинского р-на, 07.07.1989; МГК, и. 1610-3 – с. Новики Спасского р-на.
- ²⁰ Веселовский А.Н. Историческая поэтика. М., 1989. С. 67-68.
- ²¹ МГК, и. 1610-10 ф. 3034 – с. Петровичи Спасского р-на.
- ²² МГК, и. 1609-29 ф. 3034 – с. Новики Спасского р-на.
- ²³ РАМ. Орлова З.П. – Литвиненко. Песни села Колыбельского Чаплыгинского р-на Липецкой обл. М., 1971. Диплом. С. 3 – «Долина-долинушка...».
- ²⁴ МГК, и. 1609-29 ф. 3034 – с. Новики Спасского р-на.
- ²⁵ Там же.
- ²⁶ Там же.
- ²⁷ Пропп В.Я. Исторические корабли волшебной сказки. Л., 1986. С. 108.
- ²⁸ Там же.
- ²⁹ Записи автора. Тетр. 1. № 295 – 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.
- ³⁰ МГК, и. 2138-15 ф. 3562 – с. Лукмос Сапожковского р-на.
- ³¹ Шейн П.В. Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т.п.: В 2 вып. СПб., 1900. Вып. 2. № 1838 – с. Мишино Зарайского у.
- ³² Записи автора. Тетр. 1. № 41 – Трушечкина Матрёна Ивановна (1907-1982), род. в с. Озёрки Сараевского р-на, жила в Москве, окт. 1981; Ерёмина Мария Яковлевна, 1916 г. р., с. Озёрки, 16.08.1982.
- ³³ РГАЛИ. Ф. 1420. Оп. 1. Ед. хр. 105. Л. 85 – Свадебный обряд, частушки, записанные в Егорьевском уезде, Рязанской губ. Зап. С.В.Егоров, юнкер. 1913. Дер. Лузгарино Егорьевского у.
- ³⁴ РГАЛИ. Ф. 1420. Оп. 1. Ед. хр. 105. Л. 85 – Свадебный обряд, частушки, записанные в Егорьевском уезде, Рязанской губ. Зап. С.В.Егоров, юнкер. 1913. Дер. Лузгарино Егорьевского у.
- ³⁵ Шейн П.В. Указ. соч. Вып. 2. № 1838 – с. Мишино Зарайского у.
- ³⁶ Записи автора. Тетр. 1. № 385 – Самохвалова Анастасия Степановна 73 г., с. Батыково Клепиковского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.Д.Максимова в авг. 1987 г.
- ³⁷ РГАЛИ. Ф. 1420. Оп. 1. Ед. хр. 105. Л. 85 – Свадебный обряд, частушки, записанные в Егорьевском уезде, Рязанской губ. Зап. С.В.Егоров, юнкер. 1913. Дер. Лузгарино Егорьевского у.
- ³⁸ МГК, и. 1319. Зима 1983 – с. Жёлобово Сараевского р-на; МГК. Луканцева Л. № 22-а, и. 1852 ф. 3276 р. 9814 – «На ком кудрицы...», с. Половское Спасского р-на.
- ³⁹ МГК, и. 2138-15 ф. 3562 – с. Лукмос Сапожковского р-на.
- ⁴⁰ Будде Е. К диалектологии великорусских наречий. Исследование особенностей рязанского говора //Русский филологический вестник. Т. XXVIII. № 3/4. Варшава, 1892. С. 67.
- ⁴¹ РГАЛИ. Ф. 1420. Оп. 1. Ед. хр. 105. Л. 153 – Свадебный обряд, частушки, записанные в Егорьевском уезде, Рязанской губ. Зап. С.В.Егоров, юнкер. 1913. Дер. Лузгарино Егорьевского у.
- ⁴² РГАЛИ. Ф. 1420. Оп. 1. Ед. хр. 105. Л. 154 – Свадебный обряд, частушки, записанные в Егорьевском уезде, Рязанской губ. Зап. С.В.Егоров, юнкер. 1913. Дер. Лузгарино Егорьевского у.
- ⁴³ МГК. Зима 1983, без № – с. Максы Сараевского р-на.
- ⁴⁴ РМУ. Миронов Н.Я. 1986. № 17 – «Да кто ж у нас холост...», с. Ново-Еголдаево Ряжского р-на, 1983.
- ⁴⁵ Шахматов А.А. Диалектологические материалы, собранные В.И.Тростянским, И.С.Гришкиным и др. Приготовил к печати и снабдил примечаниями А.А.Шахматов //Сборник Отделения русского языка и словесности РАН. Пг., 1920. Т. 95. С. 81 – с. Леки Егорьевского уезда.
- ⁴⁶ Бернштам Т.А. Указ. соч. С. 80.
- ⁴⁷ Записи автора. Тетр. 1. № 352 – 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 авг. 1987 г.
- ⁴⁸ РМУ. Избранные песни Рязанской обл. № 24 – с. Ардабьево Касимовского р-на.
- ⁴⁹ ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОКЭ). Карт. А.В.Сафьянова № 483 – «Да, той, Овсень...», с. Полтевы Пеньки Кадомского р-на.
- ⁵⁰ ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОКЭ). Карт. А.В.Сафьянова № 483 – «Да, той, Овсень...», с. Полтевы Пеньки Кадомского р-на.

- ⁵¹ РГПИ, 1972. Тетр. 2. № 16 – с. Слободка Михайловского р-на.
- ⁵² МГК и. 1962-28 – с. Нижняя Ищердь Кораблинского р-на.
- ⁵³ РМУ. Избранные песни Рязанской обл. № 24.
- ⁵⁴ Записи автора. Тетр. 1. № 43 – Трушечкина М.И. (1907-1982), род. в с. Озёрки Сараевского р-на, жила в Москве, окт. 1981; Ерёмкина М.Я., 1916 г. р., с. Озёрки, 16.08.1982; Янчева Екатерина Дмитриевна, 1912 г. р., с. Озёрки, 18.08.1982; РИАМЗ, н.а. III-1009. Л. 35 – «Эй у нашей сватульки братцы-саколы...».
- ⁵⁵ Кашуба М.С. Народы Югославии //Брак у народов Центральной и Юго-Восточной Европы. Указ. изд. С. 112. Ср. похоронный обряд: «Мертвеца, имеющего от роду более 20 лет, у сербов обжигают смертной свечою по всем тем местам тела, где растёт волос» (Котляревский А.А. О погребальных обычаях языческих славян. М., 1868. С. 220-221). А.А.Котляревский в этом обычае и в выжигании той же свечой гроба с применением пороха, серы и пакли видел «ослабелые остатки» обычая «полагать в могилу полусожженное или обожженное тело и выжигать место погребения покойника», что, добавим, порождено трупосождением и к тому же – верой в магическую силу волос.
- ⁵⁶ Иванова Р., Маркова Л.В. Болгары //Брак у народов Центральной и Юго-Восточной Европы. Указ. изд. С. 148.
- ⁵⁷ Никольский Н.М. Происхождение и история белорусской свадебной обрядности. Минск, 1956. С. 108-117.
- ⁵⁸ Записи автора. Тетр. 1. № 41 – «На ком, на ком кудри русые...», Трушечкина М.И. (1907-1982), род. в с. Озёрки Сараевского р-на, жила в Москве, окт. 1981; Ерёмкина М.Я., 1916 г. р., с. Озёрки, 16.08.1982; Янчева Е.Д., 1912 г. р., с. Озёрки, 18.08.1982.
- ⁵⁹ РИАМЗ, н. а. III-508... Кн. IV. № 81-82 – Чернобаевская вол. Пронского у.
- ⁶⁰ 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. 54.
- ⁶¹ Велецкая Н.Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978. С. 136.
- ⁶² Настольная книга атеиста. М., 1985. С. 252.
- ⁶³ ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 146. Л. 8 – г. Тума Касимовского у.
- ⁶⁴ ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОКЭ). Карт. № 145.
- ⁶⁵ Ожегов С.И. Словарь русского языка. М., 1990. С. 830.
- ⁶⁶ Грацианская Н.Н. Чехи и словаки //Брак у народов Центральной и Юго-Восточной Европы. Указ. изд. С. 45.
- ⁶⁷ Весільні пісні. Київ, 1988. № 102.
- ⁶⁸ Записи автора. Тетр. 1. № 41-а – «На ком, на ком кудри русые...», Трушечкина М.И. (1907-1982), род. в с. Озёрки Сараевского р-на, жила в Москве, окт. 1981; Ерёмкина М.Я., 1916 г. р., с. Озёрки, 16.08.1982; Янчева Е.Д., 1912 г. р., с. Озёрки, 18.08.1982.
- ⁶⁹ Там же.
- ⁷⁰ Даль В.И. Пословицы русского народа: В 2 т. Т. I. М., 1984. С. 104.
- ⁷¹ Записи автора. Тетр. 1. № 41 – «На ком, на ком кудри русые...», Трушечкина М.И. (1907-1982), род. в с. Озёрки Сараевского р-на, жила в Москве, окт. 1981; Ерёмкина М.Я., 1916 г. р., с. Озёрки, 16.08.1982; Янчева Е.Д., 1912 г. р., с. Озёрки, 18.08.1982.
- ⁷² МГК, и. 2138-15 ф. 3562 – с. Лукмос Сапожковского р-на.
- ⁷³ МГК. Зима 1983. № 1319 – с. Жёлобово Сараевского р-на.
- ⁷⁴ РАМ. Тетр. 42. С. 13. № 7 – «Уж на ком у нас кудри русые...», Рязский р-н.
- ⁷⁵ Записи автора. Тетр. 3. № 144 – Сазикова Марфа Фёдоровна, 1912 г. р., с. Заборье (б. Рыкова Слобода) Рязанского р-на, 22.07.1985; Записи автора. Тетр. 3. № 311 – Воробьёва Мария Степановна, 1903 г. р.; Зайцева Василиса Антоновна, 84 г., д. Полково Рязанского р-на, 07.08.1985.
- ⁷⁶ Записи автора. Тетр. 3. № 287 – Бирюкова Анисья Михайловна, 1904 г. р., д. Полково Рязанского р-на, 04.08.1985.
- ⁷⁷ РГПИ, 1973. Синяя тетр. С. 112-113 – с. Сумерки Кадомского р-на.
- ⁷⁸ 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. 19.
- ⁷⁹ См.: Рязанов П. Е. Древний женский календарь //Советская этнография. М., 1990. № 2. С. 43.
- ⁸⁰ Записи автора. Тетр. 1. № 385 – Самохвалова А.С., 73 г., с. Батыково Клепиковского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.Д.Максимова в авг. 1987 г.
- ⁸¹ МГК, и. 1800-46 – с. Аргамаково Спасского р-на.
- ⁸² МГК, и. 1609-27 – с. Новики Спасского р-на.
- ⁸³ Иванова Р., Маркова Л. В. Указ. Раб. С. 148.
- ⁸⁴ Петров В. Мещерский край (Этнографический очерк) //Вестник Рязанского губернского земства. Рязань, 1914. № 1. С. 44 – «У Ивана на головушке...»
- ⁸⁵ Рогов А.П. Черная роза. М., 1986. С. 220-221.



Глава 16. ПЕСНИ И ПЛАЧИ РИТУАЛА РАСПЛЕТАНИЯ КОСЫ НЕВЕСТЫ

Мотив расплетания косы в свадебных песнях

В свадебном обряде существовал ритуал расплетания косы невесты. Т.А.Бернштам различала три последовательных этапа действий с волосами невесты: 1) заплетение, 2) торговля-выкуп, 3) расплетение косы, – и считала их одинаково важными для символики «расставания с красотой» как переходного (инициационного) ритуала. Исследовательница доказывала, что «красота» – это «душа девушки»¹.

И.М.Колесницкая и Л.М.Телегина отмечали, что акт расплетения косы представлен песнями о расплетении косы братом невесты (украинские и некоторые русские тексты) или свахой (центральные и южнорусские губ.), а также причетами невесты с просьбой расплести косу (севернорусские губ.) или, наоборот, заплести ее покрепче, вплести ленту, ножи².

Все эти исследователи рассматривали ритуал расставания с «красотой» на широком фольклорно-этнографическом материале восточных славян. Наша задача более узкая, но углубленно-конкретная: проанализировать соответствующие обрядовые произведения только Рязанщины и выявить их специфику. Далее полученные результаты можно будет сопоставить с подобными, которые будут разработаны в других регионах.

На Рязанщине ритуал расплетания косы невесты сопровождался произведениями двух жанров – обрядовой песней и/или плачем. Их содержание проникнуто мотивами разрушения косы и расставания с ней.

В песне с зачином «Во трубушку трубят...» или «Недолго веночку...» указано время проведения ритуала последнего заплетания косы невесты девушками (фигурирует в виде воспоминания) и приготовления женской прически в первый раз свашенькой (дается как только что свершившийся факт, хотя в действительности предстоит молодой лишь после венчания).

Эта песня широко распространена на Рязанщине, встречается в следующих селениях: г. Спас-Клепики; с. Савино Касимовского р-на; кордон Захаровский и с. Саватьяма Ермишинского р-на; с. Старый Кадом Кадомского р-на; с. Аргамасово, с. Кутуково, д. Бессоновка, д. Сумбулово, с. Петровичи, с. Выползово, с. Устрань Спасского р-на; д. Юмашево Кораблинского р-на; с. Смолеевка Ухоловского р-на; с. Желобово, с. Озёрки, с. Сысои Сараевского р-на и др.³

По вариантам этой известной песни, ритуал проводился в 2 или 3 временных этапа. Примеры двухчастного ритуала:

Вечор мою косыньку
Друженьки пляли
А на утро ранехонько
Расчесывали⁴
(д. Юмашево Кораблинского р-на).

Пример трехчастного ритуала:

Вечоры ей косыньку
Девушки плели <...>
Поутру ранешенько
В золоте... свили.

Приехала ее сватынька,
Стала рвать и метать⁵
(с. Старый Кадом Кадомского р-на).

В любом случае имеется развернутая антитеза, которую можно разложить на пять детальных противопоставлений.

Во-первых, по персонажам: «девушки», «подружки», «друженька» и «сватушка», «свахонька», «сватынька», «свашенька», «свашунька», «сватушенька», «сватушка», «сватушки».

Во-вторых, по оценочной характеристике персонажей: «девушки красные» (безоценочный эпитет) и «сваха немилостливая», «грозна», «разорливая», «сердитая».

В-третьих, по действиям: «плели», «золотом вили», «в золоте свили», «расчесывали»; «плели, воплетали по три волоска»; и – «стала рвать и метать», «рвать и порывать»; «рвать и трепати»; «рвати-щипати», «ленточку... воплять, суровую ниточку... заплетать»; «косынька расплеталася, и алая ленточка вырывалася»; «на две расплетать», «на две заплетать, на двоя двоить»; «на две косы ее косыньку // Заплетывати», «разложила косушку на шесть доль»; «пучок завивать».

В-четвертых, по времени: «вечер – сегодня», «вечор – утром ранехонько», «бывало – наутро».

Случаи трехчастного ритуала более сложны: в них противопоставляются время до приезда свахи (время девушек) и время свахи –

Вечор мою косушку
девушки плели <...>
По утрам ранешенько

расчесывали <...>
Приехала сватынька <...>⁶
(с. Кутуково Спасского р-на)

В-пятых, по получившейся прическе: «коса моя косынька, русая коса»; «коса коротенька» или «до самого пояса»; «косонька», «косочка», «косушка» и – «две косы... по верх головы», «косуньки посверх головы»; «две русых косы... по свех головы»; пучок. Жители с. Нефедово Киструсской вол. Спасского у. объясняли назначение двух кос молодой так: «<...> ее жизнь разделяется на две части – она должна жить еще и не для себя, а для мужа и детей»⁷.

В свадебной песне-«корилке» «Как бояры во двор ехали...» из с. Сумерки Кадомского р-на повествуется о том, как невесте косу расплел жених. Это редкий для песен о расплетании косы персонаж (обычно разорительницей невестинной косы выступает сваха):

Вона едет победитель мой,
Вона едет разоритель мой.
Разорил мою головушку,
Разоплёл мою русу косу,
Потерял мою алу ленту⁸
(с. Сумерки Кадомского р-на).

Совокупность всех противопоставлений подчеркивает отделение невесты от ее родного дома. Поэтому в песне «Ох, недолго веночку...» Сараевского р-на звучит мотив прощания с косой – с обращением к ней:

Ох, стосковалась Варюшка
 По русой косе.
 Ох, коса ль, моя, косушка <...>⁹.

И композиция в подобных вариантах выглядит так: 1) зачин про веночек и трубушку – как воплощение быстротечности девичьей жизни, сигнал о ее завершении; 2) прощальное обращение к косе с противопоставлением двух ритуалов с ней – последнего заплетания девичьей косы и первого изготовления женской прически. Чаще всего обращение невесты к косе сопровождается плачем. Выработалась устойчивая поэтическая формула (с вариантами):

Эй, затрубили в трубушку
 Рано на заре...
 Плакала Марьюшка
 По русой косе...¹⁰
 (с. Выползово Спасского р-на);

 Затрубила трубынька
 Рано по заре;
 Расплакалась Дунюшка
 По русе косе!¹¹
 (г. Кадом).

И тогда вторая часть песни в жанровом и лексико-семантическом отношении смотрится как плач. Так возникает своеобразная переключка плача как композиционного приема в песне и плача как жанра.

В зависимости от наличия или отсутствия отрицательной частицы «не» в первой части параллелизма – «Не в трубушку трубили», «Не зорюшку зорят» или «Затрубили в трубушку», «Затрубила трубынька» – возникают ситуации: 1) плач невесты по громкости похож на звук трубы; 2) невеста плачет одновременно с сигналом трубы и так же громко.

Первая часть параллелизма основана на обычае пастуха ранним утром идти по деревне и трубить в рожок, чтобы собрать коров, овец на пастбище. В библейском «Откровении Св. Иоанна» раздается громкий голос, как бы трубный, и трубные звуки 7 ангелов возвещают конец света, а седьмого ангела – вечное царство Господа и Христа (1:10; 4:1, 8:2, 6-8, 10, 12; 9:1, 13; 10:7; 11:15). В древнерусских лицевых летописях изображение одного трубящего трубача символизирует сдачу города, а нескольких трубачей – обозначает мир¹². В «Трубоньке» сигнал трубы провозглашает конец жизни невесты в родительском доме. В другой песне звучит обращение к трубе:

Ты труба, моя, трубушка,	Катериной матушке <...>
Ты труба моя серебряная,	Как от ней дитя везут <...> ¹³
Воструби, труба, по трубному,	(Раненбургский у.)
Штобы в той трубе слышно было	

В XVII в. на свадьбах русских царей и важных бояр играли в трубы и зурны, поэтому возникло название «свадьбы с трубами»¹⁴. В «Древней Российской вивлиофике» Н.И.Новиков привел выписки из летописей о великокняжеских и царских свадьбах с музыкой: «А в то время как Государь пошел в мыльню во весь день и до вечера и в ночи, на дворце играли в сурны и в трубы и били по накрам»¹⁵ (свадьба царя Михаила Федоровича, 1626).

Наоборот, царь Алексей Михайлович духовые инструменты на свадьбе отменил: «Да на прежних же государских радостях 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 накрам; а ныне великий государь, царь и великий князь Алексей Михайлович всея России, на своей госу-

дарской радости, накром и трубам быти не изволил. А велел государь во свои государские столы, вместо труб и органов и всяких свадебных потех, пети своим государевым певчим дьякам, всем станицами переменяясь, строчные и демественные большие стихи из праздников и из триодей драгие вещи, со всяким благочинием»¹⁶ (1648).

Следовательно, точная дата отмены старинного обычая играть в трубы на свадьбе помогает датировать свадебную песню про трубушку: она возникла не позже 1648 г. Кроме того, можно предположить, что первоначальные названия по первой строчке были «Затрубили в трубушку», «Затрубила трубынька» и подобные, а после отмены обычая играть в трубы в 1648 г. они преобразовались в отрицательно-сопоставительные заглавия «Не в трубушку трубили...»¹⁷ и т.п.

Мотив отделения невесты показан как переход ее от родителей к мужу:

Не будет теперь девушки	Небогата
У матери-отца.	За горького, бедного,
А быть нашей девушке	За солдата ¹⁸
У молода-купца.	(д. Юмашево Кораблинского р-на).
Отдал меня батюшка	

Кроме того, этот мотив прослеживается в настойчивом повторении в разных вариантах близкого конца девичьей жизни:

Немножко цветочку в садике цвествь ***	Не год, не неделюшку, все один часок ***
Не сколько веночку // На скобке висеть ***	Ох, ни сколько ни мало // Один вичарок ***
Ох, недолго веночку // На стенке висеть ***	Не год, не неделюшку – // Один вечерок ***
Недолго Варюшке // В девушках сидеть ***	Не часок, не неделюшку, // Последний вечерок.

Этот скорый конец девичества противопоставлен долгой бабьей жизни:

Лежи, моя косушка, До веку – веку, до жизни конца. ***	*** Лежи, лежи, косушка, До времь до поры... До жизни конца.
Лежи, лежи, косочка, до веку...	

Пословица тоже с помощью противопоставления подчеркивает конечность поры девичества: «*Девичья жизнь последняя, // Бабья – первая*»¹⁹ (с. Заборье (б. Рыкова Слобода) Рязанского р-на). В плаче Данковского у. звучит та же мысль:

Девичья красота часовая,
Бабья сухота вековая²⁰.

Мотив расставания с «девичьей волей» в плачах невесты

Образ «девичьей волюшки» и «дэвьеи красоты», широко распространенный на Русском Севере и в прилегающих областях, имеется и в Рязанской свадьбе.

В с. Лесное Конобеево Шацкого р-на невеста «прощалась с волей»: ей расплетали косу, а она причитала; затем «красоту выкупали» – делал это дружка в присутствии жениха и участников свадебного поезда²¹.

Плач невесты на запое «Приходите, мои злодеи...» в г. Кадом Тамбовской губ. (ныне Рязанской обл.) в 1879 г. содержит образ «воли девичьей», с которой девушка должна расстаться:

А-и, свет, моя *воля девичья!*
 Куда мне свою волю забоздать будет?
 Пошлю я свою волю во чисто поле:
 Во чистом поле – запылишься,
 Во темных лесах – заплутаешься...
 Сядь, моя воля, на белую березку;
 Закукуй, моя волюшка, горькою кукушкой!...²²

Спустя почти 100 лет в с. Сумерки Кадомского р-на еще сохранялся плач невесты – «Подите-ка, вы мои любезные подруженьки...», исполнявшийся в день просватанья, в котором она просила подружек разыскать свою «девичью волюшку» и отправить ее на новое местожительства:

Не встретила ли вам
 Моя *девичья волюшка*.
 Послали б вы её в чистое полюшко
 И на белую берёзоньку,
 И чтоб её дождём не мочило
 И ветром не сносило²³.

В с. Чермные Кадомского р-на невеста навсегда расставалась со своим вольным девичеством посредством специального плача: «Когда подъезжает жених к дому, невеста *вóня*:

Подойди-ка, батюшка, к дубову столу,
 Открой шелкову фату,
 Погляди меня в первый и последний <раз>,
 Мою *девичью красоту*»²⁴.

В с. Сумерки Кадомского р-на при благословении невесты к венцу она причитала «Родимая моя мамушка...», и этот плач оканчивался воспеванием «девичьей красоты»:

Подойдите-ка вы к дубову столу,
 И откройте вы шелкову фату,
 И поглядите-ка вы на мою *девичью красоту*,
 И благословите вы меня
 Во чужие люди, во незнакомые²⁵.

На Рязанщине образ *девичьей (дивичьей, девьей, дивьей) красоты* изредка воплощался в виде украшения для косы – косника или ленты, а на Русском Севере он персонифицировался в некое самостоятельное существо – «второе я» невесты, ему посвящались ее обильные плачи с пожеланиями улетучиться баннным паром, упорхнуть птичкой, сесть на благословенное дерево, затеряться среди болот и т.д.

Однако и на Рязанщине, в с. Салтыково Сасовского р-на, в 1957 г. Н.И.Лебедева отыскала свадебный плач невесты (при расплетании косы на девичнике) про персонифицированную крылатую «дивичью красоту», подобную северно-русской:

Не расплетайте мою косу русу,
 Не увязывайте моей шелковой косушки.
 Свет моя буйна головушка,
 Свет растрепана.
 Свет моя дивичья красота,
 Полети в чисто поле,
 Сядь, моя дивичья красота,
 На белу березу,
 Покрасуйся, моя дивичья красота,

Как у родного батюшки
 Гуляла и нюжилась²⁶.

Показательно, что в с. Салтыково Сасовского р-на (а также в с. Крутое, Новое и др.) в XVII веке князем Салтыковым были завезены крепостные крестьяне из его владимирской вотчины, получившие прозвище «москали»²⁷. Они могли сохранить особенности свадьбы своей прежней «малой родины» – нынешней Владимирской обл.

В плачах конец девичьей жизни показан в мотиве расставания с девичьей волюшкой, насчет которой невеста отдает приказ: «пускай она... заплута... аетыца» (с. Любовниково Касимовского р-на); «послала бы вы ее в темный лес» (с. Старое Высокое Кадомского р-на); «схватите // и на високаю белаю березоньку // Ее посадите» (д. Мироновка Кадомского р-на)²⁸.

Заметим: приведенные данные свидетельствуют о том, что образ девичьей волюшки и посвященные ей плачи встречаются в соседних Касимовском, Кадомском и Сасовском р-нах, относящихся к Рязанской Мещёре или примыкающих к ней и расположенных на северо-востоке Рязанщины в лесной зоне. Образ девичьей волюшки типичен для севернорусской свадьбы, чьи черты отмечаются в указанных районах Рязанской обл.

Наоборот, на юге Рязанщины в плачах описывается расставание с девичьей волей – хотя и печальное, но обнадеживающее девушку на дальнейшую счастливую жизнь с милым дружкой. Так, в с. Петрушино Скопинского р-на в свадебном плаче «Не шатайся, не валяйся // Во полюшке травка» девушка тоскует «По такому горю по большому, // По девичьей вольке», но уважительно и ласково называет «девичью вольку» своей «матушкой», верит в оптимистическое разрешение обрядовой ситуации:

Уж ты матушка моя,
 Девичья волька,
 Как тебя забывать я буду?
 Я тогда тебя, волюшка, забуду,
 Когда буду с милым со дружочком²⁹.

Картины природы в песне и плачах о расставании с девичьей красотой связаны с темой смерти. В вариантах песни содержится мотив разрушения – увядания цветочка, облетания, опадения листьев с деревьев: «Недолго цветочку во садике цвествь»³⁰ (д. Бессоновка Спасского р-на), «С клена да с берёзушка // Все листья летят»³¹ (с. Кутуково Спасского р-на), «С клена, с березошки // все листья падут»³² (с. Кутуково).

В плачах пейзаж рассматривается как благоприятный или неблагоприятный. Его оценочная характеристика зависит от того, что делает на природе и в какое время там находится девичья воля. Если «русая коса отгулялася» (д. Ненашкино Клепиковского р-на) или волюшка «пускай... разгуля... аетыца» (с. Любовниково Касимовского р-на) в зеленом саду, по зеленым лугам и по зеленой травушке, по темным лесам, то такой пейзаж существует в прошлом или в последний раз и выглядит как благоприятный, но навсегда утраченный³³. Если символическая «девичья воля» должна пойти во чисто полюшко и сесть на горькую полынь; должна быть схвачена, послана в темный лес и посажена на высокую белую березу, «чтоб ее дождем не смывало // И ветром не сдувало»; должна заплутаться в темном лесу, зеленых лугах, закупаться во синем море, то такой пейзаж выглядит неблагоприятным, т.к. он отнесен к будущему, когда воля будет отделена от невесты и станет влачить жалкое существование³⁴. «Девичья воля», пока еще принадлежащая невесте, фактически перестает распоряжаться собой. Если раньше подруги невесты могли встретить волю на «веселой / большой улице» и «широкой дороженьке», то теперь по просьбе невесты они помещают волю в гибельные условия: «<...> вы ее схватите // И на високаю белаю березоньку // Ее посадите», «Послала б вы ее в темный лес, // Посадили б на белую березу»; пусть «красота» «Во темных во лесах // Заплутается. // О, во синем море закупается»³⁵ (д. Мордасово Ши-

ловского р-на и др.). И хотя белая береза вроде бы должна защищать волю от ветра и дождя, уже сам факт защиты свидетельствует о несвободе воли.

«Высокая белая береза», очевидно, находится на границе с потусторонним миром или даже в царстве смерти. Она служит не только местом, куда сажают «девичью волю» невесты, но и средством заграждения «широкой дороженьки» разлучникам в плаче-просьбе невесты к брату³⁶ (Рыбновский р-н; с. Старый Кадом, с. Четово Кадомского р-на и др.). Вероятно, из-за белого цвета береза имеет отношение к миру смерти. В похоронном плаче с. Любовниково Касимовского р-на говорится, что «милу мамушку» понесут «ко белым ее ко березонькам»³⁷. В заговоре есть «далече белая береза, под тою белою березою стоит белая береза – гробница, в той гробнице лежит Афанасий чернец <...>»³⁸.

Заметим, что все вышеизложенное относится только к одной (то есть к одинокой, одной-единственной) белой березе. Если белая береза выступает в тройке или паре с другими деревьями, то она символизирует счастливую жизнь: в нее превратится шелковый веник при добром житье невесты в замужестве³⁹; под ней свыкались молодец с девицей, а расставались под горькой осиной в песне про хмель «Полно-полно вам, ребята...» (с. Лубонос Ерахтурского р-на)⁴⁰. Бывают еще другие «поэтические виды» берез: тройцкая березка кудрявая или зеленая, свадебная береза в паре с кленом и березничек кудреватый; березка кудрявая в шуточной песне «Во поле береза стояла...» и т.п.

Не только отсылка девичьей волюшки в иной мир, но и само расплетание косы – печальный знак. Очевидно, оно пришло на смену более древнему обычаю подстригания волос при переходе в иное состояние и при прощании с прежним (с родным домом, близкими людьми). Вспомним «постриги», «застрижки» – обряд первого подстригания волос ребенка⁴¹; стрижку волос у маленьких княжичей при первой посадке на коня; выстригание волос на голове в трех-четырёх местах при крещении; пострижение в монаха и, наоборот, существование попов-расстриг; остригание волос у новобранцев в армии и у заключенных в тюрьме. В «Илиаде» Гомера «мирмидонцы торжественно приносят тело Патрокла, покрытое волосами друзей, ему их посвящающих. Ахиллес отрезывает свои волосы, Сперхию-реке посвященные, и, как залог любви, влагает их в руки Патроклу»⁴². Дж.-Дж. Фрэзер сообщал о недостаточной доказанной гипотезе насчет передачи духу умершего со срезанными волосами источника энергии, так как, по мнению некоторых народов, волосы –местилище силы человека⁴³. В.И.Еремина считала, что отрезанные и положенные в гроб волосы означали символическую замену одного из участников «посмертного брака»⁴⁴.

В д. Пекселы Касимовского у. «крестный отец или брат подрезает волосы на голове невесты в трех местах, а она ему причитает:

Крестный ты мой, батюшка,
Не подстригай мои косы русы,
Не снимай-ка ты с меня
Девичью головушку,
Девичью волюшку»⁴⁵.

Пострижение, как видно, насильственное. Его цель – лишить невесту силы волос, губительной для жениха. В немецких сказках «Белоснежка и Алоцветик» девочки отстригают дважды по кусочку большой седой бороды карлика, который очень сердится хотя понимает, что таким образом он спасен; в «Сказке о том, кто ходил страху учиться» герой защемляет в расколоте наковальне длинную бороду громадного старика – духа заколдованного замка, и тот отдает сокровища⁴⁶ (эти сказки неоднократно издавались в России и поныне широко известны). Таким же способом в русской сказке «Зорька, Вечорка и Полуночка» (СУС 301 А, В) «сильногоучий богатырь» Зорька расправляется со старичком сам с ноготок, борода с локоток: «подвел к дубовому столбу и в тот столб забил ему бороду большим железным клином»⁴⁷.

В д. Пекселы Занинской вол. Касимовского у. отмечается интересная деталь послевенчального ритуала заплетания молодой двух кос с надеванием повойника с платком: «Во

время совершения этого обряда молодых щиплют за волосы, приговаривая: “Бросайте свою ребящую и девицью волю”⁴⁸. К концу XX века во многих селениях Рязанской обл. забыли исконный смысл ритуала пострижения, и поэтому вместо него проводится непонятная народу инсценировка, необходимость которой объясняется – «для смеха»: «Какая-нибудь женщина ножницами “стрижет” (делает вид, что стрижет)»⁴⁹ (с. Котелино Кадомского р-на).

В с. Хрущёво-Подлесное Данковского р-на в сер. XX в. охранники невесты притворно угрожали лишить ее косы, если дружка не выкупит место около нее перед поездкой к венчанию:

«С одной стороны ее оберегают подруги со скалом, а с другой стороны – парень с ножом. Входит дружок с кнутом, он угрожает притворно охране. Те отвечают ему взаимностью и просят окупить места возле невесты. В противном случае притворно грозятся отрезать невесте косы»⁵⁰.

Вероятно, эта шутка основана на реальном старинном обычае отрезать косу или слегка подстригать невесте волосы перед венчанием или сразу после него (см. главу 3).

Из причета невесты в с. Любовниково Касимовского р-на ясно, что она стремилась защитить косу острыми предметами:

Ох д в моей-то косе...е русе
Ох, два ножа...а д була...атные
Ох третия а са...
Сабля вострая⁵¹.

Г.С.Маслова упоминала о воткнутых в мелко-мелко и запутанно заплетенную косу булавакх, чтобы свахе трудно было расплести косу⁵². В д. Квасево и д. Скобелево Касимовского р-на невеста предупреждает расчесывающих ее косу подруг:

В моей-то косе русой
Три ножа булатные.
Уж вы не порежьте
Свои белы рученьки⁵³.

В плачах невеста противопоставляет девичество замужеству не только по фактору времени (короткий и долгий периоды жизни), но и по эмоциональному отношению к ним (счастливая и несчастливая пора). Потеря «девичьей воли» для невесты означает невозможность счастья в будущем:

Не дожидаться такой волюшки –
Седьмой долюшки⁵⁴
(д. Инкино Касимовского р-на).

Выражение «седьмая долюшка» является окказиональным и оказывается понятным только в рамках данного контекста и ритуала изготовления женской прически, в основу которой кладутся две косы, состоящие из шести доль (3+3 пряди волос):

Свашенька пришла, Разложила косушку На шесть доль,	Заплетала русую На две косы... ⁵⁵ (с. Озёрки Сараевского р-на).
--	--

Как седьмая доля является излишней при заплетании кос, так нет семи прядей волос в женской причёске – так и не существует «бабьей волюшки». «Девичья волюшка» заменяется «бабьей заботушкой», «сухотой бабичьей», «бабьей крухотой»⁵⁶. Последние два наименования подобны названиям болезней, потому что участь замужней женщины зависит

от отношения к ней родни мужа, а ее поведение в свадебном плаче невесты предполагается соответственным:

И высушат ани миня, выкрушут,
Как суху-та шапу на улицы,
Как чарну грезь при дарожиньки⁵⁷
(Касимовский у.).

Для усиления неприятия невестой «бабьей сухоты» в плаче подробно описаны последствия ее наложения, причем она имеет однокоренной эпитет и является убивающей, «высушивающей» силой:

А бабья сухота суховитая.
Без мороза-то сердце выдробнет,
Без красного солнушка сердце высушит⁵⁸
(Касимовский у.).

Как «девичья волюшка» символически воплощается в русой косе, так и «бабья сухота» в первую очередь относится к голове. Об этом ясно сказано в плаче невесты «Приходите, мои злодеи...» на запое в г. Кадом Тамбовской губ. (ныне Рязанской обл.) в 1879 г.:

Загубили мою головушку,
Засушили мою буйную,
Засушили мою молодехоньку...⁵⁹

Предметно «бабья заботушка» воплощается в завязывании головушки невесты и надевании на нее «срядушки тяжелой»⁶⁰ (с. Шостье Касимовского р-на), т.е. женского головного убора. Делалась женская прическа («рожки», «чуб», «колбук», «пучок») и надевался женский головной убор (особым образом повязанный платок, повойник, кичка с сорокой, сорока, волосник, кокошник, или наголовник⁶¹) на молодую после венчания в церковной сторожке или в доме у соседа. Исполнителем этого ритуала являлась сваха или крестные матери жениха и невесты – тоже свахи: «После венца рога делали в сторожке. Расплетали...»⁶² (пос. Солотча Рязанского р-на).

В песне со свахой связан мотив разрушения: «сваха разорливая», она стала «рвать и порывать», «трепать», «метать». Ритуальное умерщвление происходило через разрывание, растерзание – сравните аналогичный способ уничтожения чучела на аграрных календарных праздниках и послесвадебное разрывание венка невесты-немки на куски по числу присутствующих⁶³.

Сваха, как чужой невесте человек, появляется издалека, с жениховой стороны: «прислал Григорий»; «привели»; «пришла»; «приехала»; «прилетала». Последний глагол применим к свахе, ибо у нее «братцы-соколы»⁶⁴ и сама она в величальной песне сопоставляется с птицей:

Как на нашей перепелочке
Перышки рябые.
Как на нашей да на свахе
Платье дорогое⁶⁵
(с. Слободка Михайловского р-на).

На современной свадьбе в 1989 г. в с. Чулково Скопинского р-на прозвучала фраза: «Я сваха – как соловей: ещё стаканчик – и в кусты»⁶⁶ (гостя из с. Секирино Скопинского р-на).

В песне с совсем другим сюжетом – «Разлилася-разлилася по лугу...» – символическим разрушителем девичьей косы указывается жених:

Он приехал разоритель мой,
Разорил мою головушку,
Она расплел мою русу косу⁶⁷
(с. Ходынино Рязанского у., ныне Рыбновского р-на).

Изредка расплетание косы дается без указания на конкретного исполнителя ритуала:

А сегодня косонька расплеталася,
И алая ленточка вырывалася.
Станут эту косыньку
Рвать и метать <...>⁶⁸
(Зарайский, Михайловский, Рязанский уу.).

В других вариантах изменяют прическу невесты девушки. Здесь нет уже мотива разрушения – «рвать и метать», нет и противопоставления по времени девичьей и женской причесок. Изготовление прически выглядит как единый стройный ритуал:

Ох, вечер мою косушку
Девушки плели...
Золотом вили.
Клали мою русую
Поверх головы⁶⁹
(Сараевский р-н).

В г. Кадом Тамбовской губ. (ныне Рязанской обл.) в 1879 г. зафиксирован ритуал побудки невесты ее матерью, которая сама заплетала дочери косу, а та благодарила ее и пеняла за замужество, равноценное пленению:

Спасибо тебе, матушка,
На русе косе, на русе косе,
На шелковом коснике,
На том те не спасибо,
Что не сумели за меня постояти <...>⁷⁰

Есть еще один редкий на Рязанщине мотив проигрывания самой невестой воли девичьей:

Бывало, мы Грушеньке говаривали
<...>
Не ходи ты, Грушенька,
Во белый шатер <...>
Не играть, сударыня,

Сударь с молодцом <...>
Проиграешь ты, Грушенька,
Волю девичью <...>⁷¹
(с. Савватьяма Ермишинского р-на).

Вероятно, это более позднее переосмысление мотива разрушения в мотив игры. Ситуация игры не типична для свадебной поэзии: во-первых, этот мотив не опирается на соответствующий свадебный ритуал; во-вторых, его поэтическое оформление подобно былинному – с упоминанием «белого шатра» и самого факта захода девушки в него для игры⁷².

Тем не менее мотив игры не выглядит чужеродным в свадебной песне, т.к. игра ведется с молодымцом и невеста обязательно проигрывает – а это уже входит в комплекс мотивов потери, утраты, обусловленной довенчальным ходом свадьбы. Предмет проигрыша также оформлен в русле свадебной символики: «Проиграю я волушку // А две наживу...» – с опорой на обрядовую замену одной девичьей косы на две в женской прическе. В другом варианте невеста просит брата:

Уж размильный ты мой Виктор,
 Не играй в эти карты,
 Козырей ты мало знаешь,
 Меня проиграешь⁷³
 (д. Б. Новосёлки Касимовского р-на).

По сравнению с песней в плачах круг разрушителей русой косы невесты иной. Нет образа «разорливой свахи» – врага невесты. Косу ей расплетают подружки, изредка – невестки или матушка. Невеста дружелюбно расположена к ним. Даже если она обращается с употребленными в отрицательно-оценочном контексте вопросами «Зачем?», «И за что же?», то исполнители ритуала расплетания косы все равно именуются ласково: «милая, любезная моя подруженька»; «разлюбезные подруженьки», «мои красавицы», «девочки-подруженьки», «девушки, мои душеньки»; «желаннай мои невесуньки». Невеста обращается к ним с одной из двух просьб: 1) не расплестать косу (варианты – констатируется уже свершенный акт или вспоминается сон); 2) дотрепать косник. Вот примеры первой просьбы⁷⁴:

Не чашите вы мне головушку

 Не расплетайте мою косыньку русую

 Не разделяй ты ее на две половиночки

 Не губите мою красоту девичью

 Не губите вы мою голо...овушку

 Не выплетай ты мне ленту алую

 Не снимай-ка ты с нее // Шалковый косник

 И не снимай ты с меня девичью волюшку

 И не одевай-ка ты на меня бабию заботушку.

Пример вариативного подхода к теме насильственного изменения девичьей прически в плаче невесты: «Разрушили мою девичью головушку, // Вывязали у меня шалковой косник». В с. Савватьяма Ермишинского р-на подружки ночевали у невесты, которая заплетала на ночь косу, вплетала ленту и наказывала любимой подружке поутру расплести косу и взять себе ленту⁷⁵.

А вот пример разрушения девичьей прически, реализуемого через мотив сна, также представленного в жанре плача невесты:

Расплелася моя коса
 Русая,
 Потеряла я
 Свою шелковую ленту.

Примеры второй просьбы, с которой невеста обращается в плаче к подругам, призывая их завершить ритуальным актом ее девичество и принять от нее один из атрибутов девичьей косы:

Расчешите косу русую

 Расплетите мою русу косу

 И развяжите мою алу ленту

Косник мой шелковый дотрепите.

Мотив отделения, отдаления невесты от родительского дома представлен фразами:

Отплела я косу русую,
Относила я ленту алую
Отошла моя девичья долюшка;

Не носить мне таперя
А в косе ленту жёлтаю
Печаль моя по девичьей волюшке.

В с. Любовниково Касимовского р-на бытует вариант песни «Недолго Марьюшке во девушках сидеть...», примечательный тем, что включает в себя исключительно редкий для Рязанщины мотив: сваха дарит подругам невесты выплетенные из невестиной косы жемчужины.

Привезли свахоньку немилостливу,
Немилостливу и нежалостливу.
Стала её косоньку расчёсывати, (2 р.)
А крупный земчужек выдергивати,
А красным девушкам раздаривати⁷⁶.

В песне «Затрубила трубынька...» г. Кадом Тамбовской губ. (ныне Рязанской обл.) в 1879 г. «сваха сердитая» выбрасывает жемчуг:

Стала ее косыньку
Рвати-щипати,
Золото-серебро
Раскидывати,
Жемчужные камушки
Забрасывати...⁷⁷

Образ жемчуга как украшения невестиной косы характерен для свадебных произведений Русского Севера, где он действительно бытовал в народном costume, добытый из раковин жемчужниц северных рек. На Рязанщине обычно содержание подобной песни сводится только к факту разрушения девичьей косы, мотив же передачи украшения косы невесты (ленты или косника) характерен для жанра плача, отражающего это обрядовое действие наряду с предыдущим – с расплетением косы.

Ритуал передачи украшений невестиной косы подругам осуществляется самой девушкой и имеет символическое значение: невеста навсегда расстаётся с девичеством и, соответственно, с атрибутами той поры. Лента считалась древнейшим украшением косы: «На голове платок “петушком”, на лбу узенькая лента. <...> Сзади по плечам широкие ленты. В косе – отдельная лента»⁷⁸ (с. Павелец Скопинского у.). Алая лента стала символом девичьей волюшки – на девичнике невесте подвязывали красную ленту: «Завяжите ленту алую»⁷⁹. Алый – знак расцвета жизненных сил, поэтому в песне с. Ходынино Рязанского у. (ныне Рыбновского р-на) возможно и такое: «Расцвела береза алыми цветами...»⁸⁰. При просьбе благословения алые цветочки символизируют семейное счастье:

Чтобы жизнь наша без шипов была без колючих,
А все б с алыми со цветочками...⁸¹
(д. Кочемары Касимовского у.)

Символика цвета в свадебной песне о расплетании косы

С утратой девичьей воли связано выплетание алой ленты из косы невесты в песне, в которой сообщается о плаче невесты и которая зачастую действительно сопровождалась жанром плача:

Лента алая восплетается

И алая ленточка вырывалася

И развяжите мою алу ленту

Относила я ленту алую

И не выплетай ты мне ленту алую

Не выплетайте вы алу ленту.

Девушки, девушки имеют эпитет «красные», уже утративший цветовое обозначение; а в свадебном приговоре дружок обращается к ним:

Вы, дёвочки-девочки,
Аленькие на вас платочки⁸²
(с. Батыково Клепиковского р-на).

Сравните: у лужичан в одежде невесты «не должно быть ничего красного», а костюм подружек отличался как раз красными лентами и отсутствием руты в веночке⁸³. Это можно объяснить тем, что красный цвет является главным выразителем этого мира, цветом жизни и крови и считается запретным на «том свете». Поэтому в д. Кочемары Касимовского р-на невеста «вопила в снаряде, ну в красном – нет»⁸⁴.

Выражением в песне особенного статуса невесты является увивание подругами ее косы золотом: «золотом вили», «в золоте свили». Золотой цвет считается знаком иного мира, цветом небесных светил: «У молодого месяца // Золоты рога»⁸⁵ (с. Смолеевка Ухоловского р-на).

Еще одним способом указания на красоту невесты и ее особенную «космическую», «надмирную» природу оказывается описание украшения косы драгоценными металлами и жемчугом в песне «Затрубила трубынька...» в г. Кадом Тамбовской губ. (ныне Рязанской обл.) в 1879 г.:

Как ее косыньку
Подружки плели,
Ее золотом-серебром
Увивали,
Жемчужными камнями
Обвивали⁸⁶.

Головной убор молодой замужней женщины полностью или лишь в передней части украшен золотными нитями или вышивкой с желтым узором⁸⁷. Блеск, свечение женского очелья упоминается в приговорке дружка в с. Батыково Клепиковского р-на: «А вы, молодые молодки, // Ясные ваши головки!»⁸⁸.

Однако золотой и желтый цвет обладают двумя символическими значениями. Во-первых, это траурный цвет: невеста-сирота на девичнике бывает покрыта «желтым “печальным” платком»⁸⁹ (с. Чермные Кадомского р-на). Г.С.Маслова сообщает о приготовленной в д. Межище Муромского у. Владимирской губ. (граничащей с Рязанской) мужской рубашке «на смерть» желтого цвета⁹⁰. В украинской свадебной песне разгадывается значение «желтого песка, которым «подвір’ячко... пересипано»: «Пісок жовтий – то сльоза твоя»⁹¹. «Желтые» и «желтовые пески»⁹² покрывают родительскую могилу в плачах невесты-сироты в д. Урядино Касимовского у. и д. Хрипёнки Спасского р-на. Ф.И.Буслаев на примерах приговорок, пословицы объяснял: «<...> желтый (то же, что золотой) имеет значение несчастного, горемышного, злого»⁹³.

Этот цвет присутствует и в иконописи, где он соотносится с темой смерти: «<...> фон иконы обязательно декоративный, золотой или желтый <...>»⁹⁴. Сообщая об этом, Н.П.Кондаков указывал, что «начиналась икона именно в период IV–V веков и стала известной тогда в ограниченной среде погребальных портретов мучеников и святых угодников, которые, будучи исполнены после смерти их, более или менее тотчас, возлагались на их гробах и саркофагах для поклонения и прощания с умершим»⁹⁵.

А.Н.Веселовский приводил зачин восточнославянского и польского четверостишия: «Зеленая рутонька, жовтый цвіт...» – и утверждал, что «рута была символом девственности, отчуждения, разлуки и т.д.»⁹⁶. Цветки руты стали вплетаться в венок невесты и собираться в букет для жениха, возможно, как траурный знак из-за своей вечной зелени и желтого цвета. У русских желтый цвет является знаком расставания, поэтому цветки такой окраски стараются не дарить.

Но, во-вторых, желтый цвет – знак счастья: так он воспринимается украинцами; а невеста-рязаночка кричала подруге, расплетавшей ей косу и надевавшей понёву:

Не носить мне таперя
В косе ленту жёлтаю⁹⁷
(с. Архангельское Милославского р-на).

Помимо противопоставления цветов – алого у девушки и золотого у невесты – наблюдается еще противопоставление материалов, из которых изготовлены украшения для невесты. У девушки – это «шелковый косник» (в плачах), «шелковая лента» (в песне и в 1 варианте плача); у невесты – «суровая ниточка» и «бело полотно» (в песне). Вот пример описания смены украшений косы:

Шелковую ленточку воплетали <...>
Суровую ниточку заплет-заплели <...>
Посверх этих косынок бело полотно <...>⁹⁸
(д. Сумбулово Спасского р-на).

Суровая ниточка, белое полотно ассоциируются с саваном, так как суровое полотно, домотканый грубый холст шел на создание смертной одежды⁹⁹. И тут же вспоминается «белое полотно» матушки под гробовой доской из песни «Ель моя ель зеленая...»¹⁰⁰ (с. Верётье Спасского р-на), исполнявшейся для невесты-сироты. Белая ткань на голове невесты издревле была знаком потустороннего мира, потом превратилась в белую фату. А.К.Байбурин и Г.А.Левинтон, говоря о покрывании головы невесты, видели в теме слепоты и невидимости / невидения невесты характерный атрибут мертвеца¹⁰¹, пусть и символического. И на Рязанщине бытовал этот ритуал: «За день до венчания невесте “завязывают голову” – покрывают полотенцем. Невеста вопит: “Накрывают мою голову, накрывают мою девичью...”»¹⁰² (с. Шостье Касимовского у.).

На Рязанщине (и в других регионах России) пожилые женщины, потерявшие детей или мужа, обычно носили (иногда продолжают носить) белые платки в качестве траурных. Христианство использует для этих целей черный цвет, а белый трактует как божественный, но потусторонняя его природа при этом сохранилась. Интересно заметить, что одетые в черное монашки именуется «христовыми невестами». Обычная невеста в с. Секирино Скопинского р-на перед венчанием была одета в «по-чёрном» платке – с красно-черными мелкими клеточками; платок «по-чёрному» до сих пор осознается как «старинный платок к печали»¹⁰³.

Песенная строка про белое полотно возникла как отражение обычая: «К венцу одевают невесту, и поверх платка голову накрывали еще миткалем, четырехугольным, как простыни, куском белого цвета, так что “ничего не видно”, обшивали лентами синими, желтыми, а самый край – бахромой золоченой»¹⁰⁴ (д. Божатково Троицкой вол. Рязанского у.). Н.И.Лебедева, Г.С. Маслова отмечали на Рязанщине характерный при трауре способ ноше-

ния одежды – накидывание ее на голову¹⁰⁵. Саван для покойника шили так, что «получался как бы мешок, одевавшийся на голову»¹⁰⁶. Эти данные свидетельствуют о том, что покрытие головы с закрыванием верхней части лица и глаз связано с представлениями о смерти.

Покрытая белым полотном, полотенцем или шалью, платком, невеста отправляется в дом молодого, т.е. на чужую сторону, в иной мир. Неудивительно, что в с. Котелино Кадомского р-на именно представители того мира – родня жениха набрасывала на невесту второй платок, когда молодых вели к поезду¹⁰⁷. В с. Мервино Рязанского у. лицо невесты было закрыто, а жених шел в накинутом на плечо платке¹⁰⁸.

Помимо головного, определенную роль в свадебном обряде играл еще носовой платок. Невеста дома от матери получала «белый платок, по краям обшитый кумаком, зеленым и красным трючком и кружевами вязаными»¹⁰⁹ (с. Мелехово Касимовского у.), с ним на среднем пальце правой руки сидела за столом перед поездкой в церковь. Такой же «платок на палец» мать невесты вручала жениху. И при похоронах покойнику в с. Берёзово Шиловского р-на давали «платочек носовой на средний палец левой руки... <...> Обмахиваться от чертей будет обмахренками на левой руке»¹¹⁰. С левой стороной ассоциируется понятие неблагоприятного, несправедливого, основанное на меньшей роли левой руки; и идея перевернутости «того света» по отношению к «этому»; и поверье о нахождении злого духа, демона за левым плечом¹¹¹.

И при учете предназначения носового платка покойника – «обмахиваться от чертей», иначе будет выглядеть такой свадебный обычай в с. Пекселы Касимовского у.: «<...> жених начинает отнимать у невесты носовой платок (если отнимет не скоро, то будущий муж будет ухаживать за ней больше, чем она)»¹¹². Здесь просматривается символическая сущность жениха как «нечистого духа», желающего вырвать оружие борьбы с духами из рук невесты-«мертвеца» (т.е. «умершей» в своем статусе девушки, утратившей прежнее общественное положение).

В свадебном ритуале носовой платок обычно вручала мать невесты: им она «утирает» зятя утром перед венчанием, приговаривая: «Вот тебе платок, ты им утирайся, над моей дочерью не измывайся»¹¹³ (д. Асаново Рязанского у.). Известны случаи дарения носового платка подругами невесты накануне венчального дня: в с. Собчаково Сапожковского р-на особая процессия девушек с парнем шли к жениху вручать ему платочек и «обвешивать» (украшать полотенцами и «божничками») весь дом¹¹⁴ (см. главы 2 и 3).

До сих пор существует запрет: нельзя дарить носовой платок, иначе больше не встретишься с этим человеком. Это суеверие отражено и даже опротестовано в частушке с. Озёрки Сараевского р-на:

Говорят: платки – разлука,
Я милому три дала,
Не платки нас разлучили,
А проклятая война¹¹⁵.

Возможно, это суеверие основано как раз на том, что девушка поторопилась подарить носовой платок любимому, следовательно, нарушила (причем сразу по трем параметрам) установленный обычай. По традиции полагалось: 1) дарить платочек жениху (а не просто «милому»); 2) вручать накануне или в день венчания, уже обладая статусом просватанной невесты; 3) передавать не лично, а через подруг (или даже дарителем выступает мать невесты). По мнению народа, из-за игнорирования культурных нормативов девушку должно постигнуть наказание. В частушке как сравнительно позднем фольклорном жанре (возникшем в середине XIX в.) патриархальное право уступает место нарождающейся индивидуализации личности, однако в частушечном произведении старинная идея «платки – разлука» все равно сохраняется, хотя и объясняется иными причинами.

Образ веночка в свадебной песне

В свадебной песне упоминается еще один головной убор невесты – веночек, причем он является центральным образом в мотиве:

Немножко (недолго) цветочку во садике цвeсть,
 Немножко (недолго, несколько, довольно) веночку (веночичу, веничку) на стенке (скобке,
 стопке, ступке) висеть,
 Недолго этой косушке на стеночке висеть,
 Немножко (немного ведь, недолго, несколько, довольно) (имя невесты) в девушках сидеть.

Заметим: первый образ в песенном зачине варьируется от венка до веника. Слова «веночек» (сюда же относится «венец») и «веник» – однокоренные, имеющие корень «-вен-» и родственные глаголу «вить»¹¹⁶. Возможно, сюда же относится «вено» – древнерусская плата за невесту¹¹⁷ (как за девушку, которая надела свадебный венец и затем будет «повита» в «повой» – женский головной убор). В связи с этим в свадебной песне вариация от веночка до веничка логична: любой из этих предметов успешно образует параллелизм «цветочку цвeсть – веночку (веничку) висеть».

Веночек из цветов девушки бросали в реку при гадании на Троицу, но обычая надевать его на голову невесте на свадьбу у рязанцев в XIX–XX вв. не было. Его заменяли церковные венцы – «золотой венец» из песни; венцы держали над молодыми при венчании, а более состоятельные молодые шли в них в дом свекра. Н.Ф.Сумцов сообщал, что «веночек, достояние языческого мирозерцания, был принят христианской церковью для бракосочетаний в конце III века»¹¹⁸.

Один вариант песни в с. Петровичи Спасского р-на начинается картинкой висящего на стене веночка и заканчивается золотым венцом-венечиком с серебряным крестом¹¹⁹. А может быть, в песне упоминается такой головной убор: «Веночек – на черном бархатном поле узор из бус (стилизиция под цветы). <...> А на венке ленты»¹²⁰ (с. Пустотино Кораблинского р-на). Другой тип венка соотносится с головным убором орнитоморфного вида и фольклорно-свадебными птичьими образами жениха и невесты: «Молодые носили веночек из перьев утиных раскрашенных. В центре бант из перьев и бусинки серед банта»¹²¹ (д. Толстые Милославского р-на).

В ряде селений сохранилось воспоминание о составном головном уборе невесты, в котором фигурировал веночек: «Венчались, делали ували (вуали), веночки надевали»¹²² (д. Ухорские Выселки Кораблинского р-на, 1957).

Сохранилась память о покупном женском свадебном головном уборе – историческом предшественнике венка: «Я не в платке выходила, а шла, после я надела платок: у меня были *цветы*. Как вуаль была небольшая. У нас тут одна женщина привозила из Москвы и всем давала. И вот с одними “цветами” мы все женились»¹²³ (с. Бычки Сараевского р-на, 1951).

Местоположение веночка – на стенке, скобке, стопке, ступке – и сам этот поэтический образ становятся в разных вариантах неоднозначными, порой не очень понятными, т.к. на Рязанщине не подкрепляются другими песнями с мотивами завивания венка и соответствующим ритуалом. Такие свадебные песни исполнялись по ходу всех ритуальных действий с венком на свадьбе у соседних славянских народов: на Украине – «вінкоплетини» и в Белоруссии, где «каждый этап изготовления венка (“квітки для вянка”, “Уюць вянок”, “Звілі вянок” и т.д.) сопровождался соответствующими песнями»¹²⁴.

Поэтому на Рязанщине появляются варианты с иной, переосмысленной мотивацией. Так, «Не сколько веничку // На ступке висеть» объясняется местным новогодним гаданием. Девушка с завязанными глазами берет из ступы один из трех веников: если попадет голый – к жениху-бедняку, свежий – к богачу, пареный – к середняку¹²⁵ (Раненбургский у.). Также возможна типологическая параллель с ритуалом выкатывания ступы после вслед отъезжающему свадебному поезду, увозящему невесту к венчанию в с. Кутуково Спасского р-на (см. главу 3).

И только в очень редких случаях на Рязанщине сохраняется название связанного с венком свадебного ритуала – «навязывали венок»¹²⁶ (с. Б. Подовечье Милославского р-на).

Интересно посмотреть, из каких растений делается венок у тех народов, у которых бытует его ритуальное плетение. Чехи пускают в ход розмарин, украинцы употребляют руту и особенно часто барвинок: «Та й рве бервінок собі на вінок»¹²⁷. Все названные растения – вечнозеленые, и это их общее свойство сказалось на приготовлении из них свадебных венков. Но это же свойство сделало вечнозеленые растения основой и похоронного венка: например, современные еловые ветви, перевитые лентами и украшенные цветами. Н.Н.Велецкая полагала, что венок – вообще знак обреченности к отправлению на тот свет. Исследовательница приходит к такому выводу на основе «Истории» Геродота с описанием приношения в жертву в ахейском святилище Зевса человека, покрытого с головы до ног венками¹²⁸. Об этом же ранее писал Н.Ф.Сумцов, а также приводил сведения о ритуальном закалывании болгарками в день св. Георгия (23 апреля ст. ст.) в поле барашка, украшенного венком из колосьев и цветов и двумя зажженными свечами¹²⁹.

Свадебный венок надевался только один раз в жизни – к венцу, что подчеркивает его символическое значение для обряда перехода. В песне «Как вы поли, на паляни...» в д. Ляпуновка Данковского у. жених срывает «святы лазорливы» и завивает венок, потом «заплакал»: «Хто ж мой вянок носить буде...», – а мать обещает его женить¹³⁰.

Итак, мы рассмотрели свадебные плачи по косе и варианты песни с психологическими параллелизмами про висящий на стенке веночек и/или цветочек в садике, трубящую трубушку, опадение листьев с клена и березки или без этих поэтических картин (даны по убыванию числа вариантов). Главные мотивы в ритуале расплетания косы и сопровождающих его плачах и песне – это разрушение девичьей прически и отделение, отдаление невесты от родительского дома и подруг, т.е. мотивы эти относятся к теме символической смерти.

¹ См.: Бернштам Т.А. Отряд «расставание с красотой» (К семантике некоторых элементов материальной культуры в восточнославянском свадебном обряде) // Памятники культуры народов Европы и Европейской части СССР. Сб. Музея антропологии и этнографии. Т. 38. Л., 1982. С. 43–66.

² См.: Колеснищак И.Т., Телегина Л.М. Коса и красота в свадебном фольклоре восточных славян // Фольклор и этнография: Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Л., 1977. С. 115.

³ МГК, и. 1962-14 – «Не сколько веночку...», д. Юмашево Кораблинского р-на; РГПИ, 1973. Син. тетр. С. 69–70 – «Недолго нашей Дуношке...», с. Старый Кадом Кадомского р-на; МГК, и. 1958-36 – «Не трубит ли трубонька рано по заре...», с. Саватьяма Ермишинского р-на; МГК, и. 1800-32 – «Не долго веночку...», с. Аргамаково Спасского р-на; МГК, и. 1801-31 – «Немножко цветочку...», с. Кутуково Спасского р-на; МГК, и. 1802-6 – «Немножко цветочку...», с. Кутуково Спасского р-на; МГК, и. 1801-20 – «Недолго цветочку...», д. Бессоновка Спасского р-на; МГК, и. 1621-26 – «Несколько цветочку вы садике цвествь...», д. Сумбулово Спасского р-на; МГК, и. 1610-15 ф. 3034 – «Не сколько веночку...», с. Петровичи Спасского р-на; МГК, и. 1609-20 – «Эй, затрубили в трубушку...», с. Выползово Спасского р-на; МГК, и. 2152-9 ф. 3576 – «В трубушки трубют...», с. Смолеевка Ухоловского р-на; МГК, № 1319, Зима – «Ох, недолго веночку...», с. Желобово Сараевского р-на; ИЭА. Фонд ОЛЭАЭ. Ед. хр. 50. Л. 16 – «Не сколько веночку...», с. Лебяжье, д. Кузьминки, д. Загрядчино Раненбургском у.; ИЭА. Фонд ОЛЭАЭ. Ед. хр. 124. Л. 6. № 4 – «Не сколько веночку на стопке висеть...», Зарайский, Михайловский, Рязанский уу.; Записи автора. Тетр. 1. № 32 – «Во трубушку трубят...», с. Озёрки Сараевского р-на; Записи автора. Тетр. 1. № 367 – «Не сколько веночку на стенке висеть...», г. Спас-Клепики, лето 1987; РГПИ, 1967. Тетр. 5. № 67 – «Недолго вяночку на стенке висеть...», кордон Захаровский Ермишинского р-на; РГПИ, 1978. Тетр. 2. № 187 – «Коса ли моя, косушка...», с. Сысои Сараевского р-на; РГПИ, 1978. Тетр. 2. № 244 – «Ох, недолго веночку...», Сараевский р-н; РГПИ, 1970. Тетр. 4. № 21 – «Ой, с клена да с березки...», с. Устрань Спасского р-на; Устное народное творчество Рязанской обл. С. 35 – «Затрубили в трубушку...», с. Савино Касимовского р-на.

⁴ МГК, и. 1962-14 – д. Юмашево Кораблинского р-на.

⁵ РГПИ, 1973. Синяя тетр. С. 69–70 – с. Старый Кадом Кадомского р-на.

⁶ МГК, и. 1801-31 – с. Кутуково Спасского р-на.

⁷ РИАМЗ, н. а. III-664. Кн. X. № 243 – с. Нефедово Киструсской вол. Спасского у.

⁸ МГК, 1971. Тетр. 2. Инв. № 1286-33 – с. Сумерки Кадомского р-на, «Как бояры во двор ехали...»

⁹ РГПИ, 1978. Тетр. 2. № 244 – Сараевский р-н, «Ох, недолго веночку...».

¹⁰ МГК, и. 1609-20 – с. Выползово Спасского р-на.

- ¹¹ Рейтаров Н. Заштатный город Кадом //Памятная книжка Тамбовской губернии на 1879 г. С. 109.
- ¹² См.: Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. М., 1979. С. 41.
- ¹³ Киреевский П.В. Собрание народных песен... № 484 – Раненбургский у.
- ¹⁴ Забылин М. Русский народ: Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия: В 4 ч. М., 1880. С. 121.
- ¹⁵ Новиков Н.И. Древняя Российская вивлиофика. Мышкин, 1891. (1 изд. – 1773). Т. 1. Ч. 1. С. 16.
- ¹⁶ Новиков Н.И. Древняя Российская вивлиофика. Мышкин, 1891. (1 изд. – 1773). Т. 1. Ч. 2. С. 198.
- ¹⁷ РГПИ, 1978. Тетр. 2. № 187 – «Коса ли моя, косушка...», с. Сысой Сараевского р-на; РГПИ, 1978. Тетр. 2. № 244 – «Ох, недолго веночку...», Сараевский р-н; МГК. 1980, лето. Тетр. 6. № 1243, и. 1962-14 – д. Юмашево Кораблинского р-на.
- ¹⁸ МГК. 1980, лето. Тетр. 6. № 1243, и. 1962-14 – «Не сколько веночку // На скобке висеть», д. Юмашево Кораблинского р-на.
- ¹⁹ Записи автора. Тетр. 3. № 146 – Сазикова Марфа Федоровна, 1912 г. р., с. Заборье Рязанского р-на, 24.07.1985.
- ²⁰ Семёнова-Тян-Шанская О.П. Жизнь «Ивана». Очерки избыта крестьян одной из черноземных губерний /Записки РГО по отд-ю этнографии. Т. XXXIX. СПб., 1914. С. 66. (Репринт: Рязань, 1995).
- ²¹ Тихрмирова Г.А. Лексика свадебного обряда Шацкого района Рязанской области //Лингвистическое краеведение Рязанской области: Исследования и материалы. Рязань, 1995. С. 52.
- ²² Рейтаров Н. Заштатный город Кадом //Памятная книжка Тамбовской губернии на 1879 г. С. 108.
- ²³ МГК. Тетр. 2. 1971. С. 44 – с. Сумерки Кадомского р-на.
- ²⁴ МГК. Дневник. Магнитофон 2. 28.01.1985 – с. Чермные Кадомского р-на.
- ²⁵ МГК. Инв. № 1286-10 – с. Сумерки Кадомского р-на.
- ²⁶ Лебедева Н.И. Духовная культура рязанских крестьян. Классификация одежды русских. Маслова Г.С. Из истории восточно-славянской этнографии /Рязанский этнографический вестник. 1994. С. 34, 46. № 66 (перепечатка: Лебедева Н.И. Научные труды: В 2 т. /Рязанский этнографический вестник. 1996. Т. 2. С. 192-193. № 66).
- ²⁷ Осипова Е.П. Диалекты Рязанского края //Материалы и исследования по рязанскому краеведению. Рязань, 2012. Т. 31. С. 411.
- ²⁸ МГК, и. 1799-16 – с. Любовниково Касимовского р-на, «Ох да любезная вы...»; РГПИ, 1973. Голуб. тетр. 48 л. – с. Старое Высокое Кадомского р-на, «Не обессудьте меня...» и д. Мироновка Кадомского р-на – «Любезные мои подруженьки...».
- ²⁹ Ученые записки Рязанского государственного педагогического института. Т. 38: Устное народное творчество Рязанской области. М., 1965. С. 28 – с. Петрушино Скопинского р-на.
- ³⁰ МГК, и. 1801-20 – д. Бессоновка Спасского р-на.
- ³¹ МГК, и. 1801-31 – «Немножко цветочку во садике цвесь...», с. Кутуково Спасского р-на.
- ³² МГК, и. 1802-6 – «Немножко цветочку...», с. Кутуково Спасского р-на.
- ³³ Записи автора. Тетр. 1. № 311 – «Милые подруженьки!», Шаронова Пелагея Ивановна, 1910 г. р., д. Ненашкино Клепиковского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.Д.Максимова 17.08.1987; МГК, и. 1799-16 – «Ох да любезныя вы...», с. Любовниково Касимовского р-на.
- ³⁴ Записи автора. Тетр. 1. № 311 – «Милые подруженьки!», д. Ненашкино Клепиковского р-на; МГК, и. 1799-16 – с. Любовниково Касимовского р-на; РГПИ, 1966. Тетр. 8. № 4 – «Свет моя девичья волюшка...», с. Ялтуново Шацкого р-на; РГПИ, 1973. Голуб. тетр. 48 л. – «Не обессудьте меня...», с. Старое Высокое Кадомского р-на, и «Любезные мои подруженьки...», д. Мироновка Кадомского р-на; РИАМЗ, н. а. III-629. Л. 128 – «Сажусь я на переднюю лавочку...», д. Самуиловка Касимовского р-на; МГК, и. 1621-7 – «Вставляйте-ка, разлюбезные...», д. Мордасово Шиловского р-на.
- ³⁵ МГК, и. 1621-7 – «Вставляйте-ка, разлюбезные...», д. Мордасово Шиловского р-на.
- ³⁶ РГПИ, 1971. Тетр. В.К.Соколовой – Рыбновский р-н, «Спасибо вам, подруженьки, за баню...»; РГПИ, 1973. Син. тетр. С. 68–69 – с. Старый Кадом, «Здорово живете-ка...» и с. 100 – с. Четово Кадомского р-на, «Любезный мой батюшка...» и др.
- ³⁷ МГК, и. 1799-18 – «А мила ты моя мамушка...», с. Любовниково Касимовского р-на.
- ³⁸ Майков Л. Великорусские заклинания. СПб., 1869. № 223.
- ³⁹ См.: Зырянов И.В. Сюжетно-тематический указатель свадебной лирики Прикамья. Пермь, 1975. № 26в – 239.
- ⁴⁰ Устное народное творчество Рязанской области. С. 49 – с. Лубонос Ерахтурского р-на.
- ⁴¹ См.: Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 331.
- ⁴² Гомер. Илиада. Краткое содержание песней, составленное Н.И.Гнедичем. М., 1987. Гл. XXIII. С. 373.
- ⁴³ См.: Фрэзер Дж.-Дж. Фольклор в Ветхом завете. М., 1989. С. 462.
- ⁴⁴ См.: Еремина В.И. Ритуал и фольклор. М., 1991. С. 166.
- ⁴⁵ РИАМЗ, н. а. III-508... Кн. 1. № 7 (Деление на стихи мое. – Е.С.). – д. Пекселы Касимовского у.
- ⁴⁶ См.: Гримм Я., Гримм В.К. Сказки. Минск, 1983. С. 445–451, 24.

- ⁴⁷ Афанасьев А.Н. Народные русские сказки: В 3 т. М., 1957. Т. I. С. 301. № 140; Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. Л., 1979 (СУС).
- ⁴⁸ РИАМЗ, н. а. III-508... Кн. 1. № 7 – д. Пексёлы Занинской вол. Касимовского у.
- ⁴⁹ МГК Дневник. Январь 1985. Магнитофон 2 – с. Котелино Кадомского р-на.
- ⁵⁰ 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).
- ⁵¹ МГК, и. 1799-16 – с. Любовниково Касимовского р-на.
- ⁵² См.: Маслова Г.С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах. М., 1984. С. 48.
- ⁵³ Записи автора. Тетр. 11. № 8 – Замотаева Прасковья Анисимовна, 1912 г. р., род. в д. Квасево, живет в д. Скобелево Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, В.О.Усачёва, Ф.В.Строганов, О.Б.Халдей, Е.Г.Богина 15.07.1992.
- ⁵⁴ Записи автора. Тетр. 11. № 34 – Жукова Анна Николаевна, 83 г., д. Инкино Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, Ф.В.Строганов 15.07.1992.
- ⁵⁵ Записи автора. Тетр. 1. № 32 – Трушечкина Матрёна Ивановна (1907-1982), род. в с. Озёрки Сараевского р-на, жила в г. Москва, октябрь 1981; Янчева Екатерина Дмитриевна, 1912 г. р., с. Озёрки Сараевского р-на, 18.08.1982; ср. также: РГПИ, 1973. Син. тетр. С. 95–96; РИАМЗ, н.а. III-629. Л. 190 – Касимовский у.; РГПИ, 1971. Тетр. 6. № 133 – с. Корнево Скопинского р-на.
- ⁵⁶ РГПИ, 1973. Син. тетр. С. 95–96; РИАМЗ, н.а. III-629. Л. 190 – Касимовский у.; РГПИ, 1971. Тетр. 6. № 133 – с. Корнево Скопинского р-на.
- ⁵⁷ РИАМЗ, н. а. III-629. Л. 139 – Касимовский у.
- ⁵⁸ Там же. Л. 127.
- ⁵⁹ Рейтаров Н. Заштатный город Кадом //Памятная книжка Тамбовской губернии на 1879 г. С. 108.
- ⁶⁰ Записи автора. Тетр. 7. № 58 – Аникина Анастасия, ок. 70 лет, с. Шостье Касимовского р-на, 01.07.1990.
- ⁶¹ Мансуров А.А. Описание рукописей этнологического архива Общества исследователей Рязанского края. Рязань, 1928. Вып. I. № 26, 52, вып. 2. № 112, вып. 3. № 243; Записи автора. Тетр. 1. № 244 – Маштакова Анна Андреевна, 1911 г. р., д. Деево Клепиковского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.Д.Максимова 15.08.1987; Записи автора. Тетр. 11. № 143 – Буденкова Александра Ивановна, 1911 г. р., с. Любовниково Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, Ю.Фролова, А.Филоненко 17.07.1992; Записи автора. Тетр. 11. № 377 – Архипова Аксинья Прохоровна, 1910 г. р.; Макарова Анна Ивановна, 1911 г. р., родом из с. Китово, обе живут в д. Кочемары Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, Е.Г.Богина, А.О.Захарова 23.07.1992, и др.
- ⁶² Записи автора. Тетр. 3. № 236 – Кони́на Анна Алексеевна, 1906 г. р., пос. Солотча Рязанского р-на, 28.07.1985.
- ⁶³ См.: Пропп В.Я. Русские аграрные праздники. Л., 1963. С. 72; Сумцов Н.Ф. О свадебных обрядах преимущественно русских. Харьков, 1881. С. 81.
- ⁶⁴ Записи автора. Тетр. 1. № 43 – «С чего же наша свашенька бела-румяна?», Трушечкина Матрёна Ивановна (1907-1982), род. в с. Озёрки Сараевского р-на, жила в Москве, окт. 1981; Ерёмкина Мария Яковлевна, 1916 г. р., с. Озёрки, 16.08.1982.
- ⁶⁵ РГПИ, 1972. Тетр. 2. № 16 – с. Слободка Михайловского р-на.
- ⁶⁶ Записи автора. Тетр. 6. № 125 – Дворенкова Мария Федоровна, 1935 г. р., с. Секирино Скопинского р-на, зап. в с. Чулково того же р-на 08.07.1989.
- ⁶⁷ РИАМЗ, н. а. III-664. Кн. V. № 111 – «Разлилася-разлилася по лугу...», с. Ходынино Рязанского у. (ныне Рыбновского р-на).
- ⁶⁸ ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 124. Л. 6. № 4 – Зарайский, Михайловский, Рязанский уу.
- ⁶⁹ РГПИ, 1978. Тетр. 2. № 244 – «Ох, недолго веночку...», Сараевский р-н.
- ⁷⁰ Рейтаров Н. Заштатный город Кадом //Памятная книжка Тамбовской губернии на 1879 г. С. 115.
- ⁷¹ МГК, и. 1958-36 – с. Савватья Ермишинского р-на.
- ⁷² См.: Линдер И.М. Шахматы на Руси. М., 1975.
- ⁷³ РГПИ, 1968. Тетр. 2. № 1 – д. Б. Новоселки Касимовского р-на.
- ⁷⁴ Тексты плачей: РГПИ, 1978. Тетр. с. Ольхи № 18 – «Вы милые подружки...», с. Важное Шацкого р-на; РГПИ, 1965. Тетр. 1. № 14 – «Свет моя коса...», д. Желанное Шацкого р-на.; РГПИ, 1971. Тетр. В.К.Сokolовой – «Спасибо вам, подруженьки, за баню...», Рыбновский р-н; РГПИ, 1971. Тетр. 6. № 133 – «Милая моя подружка...», с. Корнево Скопинского р-на; РГПИ, 1973. Син. тетр. С. 23 – «Вы подите-ка, мои подруженьки...», с. Пургасово Кадомского р-на; РГПИ, 1973. Син. тетр. С. 49 – «Уж подите-ка, мои подруженьки...», с. Старое Пошатово Кадомского р-на; РГПИ, 1973. Син. тетр. С. 95–96 – «Милая моя подруженька...», с. Четово Кадомского р-на; РГПИ, 1973. Голуб. тетр. 48 л. – «Любезные мои подруженьки...», д. Мироновка Кадомского р-на; РГПИ, 1973. Голуб. тетр. 48 л. – «Братец ты мой милый...», д. Мироновка Кадомского р-на; РГПИ, 1966. Тетр. 8 – «Свет моя коса...», д. Желанное Шацкого р-на; РГПИ, 1966. Тетр. 1. № 8 – «Ох и свет моей косы русые...», пос. Каширино Шацкого р-на; РГПИ, 1967. Тетр. 9. № 99 – «Вы садитесь, мои душень-

ки...», с. Мердушь Ермишинского р-на; РГПИ, 1967. Тетр. 8 – «Не расплетайте вы мои косы русые...», с. Спас-Раменье Ермишинского р-на; РГПИ, 1968, 1975. Тетр. 12 л. № 2 – «На дворе-то у нас...», с. Чумиксы Касимовского р-на; МГК, и. 2144-27 ф. 3568 – «Родимая моя матушка...», с. Андреевка Милославского р-на; МГК, и. 2138-16 ф. 3562-16 – «Любезные вы мои по... моя подружка...», с. Лукмос Сапожковского р-на; МГК, и. 2154-30 ф. 3578 – «Уж милая ты моя подружка...», с. Архангельское Милославского р-на; МГК, и. 2144-2 ф. 3568 – «Ох, не чешите вы мою косу русую...», с. Топилы Милославского р-на; Семенова-Тян-Шанская О.П. Указ. соч. С. 66 – «Милые мои подруженьки...»; Записи автора. Тетр. 6. № 44 – «Уж милыя ты моя подруженька...», с. Лопатино Скопинского р-на.

⁷⁵ 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.

⁷⁶ Записи автора. Тетр. 11. № 146 – Буденкова Александра Ивановна, 1911 г. р., с. Любовниково Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, Ю.Фролова, А.Филоненко 17.07.1992.

⁷⁷ Рейтаров Н. Заштатный город Кадом //Памятная книжка Тамбовской губернии на 1879 г. С. 109.

⁷⁸ Мансуров А.А. Указ. соч. Вып. 1. № 88 – с. Павелец Скопинского у.

⁷⁹ РГПИ, 1973. Син. тетр. С. 49.

⁸⁰ РИАМЗ, н. а. III-664. Кн. V. № 111 – «Береза, береза, белая, кудрявая...», с. Ходынино Рязанского у. (ныне Рыбновского р-на).

⁸¹ РИАМЗ, н. а. III-629. Л. 195 – «Благословите-ка, кормилец батюшка...», д. Кочемары Касимовского у.

⁸² Записи автора. Тетр. 1. № 390 – Самохвалова Анастасия Степановна, 73 г., с. Батыково Клепиковского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.Д.Максимова в авг. 1987 г.

⁸³ Филимонова Т.Д. Лужичане //Брак у народов Центральной и Юго-Восточной Европы. М., 1988. С. 74.

⁸⁴ Записи автора. Тетр. 11. № 377 – Архипова Аксиныя Прохоровна, 1910 г. р.; Макарова Анна Ивановна, 1911 г. р., род. в с. Китово, обе живут д. Кочемары Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, Е.Г.Богина, А.О.Захарова 23.07.1992.

⁸⁵ МГК, и. 2152-9 ф. 3576 – «В трубушку трубют...», с. Смолеевка Ухоловского р-на.

⁸⁶ Рейтаров Н. Заштатный город Кадом //Памятная книжка Тамбовской губернии на 1879 г. С. 109.

⁸⁷ См.: Мерцалова М.Н. Поэзия народного костюма. М., 1988. С. 56–58, 61.

⁸⁸ Записи автора. Тетр. 1. № 391 – Самохвалова Анастасия Степановна, 73 г., с. Батыково Клепиковского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.Д.Максимова в авг. 1987 г.

⁸⁹ МГК Дневник. 28.01.85. Магнитофон 2 – с. Чермные Кадомского р-на.

⁹⁰ См.: Маслова Г.С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах. С. 204.

⁹¹ Весільні пісні. Київ, 1988. № 380.

⁹² РИАМЗ, н. а. III-629. Л. 157 – «Поднимитесь, ветры буйные...», д. Урядино Касимовского у.; РГПИ, 1974. Тетр. Спасского р-на – «Как из двора выйду...», д. Хрипенки Спасского р-на.

⁹³ Буслаев Ф.И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства: В 2 т. СПб., 1861. Т. 1. С. 86.

⁹⁴ Кондаков Н.П. Русская икона. Ч. 1. Т. 3. Прага, 1931. С. 17.

⁹⁵ Там же. С. 11.

⁹⁶ Веселовский А.Н. Историческая поэтика. М., 1989. С. 123.

⁹⁷ МГК, и. 2154-30 ф. 3578 – с. Архангельское Милославского р-на.

⁹⁸ МГК, и. 1621-26 – д. Сумбулово Спасского р-на.

⁹⁹ См.: Маслова Г.С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах. С. 86.

¹⁰⁰ РГПИ, 1974. Тетр. 2 – с. Веретье Спасского р-на.

¹⁰¹ См.: Байбури А.К., Левинтон Г.А. Похороны и свадьба //Исследования в области балтославянской духовной культуры: Погребальный обряд. М., 1990. С. 81.

¹⁰² Мансуров А.А. Указ. соч. Вып. 1. № 98 – с. Шостье Касимовского р-на.

¹⁰³ Записи автора. Тетр. 6. № 18 – Ерошина Василиса Николаевна, 62 г., с. Секирино Скопинского р-на, 01.07.1989.

¹⁰⁴ РИАМЗ, н. а. III-664. Кн. XX № 49 – д. Божатково Троицкой вол. Рязанского у.

¹⁰⁵ См.: Лебедева Н.И. Материалы по народному костюму Рязанской губернии //Труды Общества исследователей Рязанского края. Вып. XVIII. Рязань, 1929. С. 21–22; Маслова Г.С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах. С. 99. Рис. 256. С. 100.

¹⁰⁶ Маслова Г.С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах. С. 89.

¹⁰⁷ МГК. Дневник. Январь 1985 – с. Котелино Кадомского р-на.

¹⁰⁸ РИАМЗ, н. а. III-878. № 9 – с. Мервино Рязанского у.

¹⁰⁹ РИАМЗ, н. а. III-508... Кн. II. № 44 – с. Мелехово Касимовского у.

¹¹⁰ Записи автора. Тетр. 8. № 119 – Натальяна Мария Акимовна, 80 лет, с. Берёзово Шиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и А.В.Беликов 27.08.1990.

¹¹¹ См.: Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В. Индоевропейский язык и индоевропейцы: В 2 кн. Тбилиси, 1984. Кн. 2. С. 785–786; Толстой Н.И. Переворачивание предметов в славянском погребальном обряде //Исследования в области... Указ. соч. С. 127.

- ¹¹² РИАМЗ, н. а. III-508–522, 559, 611–614, 908. Кн. 1 № 7 – с. Пексёлы Касимовского у.
- ¹¹³ Мансуров А.А. Указ. соч. Вып. 2. 1929. № 190 – д. Асаново Рязанского у.
- ¹¹⁴ См.: 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. 263.
- ¹¹⁵ Записи автора. Тетр. 1. № 140 – Самоделова Анна Михайловна, 1929 г. р., слышала в с. Озёрки Сараевского р-на в 1940-1950-е гг., г. Москва, 1982 г.
- ¹¹⁶ См.: Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4 т. М., 1986. Т. 1. С. 291-292.
- ¹¹⁷ См.: Фасмер М. Указ. соч. С. 291.
- ¹¹⁸ Сумцов Н.Ф. Указ. соч. С. 81.
- ¹¹⁹ МГК, и. 1610-15 ф. 3034 – с. Петровичи Спасского р-на.
- ¹²⁰ МГК. № 1243. Тетр. 6. Сеанс 12. 13.06.1980 – с. Пустотино Кораблинского р-на.
- ¹²¹ МГК. Тетр. VI. 18.06.1982 – д. Толстые Милославского р-на.
- ¹²² Записи автора. Тетр. 19-А. С. 146 – Егоркина (?) Александра Ивановна, 77 лет, род. в д. Ухорские Выселки Кораблинского р-на, живет с 1957 г.в с. Столпцы Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 16.08.1994.
- ¹²³ Записи автора. Тетр. 28. С. 73 – Шубина Полина Алексеевна, с. Бычки Сараевского р-на, зап. С.А.Иникова летом 2006.
- ¹²⁴ Весільні пісні. Указ. изд. С. 39–49; Кальницкая А.М. Взаимодействие и взаимосвязи поэзии с обрядом в среднерусской свадьбе. Диссерт. ...канд. филол. наук. М., 1984. С. 79–80.
- ¹²⁵ ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 50. Л. 23 об. – Раненбургский у.
- ¹²⁶ МГК. Тетр. VI. № 1307. 16 июня 1982 – с. Б. Подовечье Милославского р-на.
- ¹²⁷ Грацианская Н.Н. Чехи и словаки //Брак у народов Центральной и Юго-Восточной Европы. Указ. изд. С. 55; Весільні пісні. № 490, 33.
- ¹²⁸ См.: Велецкая Н.Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978. С. 88.
- ¹²⁹ Сумцов Н.Ф. Указ. соч. С. 97, 82.
- ¹³⁰ Песни Рязанской губернии //Живая старина. СПб., 1894. Вып. II. Отд. IV. Смесь. С. 292 – д. Ляпуновка Данковского у.



Глава 17.

ТЕМА СМЕРТИ В КОРИЛЬНЫХ ПЕСНЯХ И ПРОБЛЕМА ПРИРОДЫ ЖАНРА

Место корильных песен в свадебном обряде

В Рязанской свадьбе имеется целый пласт песен с отрицательно-оценочной лексикой. В научной литературе они известны как «корильные» или «корительные»¹. По пространственно-временным характеристикам отмечены следующие случаи их исполнения.

1. На «запойнике»² у невесты при выражении ею недовольства по поводу просватанья, что обусловлено традицией (д. Васьницкое Егорьевского у.).

2. На вечеринке у невесты при обыгрывании гостя; если он сразу не заплатит – ему поют: «Уж мы дернем-подернем тебя...»³ (д. Нефедово Киструсской вол. Спасского у.).

3. На территории жениха: «За два дня до свадьбы подруги невесты ходят “корить” жениха... к воротам его дома»⁴ (с. Пекселы Касимовского у.), потом поют под его окнами.

4. При встрече свадебного поезда, приехавшего за невестой.

5. На «посаде» при выдворении гостей из-за стола.

6. При усаживании невесты в повозку, чтобы ехать в церковь.

Во всех этих случаях играют корильные песни девушки – подруги невесты. Таким образом, в большинстве случаев корильные звучали в переломный момент свадьбы: при совершении одного из важнейших таинств свадебного обряда – переходе невесты на территорию жениха.

Ю.Г.Круглов в книге «Русские обрядовые песни» (1982) в гл. 4 «Корильные песни»⁵ не дал внутрижанровой классификации названных песен. Но из описания автором бытования этих песен и их магической роли логически возникает возможность подразделения корильных на две группы.

- Во-первых, это те, которыми «корят преимущественно представителей стороны жениха <...> и его самого» только в доме невесты на основании противопоставления «свои – чужие»⁶.

- Во-вторых, более поздние, возникшие внутри традиции величания, т.к. играют в наказание отказывающимся платить вознаграждение за исполнение величаний⁷.

Заметим, что в подобных обстоятельствах на свадебном пиру в доме родителей молодого корильных песен не играли, вместо них появлялись коротенькие песенки типа:

Ох, сказали, наш сватушка богат.

У нашего сватушки раскурчава голова.

Ох ты, сватушка, ты слышишь или нет?

Не про тебя ли скомари говорят?⁸

(д. Александрово-Прасковинка Сапожковского р-на).

Информаторы сообщают о повторяемости произведений этой жанровой разновидности: «Песню пели до тех пор, пока не получали денег»⁹ (д. Александро-Прасковинка Сапожковского р-на). Это важная отличительная черта корильных (корительных) песен, а также коротких песенок игриц с мотивом выпрашивания денег: ни в какой другой жанровой разновидности свадебных песен не заложена повторяемость исполнения произведения, причем повторяемость сразу же, без какого-либо временного промежутка.

Первая строка в короткой песенке игриц с мотивом выпрашивания денежной награды за песенное украшение свадебного ритуала здесь такая же, как в корильной песне: «Нам сказали, што наш сват богатый...»¹⁰, «Ох, нам сказали, // Сват богатый...»¹¹ (оба варианта – с. Пекселы Касимовского у. /р-на), но за ней идут стихи, развенчивающие суждение о богатстве свата.

Вообще корильные песни мало изучены. Они записывались реже других жанров обрядового фольклора. Вероятно, это произошло потому, что многие исполнители стеснялись демонстрировать незнакомому постороннему человеку (фольклористу-собирателю) произведения ругательного характера.

В теоретическом отношении также имеются пробелы. Исследователи не составили «каталог типичных мотивов корильных песен»¹², не сравнили корильные свадебные и подобные песни других обрядов, например, новогоднего и масленичного. Эти праздники приходятся как раз на время игры свадеб, и зимняя пора отмечена многочисленными пародийными похоронами – Масленицы, в Западной Европе – погребением Карнавала¹³; святочной игрой в «покойника», «мертвеца», «умруна» и свадебным оплакиванием «упокойника». Далее: не сопоставлены русские корильные с аналогичными песнями других восточнославянских народов – с распространенными в белорусской родильной поэзии, в белорусской и украинской свадьбах¹⁴. Например, в последней выделяются «пісенні переспіви (перепалка) за весільним столом» и затем «світилки, бояри, дружки, свашки миряться»¹⁵.

Кроме того, не столкнулись разноречивые или дополняющие друг друга точки зрения ученых на природу корильных песен, т. к. ими почти никто, за исключением Ю.Г.Круглова¹⁶ и В.П.Аникина¹⁷, не занимался. Надо полагать, что разные типы корильных должны иметь свою поэтику и тематику согласно ритуальному месту и времени их исполнения, соответственно направленности на высмеивание одного персонажа или группы персонажей – конкретных свадебных чинов.

Тема смерти в корильных песнях: болото и горы

В содержании корильных песен обращает на себя внимание их привязанность к теме смерти. Попробуем найти обоснование этому факту и выявить генезис поэтических образов данных песен. Изучение поэтико-семантического аспекта корильных начнем с рассмотрения «нечистых мест» и их обитателей. Первым таким персонажем будет лягушка.

В песне с мотивом «растянем как лягушку» звучит угроза расправы со строптивым гостем:

Уж мы дернем-подернем тебя,
Уж мы с печи на лавку тебя,
С лавки под лавку тебя,
Уж мы ударим в макушку тебя,
Растянем как лягушку тебя¹⁸
(д. Нефедово Киструсской вол. Спасского у.).

Образ лягушки многозначен. Это земноводное живет в болоте – «нижнем мире» с его болотистыми реками¹⁹ и демоническими обитателями, о которых существует в Орловской обл. выражение: «Ну тебя в болото...»²⁰. В фольклоре лягушкой выступает лицо, заколдованное кем-либо или само обладающее способностью к оборотничеству. Например, лягушкой в Орловской обл. представляется в быличке колдунья: «За нами как лягушка – ке-ке-ке – рассыпалась»²¹. В лягушку превращает злой чародей невесту в русской сказке «Царевна-лягушка» (СУС 400₁ = АА 400 А = К 400 А, В, С, D; СУС 402 + СУС 400₁ = АА 400 А =

К 400 А, В, С, D) и жениха – в немецкой «Король-лягушонок, или Железный Гейнрих»²². Как в сказке герой женится на лягушке или героиня выходит замуж за лягушонка, так и в реальности у лужичан имелся любовный знак, связанный с лягушкой: девушка ловила ее и старалась прикоснуться ею к возлюбленному, чтобы привязать его к себе; парень клал пойманную лягушку в муравейник и ее левую обглоданную лапку при удобном случае совал в руку любимой²³. Обратим внимание на левую лапку лягушки, которая соотносится с представлением о левой стороне как месте нахождения всякой нечисти. В то же время любовный знак явно несет в себе магический смысл обеспечения многочисленного потомства. Наиболее ярко он выражен в имитировавшем спаривание жаб ритуальном парном танце «жабска» (žabska), исполнявшемся на свадьбе в Юго-Восточной Моравии²⁴.

У русских распространена фамилия Жабины. На Рязанщине при продаже сундука и постели невесты говорили: «Две подушёнки, // чтоб спали лягушёнки...»²⁵ (с. Лопатино Скопинского р-на). В Калужской области по оплечью женской рубахи расположен орнамент из квадратов, разделенных на четыре части «ножками»-квадратиками. Такой орнамент называется «головастики»²⁶, и он действительно похож на лягушку; подобный же изображен на наверхнике XIX в. Елатомского у. Рязанской губ.²⁷

Итак, образ лягушки можно рассматривать как относящийся к иному миру и обеспечивающий рождение потомства. Как принадлежность потустороннего мира, лягушку убивают, чтобы ее смертью содействовать благу живущих на земле. Так, на Рязанщине и по всему земному шару существовало поверье: в засуху убийством лягушки можно вызвать дождь²⁸. И в корильной песне, предназначенной строптивому гостю, заметна тема убийства: в перекидывании с печи на лавку и затем под нее и как завершение терзаний – «Уж мы ударим в макушку тебя»²⁹ (д. Нефедово Киструсской вол. Спасского у. – см. ниже).

Образ болота возникает в песне «Нам сказали, што наш сват богатый...» (с. Пекселы Касимовского у.), которую поют у ворот дома родителей жениха; когда «за два дня до свадьбы подруги невесты ходят «корить» жениха:

Выйди, наш сватушка, за ворота,
Там луга да болота <...>³⁰

В записанном через полвека в том же селе варианте «Ох, нам сказали // Сват богатый...» этот образ сохранился.

Ох, выдь-ка, свахунька, за ворота –
Тута мужнины болоты <...>³¹
(с. Пекселы Касимовского р-на).

Желая показать с нехорошей стороны свата, ему приписывают местожительство у болота, которое считалось «нечистым местом», «заколдованным местом», т.к. там могут появляться привидения – «вёржицы» (или «вёржится») в виде плачущей старухи (с. Озёрки Сараевского р-на). В подобных местах шла проклятая матерью «девка <...> в белом, волоса длинные, кричала»³³ (д. Шабаетово Клепиковского р-на). Там по кочкам «болотинки» ночью долго водил женщину какой-то старик, исчезнувший, когда «кочетья закричали в 12 часов»³⁴. И там же обитает болотный – в образе покрытого серой шерстью человека с длинными руками, с длинными когтями и с длинным, загнутым крючком хвостом³⁵. Но в корильной песне содержится насмешка: упоминание болота не вызывает ужаса и мысли о потустороннем мире, как теперь никого не испугает болотный, который «не причиняет никакого вреда людям»³⁶ (д. Шабаетово Клепиковского р-на).

И все-таки корильная песня настойчиво подчеркивает, что дом свата находится в ином мире.

Во-первых, «Живет наш сват на горке...»³⁷ (с. Пекселы Касимовского у.). Н.Н.Велецкая доказывала, что горы связывались в представлении древних славян с верхним миром предков и богов³⁸. Отсюда название божественной обители – «горня». В Древнем

Киеве хоронили родоначальников и князей «на Горе»³⁹. Жители с. Старая Рязань Спасского р-на – средневековой столицы Муромо-Рязанского княжества и нынешнего географического (но не административного!) центра Рязанской обл. – до сих пор хоронят своих умерших родственников на кладбище, находящемся на горе, с которой открывается прекрасный вид на Старицу реки Оки (само село находится под горой, ближе к реке)⁴⁰. В северно-русских причитаниях говорится о «высотном» расположении могил: «Што на кладбище на высоко-ем...», «На крутую гору высокую, // На могилушку глубокую...»⁴¹. Для Рязанской обл. устройство кладбищ на горах нехарактерно из-за преимущественно равнинного ландшафта.

Над могилами славян и других племен насыпали высокие курганы. «Лысые горы» в противовес «святым» тоже связаны с иным миром, только как места увеселений ведьм и колдунов – и вероятно, приобрели дурную славу с приходом христианства и низвержением языческих божеств. Крутая гора, особенно увиденная во сне, характерна для потустороннего мира. В Орловской обл. (как и в Рязанской) рассказывали быличку с типовым сюжетом:

«Сон матери приснился. Девушка умерла, похоронили в туфлях на высоком каблуке.
– Когда в доме на соседней улице умрёт человек, то вы ему тапочки передайте, пусть снесёт. А то я в этих туфельках никак на горку не взойду»⁴².

О том, что гора считается путем в загробное царство, свидетельствует зафиксированный в Рязанской губ. обычай не стричь покойнику ногти, «чтобы было чем карабкаться на гору на том свете»⁴³ (с. Тума Касимовского у.). Эти же воззрения вдруг всплыли во фразе начала 1990-х годов: «Конец света, видимо, не за горами»⁴⁴. В одной рязанской быличке рассказывается о священнике, которого случайный кучер долго вез в гору, и та при упоминании Господа оказалась вершиной высокой и голой березы⁴⁵ (с. Константиновское Рязанского у.).

В.Я.Пропп отнес к потустороннему миру Олимп, «населенный» древнегреческими богами, и сказочные «такие крутые да высокие горы, что под самое небо уходят: всюду здесь пусто, никто не живет»⁴⁶. Крутая гора с могильным камнем, а иногда и с крестом, становится смертельным испытанием для былинного Василия Буслаева при его поездке в Иерусалим⁴⁷.

Горы – местообиталище Змея Горыныча, который в них устраивает темницы для русских пленных, и Святогора, о чем свидетельствует уже само его имя. Можно еще привести множество примеров, подтверждающих связь гор с потусторонним миром, но вернемся к нашей корильной песне.

Во-вторых, иной мир в корильных песнях характеризуется следующим: «Живет наш сват за задами, весь оброс он коноплями»⁴⁸ (с. Пексёлы Касимовского у.). «Зады» также начинают путь на тот свет. Вспомним «заднее окошко», через которое подавалось на кочерге угощение исполнителям «Авсеня» (с. Озёрки Сараевского р-на) – в качестве жертвы пришельцам с того света⁴⁹, или вынос покойника со двора «задами». Насчет конопли известно, что это «нечистое место»: «В конопях ведьмы водятся»⁵⁰ (с. Озёрки Сараевского р-на). И там же – место смерти «черного кобеля» в «наблюдной» (то есть в жанре «подблюдного гадания»):

Курочка ряба на завалинке гребла;
а черный кобель в конопях окодел <...>⁵¹.

Но дело даже не в конопле, а в запущенном, заросшем состоянии двора свата. Сравните в произведении Курской обл.: «Ведь двор под горою // Зарос лебедою, // Сенцы под горкою – // Заросли лебедкою!»⁵².

В-третьих, «Живет наш сват в лошине, его черти утащили»⁵³ (с. Пексёлы Касимовского у.). Здесь слышится отзвук поверья, согласно которому всех грешников и особенно самоубийц (утопленников и удавленников) черти используют на том свете вместо лошадей: ездят по делам и просто катаются на них⁵⁴ (г. Спас-Клепики). Наиболее близко к анализи-

руемой строке корильной песни подходит сказочный сюжет «Поручение на тот свет» в одном его варианте «Пооди туда – не знаю куда, принеси то – не знаю что» (СУС 465 С). Посланный королем проведать его покойного отца отставной солдат Тарабаев после долгого пути приходит на тот свет – в «густой, дремучий лес» и спускается в «глубокий-глубокий овраг» и видит, как «на старом короле два черта дрова везут большущий воз! – и погоняют его дубинками»⁵⁵. Д.К.Зеленин указывал, что «заложных покойников» не засыпали землей, а покрывали сучьями в оврагах и болотах. Расположенные «в местах сырых, низменных, мочажинных», такие кладбища имели характерные названия – «гноища» и «буйвища»⁵⁶. А.А.Котляревский считал, что «буйвище», «буян» означает место, поросшее высокой травой⁵⁷.

Итак, местожительство свата связано с загробным миром, и соответственно этому он подвергается воздействию нечистых вплоть до утаскивания ими на «тот свет». Естественно, все окружение свата ему под стать: или отправляется в иной мир – умирает, или оказывается нечистым духом. К первым относится лошадь:

Была одна кобыленка шолудивая, паршивая,
Она по двору ходила, мякиной подавилася,
За колоду завалилася⁵⁸
(с. Пекселы Касимовского у.).

Ко вторым причисляется сваха-свекровь: «Она к свадьбе спешила, над трубой юбку сушила»⁵⁹ (с. Пекселы Касимовского у.). Возможность сушить юбку над печной трубой имеет только колдунья, способная вылетать из избы через это отверстие: «То ли она колдунья, то ли не колдунья. <...> К печке мужик сел курить. Она вылетела из трубы, полетела стрелой»⁶⁰ (д. Шабаево Клепиковского р-на). Колдунам и колдуньям оказывают содействие в колдовстве «нечистые»: «Как колдуны, так и ведьмы имеют общение с злыми духами или «нечистыми»; «<...> колдуны действовали при помощи нечистой силы <...>»⁶¹; «Колдуны – они люди. И возле них нечистые водились»⁶² (г. Спас-Клепики); «Враг её разжёт: сделай что-нибудь над молодыми»⁶³ (с. Дягилево Рязанского р-на). Безусловно, в корильной песне образ свахи, сушившей над печной трубой юбку, юмористический.

Интересен в корильных песнях способ перемешивания жизни и смерти, неразличения этих противоположных состояний. О свате в начале песни говорится, как о живом: «Нам сказали, што наш сват богатый...», а затем сообщается, что «его церти утащили», после чего в следующей же строке к нему обращаются как ни в чем ни бывало: «Выйди, сватушка, на крылецко...»⁶⁴ (с. Пекселы Касимовского у.). В более позднем варианте о лошади говорится как о живой: «А у него-то ни богатства, // А только одна кобыленка, // Шелудивая, паршивая», вслед за этим выясняется, что она «За колоду завалилася», и только потом называется причина, из которой следует, что кобыла мертва: «Мякиною подавилася»⁶⁵ (с. Пекселы Касимовского р-на).

Этот прием обусловлен основной задачей песни – развенчать утверждение насчет богатства свата. И выполняется он с помощью противопоставления: «нам сказали» то-то, а на самом деле – совсем наоборот, да и то, что было, – исчезло. Вместо богатства – запустение, от условий жизни свата веет смертью. Хотя исчезновение может и не приравниваться к смерти в корильной песне «Наш сватушка богат да богат...» с. Кистенево Чучковского р-на:

У нашего сватушки две кошки в дому,
Одну кошку продал – хмель купил,⁶⁶
Другую продал – молодым подарил .

В корильных песнях часто высмеивалась нищета родни жениха. Напр., в песне г. Кадом (1879), исполнявшейся в канун венчания свату:

Сказали про сватушку:
Богат, да богат.

У нашего сватушки
Три кошки в дому.
Перву кошку продал –
Да хлеба купил;
Вторую кошку продал –
Да соли купил;
Третью кошку продал –
Да сына женил. <...>⁶⁷

Тема кривизны и слепоты персонажа в корильных песнях

В корильных песнях является достаточно частотным описание кривизны персонажа: кривоноготь, косоглазие.

Кривоноготь соотносится с высмеиваемой привычкой свадебного чина ходить не торной дорогой, а узкими путями, проулками, окраинами:

Иванушка кривоног, кривоног,
Ой, не таскайся край ворот, край ворот⁶⁸
(д. Ветчаны Клепиковского р-на).

Женщины в корильных песнях, что называется, смотрят в гроб. Подруги невесты колят мачку жениха (то есть его крестную мать) в с. Пекселы Касимовского у.:

Ох ты, мачка,
Лубошные твои глаза <...>⁶⁹.

В русском языке имеется значение глагола: «Лубенеть... Становиться твердым, жестким, костенеть»⁷⁰. В качестве наиболее близкого синонима можно привести выражение «остеклятели глаза», фиксирующее смерть человека. Н.Н.Велецкая говорила о форме отправления стариков на тот свет в древности – «сажали на лубок, везли куда-либо за огороды и добивали добней» или спускали на лубке в глубокий овраг в мороз, вывозили в поле или степь⁷¹. В Рязанской губ. встречались при гадании «наблюдные» песни с этим мотивом, предвещающим смерть:

Посажу на лубок,
Повезу на прудок.
Сяду на лубок, поеду на прудок; – диво!⁷²

Кроме значения «лыко», корень «луб» входит в слово «палуба» и родственен ирландскому *luchtar* – «лодка»⁷³. Корабль в древности считался средством достижения того света: известны захоронения в ладьях⁷⁴.

Исходя из приведенных данных, «лубошные глаза» можно рассматривать как еще одно иносказание покойника или предчувствие умерщвления через потопление или сбрасывание на лед пруда на лубке, тем более что в Рязанской обл. существуют села Лубонос, Лубяники, Лубянки и деревни Лубянка, Лубяное⁷⁵.

Помимо «лубошных глаз» существуют еще «косые глаза» у свахи, свата, сватушки, Иванушки⁷⁶ (с. Шостье Касимовского р-на, с. Кистенево Чучковского р-на, с. Лубонос Шиловского р-на, д. Ветчаны Клепиковского р-на). В трех последних случаях относительно них есть уточнение – «глаза косо глядят». Дважды о «косых глазах» говорится, возможно, как о пьяных по одной из двух ритуальных причин: 1) либо вследствие обильного угощения «на посадке» – песня исполнялась для выпроваживания засидевшихся гостей; 2) либо из-за купленного хмеля и присутствия на ритуале дарения молодым, где тоже полагается пить хмельное.

Заметим кстати, что отмеченная в песне ситуация с продажей двух кошек в условиях деревенской жизни невозможна и является только ироническим приемом – иносказанием крайней степени бедности, почти нищеты свата. И в таком случае «косые глаза» означают

приближение смерти в корильной песне «Наш сватушка богат да богат...» с. Кистенево Чучковского р-на:

У нашего свата глаза косые,
По грядам глядят, полена хотят⁷⁷.

Сравните фразеологический оборот: «как обухом по голове». Полено – заместитель умерщвленных «нечистыми» младенцев в быличке (г. Спас-Клепики):

« – Никак дети не растут. Усыпáю-усыпáю.
Батюшка:
– Нет, тебе кладут осиновое полено в кáчку. Где хоронила?
Отрыли – четыре осиновых полена.
– А твои дети в погрéбке (верхняя часть погребá).
Одно полено стукнули. Ребёнок: «Аа!» Ребёнок опять áвкнул.
В дверь – второго.
– Вот твои дети! Они брали, нечистые, из люльки, потому что не крестила»⁷⁸.

В обычае зажигать «бáдняк» – святочное полено у южных славян и особенно у сербов – можно увидеть ритуальное погребение через сожжение⁷⁹; однако не все ученые согласны с такой точкой зрения и выдвигают иные гипотетические трактовки. Из приведенных рязанских примеров ясна связь полена с миром смерти, а также с миром мнимых (подмененных) персонажей.

В отношении «косых глаз»: содержание первой песни, игравшейся при встрече едущих за невестой, не дает основания уличить сваху в пьянстве. Известно употребление слова «косой» как эвфемизма в трех случаях: 1) Косая – обозначение Смерти; 2) косой – «черт» как табуистическое название; 3) косой – «шутливое название зайца»⁸⁰. Все три персонажа имеют отношение к иному миру. На Рязанщине (как и в других местах России) верили, что если «заяц перебежит путнику дорогу – будет второму неудача в предприятии»⁸¹. Когда под Новый год «кликали» «Авсень» (разновидность святочных песен), то именно бабушке как человеку, по возрасту близкому к могиле, пели про зайца в с. Котелино Кадомского р-на:

Овсень, Овсень, уж ты, зайнька, горностаинька,
Припадал снежку, увидал кишку,
Кишку и лепешку, свининую ножку⁸².

В русских причитаниях звучит просьба к умершему прийти «серым заюшком»⁸³. Н.Ф.Сумцов видел в зайце зооморфный облик черта и отмечал случай упоминания зайца одновременно с месяцем. А.В.Гура, кроме того, находил в образе зайца фаллический символ и на основании представления о нанесении косыми глазами порчи (уродства будущему ребенку, смерти или пожара) обнаруживал связь между соотносительностью зайца с миром духов и нечистой силы и его отрицательной характеристикой в приметах и поверьях⁸⁴.

Н.И.Толстой говорил о сербской традиции изображения глаз на надгробиях и других каменных глыбах, в русских и украинских вышивках; приводил пушкинское сообщение И.М.Снегиреву об обычае «обметать гробы родителей, чтобы прочистить им глаза»⁸⁵.

В с. Заулки Кадомского р-на на праздничном навершнике для молодой женщины – «кружавнике» – выбирался иголкой на стану узор «телячьи глазки»; на «носовчике» на подоле и оплечье – «вороньи глазки»; на рукавах рубахи с. Котелино того же р-на – «глазунчики»-ромбики⁸⁶. В с. Тимошкино Шиловского р-на в любовной песне «Молодка-молодка...» упоминается «в три глазка понёвка»⁸⁷ – по названию клетчатого узора, образованного перпендикулярным пересечением нитей.

В Рязанской губ. в похоронном причитании первым делом звучит просьба проснуться, открыть глаза – т. е. ожить хоть на мгновение: «Встань, проснись ты, наш кормилец, и открой твои ясные глазоньки; взгляни хоть одним глазиком на твоих малюсеньких деточек <...>»⁸⁸. При поездке к венцу «дружки овсом лошадям в глаза» сыпали (пос. Ненашкино

Клепиковского р-на), а в весеннем заклинании с жаворонком в руках разрушительницей зрения выступает зима: «Кривая веретён глазки выколола»⁸⁹ (д. Сумерки Кадомского р-на). Значит, закрывание глаз, разрушение зрения – это проявление смерти. Отсюда же идет понятие о сглазе: «Сулаз съисть человека. Он будет вялый, голова болить – это улаз»⁹⁰ (д. Назаровка Чучковского р-на). Как «нечистые» имеют местное название в с. Дягилево Рязанского у. «недобрики», так и владеют силой сглаза те, у кого «глаз недобрый. <...> В каком месяце родилась колдунья, она сможет сглазить детей, родившихся в этом же месяце»⁹¹. От сглаза способны предохранить некоторые растения: «Пашенный клевер – от дурного глаза»⁹² (д. Полково Рязанского р-на).

Кроме «сглаза», колдунья может обмануть человека затемнением зрения, наведением миража: в с. Озёрки Сараевского р-на рассказывали о «вёржицах» (или о том, что «вёржится», то есть кажется, мерещится, чудится)⁹³. В свадебном плаче невесты, которым она будит подружек утром дня венчания – «Вставьте-ка, мои любезные подруженьки...», в с. Сумерки Кадомского р-на используется этот диалектный глагол: «Так мне и чудится, // Так мне и вержится»⁹⁴.

Наоборот, умение предвидеть будущее называется прозорливостью, а люди, наделенные этим даром и умеющие лечить от «сглаза», зовутся «прозорливыми»⁹⁵ (д. Назаровка Чучковского р-на и повсеместно). У представителей иного мира либо вообще нет глаз, как у Смерти имеются только глазные впадины в черепе, либо вместо двух наличествует только один, как у «одноглазых русалок» – фосфорических огоньков на могилах⁹⁶ и сказочных персонажей типа Циклопа. С этим же представлением связан обычай закрывать покойнику глаза и класть на них монеты. Существует примета: «Если у покойника не закрыт один глаз – значит, он им высматривает второго покойника в доме»⁹⁷, который вскоре появится (Рязанский, Раненбургский и Данковский уу.).

В корильных песнях является важным мотив разрушения зрения и слепоты. Современные исполнители не замечают в выражениях «лубошные глаза», «косые глаза» связи со смертью. Эти словосочетания стали восприниматься как стилистические фигуры, подобные оксюморонам, обнаруженным П.Г. Богатыревым в ярмарочном фольклоре⁹⁸.

В третьем случае выражение «глаза косо глядят» расценивается иначе: то есть высмеиваемый персонаж бегло осматривает дом в поисках угощения, косится на традиционную свадебную еду (вспомним древнерусскую «кашу» как название свадебного пира и уже в XX веке «разгонного блюда») – и такое поведение расценивается как неэтичное, а потому подвергается насмешке в корильной песне д. Ветчаны Клепиковского р-на:

У Иванушки глаза косо глядят,
Они каши есть хотят, есть хотят⁹⁹.

Способы умерщвления и старинные виды казни в корильных песнях

С женихом связаны образы и мотивы, восходящие к смерти. В их числе мороз. В корильной песне «У нас на дворе не корова ли?» звучит предположение о его умерщвлении морозом: «На дворе-то не мороз ли, наш жених не замерз ли?»¹⁰⁰ (с. Пексель, д. Анатольевка Касимовского у.). В сказках «Морозко» (СУС 480 = АА 480*В) хозяин зимней стихии представлен женихом¹⁰¹, погубившим дочерей мачехи, не предпринимавших никаких действий против стужи, а наоборот, сообщивших о холоде Морозке / Морозу. В то же время мороз – это способ казни, который хочет учинить мачеха падчерице, но от которого погибает ее родная дочь: «Посадил её отец, повёз на мороз, посадил на то место, села дочь и не встала – замёрзла»¹⁰² (с. Озёрки Сараевского р-на).

Подобная гибель предвещается в «наблюдной» песне:

Былинка бедная растет одиноко; – диво!
Умрешь ты под снегом, умрешь под глубоким; – диво!¹⁰³
(Зарайский, Михайловский, Рязанский уу.).

Такой вид смерти вероятен в зимнюю пору, когда игрались свадьбы. В.В.Селиванов писал, что в Зарайском у. ставили в снегу вешки из крупного хвороста с привязанными на верхних концах пучками соломы, чтобы человек не сбился с пути; но случалось, люди все равно замерзали¹⁰⁴. Из текста заклички «Жаворонки, жаворонки...» видна попытка зимы – героини произведения – заморозить людей:

А ты, зима, иди за море,
И так ты нас заморозила,
И пальчики, и суставчики переснобила¹⁰⁵
(с. Полтевы Пеньки Кадомского р-на) –

а также понятно, что крестьяне считали «родным домом» зимы место за морем, а ведь это загробный мир. С представлением о свадьбе как об умирании связан обычай оставлять молодых ночевать не в общей избе, а в отдельной нетопленной хате: «Хоть какой мороз, свадьба в мясоед, в клеть – первая ночь. Зуб на зуб не наложим»¹⁰⁶ (с. Агро-Пустынь Рязанского р-на). Может быть, здесь слышны отзвуки возможных инициальных испытаний морозом?

Еще три вида казни упомянуты в корильной «Эй ты, сваха, куда вырядилась...» в д. Анатольевка Касимовского у.:

Эй ты, сваха, ай на нож, ай на кол,
Эй ты, сваха, ай на виселицу¹⁰⁷.

Упоминание ножа как языческого еще средства убийства доносят распространенные на Рязанщине былички об отрезании обычно ушей, реже – лап у колдуний, оборотившихся свиньей, собакой и т.д.¹⁰⁸ В соседней Тамбовской обл. через воткнутые вниз лезвиями ножи колдуны оборачивались в домашних животных¹⁰⁹. И на Рязанщине встречается сюжет былички о том, что если ножи вынуть из земли, то обратного превращения в человека колдунье не осуществить:

«А вот колдунья улетела, а мужик знал: они ножи втыкали в землю. Он вытащил, ей не оборотиться назад.
– Гришка, дай нож! – Она переверотилась и опять влезла»¹¹⁰ (д. Назаровка Чучковского р-на).

Воткнутый нож является границей, разделяющей мир простых людей и колдунов, за которую последние не смеют ступить:

«Когда она к соседям придёт, под стол ножик втыкали. Она никак не уйдёт: дойдёт до двери и опять заговорит. Мы чувствуем, нож потихоньку уберём»¹¹¹ (с. Дягилево Рязанского р-на).

Колдуньи ощущают действие ножа даже на расстоянии от себя: например, удар ножа в след прошедшей колдунье заставляет ее обернуться¹¹² (Тамбовская обл.). Колдуньи опасаются острых режущих и колющих предметов в руках обычных людей, поэтому взятую в долг иголку или булавку они втыкают в стену или еще куда-нибудь, но никогда не отдают в руки владельцу¹¹³ (Калужская обл.). В связи с этим интересен способ присушки любимого, используемый в Липецкой области (границащей с Рязанской и частично входившей прежде в Рязанскую губ.):

«В 12 часов ночи пойти к берёзе и 3 раза сказать, обойдя вокруг берёзы:

– Ты сушишь, сушишь по мне,
Как берёза по весне.

И вбить новую иголку (ещё не шили её) в берёзу, но не до конца (чтобы торчал кончик), иначе он погибнет»¹¹⁴.

Здесь втыкание иголки явно предназначено для причинения физических страданий, ведь «сухота» в древности означала реальную болезнь, а не только душевные муки, вызванные любовью. Вероятно, и втыкающая в стену иголку колдунья не просто боится отдать взятое в долг лично в руки владельцу, а под этим действием понимает нанесение физического ущерба людям в соответствии со своей основной ролью – причинителя зла. Но иголки служат и защитой от колдовства:

«Бывало, жених с невестой приёде, иголок навтыкают в полу.
А то какая-нибудь килу насодя»¹¹⁵ (д. Шабаево Клепиковского р-на).

И еще один мотив былички полезен для выяснения роли ножа, позднее – топора, как орудия казни еще при язычестве:

«Какая-то бабка порцию сажала. На порог ляжет дома:
– Рубите мне голову. – Тошно ей»¹¹⁶ (д. Шабаево Клепиковского р-на).

Содержание быличек использовано для доказательства древности применения ножа и подобных предметов как орудия казни, т. к. былички способны сохранять в близком к первоначальному виде особенности языческого быта. Правда, при этом особенности быта перенесены со всех людей исключительно на колдуний (вероятно, и колдунов, но былички о них на Рязанщине крайне редки), как оставшихся при христианстве носителей мировоззрения язычества.

Помимо быличек, о связи ножей с миром смерти говорит обычай, приведенный А.А.Котляревским со слов священника в Лыке Иоанна Менеция в 1551 году: пригласив покойника на поминальный мир, люди ели, не употребляя ножей¹¹⁷. Обычай не употреблять ножей на поминках до сих пор не изжит и иногда встречается на Рязанщине. Вероятно, этот обычай соотносится с поверьем о возможности неосторожно поранить ножом витающую душу.

Кол стал применяться как «государственная» казнь преступников – сравните выражение «посадить на кол». Но в быличках о колдуньях сохранился и отголосок языческого убийства колом: «Ему велели на могилу матери осиновый кол вбить»¹¹⁸ (д. Шабаево Клепиковского р-на). А.А.Котляревский полагал, что у язычников «повешение и удушение было обыкновенным способом принесения жертвы, им душа выводилась из своего седалища и отправлялась в горнюю область <...>»¹¹⁹. Он привел в качестве доказательств ряд свидетельств о славянских обычаях сторонних наблюдателей: 1) Абу-Атли Ахмеда Бен Омара Ибн Доста из его «Книги драгоценных драгоценностей» ок. 900 г. о добровольном повешении наиболее любимой жены через год по смерти супруга; 2) запись арабского путешественника ок. 921 г. Ибн-Фоцлана (Ибн-Фодлана) об удушении веревкою девушки по смерти господина; 3) сообщение Льва-диакона в X в. об удушении младенцев-сирот в случае смерти их родителей в военном походе¹²⁰.

Позднее повешение на виселице стало позорной казнью в христианстве¹²¹. На библейскую тематику на Рязанщине (и вообще в России) распространилась легенда о том, что «Иуда удавился на ней <осине>, тоска на него напала»¹²² (с. Агро-Пустынь Рязанского р-на). В позднем жестоком романсе «В лес девицы за грибами...» на слова А.Е.Разорёнова (начало XX века)¹²³, широко известном на Рязанщине, опозоренная «баринном» или «красивым парнем» девушка, ожидающая рождения внебрачного ребенка, кончает самоубийством через повешение на дареном поясе на березе в лесу, где ранее произошла пагубная встреча:

А на этой на берёзе
Труп её висит.
Подарённый другом пояс

Шею обтянул <...>¹²⁴
(г. Рыбное).

Мотив обжорства, как указывал М.М.Бахтин¹²⁵, характерен для народной смеховой культуры. В корильных песнях мотив обжорства связан с темой смерти – напр., «Что у те, Иванушка...» в с. Николаевка Касимовского р-на:

Съела наша сваха
Одóнье ржи. (2 р.)
Выпила сваха

Болото воды.
Что же тебя, сваха,
Не разорвало?¹²⁶

Отметим два типичных для корильной песни момента: 1) пищей служит не приготовленное блюдо (как, например, хлеб, пирог, квас и т.д.), а сырец – рожь, вода; 2) мера съеденного, кроме своей гиперболичности, обозначена словом с отрицательной смысловой окраской (например, «болото воды», а не «озеро воды»).

С мотивом обжорства связаны образы «телесного низа», логически следующие за злоупотреблением едой и также представленные в корильных песнях; например, в д. Ершово Старожиловского р-на «дразнили»: «Как у нашей свахи обосранный хвост»¹²⁷.

Тему смерти затрагивает и мотив поисков еды из корильной «Эй вы, дружки, что вы засиделись...» в д. Анатольевка Касимовского у.:

<...> Эй вы, дружки, не глядите под стол,
Эй вы, дружки, там нет мослов,

Эй вы, дружки, у нас были мослы,
Эй вы, дружки, – кобели унесли <...>¹²⁸

Кусочки пищи действительно бросали под стол – это факт погребального ритуала. По народно-христианским воззрениям, 40 дней или 6 недель душа умершего человека витает над «малой родиной» и питается оставленной в доме специально для нее пищей. Из уже приводившегося известия И.Менеция видно, что стоявшие перед дверью дома родственники приглашали покойника на поминальный пир и затем бросали под стол пищу для души, а случайно оброненное оставляли для душ-сирот; потом провожали незримых гостей¹²⁹. Д.К.Зеленин сообщил об оставлении в Пермской губернии во время поминок некоторых кушаний под столом для утонувших и сгоревших родственников¹³⁰.

В рязанской быличке говорится о посещении умершей колдуньей своего дома, невзирая на закрытые двери: «<...> родные сделали запоры у дверей еще крепче, но, несмотря на это, она являлась каждую ночь в продолжение шести недель, поела все то, что ей стали оставлять родные, садилась на сундук и расчесывала голову. Только тогда прекратились ее путешествия, когда священник забил на ее могиле осиновый кол и прочитал известную молитву»¹³¹.

Сейчас душе оставляют стакан воды с кусочком хлеба и солью на окне или в другом месте (напр., на столике под иконами) в течение сорока дней.

В быличках собаки часто представлены в зооморфной ипостаси колдуний-оборотней. Белорусский обычай призывать души погибших собак Бая / Буя покушать под столом пищу: «Стауры-Гауры, Гам, приходите к нам!» – Д.К.Зеленин трактовал как поминки «заложных покойников», а В.Ф.Миллер обращал внимание на сопровождение собаками душ умерших на тот свет и его охрану ими¹³². В русской волшебной сказке «Царевна-лягушка» (СУС 402) именно заколдованная жена-оборотень, связанная с тридесатым царством Кощея Бессмертного, умеет превращать спрятанные на пиру в рукав кости в птиц¹³³. И уже в действительности кости от съеденного поросенка собирались и закапывались в хлеву в день св. Василия Кесарийского на свиной праздник, называвшийся «Кесаретского молить» (1 янв. ст. ст.); а А.А.Потебня показал, что выражение «молить скотину» значит «убивать» ее¹³⁴. И наконец, на Рязанщине мотиву мослов под столом в корильной песне близок обычай: «На девишнике жениху давали курник с запеченными костями для смеха»¹³⁵ (д. Сумерки Кадомского р-на).

Характерной особенностью жанра корильных являются ругательные наименования персонажей: «кривоног» – о женихе, «рагóжницы» – его родственницы, «табачники», «без-

лапотники», «бесхлебники» – поезжане¹³⁶ (д. Ветчаны Клепиковского р-на; д. Муняки Старожиловского р-на; с. Лубонос Шиловского р-на).

В свадебной песне на «запойнике» в д. Васьницкое Егорьевского у., структурно организованной по типу корильных песен (хотя и с некоторыми особенностями), невеста ругает жениха и собирается уничтожить средства наведения красоты:

Я прослышала: меня мать просватала
За доброго молодца, за горького пьяницу,
За табашника, за картежника.
Знала б, ведала я – не рядилася,
Не рядилася, не белилася.
Всю снарядушку, её в грязь <в>топчу,
Все белилушки по воде пушу
Все румянецы на огне сожгу¹³⁷.

Помимо бытовых обидных прозвищ, в корильных по отношению к группе, а не к одному персонажу, допускаются бранные слова: «У Григория в поезде все дураки...»¹³⁸ (д. Юмашево Кораблинского р-на).

Бранная лексика, наблюдаемая в корильных, может указывать на представителей иного мира двумя способами. Первый – непосредственные названия нечистых духов или эвфемистические их наименования, перенесенные на людей в порыве негодования: «Ой, сваха – косые глаза», «Какое у него, цорт, богатство»¹³⁹ – вводное слово. Второй способ, родственной применяемому в быличках, – отпугнуть колдунью бранью: «Как спасётся от колдуньи? Ругайся с ней»¹⁴⁰ (Воронежская обл.; аналогичные сюжеты записаны на Рязанщине, напр., в с. Ленино Александрово-Невского р-на¹⁴¹).

Думается, в корильных песнях роль бранных слов та же – противодействовать поезжанам, которые из-за участия в обряде переходного характера и из-за того, что являются «другой стороной» – партией жениха, представляются выходцами из иного мира. Кроме того, поезжане оказываются завоевателями и в конечном счете победителями, а потому изначально обречены встречать отпор.

В с. Николаевка Касимовского р-на употребляется термин «страмить», применяемый к исполнению песен ругательного содержания: «Потом начинают *страмить* жениха у коридора – “Что у тебя, Иванушка...”. Если он не поклоняется девчонкам, они начинают приезжих *страмить*. *Истрамят* всех, если не заплатит»¹⁴².

Значение корня «-кор-» – «оскорбление, брань», сюда же – укор, покор – «упрек, порицание, позор», болгарское «коря» – порицаю»¹⁴³. Значит, уже на лексическом уровне в жанре корильной песни заложена идея употребления ругани в качестве унижения словом.

Большая сила воздействия словом прослеживается в словенском *koriti* – «наказывать» и в другой ступени чередования – *кара, карать*¹⁴⁴. Следует также учитывать еще одно значение: «Кара – плач по умершим. В <Ипатьевской> летописи под 1262 г. описывается смерть жены литовского князя Миндовга: «<...> и поча КАРИТИ по ней”. Князь послал за сестрой покойницы: “а поеди КАРИТЬ по своей сестре”. <...> Карна, очевидно, плакальщица, вопленица (греч. *καρίνη*), специалистка по ритуальным причитаниям. В “Слове о полку Игореве” ее действие – *кликнуть*»¹⁴⁵. Это подтверждается данными этимологического словаря: «Каранье “оплакивание покойного”»; «карить “оплакивать”, только др.-русск. *карити* (Ипатьевск. летоп.), сербск.-цслав. *карьба* “забота”, польск. *kar*, диал., “поминки”, словц. *кар* – то же. // Обычно считается заимств. из д.-в.-н. *kara, chara* “оплакивание, траур”, гот. *kara* // “забота” <...>»¹⁴⁶.

По своей поэтике корильные песни не имеют ничего общего с плачами, это песенный жанр. Однако во временном отношении применение корильных большей частью (исключение – свату, несущему каравай на пиру в с. Жданово Касимовского у.¹⁴⁷) совпадает со временем исполнения довенчальных песен с печальным настроением и причетов.

Проследим приуроченность причетов и корильных к одним и тем же обрядовым моментам. Так, «перед свадьбой» «*девушка плачет по зорям*», и на «малом запое» в течение

всей ночи «до рассвета» ее подруги играют специально предназначенные жениху песни, которые он обязан оплатить, иначе в следующей они начинают «*корить*» его. Традиция причитания и корения продолжается на девичнике: девушки садятся вокруг стола, ставят на него «куст наряженный – сосну» и играют песни, а невеста «*плачет с причетами*»; на девичнике же в старину «*корили*» невесту и жениха. При встрече приехавшего за невестой к венцу жениха девушки «*корят дружков*», «*корят сваху*», «*корят жениха*»¹⁴⁸ (Михайловский у.; д. Ненашкино Клепиковского р-на; с. Старый Кадом Кадомского р-на; д. Анатольевка Касимовского у.).

Но у корильных есть одно свойство, противопоставляющее их плачам, – это направленность на вызывание своим содержанием смеха. Помимо двух указанных значений корня «кар-кор» – ‘брань, плач’, у него имеется смысл – ‘высмеивать, дразнить’ – заключенный в лексике родственных языков – «лтш. *karināt* “дразнить, раздражать” <...> лат. *carināre* “поносить, высмеивать”»¹⁴⁹. Это же значение отмечено в воспоминаниях о свадьбе: «дразнили жениха», «дразнят сваху»¹⁵⁰ (д. Ветчаны Клепиковского р-на), «невесту дразнят»¹⁵¹ (д. Ершово Старожиловского р-на) – т.е. невестина родня играла корильную песню. Для сравнения: в Сибири корильные песни называются «свадебными дразнилками»¹⁵².

Цель – ритуальный смех – достигается обидными сравнениями из «сниженного», приземлено-бытового обихода, например, в отношении жениха в д. Анатольевка Касимовского у.:

У нас на дворе не корова ли,
У нас жених не ворона ли <...>¹⁵³.

Дружки жениха сравниваются с котами в с. Пекселы Касимовского у.:

Ой вы, дружки,
А заставим мы вас
Под печкой сидеть,
Мышей ловить <...>¹⁵⁴.

Мотив постыдного рождения в корильной песне в с. Погост Бельковского р-на (ныне Касимовского р-на) в 1957 г. связан с высмеиваемой свахой, которую начинают «корить» при ее появлении в доме невесты утром перед венчанием:

Сваха боярыня
На ступе сделана,
Решето плела <...>¹⁵⁵.

На «пучеглазке» в с. Погост Бельковского р-на (ныне Касимовского р-на) у жениха – то есть при принесении к нему постели «подсмеиваются», исполняют корильную песню о неумелых и нерасторопных свахах:

Свахи-растеряхи все промотали,
Все порастеряли¹⁵⁶.

Другой способ высмеивания – указание на отсутствие у коримого персонажа его главного достоинства, например, у свата – богатства:

У нашего свата хата не богата:
Дров ни полена, вина по колено.
Хоть пей, хошь лей,
Хошь купайся в ней¹⁵⁷
(Чернобаевская вол. Пронского у.).

Вспомним также уже проанализированные песни «Нам сказали, што наш сват богатый...» и «Наш сватушка богат да богат...» (с. Пекселы Касимовского у. / р-на).

Некоторые занятия, хотя и вполне необходимые в крестьянском хозяйстве, при упоминании в корильных песнях создавали отрицательное отношение к изображаемым персонажам, вероятно, потому, что опять-таки являлись уделом бедняков:

Андрюшка кадушки тесал,
Ну что ж, кому дело, он тесал <...>
(пос. Дарьино Кадомского р-на)¹⁵⁸.

Один из наиболее любимых и потому часто встречаемых мотивов корильных песен – это описание плетения лаптей высмеиваемыми участниками свадьбы, например, свахой с ее семейством и поезжанами. Приведем три варианта песни, первый из которых имеет типичный зачин «сокольной» песни (см. главу 13):

Как у нашей свахи
Братцы-соколы.
Они лесом едут –
Всё лыки дерут
И лапты плетут. <...>¹⁵⁹
(д. Ершово Старожиловского р-на).

Два других варианта представляют типично корильную песню, без включения «сокольных» фрагментов:

У Григория в поезде все дураки.
Они лесом едут – лыки дерут,
А полем едут – лапты плетут,
А ко двору подъезжают – оборочки выют¹⁶⁰
(д. Юмашево Кораблинского р-на).

У нашего-то у Иванушки
Дружки-то все дураки:
Лесом-то едут –
Лутошки рубят,
Лугами-то едут –
Лучки дерут,
Полям-то едут –
Лапты плетут,
Ко двору-то подъезжают –
Обуваются,
На двор въезжают –
Умываются!¹⁶¹
(г. Кадом).

Интересно, что в ритуале «корить жениха» одна из подруг невесты при входе в дом жениха кидает старые лапты к столу со словами: «Вот невеста сколько лаптей износила, возьмите, подковыряйте и нам отдайте!»¹⁶² (с. Пекселы Касимовского у.). Вспомним и об обычае: «Видят, сватать пошел – лаптем соседка бросит для смеху» (с. Заборье (б. Рыкова Слобода) Рязанского р-на)¹⁶³. И в гроб клали дополнительно к надетым на ноги новую пару лаптей, которые должен износить покойник при долгом пути в загробное царство¹⁶⁴. Значит, лапты – показатель длинной дороги в иной мир или хотя бы на чужую территорию. Помимо лаптей, о связи ритуала с «тем светом» говорит обычай угощать подруг невесты после исполнения корильных блинами¹⁶⁵ – т.е. поминальной едой.

Невеста не хочет переходить в иной мир – на «чужую сторону», поэтому она отталкивает полученный подругами в доме жениха и брошенный к ее ногам пирог. Символизируя смерть жениха и невесты, разбивают кувшин из-под браги якобы для того, чтобы не болела голова у будущих супругов¹⁶⁶.

В корильной песне «Ох, нам сказали...» (с. Б. Пекселы Шиловского р-на, б. Касимовского у.) мотив объевшихся гостей связан не только с темой смерти от обжорства, но и с

отсутствием достатка в семье. Этой корильной песней выпроваживали засидевшихся за столом поезжан, намекая на то, что пора ехать с невестой и женихом в церковь:

Ох, что ж ты, бачка, засиделси,
Иль ты дома не наелси,
Или ты рожею объелси¹⁶⁷.

Ситуации, обрисовывающие бедность стороны жениха, весьма грозны: они показывают нарушение одной из главных магических ролей свадьбы – стимулирования будущего достатка молодых посредством «воздействия» богатства устроителей брака. Но ситуация эта вымышленная, нарочитая. Не действительностью, а жанром корильной песни обусловлено изображение хозяйства одного персонажа или множества персонажей стороны жениха по принципу «хуже некуда». Может быть, такая картина вызвана другим магическим способом: чтобы не спугнуть возможное будущее богатство молодых, надо намеренно принизить достаток родителей жениха, от которого в основном зависела будущность новобрачных, потому что невеста вступала в их большую семью? И тогда в корильных песнях используется тот же прием, что и в поверье о необходимости сказать «Ни пуха, ни пера!» охотнику, отправляющемуся за дичью, чтобы «нечистые духи» не догадались и не отняли возможную добычу. Но в корильной песне магическая роль предвещения богатства дополняется магической же ролью воздействия смехом.

Третий способ высмеивания смехом связан с построением корильной на основе непристойностей, как, например, в «Эй ты, сваха, куда вырядилась...» (д. Анатольевка Касимовского у.), в варианте «Ой, сваха, не ходи по орехи...»¹⁶⁸ (с. Шостье Касимовского р-на).

В числе непристойностей есть и относящиеся к «телесному низу», о гротескном снижающем значении которого писал М.М.Бахтин¹⁶⁹. Подобный же ритуальный смех запрограммирован и в предсвадебной игре «в короли» приказом «поводить бабку за пупок». Во-первых, смех вызван непристойностью уже в словесном оформлении приказа. Из-за этого возникает «неловкое положение, из которого хочет выручить товарища «слуга» короля». Во-вторых, смех вызван несоответствием названия действию: первое имеет эротическую окраску, фривольный намек на дальнейший предполагаемый непристойный жест, который на самом деле в игре отсутствует: «“Пооди помоги своему товарищу потянуть бабку за пупок”, – говорит со смехом “король” <...> Посланный слуга подходит к товарищу и ведет его к двери и, отворив дверь, берет ее за скобу, размахивает ее три раза в сенцы и в хату и, проделав это, говорит: “Вот и вся история с бабкой”»¹⁷⁰ (с. Нефедово Киструсской вол. Спасского у.).

Б.Л.Богаевский видел строки эсхрологических шуток в земледельческих культурах¹⁷¹. О.М.Фрейденберг рассматривала докомический животворящий, оплодотворяющий смерть смех как метафору смерти-производительницы в родовую эпоху¹⁷². М.М.Бахтин отмечал коллективность праздничного смеха. Сами же народные празднества связаны с переломными явлениями в жизни природы, общества и человека. И тогда в праздничном мироощущении становятся ведущими моменты смерти и возрождения¹⁷³.

В.Я.Пропп считал смех, пение непристойных песен, ритуальное сквернословие и жесты обнажения явлениями одного порядка. Роль смеха ученый видел в уничтожении убийства, в превращении смерти в новое рождение; в вызывании ими жизни и в сопровождении ее. В.Я.Пропп заметил, что магическое значение имел не любой смех, а «смех при растерзании или вообще при умерщвлении куклы», равно как и «сардонический смех» при убивании стариков. Он также указывал, что в «христианстве смеется именно смерть, смеется дьявол, хохочут русалки <...>»¹⁷⁴. Последнее суждение для нас крайне важно.

Ритуальный смех связан с миром смерти. Русалки, лешие и в христианстве черт хохочут, причем каждый персонаж не только «выдает себя хохотом», но и «с хохотом исчезает»¹⁷⁵, как об этом пишет В.П.Зиновьев. Часто хохот связан с исчезновением нечистого, иногда – вместе с человеком, которого он заманивает, уводит, утаскивает:

«Слышим ночью: “Ха-ха-ха”, – за землянкой. Там жилья за 20 км нету, а девки завизжали, захохотали. Откуда? <...> Выскочил туда, и поднялся такой вихорь, дверь захлопнулась, все загудело, завыло, и человек исчез»¹⁷⁶ (с. Шостье Касимовского р-на).

Заметим, что корильные песни, вызывающие смех, звучат тоже перед «исчезновением» жениха и невесты – перед поездкой к венчанию, которое «уничтожает» жениха и невесту, представляя вместо них молодых. Хохот может принадлежать не самому нечистому духу, но может быть вызван у человека действием нечистого: на Русальской неделе не советовали ходить в лес – «там русалки щекочут»¹⁷⁷ (с. Заборье Рязанского р-на.) Нечистый дух под названием «щекотка» способен умертвить скот: «Ночью щекотка защекотала корову <...>»¹⁷⁸ (г. Спас-Клепики). На жаргоне преступников словосочетание «пощекотать ножичком» означает «убить». Хохочущие или вызывающие через смех гибель человека существа так или иначе связаны с миром смерти: леший и русалки обитают в лесу – загробном мире, в русалок обращаются утонувшие в реке девицы¹⁷⁹ (с. Федякино Рязанского у.); черт – обитатель ада, хотя это уже сугубо христианское явление. С чертом связано выражение «чем чёрт не шутит». В игре в похороны Сидора Карповича¹⁸⁰ смех вызван истязанием человека. Детские издёвки основаны на насмешке и, как и дразнилки, преследуют цель – испытание силы характера высмеиванием. Презрение может быть вызвано звукоподражанием смеху: «Ха-ха-ха!» – произнесенным с соответствующей интонацией.

Словесные выражения, связанные со смехом, затрагивают мир смерти: «скорчиться от смеха», «умереть от смеха» и «помирать со смеху», «надорвать животики от смеха», «давиться смехом», «смеяться до колотьев в боку», «убийственный смех» и «сатанинский смех». Так же с миром смерти связано понятие хохота: «хохотать до упаду», «демонический хохот». В выражении «Вот умора!» существительное, обозначающее смех, этимологически восходит к понятию смерти, имеет корень «-мор-».

В плаче по просватании «по зорям» невеста высказывает боязнь родни жениха, которая насмешкой ее «высушит»:

Чужи-та люди чимливья, ломливья,
Прасмешливья, перегаворчивья.
Прасмиют-та ани миня, пирибают,
И высушат ани миня, выкрушут,

Как суху-та шапу на улицы,
Как чарну-та гресь при дарожиньки¹⁸¹
(д. Ерденево Касимовского у.).

В Рязанском крае в свадебных плачах известен мотив про чужих людей – «просмешливые, // Просмеют меня, перебают // И дурочкой меня поставят»¹⁸² (с. Жданово Касимовского у.). В Орловской обл. этот же мотив представлен в свадебной песне «Не над рекою рябиношка стояла...» фразой «Насмеют тебе, Семёновна, насмешку <...>», которой «Миколаюшка <...> На Марьюшку погрозилси <...>»¹⁸³. В Сибири сила колдуна в соперничестве с дружкой на свадьбе проявляется в том, что он «отводит насмешку», т. е. «портит» свадьбу, на которой дружка – колдун, раньше подшутивший над ним»¹⁸⁴.

В Михайловском у. Рязанской губ. в 1876 г. отмечен обычай звать колдуна на свадебный пир для оберегания новобрачных, которые особенно считаются уязвимыми для «порчи» в этот период: «<...> колдуна всегда приглашают на свадьбу и салят в передний угол: он отводит порчу наговором на вино или воду, которую пьют молодые»¹⁸⁵.

На Рязанщине в значении «причинять вред» употреблено слово «смеяться» в поздней песне «Люблю дружка сердечно...»:

А он, подлец несчастный,
Смеётся надо мной.
Не смейся, злодей, вор <...>

Тебя Господь накажет
Несчастною судьбой <...>¹⁸⁶
(с. Исады Спасского р-на).

Хохот может быть устрашающим. Это достаточно хорошо видно на примере с «пужавой». Так называлась стоявшая у дома родителей молодого «одна побойчее баба, одетая в шубу вверх овчиной; и подбрасывала хмель, приговаривая: “Молодые наши попрыгивают,

вот как хмельком подкидывают»¹⁸⁷ (с. Б. Ардабьево Касимовского у.). При сообщении о подобном факте информатор поясняет, что, говоря о «пужавах» – «смеются»¹⁸⁸ (д. Деево Клепиковского р-на), т.е. «пужавы» – это вроде прозвища, хотя и обозначают свадебный чин. Но бросается в глаза несоответствие между названием – «пужава» и оценкой впечатления, производимого ее внешним видом: вывороченная мехом наружу шуба надевалась свекровью, «чтобы ее боялись и слушались молодые»¹⁸⁹ (с. Мелехово Касимовского у.).

«Пужава» могла вести себя агрессивно, но все-таки вызывала своим поведением смех присутствующих: «Если же отец крестный заезвается, то все решето с хмелем попадает ему на голову»¹⁹⁰ (с. Телебукино Касимовского у.). «Пужава» была представительницей рода свекрови или являлась ею самой и своим видом и названием вызывала смех от испуга, а ее действия – обсыпание молодых хмелем – могли быть сравнимы с посыпанием кладбищенских могил зерном. Выворачивание одежды наизнанку, само переряживание¹⁹¹, шерстистость – это показатель принадлежности к потустороннему миру, с которым, видно, связана «пужава». (См. главу 4.)

В корильной песне «Как у нашей свахи...» (д. Ершово Старожиловского р-на) неразумное поведение свахиных братцев выведено в описании их неумения отличить столб от объекта, достойного поклонения и уважения (например, церкви, поклонного креста, бариана):

По деревне едут –
Всё столбу поклон¹⁹².

А.К.Байбурин и Г.А.Левинтон привели множество значений «смеховых» действий похоронного обряда: 1) укрепление границы между мертвыми и живыми (точка зрения О.А.Седаковой); 2) обеспечение «воскресения» покойника, т.е. достижения им «того света»; 3) противовес жизни в присутствии «Смерти», тема «пира во время чумы» – если иметь в виду отношения живых не только с покойником, но и с самой Смертью¹⁹³. Из этой совокупности для осознания сущности высмеивания корильной песней пригодно указанное последним понимание необходимости смеха. Корильная песня вызываемым смехом стремится как бы «убить» сторону жениха и таким «нападением» на представителей иного мира защитить невесту, попытаться спасти ее от увоза, вовлечения в «то царство» – или хотя бы сделать переход девушки в новое пространство менее опасным.

Корить невесту

Второй пункт из приводимой А.К.Байбуриным и Г.А.Левинтоном совокупности символов «смеховых» действий при похоронах – достижение покойником «того света» – применим к ритуалу проводов жениха и невесты в церковь, когда девушки на Рязанщине «корят невесту»:

Увезли нашу комчатницу,
Она не умеет ни ткать, ни прясть,
Ни початки красть¹⁹⁴
(Зарайский, Михайловский, Рязанский уу.).

Здесь исполнение корильной песни невесте, возможно, наоборот, использовалось в целях ее «убиения» ради возрождения в новом статусе жены. Поскольку данный песенный вариант звучал из уст подруг невесты, то в нем соединились противоречивые нотки – сожаления об утрате своей подружки и одновременно легкой зависти к получаемому ею более высокого положения замужней женщины, к чему стремится каждая девушка. Может быть, исполняя эту песню, подруги утешали себя той мыслью, что худшую из них уже увезли и, следовательно, остались одни хорошие, расторопные и мастеровитые девушки, которые будут просватаны в ближайшем времени. В этом и проявляется магическая роль таких песен с их «волевыми началами отрицания, унижения, подчинения»¹⁹⁵, о которых писал В.П.Аникин.

Одна из причин высмеивания, выводимых в корильных песнях, – это приписываемые ряду участников свадьбы неумелые действия, неадекватные реакции, нелепое поведение. Так, в определении невесты как «комчатницы» соединяются в оксюморонном образе две противоположных трактовки. Во-первых, как о «камчатнице» – богатой невесте, наряженной в одежду из «камки»¹⁹⁶, то есть покупной дорогой тонкой шелковой переливчатой ткани со сложными узорами; к этому умозрению близок образ невесты-рукодельницы, умеющей ткать на домашнем ткацком стане эту ткань. Или, как смысловой вариант: девушка-«камчатница» и не обязана уметь ткать, поскольку ее высокий социальный статус позволяет ей использовать дорогие покупные ткани. Во-вторых, представление о неумелой пряже, выдающей запутанные клубки вместо правильно спряденных нитей (от слова «комок»). Такое сложное объяснение слова «комчатница» («камчатница»?) обусловлено имеющимся егописанием (возможно, неточным).

Помимо корильной песни с зачином «Увезли нашу комчатницу...» имеется произведение с однозначно понимаемым зачином, осуждающим невесту как обладательницу самых дешевых тканей и, возможно, изготовительницу их: «Увезли у нас дерюжницу...»¹⁹⁷ (с. Столпцы Старожиловского р-на).

Мотив упреков невесте в отсутствии у нее навыков женского рукоделия постоянно варьируется в корильной песне, исполняемой при отправке жениха с невестой к венцу или после свадебного пира. Так, в д. Урицкое Спасского р-на и в д. Мелекшино Старожиловского р-на при проходах жениха с невестой к венчанию разыгрывалась следующая сценка и звучал песенный текст: «Теперь начинают – простонародье стоять, *корят* её: и слепая, и ленивая, и воровка. “Взяли вы у нас неудаху, непряху, лишь початки воровать” – на все, на все манеры»¹⁹⁸. В д. Ершово Старожиловского р-на также сохранилось воспоминание об этом сюжете: «Невесту *дрáзнят* – как вывóдят из-за стола: “Кого взяли – и непряха, не-ткаха!”»¹⁹⁹.

Еще одна корильная песня – «Вдоль овражка росла травка...», известная под говорящим народным названием «Кляча», которой «хают» невесту в с. Нарма Ермишинского р-на, имеет сниженную зооморфную символику:

Ходил Ванюшка по лесу,
Не нашел в лесу он лесу,
Нашел Манечку по весу.
Вот нашел какую клячу,
Как ни взгляну, так заплачу,
Все заплачу, все заплачу²⁰⁰.

В отношении корильных песен можно было бы сделать однозначный вывод, что их назначение – убивать смехом, поскольку они затрагивают в своем содержании мир смерти и исполняются в довенчальный (по преимуществу) период, связанный с «умиранием» невесты и переходом ее в потустороннее царство – к новой родне. Эта новая родня в корильных песнях как раз и высмеивается, унижается насмешкой, как и невеста, ради безопасности вхождения молодой в иной мир.

«Корить» как ‘обыгрывать, величать’

Однако дело обстоит не так просто. Имеются некоторые факты, не укладывающиеся в эту схему. Так, термин «корить» употребляется иногда по отношению к песням, которые не являются корильными, т.к. не обладают их жанровыми признаками: не содержат ни ругани, ни насмешки, ни характерной «низкой лексики»²⁰¹ и не вызывают смеха, а главное, имеют совершенно иной круг мотивов. Например, «до свадьбы жениха и невесту *карят* – т.е. поют про них песни, так называемые “соколкí”»²⁰² (д. Кочемары Китовской вол. Касимовского у.; см. главу 13).

Другой пример: «девки *карят* жениховых родных всех по очереди <...>» – но приводимые затем свадебные песни опять-таки не содержат ничего свойственного поэтике корильных, а одна из них имеет строчку «Уж вы пойте и *корите* <...>», утверждающую си-

нонимичность данных глаголов. Следующая строка – «Уж вы бы лучшим подарите»²⁰³ (д. Алферьево Касимовского р-на) – указывает на необходимость дарения за песню и, возможно, тем самым свидетельствует о разнице между, условно говоря, «просто песней» и корильной, за которую обыгрываемому надо наградить игриц.

Та же ситуация наблюдалась в соседней Московской обл. (д. Шеметово Загорского р-на, ныне Сергиев-Посадского р-на) при исполнении величальной песни «Как от солнышка лучи ясны...»: «Песня исполняется молодыми девушками в первый день свадьбы. При её исполнении перед женихом с невестой ставят кружки или тарелки. Молодых начинают “*корить*”, и они должны откупиться, положить в кружки или тарелки деньги» (запись 1981 г. от исполнительницы 80 лет)²⁰⁴.

Из приведенных примеров следует вывод: нужно различать обрядовые песни, во-первых, комментирующие в символическом плане обряд, и, во-вторых, обращенные непосредственно к конкретному обыгрываемому участнику свадьбы. Ко вторым относятся корильные, исполняемые, как правило, до свадебного пира, и величальные, играющиеся на нем. В Касимовском районе (д. Инкино, с. Иванчино, с. Николаевка, с. Любовниково) употребляются термины «коренье» (величальная песня) и «корить» (величать). «Коренья» там пелись вслед за теми песнями, которыми «страмили» жениха и его поезжан, – сразу после выкупа стола с невестой, а в случае отсутствия ругательных песен – уже при приближении поезда жениха к дому невесты²⁰⁵.

Таким образом, в XIX–XX вв. ругательные и высмеивающие песни не являлись обязательной принадлежностью свадьбы, а были запасным средством, которое применялось по мере надобности в вынужденных обстоятельствах.

Другая группа фактов касается временных рамок ритуала корения. Здесь нет противоречия утверждению, что корильные звучали до свадебного пира. Имеющееся несоответствие вызвано терминологическим несовпадением народного названия ритуала и фольклористического наименования жанра песни: исполнительница сообщает, что за свадебным столом «корили молодых», и вслед за этим приводит песню «У голубя голова...»²⁰⁶ (д. Карачево Ермишинского р-на), которую исследователи обычно относят к величальным. Очевидно, для игриц термин «корить» близок к «обыгрывать» – т.е. предназначать песню конкретному лицу или паре лиц, намереваясь получить за нее награду, чаще – в денежном виде. Иногда – но не всегда! – термин «корить» получает отрицательно-оценочную окраску и соответствующая песня высмеивает обыгрываемого персонажа. Но чаще всего в таких случаях употребляются термины «дразнить» и «страмить», антонимом к ним выступает термин «хвалить».

Вопрос о величально-корильных песнях

Существует ряд песен, в которых их общий хвалебный или высмеивающий настрой перебивается коротким высказыванием обратного характера, иначе говоря, песня величальная или корильная содержит в себе элементы «противоположного» жанра.

Ю.Г.Круглов назвал такие песни – «величально-корильные» и отнес их к межжанровым образованиям²⁰⁷. Фольклорист обозначил их типичные черты: «Одна из основных их примет – двучастное построение: первая часть представляет собой величальную или корильную песню, вторая, наоборот, корильную или величальную. И это не механическое соединение величальной и корильной песен: в них противопоставлены сопоставляемые адресаты по принципу ‘лучшие – худшие’. Конечно же, исполняли эти песни ‘лучшие’, чтобы унижить ‘худших’»²⁰⁸.

По мнению Ю.Г.Круглова, «величально-корильные» песни – это позднее образование, в них часто просматривается мотив ‘кто дороже?’, все они адресованы коллективу, высмеиваются жители соседних селений²⁰⁹.

На наш взгляд, к подобным амбивалентным песням относятся те свадебные песни, которые совмещают в себе природу противоположных песенных жанров – величальных и корильных, содержат черты возвышения и затем высмеивания персонажа, при этом они обращены к одному человеку – какому-либо важному свадебному чину. Показательно пред-

ложенное Ю.Г.Кругловым название таких песен – «величально-корильные», а не наоборот – «корильно-величальные», поскольку последовательность изображаемых событий именно такая – от хорошего к плохому (смешному), причем оценка действий персонажа или его внешнего вида меняется совершенно неожиданно, анекдотическим (или новеллистическим) образом.

Так, в с. Ольшанка Милославского р-на на пиру дружок нес в сите каравай на голове, подплясывая под песню «Друженька хорошая...», в конце которой его «дразнят»:

Друженька похвалился –
Каравай развалился²¹⁰.

С одной стороны, эта песня подчиняется «каравайной» традиции насмешки, развитой на Украине и известной в среднерусской свадьбе. На Украине исполняли песни о краже каравая при его разделении на части; о немывшемся семь дней дружке, перепоясанном «перевеслом»; об угрозах отнять «вороного кониченька», если дружечко не даст каравая; о травле дружков кошками сваленного ими под стол дружка из-за недостачи «шишечки»²¹¹ и тому подобное. В Орловской области «орали»:

Каравай, каравай! // Не идёт каравай.
Застрял каравай, // Никак не идёт, –

чтобы сваха накинула на него платок в дар дружку²¹². А.М.Кальницкая говорила о корильных песнях каравайникам в Смоленской области²¹³.

В г. Кадом в 1879 г. (он тогда относился к Тамбовской губ.) бытовала корильная песня свахе (матери жениха), высмеивавшая способ изготовления курника, поскольку она исполнялась во время угощения невесты этим обрядовым пирогом с курицей в канун дня венчания:

А что у те, сваханька,
Курник не хорош?
Аль он у те, сваханька,
В ошметке мешон?
Аль он у те, сваханька,
В подпечке печен?²¹⁴

С другой стороны, рязанская песня «Друженька хорошая...» построена на восхвалении достоинств персонажа, которые моментально утрачиваются, и возвеличенный герой низвергается в область насмешки: сравните концовки данной песни и «Уж ты ворон, ты мой ворон...»:

Сапог не ломаить,
Чулок не мараить.
Сапог изломился, <...>
Чулок намочился, –

с комментарием исполнительницы: «Раззява!»²¹⁵ (с. Секирино Скопинского р-на).

С третьей стороны, композиция некоторых корильных песен основана на антитезе «свои – хорошие, а чужие – плохие»²¹⁶.

Поставим вопросы. Первый: случайно ли высмеивание именно дружки в момент несения каравая и обусловлено ли оно приготовлением обрядового хлеба в печи? Второй: уравнивание положительных черт дружки одним отрицательным поступком – «Друженька похвалился» – не является ли отголоском или заимствованием из традиции песенной перепалки многих свадебных чинов? Такая перепалка представителей разных сторон на пиру сохранилась в украинской свадьбе²¹⁷ вне связи с ритуалом угощения караваем.

Если иметь в виду первое предположение, то засовывание каравая в печь знаменует смерть в той или иной форме. По мнению А.К.Байбурина, Г.А.Левинтона, сажание каравая на лопате в печь символизирует трупосожжение²¹⁸. В украинской песне печь, в которую сажают каравай, изображена в виде рыбы с огнем внутри и имеет челюсти²¹⁹. В.Я.Пропп исследовал семантику образа чудовища применительно к волшебной сказке. Ученый обнаружил, что при обряде посвящения имитировалось проглатывание неопита рыбой, что символизировало его смерть²²⁰. В свадебном ритуале Рязанщины к каравайной лопате по углам прикреплялись свечи²²¹ (с. Терентьево Касимовского у.), которые были непременным атрибутом и похоронно-поминальной обрядности. Само же разваливание каравая в песне знаменует его смерть, которую он и принимает, будучи жертвенной пищей, во время обрядового пиროвания на свадьбе.

Для утверждения правомочности второго предположения необходимо проделать огромную работу по сопоставлению рязанских корильных с такими же песнями других восточнославянских регионов. Вместе с тем, итоговый вывод, скорее всего, должен будет подтвердить наше предварительное мнение об исполнении корильных песен с целью «убийства смехом» коримых персонажей. Ведь высказанная гипотеза основана на изучении ряда мотивов, связанных с представлениями о смерти.

¹ Термин «корильные» – см.: Элиаш Н.М. Величальные и корильные песни //Ученые записки Старо-Оскольского гос. пед. ин-та. Вып. 1. 1957. С. 21–38; Аникин В.П. Календарная и свадебная поэзия. М., 1970. С. 119; Лирика русской свадьбы /Изд. подготовила Н.П. Колпакова. Л., 1973. С. 261, 292; Жекулина В.И. Поэзия свадебного обряда Новгородского края. Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. Л., 1975. С. 5; Круглов Ю.Г. Русские обрядовые песни. М., 1982. С. 97 и след. Глава 4; Потанина Р.П. Русская свадебная поэзия Сибири /Сост. Р.П.Потанина. Новосибирск, 1984. С. 16–17. Термин «корительные» – см.: Новикова А.М., Пушкина С.И. Свадебные песни Тульской области. Тула, 1981. С. 5.

² РГАЛИ. Ф. 1420. Оп. 1. Ед. хр. 105. Л. 162 – д. Васьницкое Егорьевского у.

³ РИАМЗ, н. а. III-664. Кн. X. № 243 – д. Нефедово Киструсской вол. Спасского у.

⁴ РИАМЗ, н. а. III-629. Л. 197 – с. Пекселы Касимовского у.; РИАМЗ, н. а. III-508... Кн. 1. № 7 – с. Пекселы Касимовского у.

⁵ Круглов Ю.Г. Русские обрядовые песни. С. 97–111.

⁶ Там же. С. 7–8.

⁷ Там же. С. 7–8.

⁸ РГПИ, 1978. Тетр. 12 л. – с. Александро-Прасковинка Сапожковского р-на.

⁹ Там же.

¹⁰ РИАМЗ, н. а. III-629. Л. 197 – с. Пекселы Касимовского у.

¹¹ МГК, и. 1628-3 ф. 3052 – с. Пекселы Касимовского р-на.

¹² Круглов Ю.Г. Русские обрядовые песни. С. 97.

¹³ См.: Даркевич В.П. Народная культура средневековья: Светская праздничная жизнь в искусстве IX–XVII вв. М., 1988. С. 125.

¹⁴ См.: Радзінная паэзія. Мінск, 1971. № 285, 287 и др.; Русская свадебная поэзия Сибири. Указ. изд. С. 4.

¹⁵ Весільні пісні. Київ, 1988. С. 97.

¹⁶ Круглов Ю.Г. Русские обрядовые песни. М., 1982; Круглов Ю.Г. Русский обрядовый фольклор. М., 1999 (2-е изд. – 2000).

¹⁷ Аникин В.П. Календарная и свадебная поэзия. М., 1970.

¹⁸ РИАМЗ, н. а. III-664. Кн. X. № 243.

¹⁹ См.: Казанскене В.П. «Стоячая вода» и «Смерть» в индоевропейской традиции //Балто-славянские этнокультурные и археологические древности. Погребальный обряд. Конференция. Тезисы докладов. М., 1985. С. 43.

²⁰ Записи автора. Тетр. 2. № 197 – д. Семёново Кромского р-на Орловской обл.

²¹ Записи автора. Тетр. 2. № 234 – д. Семёново Кромского р-на Орловской обл.

²² См.: Афанасьев А.Н. Народные русские сказки в трех томах. М., 1957. Т. 2. № 267–269; Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. Л., 1979 (СУС); Гримм Я., Гримм В.К. Сказки. Минск, 1983. С. 3–6.

²³ См.: Филимонова Т.Д. Лужичане //Брак у народов Центральной и Юго-Восточной Европы. М., 1988. С. 68.

²⁴ Там же. С. 67.

- ²⁵ Записи автора. Тетр. 6. № 34 – Кутузова Октябрина Яковлевна, 1930 г. р.; Мекаева Анна Кузьминична, 1928 г. р., с. Лопатино Скопинского р-на, 07.07.1989.
- ²⁶ Записи автора. Тетр. 4. № 105 – с. Бояновичи Хвастовичского р-на Калужской обл.
- ²⁷ Яковлева В.Я. Рязанская народная вышивка. М., 1959. Табл. 10.
- ²⁸ Фрэзер Дж.-Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. М., 1986. С. 76.
- ²⁹ РИАМЗ, н. а. III-664. Кн. X. № 243.
- ³⁰ РИАМЗ, н. а. III-629. Л. 197 – с. Пексёлы Касимовского у.
- ³¹ МГК, и. 1628-3 ф. 3052 – с. Пексёлы Касимовского р-на.
- ³² Записи автора. Тетр. 1. № 7 – Астахова Фёкла Степановна, 1900 г. р., род. в с. Озёрки Сараевского р-на, живет в Москве, апрель 1982 г.
- ³³ Записи автора. Тетр. 1. № 240 – Чулкова Марина Егоровна, 77 лет, д. Шабаево Клепиковского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.Д.Максимова 16.08.1987.
- ³⁴ Записи автора. Тетр. 1. № 230 – Чулкова М.Е., 77 лет, д. Шабаево Клепиковского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.Д.Максимова 16.08.1987.
- ³⁵ ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 284. Л. 4 об.
- ³⁶ ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 284. Л. 4 об.
- ³⁷ РИАМЗ, н. а. III-629. Л. 197 – с. Пексёлы Касимовского у.
- ³⁸ См.: Велецкая Н.Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978. С. 133.
- ³⁹ Там же. С. 134.
- ⁴⁰ Записи автора. Личные наблюдения и фотографии Е.А.Самоделовой летом 2008 г.
- ⁴¹ Русские плачи /Вступ. ст. Н.П.Андреева и Г.С.Виноградова. М.; Л., 1937. С. 190, 189.
- ⁴² Записи автора. Тетр. 2. № 103 – д. Семёново Кромского р-на Орловской обл., зима 1985.
- ⁴³ ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 146. Л. 3 – с. Тума Касимовского у.
- ⁴⁴ Кравченко В. День рождения – только раз в году... Хроника происшествий //Московский комсомолец. 15.12.1990. № 287. С. 4.
- ⁴⁵ ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 149. Л. 12 об.
- ⁴⁶ Пропп В.Я. Русская сказка. Л., 1984. С. 242; Афанасьев А.Н. Указ. соч. Т. 2. № 201.
- ⁴⁷ См.: Пропп В.Я. Русский героический эпос. Л., 1955. С. 470.
- ⁴⁸ РИАМЗ, н. а. III-629. Л. 197 – с. Пексёлы Касимовского у.
- ⁴⁹ Виноградова Л.Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян: Генезис и типология колядования. М., 1982. С. 231; Записи автора. Тетр. 1. № 1 – с. Озёрки Сараевского р-на, 1982 г.
- ⁵⁰ Записи автора. Тетр. 1. № 8 – Трушечкина Матрёна Ивановна (1907-1982), род. в с. Озёрки Сараевского р-на, жила в Москве, окт. 1981 г.
- ⁵¹ Термин «наблюдная» – см.: ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 124. Л. 16 об.; Ед. хр. 150. Л. 19.
- ⁵² Старинная севская свадьба. М., 1978. № 100 /Записи и свод О.А.Славяниной. Подготовка текстов к печати и редакция Ф.М.Селиванова.
- ⁵³ РИАМЗ, н. а. III-629. Л. 197 – с. Пексёлы Касимовского у.
- ⁵⁴ Записи автора. Тетр. 1. № 292 – Хлапова Александра Дмитриевна, 72 г., г. Спас-Клепики, зап. Е.А.Самоделова и М.Д.Максимова 17.08.1987; Записи автора. Тетр. 1. № 280 – Самохвалова Наталия Фёдоровна, 75 лет, г. Спас-Клепики, зап. Е.А.Самоделова и М.Д.Максимова 17.08.1987.
- ⁵⁵ Афанасьев А.Н. Указ. соч. Т. 2. С. 152. № 214.
- ⁵⁶ Зеленин Д.К. Очерки русской мифологии. Вып. 1. Умершие неестественной смертью и русалки. Пг., 1916. С. 63–77.
- ⁵⁷ См.: Котляревский А.А. О погребальных обычаях языческих славян. М., 1868. С. 227.
- ⁵⁸ РИАМЗ, н. а. III-629. Л. 197 – с. Пексёлы Касимовского у.
- ⁵⁹ РИАМЗ, н. а. III-629. Л. 197 – с. Пексёлы Касимовского у.
- ⁶⁰ Записи автора. Тетр. 1. № 235 – Чулкова Марина Егоровна, 77 лет, д. Шабаево Клепиковского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.Д.Максимова 16.08.1987.
- ⁶¹ ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 148; Ед. хр. 50. Л. 10 – с. Лебяжье, д. Кузьминки, д. Загрядчино Раненбургского у., 1893-1894 гг.
- ⁶² Записи автора. Тетр. 1. № 287 – Самохвалова Наталия Фёдоровна, 75 лет, г. Спас-Клепики, зап. Е.А.Самоделова и М.Д.Максимова 17.08.1987.
- ⁶³ Записи автора. Тетр. 3. № 76 – Грекова Прасковья Ивановна, 78 лет, с. Дягилево Рязанского р-на, 21.07.1985.
- ⁶⁴ РИАМЗ, н. а. III-629. Л. 197 – с. Пексёлы Касимовского у.
- ⁶⁵ МГК, и. 1628-3 ф. 3052 – с. Пексёлы Касимовского р-на.
- ⁶⁶ МГК. Тетр. 6. № 1243, Сеанс 11. 10.08.1980 – «Наш сватушка богат да богат...», с. Кистенево Чучковского р-на.
- ⁶⁷ Рейтаров Н. Заштатный город Кадом //Памятная книжка Тамбовской губернии на 1879 г. С. 112.
- ⁶⁸ 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. 41.

- ⁶⁹ РИАМЗ, н. а. III-629. Л. 203 – с. Пексёлы Касимовского у.
- ⁷⁰ Ожегов С.И. Словарь русского языка. М., 1990. С. 333.
- ⁷¹ Велецкая Н.Н. Указ. соч. С. 51.
- ⁷² ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 284. Л. 10. № 5; Ед. хр. 124. Л. 17. № 8.
- ⁷³ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4 т. М., 1986. Т. 2. С. 527.
- ⁷⁴ См.: Анучин Д.Н. Сани, лады и кони, как принадлежности похоронного обряда // Древности. Труды Императ. Моск. археол. общ-ва, изд. под ред. В.К.Трутовского. М., 1890. Т. 14. С. 152, 180; Петрухин В.Я. О начальных этапах формирования древнерусской народности и распространении названия «Русь» в свете данных погребального обряда // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М., 1990. С. 207.
- ⁷⁵ Рязанская область. Адм.-территор. деление на 1 янв. 1970. Рязань, 1970. С. 154.
- ⁷⁶ Записи автора. Тетр. 7. № 149 – с. Шостье Касимовского р-на, «Ох, сваха, не ходи по орехи...»; МГК. Тетр. 6. № 1243. Сеанс 11. 10.06.1980 – с. Кистенево Чучковского р-на, «Наш сватушка богат да богат...», и. 1614-5 – с. Лубонос Шиловского р-на, «Что вы, гости, засиделись...»; 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. 41.
- ⁷⁷ МГК, и. 1615-5. Тетр. 6. № 1243. Сеанс 11. 10.06.1980 – с. Кистенево Чучковского р-на.
- ⁷⁸ Записи автора. Тетр. 1. № 271 – Самохвалова Н.Ф., 75 лет, г. Спас-Клепики, зап. Е.А.Самоделова и М.Д.Максимова 17.08.1987.
- ⁷⁹ Фрэзер Дж.-Дж. Указ. соч. С. 595. Д.К.Зеленин трактует этот обычай как приобщение к силе дерева-тотема – см.: Зеленин Д.К. Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. М.; Л., 1937. С. 60–71. В.В.Иванов и В.Н.Топоров объясняют сжигание бадняка как ритуал перехода от Старого года к Новому – см.: Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974. С. 37.
- ⁸⁰ Фасмер М. Указ. соч. Т. 2. С. 347; Ожегов С.И. Указ. соч. С. 300.
- ⁸¹ ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 150. Л. 17.
- ⁸² ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОКЭ). Карт. Сафьянова А.В. № 444 – с. Котелино Кадомского р-на.
- ⁸³ Соболев А.Н. Загробный мир по древне-русским представлениям: Литературно-исторический опыт исследования древне-русского народного мирозерцания. Сергиев Посад, 1913. С. 56, 73.
- ⁸⁴ См.: Сумцов Н.Ф. Заяц в народной словесности // Этнографическое обозрение. 1981. № 3. С. 69 – 83; 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.
- ⁸⁵ Толстой Н.И. Глаза и зрение покойников в славянских народных представлениях // Балто-славянские этнокультурные и археологические древности. Погребальный обряд. Конференция. Тезисы докладов. М., 1985. С. 86, 84.
- ⁸⁶ ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОКЭ). Маслова Г.С. Папка 2360. № 265, 282 – с. Заулки, с. Котелино Кадомского р-на.
- ⁸⁷ Записи автора. Тетр. 8. № 108 – Брыкунова Мария Павловна, 1912 г. р.; Морозова Прасковья Григорьевна, 1904 г. р., с. Тимошкино Шиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и А.В.Беликов 27.08.1990.
- ⁸⁸ ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 124. Л. 19 – «Друг ты мой милый».
- ⁸⁹ Записи автора. Тетр. 1. № 375 – Бирюкова Прасковья, пос. Ненашкино Клепиковского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.Д.Максимова в авг. 1987 г.; ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОКЭ). Карт. Сафьянова А.В. № 421 – «Лето, пойди сюда...», д. Сумерки Кадомского р-на.
- ⁹⁰ Записи автора. Тетр. 7. № 51 – Нуштаева Анфиса Ивановна, 1915 г. р., д. Назаровка (Завидово) Чучковского р-на, 01.07.1990.
- ⁹¹ ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 151. Л. 2об., 3; Записи автора. Тетр. 1. № 236 – Чулкова М.Е., 77 лет, д. Шабаво Клепиковского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.Д.Максимова 16.08.1987.
- ⁹² Записи автора. Тетр. 3. № 322 – Воробьева Мария Степановна, 1903 г. р.; Зайцева Василиса Антоновна, 84 г., д. Полково Рязанского р-на, 07.08.1985.
- ⁹³ Записи автора. Тетр. 1. № 7 – Астахова Ф.С., 1900 г. р., род. в с. Озёрки Сараевского р-на, живет в Москве, апр. 1982 г.
- ⁹⁴ МГК. Терегулова (Гилярова) Н.Н. Отчет о результатах фольклорной экспедиции 1971 года в Рязанскую область. Тетр. 2. 1971. С. 46 – с. Сумерки Кадомского р-на.
- ⁹⁵ Записи автора. Тетр. 7. № 49 – Нуштаева А.И., 1915 г. р., д. Назаровка (Завидово) Чучковского р-на, 01.07.1990.
- ⁹⁶ См.: Соболев А.Н. Указ. соч. С. 88.
- ⁹⁷ Семенова О.П. Смерть и душа в поверьях и в рассказах крестьян и мещан Рязанского, Раненбургского и Данковского уездов Рязанской губернии // Живая старина. 1898. Вып. II. С. 229.
- ⁹⁸ См.: Богатырев П.Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971. С. 453 – 460.
- ⁹⁹ 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. 41.

- ¹⁰⁰ РИАМЗ, н. а. III-629. Л. 197 – с. Пексёлы Касимовского у., Л. 148 – «У нас на дворе не корова ли?», д. Анатольевка Касимовского у.
- ¹⁰¹ Афанасьев А.Н. Указ. соч. Т. 1. № 95–96.
- ¹⁰² Записи автора. Тетр. 1. № 13 – Курскова Любовь Евтеевна, 1912 г. р., с. Озёрки Сараевского р-на, 17.08.1982.
- ¹⁰³ ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 124. Л. 16 об. № 4.
- ¹⁰⁴ См.: 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. 123.
- ¹⁰⁵ ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОКЭ). Сафьянова А.В. Тетр. – с. Полтевы Пеньки Кадомского р-на.
- ¹⁰⁶ Записи автора. Тетр. 3. № 303 – Григорьева Елена Елисеевна, 1904 г. р., с. Агро-Пустынь Рязанского р-на, 05.08.1985.
- ¹⁰⁷ РИАМЗ, н. а. III-629. Л. 147 – д. Анатольевка Касимовского у.
- ¹⁰⁸ Записи автора. Тетр. 7. № 34 – Нуштаева А.И., 1915 г. р., д. Назаровка (Завидово) Чучковского р-на, 01.07.1990; Тетр. 1. № 270 – Самохвалова Н.Ф., 75 лет, г. Спас-Клепики, зап. Е.А.Самоделова и М.Д.Максимова 17.08.1987; Тетр. 7. № 145 – Гвардина Оксана Анатольевна, 16 лет, с. Шостье Касимовского р-на, 02.07.1990.
- ¹⁰⁹ Записи автора. Тетр. 3. № 399 – Мешкова Александра Семёновна, 75 лет, д. Даниловка Мичуринского р-на Тамбовской обл. (граничащей с Рязанской обл.), пересказал А.Каймасов, 11 лет, г. Москва, сент. 1986 г.
- ¹¹⁰ Записи автора. Тетр. 7. № 40 – Нуштаева А.И., 1915 г. р., д. Назаровка (Завидово) Чучковского р-на, 01.07.1990.
- ¹¹¹ Записи автора. Тетр. 3. № 76 – Грекова П.И., 78 лет, с. Дягилево Рязанского р-на, 21.07.1985.
- ¹¹² Записи автора. Тетр. 3. № 401 – Мешкова А.С., 75 лет, д. Даниловка Мичуринского р-на Тамбовской обл. (граничащей с Рязанской обл.), пересказал А.Каймасов, 11 лет, г. Москва, сент. 1986 г.
- ¹¹³ Записи автора. Тетр. 3. № 390 – пос. Полотняный Завод Дзержинского р-на Калужской обл. Зап. Л.М.Андрюшина (дев. Шабанова) в мае 1986 г.
- ¹¹⁴ Записи автора. Тетр. 3. № 604 – с. Донское–II Задонского р-на Липецкой обл. Зап. Н.Летунова в 1987 г.
- ¹¹⁵ Записи автора. Тетр. 1. № 242 – Чулкова М.Е., 77 лет, д. Шабаево Клепиковского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.Д.Максимова 16.08.1987.
- ¹¹⁶ Записи автора. Тетр. 1. № 234 – Чулкова М.Е., 77 лет, д. Шабаево Клепиковского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.Д.Максимова 16.08.1987.
- ¹¹⁷ Котляревский А.А. О погребальных обычаях языческих славян. М., 1868. С. 249.
- ¹¹⁸ Записи автора. Тетр. 1. № 233 – Чулкова М.Е., 77 лет, д. Шабаево Клепиковского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.Д.Максимова 16.08.1987.
- ¹¹⁹ Котляревский А.А. Указ. соч. С. 33–34.
- ¹²⁰ Там же. С. 54–55, 67–68, 78, 86.
- ¹²¹ Там же. С. 33.
- ¹²² Записи автора. Тетр. 3. № 157 – Зотикова Дарья, 1903 г. р., с. Агро-Пустынь Рязанского р-на, 25.07.1985.
- ¹²³ Благодарим создателя частного музея С.А.Есенина в г. Вязьма Смоленской обл. П.Н.Пропалова за информацию, сообщенную в начале 2000-х гг.
- ¹²⁴ Записи автора. Тетр. 3. № 163 – Чиркова Людмила Степановна, ок. 48 лет, г. Рыбное, 25.07.1985. Ср.: Записи автора. Тетр. 3. № 162 – Зотикова Д., 1903 г. р., с. Агро-Пустынь Рязанского р-на, 25.07.1985; Записи автора. Тетр. 8. № 46 – Рогова Татьяна Степановна, 1927 г. р.; Николкина Александра Павловна; Увачёва Галина Дмитриевна, 63 г.; Ивашкина Клавдия Васильевна, 57 лет; Ершова Александра Васильевна, 1929 г. р., с. Тимошкино Шиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и А.В.Беликов 25.08.1990.
- ¹²⁵ См.: Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1990. С. 181.
- ¹²⁶ Записи автора. Тетр. 11. № 189 – «Что у те, Иванушка...», Волкова Евдокия Сергеевна, 1916 г. р., с. Николаевка Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, В.О.Усачёва, А.О.Захарова 18.07.1992.
- ¹²⁷ Записи автора. Тетр. 19-В. С. 15 – Дроздова Анна Григорьевна, 84 г.; Дроздов Петр Иванович, 1911 г. р., д. Ершово Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скорыходов 20.08.1994.
- ¹²⁸ РИАМЗ, н. а. III-629. Л. 146 – д. Анатольевка Касимовского у.
- ¹²⁹ См.: Котляревский А.А. Указ. соч. С. 249.
- ¹³⁰ См.: Зеленин Д.К. Очерки русской мифологии. Указ. изд. С. 4.
- ¹³¹ ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 151. Л. 2. об.
- ¹³² Зеленин Д.К. Очерки русской мифологии. Указ. изд. С. 4; Миллер В.Ф. По поводу одного литовского предания //Древности. Труды Императ. Моск. археол. общ-ва. М., 1880. Т. 8. С. 167–168.
- ¹³³ Афанасьев А.Н. Указ. соч. Т. 2. № 267–269.

- ¹³⁴ Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 92; Цит. по: Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. М., 1978. С. 59.
- ¹³⁵ ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОКЭ). Карт. Сафьянова А.В. № 417 – д. Сумерки Кадомского р-на.
- ¹³⁶ 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. 41 – д. Ветчаны Клепиковского р-на; Записи автора. Тетр. 1. № 345 – «Ох, кривоног...», Милехова Анна Егоровна, 65 лет, род. в д. Ветчаны Клепиковского р-на, живет в г. Спас-Клепики, зап. Е.А.Самоделова и М.Д.Максимова; РИАМЗ, н. а. III-629. Л. 7 – д. Муняки Старожиловского р-на; Записи автора. Тетр. 1. № 345; МГК, и. 1615-5 – «Что вы, гости, засиделись...», с. Лубонос Шиловского р-на.
- ¹³⁷ РГАЛИ. Ф. 1420. Оп. 1. Ед. хр. 105. Л. 162. № 4 – д. Васьнищкое Егорьевского у.
- ¹³⁸ МГК. Тетр. 6. № 1243. Сеанс 14-а. 15.06.1980 – д. Юмашево Кораблинского р-на.
- ¹³⁹ Записи автора. Тетр. 7. № 149 – Царёва Елизавета Ананьевна, 1919 г. р., с. Шостье Касимовского р-на, 02.07.1990; РИАМЗ, н. а. III-629. Л. 197 – с. Пекселы Касимовского у.
- ¹⁴⁰ Записи автора. Тетр. 3. № 367 – Вёщева Анна Семёновна, 1904 г. р., род. в Калачево, р-н Воронцовка, Каменские Выселки, Воронежской обл. Зап. Л.М.Андрюшина (дев. Шабанова) в июле 1985 г.
- ¹⁴¹ Записи автора. Тетр. 44. С. 47 – с. Ленино Александро-Невского р-на, лето 2014.
- ¹⁴² 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.
- ¹⁴³ Фасмер М. Указ. соч. Т. 2. С. 320.
- ¹⁴⁴ Там же.
- ¹⁴⁵ См.: Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. М., 1987. С. 114.
- ¹⁴⁶ Фасмер М. Указ. соч. Т. 2. С. 199.
- ¹⁴⁷ РИАМЗ, н. а. III-629. Л. 164 – с. Жданово Касимовского у.
- ¹⁴⁸ Свадебные и другие поверья Михайловского у. С. 82; Записи автора. Тетр. 1. № 310 – Шаронова Пелагея Ивановна, 1910 г. р., д. Ненашкино Клепиковского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.Д.Максимова 17.08.1987; МГК. 24.01.85 Магнитофон 2 – с. Старый Кадом Кадомского р-на; РИАМЗ, н. а. III-629. Л. 146, 147, 148 – д. Анатолевка Касимовского у.
- ¹⁴⁹ Фасмер М. Указ. соч. Т. 2. С. 320.
- ¹⁵⁰ Записи автора. Тетр. 1. № 343 – Милехова Анна Егоровна, 65 лет, д. Ветчаны Клепиковского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.Д.Максимова в авг. 1987 г.; РИАМЗ, н. а. III-1009. Л. 7.
- ¹⁵¹ Записи автора. Тетр. 19-В. С. 15 – Дроздова А.Г., 84 г.; Дроздов П.И., 1911 г. р., д. Ершово Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скорыходов 20.08.1994.
- ¹⁵² Потанина Р.П. Свадебная поэзия семейских Забайкалья (конец XIX – семидесятые годы XX в.). Автореф. дисс. ...канд. филол. наук, Минск, 1977. С. 4.
- ¹⁵³ РИАМЗ, н. а. III-629. Л. 148 – д. Анатолевка Касимовского у.
- ¹⁵⁴ РИАМЗ, н. а. III-629. Л. 204 – с. Пекселы Касимовского у.
- ¹⁵⁵ РИАМЗ, н. а. III-1843. Л. 12 – 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.
- ¹⁵⁶ РИАМЗ, н. а. III-1843. Л. 13 – 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.
- ¹⁵⁷ РИАМЗ, н. а. III-508... Кн. IV. № 81 – Чернобаевская вол. Пронского у.
- ¹⁵⁸ МГК. 1985, янв. без № – пос. Дарьино Кадомского р-на.
- ¹⁵⁹ Записи автора. Тетр. 19-В. С. 11 – Акилина Варвара Михайловна, 1915 г. р., д. Ершово Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скорыходов 20.08.1994.
- ¹⁶⁰ МГК. Тетр. 6. № 1243. 15.06.80. Сеанс 14а – д. Юмашево Кораблинского р-на.
- ¹⁶¹ Рейтаров Н. Заштатный город Кадом //Памятная книжка Тамбовской губернии на 1879 г. С. 110.
- ¹⁶² РИАМЗ, н. а. III-508... Кн. 1. № 7 – с. Пекселы Касимовского у.
- ¹⁶³ Записи автора. Тетр. 3. № 144 – Сазикова Марфа Фёдоровна, 1912 г. р., с. Заборье Рязанского р-на, 22.07.1985.
- ¹⁶⁴ Соболев А.Н. Указ. соч. С. 123.
- ¹⁶⁵ РИАМЗ, н. а. III-508... Кн. 1. № 7 – с. Пекселы Касимовского у.
- ¹⁶⁶ Там же.
- ¹⁶⁷ МГК, и. 1628-3 ф. 3052 – «Ох, нам сказали...», с. Б. Пекселы Шиловского р-на.
- ¹⁶⁸ РИАМЗ, н. а. III-629. Л. 147 – д. Анатолевка Касимовского у.; Записи автора. Тетр. 7. № 149 – Царёва Е.А., 1919 г. р., с. Шостье Касимовского р-на, 02.06.1990.
- ¹⁶⁹ Бахтин М.М. Указ. соч. С. 163 – 168.
- ¹⁷⁰ РИАМЗ, н. а. III-664. Кн. X. № 243 – с. Нефедово Киструсской вол. Спасского у.
- ¹⁷¹ См.: Богаевский Б.Л. Земледельческая религия Афин: В 2 т. Пг., 1916. Т. 1. С. 58–59.
- ¹⁷² См.: Фрейндерберг О.М. Указ. соч. С. 87.
- ¹⁷³ См.: Бахтин М.М. Указ. соч. С. 17, 14.

- ¹⁷⁴ Пропп В.Я. Ритуальный смех в фольклоре (По поводу сказки о Несмеяне) //Пропп В.Я. Фольклор и действительность. Избранные статьи. М., 1976. С. 195, 188, 192; Он же. Русские аграрные праздники: Опыт историко-этнографического исследования. Л, 1963. С. 101, 104, 103.
- ¹⁷⁵ Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири /Сост. В.П. Зиновьев. Новосибирск, 1987. С. 306 – А12. С. 307 – АШ10. С. 311–312.
- ¹⁷⁶ Записи автора. Тетр. 7. № 136 – Андрианов Иван Семёнович, 85 лет, с. Шостье Касимовского р-на, 02.07.1990.
- ¹⁷⁷ Записи автора. Тетр. 3. № 140 – Сазикова М.Ф., 1912 г. р., с. Заборье Рязанского р-на, 22.07.1985.
- ¹⁷⁸ Записи автора. Тетр. 1. № 362 – Титова Прасковья Степановна, г. Спас-Клепики, зап. Е.А.Самоделова и М.Д.Максимова в августе 1987 г.
- ¹⁷⁹ ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 151. Л. 1 об. – с. Федякино Рязанского у. Зап. Тверитинов.
- ¹⁸⁰ Топоров В.Н. Похороны Сидора Карповича //Балто-славянские этнокультурные и археологические древности. Указ. изд. С. 107–115.
- ¹⁸¹ РИАМЗ, н. а. III-629. Л. 149 – «Заручили маю галовъышку...», д. Ерденево Касимовского у.
- ¹⁸² РИАМЗ, н. а. III-629. Л. 164 – с. Жданово Касимовского у.
- ¹⁸³ Записи автора. Тетр. 2. № 141 – д. Макеево Кромского р-на Орловской обл., зима 1985.
- ¹⁸⁴ Мифологические рассказы... Указ. соч. С. 317 – ГПбв.
- ¹⁸⁵ Зеленин Д.К. Описание рукописей ученого архива Императ. Русского географического общества: В 3 вып. Пг., 1916. Вып. 3. № 15. С. 1165 – Михайловский у., 1876.
- ¹⁸⁶ Записи автора. Тетр. 7. № 231 – Луканцева Евдокия Семеновна, с. Исады Спасского р-на, зап. А.В.Беликов, В.Маркелова и В.Михалюк 25.07.1990.
- ¹⁸⁷ РИАМЗ, н. а. III-508... Кн. II. № 36 – с. Б. Ардабьево Касимовского у.
- ¹⁸⁸ Записи автора. Тетр. 1. № 244 – Маштакова Анна Андреевна, 1911 г. р., д. Деево Клепиковского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.Д.Максимова 15.08.1987.
- ¹⁸⁹ РИАМЗ, н. а. III-508... Кн. II. № 44 – с. Мелехово Касимовского у.
- ¹⁹⁰ РИАМЗ, н. а. III-508... Кн. VI. № 143 – с. Телебукино Касимовского у.
- ¹⁹¹ См.: Толстой Н.И. Переворачивание предметов в славянском погребальном обряде //Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Погребальный обряд. М., 1990. С. 127.
- ¹⁹² Записи автора. Тетр. 19-В. С. 11 – Акилина В.М., 1915 г. р., д. Ершово Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скорыходов 20.08.1994.
- ¹⁹³ См.: Байбури А.К., Левинтон Г.А. Похороны и свадьба //Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Погребальный обряд. М., 1990. С. 91.
- ¹⁹⁴ ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 124. Л. 12 – Зарайский, Михайловский, Рязанский уу. (Деление на стихи наше. – Е.С.).
- ¹⁹⁵ Аникин В.П. Указ. соч. С. 118.
- ¹⁹⁶ См.: Кирсанова Р.М. Розовая ксандрейка и драдедамовый платок: Костюм – вещь и образ в русской литературе XIX века. М., 1989. С. 96-97.
- ¹⁹⁷ Записи автора. Тетр. 19-Г. С. 28 – Батенова Пелагея Савельевна, 1909 г. р., с. Столпцы Старожиловского р-на, запись М.В.Скорыходова и Е.А.Самоделовой 12.08.1994.
- ¹⁹⁸ Записи автора. Тетр. 19-В. С. 47 – Поштина Прасковья Ильинична, 1910 г. р., род. в д. Урицкое Спосского р-на, живет в д. Мелекшино Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скорыходов 21.08.1994.
- ¹⁹⁹ Записи автора. Тетр. 19-В. С. 15 – Дроздова Анна Егоровна, 84 г.; Дроздов Петр Иванович, 1911, д. Ершово Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скорыходов 20.08.1994.
- ²⁰⁰ Федюлин Г.И. Свадебный обряд в Ермишинском районе Рязанской области //Этнография и фольклор Рязанского края (Первые Лебедевские чтения) /Рязанский этнографический вестник. Рязань, 1996. С. 114.
- ²⁰¹ Круглов Ю.Г. Русские обрядовые песни. С. 110.
- ²⁰² РИАМЗ, н. а. III-508... Кн. I. № 20 – д. Кочемары Китовской вол. Касимовского у.
- ²⁰³ Записи автора. Тетр 3. № 72, 74 – «Как Ивана жена собирала...», Вдовина Анна Петровна, род. в д. Алферьево Касимовского р-на, живет в с. Заборье Рязанского р-на, 22.07.1985.
- ²⁰⁴ МПГУ. Фольклорный архив. Кафедра классической русской литературы. Фольклорная практика. 1981. Тетр. студентки 1 курса 12 группы Жуковой Ирины. № 2.
- ²⁰⁵ Записи автора. Тетр. 11. № 40, 120, 173, 261 – д. Инкино, с. Иванчино, с. Николаевка, с. Любовниково Касимовского р-на, лето 1992.
- ²⁰⁶ МГК, и. 1958-14 – д. Карачево Ермишинского р-на.
- ²⁰⁷ Круглов Ю.Г. Внутрижанровые и межжанровые изменения в фольклоре (на материале русских обрядовых песен) //Поэзия и обряд. Межвуз. сб. науч. трудов. М., 1989. С. 15. См. также: Круглов Ю.Г. Глава 7. Внутрижанровые и межжанровые изменения в обрядовых песнях //Русский обрядовый фольклор. М., 1999 (2-е изд. – 2000). С. 146-167.
- ²⁰⁸ Круглов Ю.Г. Внутрижанровые и межжанровые изменения в фольклоре (на материале русских обрядовых песен) //Поэзия и обряд. Межвуз. сб. науч. трудов. М., 1989. С. 15.

- ²⁰⁹ Там же. С. 17.
- ²¹⁰ МГК, и. 2139-17 ф. 3563 – с. Ольшанка Милославского р-на, Тетр. II. 1982. Сеанс 32.
- ²¹¹ Весільні пісні. Указ. изд. № 1007, 1010, 1006, 1011, 1013.
- ²¹² Записи автора. Тетр. 2. № 29, 52 – Кромской р-н Орловской обл., зима 1985 г.
- ²¹³ См.: Кальницкая А.М. Воздействие и взаимосвязи поэзии с обрядом в среднерусской свадьбе. Дис-серт. ...канд. филол. наук. М., 1984. С. 31.
- ²¹⁴ Рейтаров Н. Заштатный город Кадом //Памятная книжка Тамбовской губернии на 1879 г. С. 112.
- ²¹⁵ Записи автора. Тетр. 6. № 119 – Ларюшкина Ксения Сергеевна, 1927 г. р., с. Секирино Скопинского р-на, 04.07.1989.
- ²¹⁶ Круглов Ю.Г. Русские обрядовые песни. С. 110 – «Как у нашей-то свашеньки хорошая шаль...», С. 98 – «Выйди-ка, свекровья горбатая...».
- ²¹⁷ См.: Весільні пісні. Указ. изд. С. 258–267.
- ²¹⁸ См.: Байбурин А.К., Левинтон Г.А. Указ. соч. С. 97. Примеч. 67.
- ²¹⁹ См.: Весільні пісні. Указ. изд. № 325.
- ²²⁰ См.: Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. С. 235.
- ²²¹ Мансуров А.А. Описание рукописей этнологического архива Общества исследователей Рязанского края. Рязань, 1928. Вып. 1. № 28 – с. Терентьево Касимовского у.



Глава 18. МОТИВЫ ДАЛЬНЕГО ПУТИ И БЛАГОСЛОВЕНИЯ

Мотив незнакомого пути-дороженьки

В свадебных поэзии и обряде мотив пути связан с двумя дорогами: 1) от дома жениха к невесте; 2) от дома невесты к жениху, заезжая в церковь. В соответствии с этим понятие пути воспринимается неодинаково разными участниками свадьбы и своеобразно изображается в произведениях разных жанров.

В свадебном плаче мотив проводов невесты напоминает мотив похоронного плача, однако инициатива отправки невесты исходит не от нее и противоречит ее воле:

Ах, куда же вы меня провожаете:
А в какую же пути-дороженьку¹
(с. Лебязье Желтухинского с/с Скопинского р-на).

В похоронных плачах путь ведет на «тот свет» и показан как уход умершего вроде бы по собственному решению. Живым путь представляется неизвестным: его эпитетом является вопросительное местоимение «какой». Образ пути содержится в мотиве проводов или сборов умершего в «путинушку, во дороженьку», «путь-дороженьку... широкую»:

А куда ты так собрался // <...> снарядился <...>
Ах во какую ты пу... путь-дороженьку
Во какую ты путь-широкую²
(с. Любовниково Касимовского р-на).

В свадебном плаче путь неизвестен именно невесте. Она полагает его известным провожающим и поэтому просит, во-первых, проводить ее – «Ой, проводи ты меня в путь-дороженьку»³ (с. Любовниково Касимовского р-на); во-вторых, обращается с просьбой рассказать о конечной точке пути – сторонке жениха.

В похоронном плаче с. Рожново Зарайского у. родственники ожидают временного возвращения умершего – погостить, но не знают, по какой дороге тот прибудет:

Откуда мы тебя будем дожидаться,
С какой сторонушки;
По какой пути-дороженьке?⁴

Аналогично в свадебном плаче с. Ухорь Кораблинского р-на невеста-сирота ждет умершую матушку с благословеньцем с четырех стороншек:

Пойду выйду на крылечко
И гляну на все четыре сторонушки:
Не летит ли моя кормилица матушка
И не несёт ли она мне благословеньица <...>⁵

А.К.Байбурин и Г.А.Левинтон утверждают, что причет невесты-сироты по своим мотивам и функциям оказывается сродни похоронной и одновременно поминальной, а весь комплекс обрядовых действий и текстов обнаруживает отличие сиротской свадьбы от обычной⁶. Л.Г.Невская связывала семантический комплекс «гость-гощение-гостинец» с темой дороги и областью смерти⁷. Исследовательница считала образ дороги (как медиатор двух сфер) равно характерным для родинного (родильного), свадебного и похоронного обрядов, причем полагает его сердцевиной погребального ритуала. Образ гостыи встречается и в рязанской свадебной поэзии. Перед отправлением невесты к венцу к ней обращаются в д. Кочмары Касимовского у.:

Дорогая наша гостинька,
Погости у нас неделюшку <...>⁸.

В.А.Чистяков очерчивал круг представлений, соотносимых с темой дороги в загробный мир. Из них нам важны «вопрос – обращение к покойнику: куда он едет; “квазимотировки” отъезда; способ передвижения, используемый покойником»⁹ – в частности, поездка. Н.Н.Велецкая утверждала, что «представление о неведомой стране, в которую ведет долгий, далекий и трудный путь – характернейший мотив сюжета о загробных странствиях»¹⁰.

Мотив незнания пути также встречается в свадебных послевенчальных ритуалах:

1) зять «не знает дороги» (Мещерский край), поэтому есть чин «посошка» (с. Леки Егорьевского у.), указывающего дорогу к тестю с посохом в руках¹¹;

2) «пыказать дарогу» гостям – первыми выпить водку – должны молодые или, наоборот, старшие¹² (с. Секирино, с. Чулково Скопинского р-на).

Таким образом, мотив незнания пути имеет свою оборотную сторону – соотносится с мотивом указания дороги. «Каму у нас будя пиредом летать... пути правити // Добраму молацу...» – звучит вопрос в песне о соколе, который отшиб черную сизую галоньку – одну из трех галок, сидевших на трех зеленых «волюшках-вольхах»¹³ (с. Леки Егорьевского у.).

С мотивом проводов невесты связан мотив забвения пути, представленный в предметном плане: тропочки-дороженьки зарастут травой и исчезнут, потому что по ним невесте больше не ходить в с. Шостье Касимовского у.:

Зарастат сюда теперь уж все мои тропочки
Все мои дороженьки травую-муравую¹⁴.

Эта формула проникла в свадебный плач из похоронного: «И зарастут твои тропочки-дороженьки травую-муравую» (с. Борки Касимовского у.); «Все дороженьки, все тропочки // Все зарастут зеленою травую» (с. Ерахтур Шиловского р-на)¹⁵. Так «готовые клише» похоронных плачей стали применяться и в других разновидностях жанра причитаний: в свадебных (и рекрутских)¹⁶.

В свадебных плачах говорится, что уходом невесты спровоцирован буйный рост травы-муравы и, наоборот, увядание цветочков девушки. Не будут сорваны и вплетены в венок или политы невестой цветы: один стоящий «при путе... при дороженьке» или три оставшихся в зеленом саду – «беленький», «аленький веселой» и «голубенький разливной». Невеста печалится и просит маменьку поливать цветы,

Чтобы цветочки мои не вяли,
Чтобы мое сердечко не ныло,
В чужих людях незнакомых живучи¹⁷
(д. Степаново Касимовского у.),

ибо

Он и сохнет-посыхает –
Мое сердце занывает
На чужой дальней сторонушке <...>¹⁸
(с. Ухорское Спасского р-на).

Психологический параллелизм: цветок «сохнет-посыхает» – «сердце занывает» – подчеркивает особый характер связи невесты с утраченной ею стороной.

Предстоящий невесте путь не должен повторяться. Существовала примета: «Если в церковь и из церкви поезд по одной дороге поедет – молодые разойдутся»¹⁹ (г. Касимов). В г. Кадом в 1879 г. зафиксировано обыкновение выводить невесту из-за стола не с той стороны, с которой заводили перед родительским благословением²⁰.

Иное дело – ритуальное возвращение дружков в дом невесты. В разных местных традициях оно применялось в двух целях: 1) пригласить родителей невесты на свадебный пир²¹ (с. Полтевы Пеньки Кадомского р-на); 2) выкупить постель у подруг невесты: «Дружки на телеге несутся быстрее всех, выезжают первыми за околицу и возвращаются назад выкупать постель у подруг невесты»²² (с. Озёрки, д. Дмитриево Сараевского р-на).

Путь невесты представляется далеким. В свадебной песне по дощечке-жердочке «никто не хаживал, // Никого не важивал» на сторонку жениха, т.е. путь этот проделан впервые. В этой же песне «Ты заря, моя зорька...» Зарайского р-на высоко восходящее солнце «далеко рассветило»:

Через лес, через поле.
Через синее море <...>
Через быструю реку <...>²³.

К дому невесты дорога ведет через три поля: «Приезжая сватенька <...> // Через три поля ехала...»²⁴ (с. Мишино Зарайского у.). Для встречи друг с другом жениху и невесте тоже нужно преодолеть три поля:

Ягодка с ягодкой
Через три поля шли,
Ягодка с ягодкой
В поле встретились²⁵
(с. Городецкое Скопинского р-на).

О дальности пути свидетельствует стремление жениха выехать с раннего утра. В свадебной песне появляется «солнушко восхожее» – и жених переводит невесту на свою сторонку. В другой песне – «В отхожей новой горенке...» – он собирается за невестой:

Как по утру вставать мне ранешенько <...>
За своей-то мне ехать суженой²⁶
(д. Красная слободка и Урусово Данковского у.).

Дорога описывается опасной для жениха, сокращающей его жизнь: «Растеряют мою молодость // По ухабам и раскатам»²⁷ (д. Красная слободка и Урусово Данковского у.). Н.Н.Велецкая видела в поговорке «Заедешь в ухаб – не выедешь никак» отголосок ритуала насильственного убиения стариков в древности²⁸.

Путь к невесте осложнен множеством преград. Уже сватанье может быть отложено на некоторое время, а сваха возвратиться домой, если ей кто-нибудь перешел дорогу²⁹ (д. Нефедово Киструсской вол. Спасского у.). Препятствием на пути жениха является требование «околишной»³⁰ (Зарайский у.): «<...> все закоулки, где будет проезжать жених, опутывают веревками и не пропускают до тех пор, пока не получают выкуп»³¹ (с. Озёрки, д. Дмит-

риеве Сараевского р-на). В свадебной песне «Уж вы девушки-подружки мои...» невеста просит подруг создать преграду для въезда жениха к ней во двор (по вариантам):

Вы смечите гóру крутую (гладкую)

Оскользайте ее скользкую

Ох вы й`улейте ее ключевой водой

Да укатайте, э, гору Масилинскую

Чтоб извозчики (разбойнички) не въехали³².

Невеста боится, как бы ее «не увезли», «не взяли ба... на чужую и дальну сторонушку». Препятствие для жениха – это смеченная подругами гладкая крутая гора, скользкая и склизкая, улитая ключевой водой или маслом – т.к. называется «маслинской» или «Масилинской»³³.

Возможно, в свадебной поэзии образ «маслинской горы» является отсылкой к Масленице (с обычаем кататься с горы) или проник из библейской истории. В православии известна Масличная гора, отстоящая от Иерусалима на 5-7 стадий или тысячу шагов³⁴.

Но жених не боится преграды: «Не умышляйся, Аринушка <...> // У меня есть кони кованы». Для преодоления преграды коням достаточно быть хорошо подкованными, а упряжи – оказаться прочной.

Но игрицы, влекомые чувством прекрасного, отмечают и красоту свадебного поезда в подробном его описании в с. Иванково Касимовского р-на:

– У нас кони кованые,
Колокольчики у нас звонкие,
У нас дуги высокие,
Подводы у нас шелковые,
Вожжи у нас ременные³⁵.

Другая преграда жениху указана в свадебном плаче невесты, обращенном обычно к брату, реже – к подругам или матери (по вариантам):

Ты возьми-ка в руки большой / острый / востер топор

Ох, ты свали-ка белу / суху / высокую березоньку

Завалите дороженьки моим разлучникам

Вы закройте широки воротушки

Чтобы не было моим / Лиходеям проезду³⁶.

Невеста хочет надеяться, что ее «девичью красоту // Ему не сымать <...> не губить», «русаи волосы // Яму не троуати». В качестве преграды используется срубленная сухая высокая белая береза, которой заваливают дорогу. Но жених преодолевает и эту преграду: «А он сам пройдет и коня проведет»³⁷ (д. Мамасево Клепиковского р-на).

В песне «Ни виличка стаить церкавка...» с. Чернышевка Данковского у. невеста «пахвалялася», что ее не взять жениху:

Я и за ста замками сижу,
Я за двести старажамы сижу <...>.

Но жених уверен в своей победе:

Я замкí та мичóm пасабью,
За сябя Прасковьюшку вазьму³⁸
(д. Чернышевка Данковского у.).

Мотив заграждения пути жениху – основной в рассмотренных сюжетах песен и плача, но преграда в этих жанрах представлена разными образами: в песне – это гора, замки и сторожа, в плаче – береза. Добавим: в ритуале «околишной» – это жердь, пояс, веревка, кол и даже шапка³⁹.

Добывание невесты именуется большой бедой:

Вот на вас, ребяташки, беда пришла,
А на Васю беда боле всех⁴⁰
(с. Спас-Раменье Ермишинского р-на).

На вайну спишил,
Вайну ваивать, // Горя гáривать⁴¹
(д. Гремячка Данковского у.).

В соответствии с этим пониманием дела жених выглядит угрожающе: «Нам сказали про Ивана, // Что Иванушка грозен, грозен, немилостив»⁴² (с. Селезнёво Клепиковского р-на). Объяснение грозного вида жениха – «Ему ехать мимо тестева двора» – дополняется мотивом удара в ворота копьём:

Он ударил вереюшку копьём,
Вереюшка зашаталася,
Наша Маша испугалася <...>⁴³
(с. Селезнёво Клепиковского р-на)

Он ударит // Во которы ворота,
Долговы столбы // Качнут, улетят. <...>
Сосновы доски // Посыпалиси⁴⁴
(с. Спас-Раменье Ермишинского р-на).

Песня вызывает ассоциацию со свадебным ритуалом: «Отец невесты запирает от поезда ворота и открывает их только по получении выкупа за невесту – от 2 до 15 рубл<ей> сер<ebra>; поезжане без жениха входят в избу с кнутьями и здесь прежде всего охлыстывают все 4 угла избы, выкупают стол и ведут жениха»⁴⁵ (с. Кидусово Спасского у.). Троекратный удар по воротам практикуется при отъезде к венцу в с. Мелехово Сасовского у. «жених ударяет три раза по воротам, чтобы будущая жена боялась его»⁴⁶.

Из-за сложности задачи добывания невесты жених представлен избранником:

Выбрался такой –
Что смелый человек,
Что Иван господин.
Уж дайте я пойду,
Уж дайте подступлю...⁴⁷
(с. Мишино Зарайского у.).

Избранничество жениха, предуготованность его миссии, предопределенность его роли – он «суженый-ряженный» – показаны преднамеренным появлением именно в его дворе ритуального дерева: «У Ивана на дворе <...> Вырастало деревцо...»⁴⁸ (с. Мишино Зарайского у.). Оно описано как идеально красивое: «И тонко и высоко // А листом широко»⁴⁹. Обычное местонахождение сакрального древа – равнина или возвышенность, в песне – поле: «Как во поле дубчик...»⁵⁰ (с. Пустотино Кораблинского р-на). В другом варианте фигурируют даже два дуба: «Супротив красна й окна // Ра... ох, рай мой, рай // А и тут стоялы два дубчики»⁵¹ (д. Бессоновка Спасского р-на). О том, что это не рядовой дуб (или один из двух), свидетельствует указание на него как на ориентир места сбора бояр, больших господ, чтобы именно там «думать-гадать», «думать думу»:

К этому дубчику
Съезжались бояре

Думали-гадали
Куда, братцы, ехати⁵²
(с. Пустотино Кораблинского р-на);

Ко тому ли дубчику,
Рай, рай мой, рай,

А и соезжались господа,
Рай, рай мой, рай <...>

А и они думу думали,⁵³
Рай, ох, рай мой, рай...
(д. Бессоновка Спасского р-на).

Песенному мотиву соответствовал ритуал в действительности: «Когда сыну исполнится 18 лет, то родители предлагают ему жениться, и, если последний изъявит согласие, назначают день “думы”, т.е. в ближайший праздник созывают близких родственников на совет: из какого дома и какого рода взять невесту»⁵⁴ (с. Увеза Касимовского у.). Мотив «думушку думать» встречается в свадебной песне «Тихие облака на Дунай бегут...» в отношении невесты, рассуждающей, как называть свекра и свекровь:

Тихие облака на думах бегут
Кра... красная Марьюшка
На думах сидит.
Ду... думает думушку
Всё великую...⁵⁵
(с. Пустотино Кораблинского р-на).

Также мотив «думушку думать» имеется в свадебном песенном сюжете «Венули, венули, эх // Венули ветры да по чистому полю», в котором невеста размышляет, кому доверить свои мысли – со батюшкой-матушкой или с суженым-ряженым, и последний оказывается более подходящим:

С кем же мне
Думушку гадать
С кем же мне крепку думу гадать
Думать мне думу с батюшкой
Думать мне крепкую с матушкой
Эта мне дума (2)
Не верна, не крепка⁵⁶
(д. Сандыри Милославского р-на).

Подобный вариант «Дунули ветры по синему морю...» зафиксирован в с. Архангельское Милославского р-на, только с противоположным результатом – с приоритетом совместной думы с матушкой (возможно, это ошибка памяти?):

С кем же мне думушку думать и будить
С кем же мне крепкую гадать и будить.

Думать мне думушку с Ванюшкой
Крепкую гадать со Сергеевичем

Эта мне дума не на век она крепка
Эти словеса мне не нравятся⁵⁷.

Мотив «думушку думать» используется и в похоронном плаче в двух ситуациях: 1) при «подготовке» к смерти; 2) при «воспоминании» мертвых об оставленных ими живых. Вот примеры:

1. Да с кем эту думушку, да с кем ее удумала,
Да с кем ты ее так крепко загадала.

2. Соберитесь с моим милым другом в одно местушко,
Да сдумайте вы думушку единую,
Да вспомните про меня горькую⁵⁸
(д. Сергиевка Касимовского у.).

Мотив этот типичен для произведений, сопровождающих обряды перехода.
Жениха и его бояре заботит другой вопрос: как снарядить свадебный поезд:

Эх, долго вы, бояре, покручаетесь,
Эх, сколь хорошо, сколь красно вы и поедитя. <...>
А ни, эх, становись вы, бояри, спряди пути <...>⁵⁹
(с. Нижняя Ищередь Кораблинского р-на).

Та же ситуация изображена в приговорке дружко во время ритуального обхода поезда перед отправлением к венцу: «Дружко три раза обходит вокруг поезда со словами:

Сват-схожатый,
Сват богатый,
Сват тысячный,

Сват схожатый
все ли у тебя исправно,
все ли сохранны? –

отвечает три раза: “Все у меня слава Богу”»⁶⁰ (с. Мелехово Сасовского, б. Касимовского у.).
Жених тщательно готовится к предстоящему пути:

Всю ночь ни спал,
Все каня сидлал.
Са двара съижжял <...>⁶¹
(д. Гремячка Данковского у.)

Он заходит на конюшню во двор.
Он берет-берет черкесское седло.
Оседляет своего ворона коня <...>⁶²
(с. Селезнёво Клепиковского р-на).

Мотив снаряжения жениха в дорогу аналогичен описанию седлания коня былинным богатырем и вызывает последующий мотив дальнего пути, поэтому характерен и для невесты, отправляющейся на «чужу-дальню сторонушку»:

Тут стоял конь, добро-лошадь,
Хорошо ли приуправлена,
Высоко ли приуседлана.

Седло на ней черкасское,
Повода шелковые⁶³
(с. Панино Пронского у.).

Жених, кроме самого себя, рассчитывает на помощь других лиц. По разным вариантам песни «Летели голуби через терем...» («Летели тут голуби через двор...» и др.) жених ожидает подмогу от матушки, батюшки или Бога:

Пожалуй мне, матушка, подмогу:
Сорок, сорок лошадей вороных,
Пятьдесят человек верховых,
Четыре каретушки золотых⁶⁴
(д. Красная слободка и Урусово
Данковского у.)

Ты пожалуй-ко, батюшка, подмогу:
Тридцать человек пешковых,

Пятьдесят коней верховых.
Две каретушки золотые.
Две свашеньки молодья⁶⁵
(с. Мишино Зарайского у.)

Дай же мне, господи // Подмогу.
Шестьдесят-ка мне коней // Вороных. <...>
Триста мне человек // Пешковых.
Три каретушки // Занятых. <...> Золотых
(с. Петровичи Спасского у.)⁶⁶.

В песне состав поезда преувеличен для обычного села или деревни, но приближается к числу поезжан княжеской или царской свадьбы. В 1526 г. великий князь Василий Иванович женился на Елене Глинской: «Жениха сопровождали его братья, тысяцкий, бояре и весь “поезд”. С невестой ехали в санях жена тысяцкого и свахи большие; меньшие свахи ехали в “опричных санях”»⁶⁷. По разным вариантам песни число карет и количество людей различно, иногда дается объяснение этому:

Первую каретушку
Под попа.
Вторую каретушку
Под Марью душу. <...>

Третью карету
Сам я поведу⁶⁸
(с. Петровичи Спасского р-на).

Состав поезда диктуется местной традицией и достатком семьи жениха. В д. Асаново Рязанского у. был следующий порядок: «Садятся: на первой лошади – “дружко” и “полудружко”, на второй – жених и его крестный, на третьей – товарищи жениха и остальные, пятая лошадь предназначается для постели невесты»⁶⁹.

Порядок расположения чинов в свадебном поезде соблюдался примерно одинаковый: «<...> впереди едут верховые с плетью, за ними дружко с полудружьем, далее крестный отец с женихом <...> а позади всех едет повозка невесты, в которой сидят сваха и мать крестная (плакса)»⁷⁰ (Зарайский, Михайловский, Рязанский уу.).

Несмотря на помощь разных лиц, добывание невесты всегда остается уделом жениха, поэтому в песне «Как и с вечеру, с полуночи, ох...» в цепочке все возрастающей значимости помощников – «послов» последним и самым главным указывается жених:

Я за нею семь послов послал. <...>
А восьмого пошлю батю, ох батюшку, ох и <...>
А девятую пошлю мату... матушку...
А десятый и сам пойду⁷¹
(сельцо Гололобово Зарайского у.).

Кроме снаряжения коня и засылания послов к невесте, жених украшает свой путь к ней: «Устлана дорожка коврами. <...> Устилал дороженьку Иван-государь»⁷² (с. Мишино Зарайского у.). В с. Дягилево Рязанского р-на ковер стелили в день свадьбы приехавшему жениху с товарищами перед домом невесты и после венчания, «чтобы жили богато»⁷³.

Ковер – это не только украшение дороги, но и сам символ ее, знак счастливого пути. Крестьяне отчетливо представляли этот символ: «Холст означает дорогу, по которой всю жизнь должен ходить муж и жена», – и потому примечали: если при входе в дом мужа молодая первой наступит на расстеленную дорожку – холст, то «все семейные будут ее уважать и подчиняться, т.е. ходить ее путями и дорогою <...>»⁷⁴ (д. Нефедово Киструсской вол. Спасского у.).

Представление о «материальном» воплощении понятия пути в виде холста, ковра, скатерти породило и соответствующие поэтические образы. В свадебном плаче «Когда моя родна матушка...» с. Кермись Шацкого р-на невеста отзывается о хорошей жизни в родительском доме: «Прошла я... По дому, как по скатерти»⁷⁵.

Это сравнение имеет под собой ритуальную основу: «На тот стол, где сидят жених с невестой, кладут скатерть в знак того, чтобы их жизнь шла так же гладко, как скатерть <...>»⁷⁶ (д. Кочемары Китовской вол. Касимовского у.). С образом скатерти как символом благоприятного пути связан и такой свадебный обычай: «Когда невесту и жениха выводят из дома, невеста старается стащить со стола скатерть, чтобы подруги скорей замуж вышли»⁷⁷ (с. Узеза Касимовского у.). На его основе возник приговор «задушевной подружки» в с. Лопатино Скопинского р-на:

Не забудь меня,
когда едешь к венцу;
приедешь от венца,

сядешь за стол,
не забудь стащить клеёнку,
и чтоб я пошла по твоей пути-дорожке,
чтоб я тоже вышла замуж <...>⁷⁸

Первоначально благое пожелание со временем переосмыслилось в недоброжелательную формулу выпроваживания неугодного гостя (особенно во время ссоры с ним): «Скатертью дорога!»⁷⁹.

Дорога обозначала судьбу. Произведения, исполнявшиеся на свадьбе, повествовали только об одной дороге – ведущей к браку. Вот пример частушки на эту тему:

Прасватали подругу
Мне па ней не гаревать
Мне па этой па дарошке
Самой не миновать⁸⁰.

Жениху поездка за невестой представлялась опасным делом, поэтому при сборах в путь он хочет заручиться поддержкой Бога:

А Константин свет Богу молится,
Самому Христу печалится⁸¹
(д. Красная слободка и Урусово Данковского у.).

«Христос воскрес! Христос воскрес!» – этими словами дружка начинает и заканчивает приговор-обращение к отцу жениха с просьбой о благословении сына ехать за невестой и далее к венчанию в г. Кадом в 1879 г.⁸²

При трехкратном обходе поезда у себя во дворе «у каждой лошади жених молится»⁸³ (д. Асаново Рязанского у.). Повсеместно существовал особый свадебный ритуал под названием «Богомолье», «Богомоление», когда после сговора «молились Богу» (с. Николаевка Касимовского р-на; с. Щурово Зарайского у.)⁸⁴.

Интересный ритуал, сохранивший отголоски веры в покровительство родовых богов, записан в Мещере: во дворе невесты раздается громкий возглас: «Господа поезжане, помолитесь нашему Богу» (д. Божатково) – и в прорубленное в сенях окно показывают икону; так же поезжане молятся в доме молодого⁸⁵. Ритуальная значимость такого священнодействия отражена в песне «Во териме свечка ни жарка горить...» Раненбургского у. в словах «Ва горницу узходить – Богу молитца...» и в приговорке дружков в с. Батыково Клепиковского р-на:

Глянем на полицы:
Есть ли у вас божьи лица,
Есть ли нам, дружкам,
На что Богу помолиться?⁸⁶

Христиане осеняют себя крестным знаменем, читают молитвы и служат молебны при любом явлении «перехода». Эта традиция уже в готовом виде стала использоваться в обряде свадьбы. Поезжане крестились на перекрестках дорог или проезжая часовню: «ва всех дверяф и праходаф <...> на паваротаф и пирекресткаф»⁸⁷ (с. Леки Егорьевского у.; также с. Агро-Пустынь Рязанского р-на, с. Богослов Рязанского у.). Жениху и невесте в с. Красное Пронского у. «на отпуске» из дома в церковь служили молебны⁸⁸.

Мотив благословения

Охранительную роль играло также благословение. О нем идет речь в таких свадебных жанрах: 1) в кратком обращении-просьбе игриц к Богу перед исполнением «сокола»; 2) в плачах невесты; 3) в приговорах дружки.

В своих причетах невеста дважды просит благословения. Первый раз – благословить на жизнь в новой семье (по вариантам):

- во чужие людишки / В чужие добрые люди незнакомыя⁸⁹
- и на чужую сторонку <...> / И к желанному батюшке⁹⁰ (д. Завидное Шацкого р-на)
- на счастье в простой кафтан⁹¹ (с. Малаховка Ермишинского р-на)
- на жизнь новую⁹² (с. Жёлобово Сараевского р-на)
- И на все четыре сторонушки⁹³ (д. Алексеево Клепиковского р-на)
- на брак⁹⁴ (д. Алексеево Клепиковского р-на).

Второй раз невеста просит благословение на совершение ритуала: «на посадик сесть»⁹⁵ (с. Топилы Милославского р-на), «и на посад мне сесть и под венец мне стать»⁹⁶ (с. Дегтяные Борки Ухоловского р-на).

В приговорах дружки звучат наиболее развернутые объяснения, для чего необходимо благословение. Оно требуется для «освящения» сборов жениха в дорогу, самого пути за невестой и следования вместе с нею в церковь.

Благословите князя молодого
Через три порога вступить,
К добру коню подойти,
На злат струмент <стремя> вступить,
За шелков пояс взять.
Ехать путем и дорогой
Ко божьей церкви.
Закон божий принимать,⁹⁷
Крест, евангелие целовать
(Раненбургский у.).

Благославите нашего молодого князя
ко Божью храму ехать,
на Божий суд становиться,
злат венец надевать,
золотой крест целовать⁹⁸
(с. Гремячка и с. Мураевня Данковского у.).

В редко встречающейся версии благословение испрашивается для въезда свадебного поезда на двор к молодому по возвращении из церкви:

Сыну на двор захвати
Со всем, со всем поездом <...>
Да еще с молодой женой⁹⁹
(с. Панино Спасского р-на).

Невеста просит благословения для себя, иногда – еще и для жениха; дружка – для жениха или еще для невесты и всего поезда. И в одном варианте дружка просит благословения плюс ко всем перечисленным лицам еще и для себя как руководителя свадебной церемонии: «<...> благослови... мне златой венец получить»¹⁰⁰ (с. Мервино Рязанского у.).

Заметим, что невеста всегда просит благословения, используя жанр плача, а дружок – жанр приговора.

Благословлять имеет право не только Бог, Господь («господи», «божья» в составе обращения), но и люди. В причетах с просьбой благословить ее невеста обращается к родителям и другим родственникам, крестным, подругам и соседям (по вариантам):

- Мать Пресвятая Богородица
- кормилец батюшка, кормилица матушка
- кресна моя матушка
- родимый мой братец Ванюшка, // Вместо моего кормильца-батюшки
- мои любезны сроднички, / дорогие соседушки
- мила моя подруженька
- и все вы люди добрые
- все четыре сторонушки¹⁰¹.

Если невеста обращается по преимуществу к конкретным, близким ей людям, то в приговорах дружки круг адресатов более широк: это не просто члены семьи невесты или жениха, но «православные», «святые отцы», «люди добрые, жены честные»¹⁰². Дружка обращается ко всему народу, подразделяя его на половозрастные группы, упоминаемые в определенной последовательности и с краткой их характеристикой:

Крещеный народ православный,
Красныя девицы нам сестрицы,
Молодые ребята нам братцы,
Молодые молодичицы нам тетушки,
Старые старички нам дедушки,
Старые старушки нам бабушки <...>¹⁰³
(с. Гремячка и с. Муравья
Данковского у.)

Вы старые старички – седые мужички,
Умныя ваши головы, широкия бороды,
Вы красныя девицы, пирожныя мастерицы,
Вы старыя старушки, кривыя ваши душки,
Вы, молодые ребятки, кривыя ваши пятки
<...>¹⁰⁴ (Раненбургский у.)

Старыя мираеды старики¹⁰⁵ (с. Леки Егорьевского у.)

Задача дружки – никого не забыть, поэтому он «возможно громко призывает на жениха и невесту благословение Бога, отца, матери и всех зрителей»¹⁰⁶ (Касимовский у.).

В свадебных текстах «благословеньице» имеет эпитеты: «божие», «господнее», «святое», «родительское», «крепкое», «золотое»¹⁰⁷.

Благословение ценится превыше всего, поэтому часто встречается мотив в плаче невесты: «Не прошу я у тебя ни злата, ни серебра, – // Прошу одного – Божьяго благословенья!»¹⁰⁸ (с. Мишино Зарайского у.). Такое же пожелание высказывает мать невесты при ее благословении в Зарайском у.: «Не желай, дитятко, ни злата, ни серебра, а проси у них Господняго благословения»¹⁰⁹. И в песне, исполняемой для невесты-сироты, звучит этот же мотив: «Поднимите мово батюшку, // Не просите злата-серебра, // Просите благословения»¹¹⁰ (с. Красное Пронского у.).

Другой поэтический мотив показывает необходимость именно родительского благословения, он включен в сюжет сиротской песни «Ох ты елка, елка-сосен... сосенка э, ох...» д. Сандыри Милославского р-на:

Снарядить-то её есть ко... есть кому ох
Басловить-то её неко... некому ох...¹¹¹

Невесты-сироты в с. Агро-Пустынь Рязанского р-на «на могилу ходят благословляться»¹¹². Благословение любого родственника или крестного служит неадекватной заменой родительского благословения, что подчеркивается в плаче с. Корнево Скопинского р-на:

Благослови ты мне,
Родимый мой братец Ванюшка,
Заместо моего кормильца-батюшки <...>¹¹³.

Благословение должно противодействовать трудностям и спасать от бед: «Благослови-ка ты мяня на жизнь новую. // Может быть, мне, мамушка, будет плохо»¹¹⁴ (д. Алексеево Клепиковского р-на). Благословение стоит в одном ряду с наделением судьбой и счастьем:

Не восстанет теперь наша мамушка <...>
И не даст она тебе никакую судьбу,
И ни ласковую и ни горькую.
Не научит тебя
Ни к плохим делам, ни к хорошим¹¹⁵
(с. Пургасово Кадомского р-на).

Чтобы жизнь наша без шипов была без
колючих,
А все б с алыми со цветочками,
Благословите же меня, родители <...>¹¹⁶
(д. Кочемары Касимовского у.)

Принеси в левой руке счастьеце,
В правой – благословеньице¹¹⁷
(д. Сухорожня Милославского р-на).

В свадебных причетах невесты способ благословения представлен поэтической формулой: «Всем сердцем и желанием», «От сваво сердца желанного»¹¹⁸ (с. Дегтяные Борки

Ухоловского р-на и др.); «Благослови меня, мам, от сердца, от желанья»¹¹⁹ (с. Агро-Пустынь Рязанского р-на). Сохранилось представление о благословении как о какой-то вещи: благословение «несут». Вот примеры этого мотива в свадебных плачах:

Прилети-ка ты на своё подворьице
И принеси-ка ты мне благословеньице¹²⁰
(с. Дегтяные Борки Ухоловского р-на).

Не летит ли моя кормилица матушка
И не несёт ли она мне благословеньица¹²¹
(с. Ухорь Кораблинского р-на).

Сравните: в уникальном варианте сказки «Василиса Прекрасная»¹²² (СУС 480 В*=АА 480*F) героиню спасает от Бабы-Яги в загробном царстве благословение умершей матери, представленное в виде куколки, которую нужно кормить. «Куколка» соответствует представлению о душе, материализованной в бабочке, ибо одно из значений слова «куколка» – это развивающаяся личинка насекомого¹²³. В свадебном ритуале благословение может быть выражено предметно в виде юбки невесты: «Благословение 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»¹²⁴ (д. Кочемары Китовской вол. Касимовского у.).

В с. Котелино Кадомского р-на на девичнике крестный отец, стоя на лавке, обводил трижды вокруг головы невесты понькой, присобранной рукой поперек, а потом надевал ее на невесту¹²⁵. Здесь ритуал благословения смешался с обрядом первого надевания понёвы, продвинутым во времени. Первоначально поньку набрасывали на достигшую физиологической зрелости девушку во время какого-либо приуроченного к церковному календарю празднику, и с той поры «панёвницу» можно было сватать. Сам обряд в д. Заулки Кадомского р-на предварялся просьбой о благословении: «Благослови, господи, поньку надеть, дай бог счастья»¹²⁶. (Об обряде первого надевания понёвы см. в главе 8.)

В свадебной песне «Матушка! в соборе к вечерни...» Раненбургского у. обращается внимание на использование икон при благословении: «<...> образами благословляют!»¹²⁷. Это соответствует ритуалу родительского благословения в с. Лукмос Сапожковского р-на: «После венца молодых благословляет мать с иконой»¹²⁸, затем – отец, или в обратном порядке; так же происходило благословение и перед поездкой к венцу. Во время сватовства в д. Асаново Рязанского у. «ставят жениха и невесту на одну доску и благославляют»¹²⁹. При благословении в с. Заборье, с. Агро-Пустынь Рязанского р-на перед венцом жених и невеста три раза падали на колени на расстеленной сверху мехом шубе¹³⁰.

Обращение к присутствующим с просьбой благословить жениха и невесту произносилось громким голосом, вероятно, с охранительной целью. Дружко «возможно громко призывает» к совершению благословения, «гварить громка, абрацаясь к старикам», «кричит»¹³¹.

Свадебная поэзия отразила народные представления о том, что защитить человека может благословение, данное в «добрый час». Поэтому дружко мог просить народ как благословить жениха и невесту, так и пожелать им «доброго часу»: «Граждане! Пожелайте доброго часу»¹³² (д. Ушмор Клепиковского р-на). На эту просьбу народ откликнулся: «Бог вас благослови!», «Божие благословение»¹³³. Или в своем ответе провожающие совмещали благословение и пожелание «доброго часу»: «Бог вас благослови(т), в добрый час»¹³⁴ (Данковский у., Зарайский у.). Еще в одном случае на просьбу «блаславити нашива князя вынабрацныва (новобрачного) па невесту ехать» народ отвечал: «час добрай»¹³⁵ (с. Леки Егорьевского у.).

Крестьяне верили, что время может содействовать или вредить человеку в определенные моменты. «Добрый час» противопоставлен «худому»: если кто-нибудь захворает без видимой причины, то считали, что «он попал в худой час»¹³⁶, «Ч'иво-н'ибут' зьбал'еиш – у, в блаууу м'инуту папал(х)» и «Вот такай м'инута блауай пр'ид'от – дв'анацэт' ч'асоф – и паблажн'ицць», т.е. привидится нечистая сила¹³⁷ (д. Деулино Рязанского р-на). С оценочным отношением ко времени связаны и представления о «легких

днях» – вторник, четверг, субботу; о «секундах наглазных» и т.п.¹³⁸. Церковь сохранила поверья о «добром» и «худом» времени, соединив посты с запретом венчать (см. главы 1 и 9).

Заботой дружка было не допустить отказа в благословении или пожелании «добрého часу», поэтому после просьбы он обращался к провожающим с угрозой:

А хто ни блаславит,
Таму сына ни женить,
доць ни атдать
и в доми зятя ни видать¹³⁹
(с. Леки Егорьевского у.).

Кто не пожелает доброго часу,
Тот не женит сына,
Дочь не выдаст замуж¹⁴⁰
(с. Озёрки Сараевского р-на).

Антитеза «благопожелание – угроза» характерна для фольклора: «Уроди ему, бог» и «Под Новый год» // Сосновый гроб¹⁴¹ – в «Авсене» (с. Озёрки Сараевского р-на). Сравните формулу «Рябина, рябина, вылечи мои зубы, а не вылечишь – всю тебя изгрызу» – в заговоре и др.¹⁴²

Оборотная сторона благословения – проклятие. В быличке из Восточной Сибири, как и на Рязанщине, лишение материнского и – шире – родительского благословения, проклятие детей приводит к их смерти: «Все они из семьи-то удавились. Мать их прокляла»¹⁴³. В быличке д. Шабаево Клепиковского р-на материнское проклятье ведет к переходу их за порог жизни, к уходу в иное пространство, противопоставленное привычному, культурному, социализированному: «Там девка шла по болоту, в белом, волоса длинные, кричала. Её, на-верное, мать прокляла. Она ушла»¹⁴⁴.

Однако проклятие можно «снять», т.е. уничтожить. Удивительно, но это следует из частных объявлений, появившихся в многостраничных московских газетах в постсоветское время: «Снимаю сглаз, порчу, проклятие»¹⁴⁵ (1991); «Потомственная гадалка Лариса. Гадаю на картах Таро и по руке. Сниму порчу, сглаз, венец безбрачия»¹⁴⁶ (2015). Безусловно, подобные объявления представлены и в современных рязанских газетах.

Мы рассмотрели применявшиеся на свадьбе обереги в виде молитвы, крестного знамения, благословения и увидели, что многие из них использовались преимущественно перед отправлением жениха и невесты из дома в дорогу, представляющуюся опасной и – иногда – незнакомой. Таким образом, две группы поэтических мотивов, относящихся к: 1) пути невесты из родительского дома на сторонку жениха и отчасти к поездке жениха за своей суженой; 2) ритуалу благословения, – оказались взаимосвязанными. Словесные обереги и тема пути вообще характерны для явлений «перехода», но будучи включены в состав фольклорных жанров свадьбы (в плач, песню, приговорку) приобретают специфичные черты свадебных поэтических формул.

¹ РАМ. Тетр. 421. № 12 – с. Лебяжье Желтухинского с/с Скопинского р-на.

² МГК, и. 1799-18 – с. Любовниково Касимовского р-на.

³ МГК, и. 1799-19 – с. Любовниково Касимовского р-на.

⁴ Материалы для историко-статистического описания ряз. епархии, ее церквей и приходов. С. Рожново, ц. Успения Б. Матери (Зарайск у.) //Рязанские епархиальные ведомости. 1889. № 6. С. 243.

⁵ МГК, и. 1959-28 – с. Ухорь Кораблинского р-на.

⁶ См.: Байбурин А.К., Левинтон Г.А. Похороны и свадьба //Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М., 1990. С. 87–88.

⁷ См.: Невская Л.Г. Семантика дороги и смежных представлений в погребальном обряде //Структура текста. М., 1980. С. 228–239

⁸ РИАМЗ, н. а. III-629. Л. 181 – д. Кочемары Касимовского у.

⁹ См.: Чистяков В.А. Представления о дороге в загробный мир в русских похоронных причитаниях XIX–XX вв. //Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 126, 119.

¹⁰ Велецкая Н.Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978. С. 20.

¹¹ Петров В. Мещерский край (Этнографический очерк) //Вестник рязанского губернского земства. Рязань, 1914. № 1. С. 47; Шахматов А.А. Диалектологические материалы, собранные В.И.Тростянским,

И.С.Гришкиным и др. //Приготовил к печати и снабдил примечаниями А.А.Шахматов //Сборник Отделения русского языка и словесности РАН. Пг., 1920. Т. 95. С. 77 – с. Леки Егорьевского уезда.

¹² Записи автора. Тетр. 6. № 125 – Дворенкова Мария Фёдоровна, 1935 г. р., живет в с. Секирино Скопинского р-на, зап. в с. Чулково того же р-на 08.07.1989.

¹³ Шахматов А.А. Указ. соч. С. 78 – «Не во поли, у нас во цыстом поли», с. Леки Егорьевского уезда.

¹⁴ РИАМЗ, н. а. III-629. Л. 179 – с. Шостье Касимовского у.

¹⁵ РИАМЗ, н. а. III-629. Л. 205 – с. Борки Касимовского у.; МГК, и. 1619-42 – с. Ерахтур Шиловского р-на.

¹⁶ См.: Еремина В.И. Ритуал и фольклор. М., 1991. С. 26.

¹⁷ РИАМЗ, н. а. III-629. Л. 154 – д. Степаново Касимовского у.

¹⁸ РГПИ, 1983. Папка 3. Отчет... Анисаровой Е.М. – с. Ухорское Спасского р-на.

¹⁹ Мансуров А.А. Описание рукописей этнологического архива Общества исследователей Рязанского края. Рязань, 1933. Вып. 5. № 495. С. 29.

²⁰ См.: Рейтаров Н. Заштатный город Кадом //Памятная книжка Тамбовской губернии на 1879 г. С. 116.

²¹ ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОКЭ). Карт. Коган Д. № 359 – с. Полтевы Пеньки Кадомского р-на.

²² Записи автора. Тетр. 1. № V – Кобзева Мария Васильевна, 1927 г. р., род. в с. Озёрки Сараевского р-на, живет в Москве; Трушечкин Михаил Федосеевич (1901-1992), род. в с. Озёрки, жил в Москве; Волчкова Пелагея Александровна, 1906 г. р., д. Дмитриево Сараевского р-на; Волчкова Дарья Сергеевна, 1902 г. р., род. в с. Озёрки, жила в Москве; Трушечкина Матрёна Ивановна (1907-1982), род. в с. Озёрки, жила в Москве, зап. в 1981-1982 гг.

²³ РАМ. Сазонова Л.И. Песни Московской области (по материалам экспедиции в Зарайский и Наро-фоминский р-ны). М., 1972. С. 32.

²⁴ Шейн П.В. Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т.п.: В 2 вып. СПб., 1900. Вып. 2. № 1835.

²⁵ 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. 46 – с. Городецкое Скопинского р-на.

²⁶ Шейн П.В. Указ. соч. Вып. 2. № 1863.

²⁷ Там же.

²⁸ Велецкая Н.Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978. С. 69.

²⁹ См.: Мансуров А.А. Указ. соч. 1930. Вып. 3. № 243 – д. Нефедово Киструсской вол. Спасского у.

³⁰ 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. 89.

³¹ Записи автора. Тетр. 1. № V – Кобзева М.В., 1927 г. р., род. в с. Озёрки Сараевского р-на, живет в Москве; Трушечкин М.Ф. (1901-1992), род. в с. Озёрки, жил в Москве; Волчкова П.А., 1906 г. р., д. Дмитриево Сараевского р-на; Волчкова Д.С., 1902 г. р., род. в с. Озёрки, жила в Москве; Трушечкина М.И. (1907-1982), род. в с. Озёрки, жила в Москве, зап. в 1981-1982 гг.

³² Записи автора. Тетр. 8. № 24 – с. Тимошкино Шиловского р-на, лето 1990; Записи автора. Тетр. 6. № 202 – с. Секирино Скопинского р-на, лето 1989; МГК, и. 2139-26 ф. 3563 – с. Ольшанка Милославского р-на, № 1412, лето 1985 – с. Секирино Скопинского р-на; МГК, и. 1853-39 ф. 3277 р. 10491. Луканцева Л. № 38 – «Э, да уж и вы девушки-подружки...», с. Троица Спасского р-на; МГК, и. 1802-24 ф. 3226-24 – пос. Красный Шиловского р-на; РГПИ, 1963. Тетр. 1. № 28 – с. Иванково Касимовского р-на; ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 150. Л. 6 об. № 1.

³³ МГК, и. 1853-39 ф. 3277 р. 10491. Луканцева Л. № 38 – «Э, да уж и вы девушки-подружки...», с. Троица Спасского р-на.

³⁴ Дьяченко Г., протоиерей. Полный церковно-славянский словарь. М., 1993. (Репринт с изд.: 1989). С. 1043.

³⁵ РГПИ, 1963. Тетр. 1. № 28 – с. Иванково Касимовского р-на; ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 150. Л. 6 об. № 1

³⁶ РГПИ, 1971. Тетр. В.К.Соколовой – «Спасибо вам, подруженьки, за баню...», Рыбновский р-н; РГПИ, 1973. Син. тетр. С. 63–69, 100 – с. Старый Кадом, с. Четово Кадомского р-на; РГПИ, 1973. Голуб. тетр. 48 л. – д. Мироновка Кадомского р-на; Виноградов А. «Крики» Рязанской губ... С. 124; Будде Е. К диалектологии... С. 81. № 13; МГК, и. 1621-7 – д. Мордасово Шиловского р-на; МГК, и. 1634-8 – д. Мамасево Клепиковского р-на.

³⁷ МГК, и. 1634-8 – «Ты пошёл, братец Иванушка...», д. Мамасево Клепиковского р-на.

³⁸ Песни Рязанской губернии //Живая старина. СПб., 1894. Отд. IV. Смесь. Вып. II. С. 290 – «Ни вилічка стаить церкавка...», д. Чернышевка Данковского у.

³⁹ Селиванов В.В. Указ. соч. С. 89–90; Шейн П.В. Вып. 2. С. 559; Записи автора. Тетр. 1. № V – с. Озёрки Сараевского р-на, 1981-1982.

⁴⁰ РГПИ, 1967. Тетр. 8. № 88 – с. Спас-Раменье Ермишинского р-на.

⁴¹ Песни Рязанской губернии. С. 290 – д. Гремячка Данковского у.

- ⁴² РГПИ, 1969. Тетр. 5. № 97 – с. Селезнёво Клепиковского р-на.
- ⁴³ РГПИ, 1969. Тетр. 5. № 97 – с. Селезнёво Клепиковского р-на.
- ⁴⁴ МГК, и. 1959-13 – «Недолго веночку...», с. Спас-Раменье Ермишинского р-на.
- ⁴⁵ Зеленин Д.К. Описание рукописей ученого архива Императорского Русского географического общества: В 3 вып. Пг., 1916. Вып. 3. № 22. С. 1177 – Кротков Г., свящ. Этнографическое описание села Кидусова, Спасского уезда, 1854.
- ⁴⁶ Мансуров А.А. Указ. соч. Вып. 1. 1928. № 44 – с. Мелехово Сасовского у.
- ⁴⁷ Шейн П.В. Указ. соч. Вып. 2. № 1839 – «Рай мой, рай!», с. Мишино Зарайского у.
- ⁴⁸ Там же.
- ⁴⁹ Там же.
- ⁵⁰ МГК, и. 1966-36. № 1243 – с. Пустотино Кораблинского р-на.
- ⁵¹ МГК, и. 1801-15 – «Ра... ох и рай мой, рай...», д. Бессоновка Спасского р-на.
- ⁵² МГК, и. 1966-36. № 1243 – с. Пустотино Кораблинского р-на.
- ⁵³ МГК, и. 1801-15 – «Ра... ох и рай мой, рай...», д. Бессоновка Спасского р-на.
- ⁵⁴ РИАМЗ, н. а. III-508... Кн. III. № 51 – с. Увеза Касимовского у.
- ⁵⁵ МГК, и. 1916-37 – с. Пустотино Кораблинского р-на.
- ⁵⁶ МГК, и. 2138-29 ф. 3562 – д. Сандыри Милославского р-на.
- ⁵⁷ МГК, и. 2154-26 ф. 3578 – с. Архангельское Милославского р-на.
- ⁵⁸ РИАМЗ, н. а. III-629. Л. 210 – «Порода моя матушка...», д. Сергиевка Касимовского у.
- ⁵⁹ МГК, и. 1962-27 – с. Нижняя Ищереть Кораблинского р-на.
- ⁶⁰ РИАМЗ, н. а. III-508... Кн. II. № 44.
- ⁶¹ Песни Рязанской губ. С. 290 – «Уж ты ютица...», д. Гремячка Данковского у.
- ⁶² РГПИ, 1969. Тетр. 5. № 97 – с. Селезнёво Клепиковского р-на.
- ⁶³ Солодовников Д. С. 82. № 4 – с. Панино Пронского у.
- ⁶⁴ Шейн П.В. Указ. соч. Вып. 2. № 1871 – «Летели голуби через терем...», д. Красная слободка и Урусово Данковского у.
- ⁶⁵ Шейн П.В. Указ. соч. Вып. 2. № 1848 – «Летели тут голуби через двор...», с. Мишино Зарайского у.
- ⁶⁶ МГК, и. 1610-7 – «Летели голуби...», с. Петровичи Спасского р-на.
- ⁶⁷ Козаченко А.И. К истории великорусского свадебного обряда // Советская этнография. М., 1957. № 1. С. 67. См. также: Новиков Н.И. Древняя российская вивлиофика. Мышкин, 1891. Т. 1. Ч. 1. 1896. Т. 4. Ч. VII.
- ⁶⁸ МГК, и. 1610-7 – с. Петровичи Спасского р-на.
- ⁶⁹ Мансуров А.А. Указ. соч. Вып. 2. 1929. № 190 – д. Асаново Рязанского у.
- ⁷⁰ ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 124. Л. 10.
- ⁷¹ Киреевский П.В. Собрание народных песен... Т. 1. 1983. № 368 – селцо Гололобово Зарайского у. Ср.: МГК, и. 1801-5 – с. Кутуково Спасского р-на.
- ⁷² Шейн П.В. Указ. соч. Вып. 2. № 1849.
- ⁷³ Записи автора. Тетр. 3. № 75 – Грекова Прасковья Ивановна, 78 лет, с. Дягилево Рязанского р-на, 21.08.1985.
- ⁷⁴ РИАМЗ, н. а. III-664. Кн. X. №. 243 – д. Нефедово Киструсской вол. Спасского у.
- ⁷⁵ РГПИ, 1965–1966. Альбом с. Кермись Шацкого р-на, «Когда моя родна матушка...».
- ⁷⁶ РИАМЗ, н. а. III-664. Кн. I. №. 20 – д. Кочемары Китовской вол. Касимовского у.
- ⁷⁷ Мансуров А.А. Указ. соч. Вып. 1. № 51 – с. Увеза Касимовского у.
- ⁷⁸ Записи автора. Тетр. 6. № 34 – Кутузова Октябрина Яковлевна, 1930 г. р.; Мекаева Анна Кузьминична, 1928 г. р., с. Лопатино Скопинского р-на, 07.07.1989.
- ⁷⁹ Шанский Н.Н., Зимин В.И., Филиппов А.В. Опыт этимологического словаря русской фразеологии. М., 1987. С. 134.
- ⁸⁰ РИАМЗ, н. а. III-1009. Л. 84.
- ⁸¹ Шейн П.В. Указ. соч. Вып. 2. № 1863 – д. Красная слободка и Урусово Данковского у., «В отхожей новой горенке...».
- ⁸² Рейтаров Н. Заштатный город Кадом // Памятная книжка Тамбовской губернии на 1879 г. С. 118.
- ⁸² Народные поверия и обычаи. В селе Истье, Пронского уезда // Рязанские губернские ведомости. 1888. № 30. С. 7.
- ⁸³ Мансуров А.А. Указ. соч. Вып. 2. № 190 – д. Асаново Рязанского у.
- ⁸⁴ 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; РИАМЗ, н. а. III-664. № 285 – с. Щурово Зарайского у.
- ⁸⁵ Мансуров А.А. Указ. соч. Вып. 5. № 491 – д. Божатково; Петров В. Указ. соч. С. 43, 45.
- ⁸⁶ Киреевский П.В. Собрание народных песен... № 476 – Раненбургский у.; Записи автора. Тетр. 1. № 384 – с. Батыково Клепиковского р-на, лето 1987.

- ⁸⁷ Записи автора. Тетр. 3. № 275 – Арбузкина Татьяна Евдокимовна, 84 г., с. Агро-Пустынь Рязанского р-на, 31.07.1985; Мансуров А.А. Вып. 3. С. 272 – с. Богослов Рязанского у.; Шахматов А.А. Указ. соч. С. 85 – с. Леки Егорьевского у.)
- ⁸⁸ ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 150. Л. 7 – с. Красное.
- ⁸⁹ РИАМЗ, н. а. III-629. Л. 178.
- ⁹⁰ РГПИ, 1966. Тетр. 8 – «Ох-и повень-повень...», д. Завидное Шацкого р-на.
- ⁹¹ РГПИ, 1967. Тетр. 1. № 24 – с. Малаховка Ермишинского р-на.
- ⁹² МГК, и. 1962-3 – с. Жёлобово Сараевского р-на, и. 1959-28.
- ⁹³ РАМ. Тетр. 272. № 9 – д. Алексеево Клепиковского р-на.
- ⁹⁴ Записи автора. Тетр. 3. № 150 – Зотикова Дарья, 1903 г. р., с. Агро-Пустынь Рязанского р-на, 25.07.1987.
- ⁹⁵ МГК, и. 2144-2, ф. 3568 – с. Топилы Милославского р-на.
- ⁹⁶ РМУ. 1982. № 5 – с. Дегтяные Борки Ухоловского р-на.
- ⁹⁷ ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 50. Л. 17 – Раненбургский у.
- ⁹⁸ Семенова-Тян-Шанская О.П. Очерки избыта крестьян одной из черноземных губерний /Записки РГО по отд-ю этнографии. Т. XXXIX. СПб., 1914. (Репринт: Рязань, 1995). С. 66–67 – с. Гремячка и с. Мураевня Данковского у.
- ⁹⁹ РГПИ, 1982. Папка 2. Гурова Н., Назарова С. – с. Панино Спасского р-на.
- ¹⁰⁰ РИАМЗ, н. а. III-878. № 9 – с. Мервино Рязанского у.
- ¹⁰¹ Семенова-Тян-Шанская О.П. Указ. соч. С. 66–67 – с. Гремячка и с. Мураевня Данковского у.; Шейн П.В. Вып. 2. С. 555 – с. Мишино Зарайского у.; РГПИ, 1972. Тетр. 4. № 50; РГПИ, 1972. Голуб. тетр. 48 л. – д. Мироновка Кадомского р-на, «Благослови-ка ты меня, желанный батюшка...»; РГПИ, 1971. Тетр. 6. № 135; Записи автора. Тетр. 3. № 150 – с. Агро-Пустынь Рязанского р-на, лето 1985; МГК, и. 2138-20. ф. 3562; МГК, и. 2144-2. ф. 3568; РИАМЗ, н. а. III-629. Л. 195; РИАМЗ, н. а. III-508... Кн. III. № 51; РАМ. Тетр. 272. № 9, 40.
- ¹⁰² Шейн П.В. Указ. соч. Вып. 2. С. 559 – с. Мишино Зарайского у.; Шахматов А.А. Указ. соч. С. 85 – с. Леки Егорьевского у.), 87; Чернышов В. Этнографические заметки... С. 477 – Зарайский у.; МГК, Тетр. II. № 1303. 22 июня 1982 – с. Архангельское Милославского р-на.
- ¹⁰³ Семенова-Тян-Шанская О.П. Указ. соч. С. 66–67 – с. Гремячка и с. Мураевня Данковского у.
- ¹⁰⁴ ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 50. Л. 17.
- ¹⁰⁵ Шахматов А.А. Указ. соч. С. 43 – с. Леки Егорьевского у.
- ¹⁰⁶ Петров В. Указ. соч. С. 43.
- ¹⁰⁷ РИАМЗ, н. а. III-878. № 9, н. а. III-629. Л. 195, 178; РГПИ, 1973. Син. тетр. С. 50; РГПИ. Голуб. тетр. 48 л. – «Благослови-ка меня, желанный батюшка...», д. Мироновка Кадомского р-на; Чернышов В. Этнографические заметки по Зарайскому уезду Рязанской губернии. С. 479.
- ¹⁰⁸ Шейн П.В. Указ. соч. Вып. 2. № 1852 – «Кормилец мой батюшка!», с. Мишино Зарайского у.; см. также: РГПИ, 1967. Тетр. 1. № 24.
- ¹⁰⁹ Чернышов В. Этнографические заметки по Зарайскому уезду Рязанской губернии //Живая старина. СПб., 1903. Вып. IV. Отд. V. С. 479.
- ¹¹⁰ ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 150. Л. 8. № 2 – с. Красное.
- ¹¹¹ МГК, и. 2138-24. ф. 3562-24 – д. Сандыри Милославского р-на.
- ¹¹² 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.
- ¹¹³ РГПИ, 1971. Тетр. 6. № 135 – с. Корневое Скопинского р-на.
- ¹¹⁴ РАМ. Тетр. 272. № 9 – д. Алексеево Клепиковского р-на.
- ¹¹⁵ РГПИ, 1973. Син. тетр. С. 21–22 – с. Пургасово Кадомского р-на.
- ¹¹⁶ РИАМЗ, н. а. III-629. Л. 195 – д. Кочемары Касимовского у.
- ¹¹⁷ МГК Тетр. VI. 22 июня 1982. № 1307 – «Родимая моя матушка...», д. Сухорожня Милославского р-на.
- ¹¹⁸ РИАМЗ, н. а. III-629. Л. 178; РИАМЗ, н. а. III-508... Кн. III. № 51; МГК, и. 2144-2. ф. 3568; РМУ. 1982. № 5 – с. Дегтяные Борки Ухоловского р-на.
- ¹¹⁹ Записи автора. Тетр. 3. № 165 – Лёвочкина М.Г., 1917 г. р.; Черкасова А.С., 1909 г. р.; Ивахина М.С., 1901 г. р., с. Агро-Пустынь Рязанского р-на, 25.07.1985.
- ¹²⁰ РМУ. 1982. № 5 – с. Дегтяные Борки Ухоловского р-на.
- ¹²¹ МГК, и. 1959-28 – с. Ухорь Кораблинского р-на.
- ¹²² Афанасьев А.Н. Народные русские сказки: В 3 т. М., 1957. Т. 1. № 104.
- ¹²³ См.: Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1989. С. 218; Ожегов С.И. Словарь русского языка. М., 1990. С. 313.
- ¹²⁴ РИАМЗ, н. а. III-508... Кн. I. № 20 – д. Кочемары Китовской вол. Касимовского у.
- ¹²⁵ МГК. Дневник. Магнитофон 2. Янв. 1985 – с. Котелино Кадомского р-на.
- ¹²⁶ ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОКЭ). Карт. № 108 – д. Заулки Кадомского р-на.

- ¹²⁷ Киреевский П.В. Собрание народных песен... № 481 – Раненбургский у.
- ¹²⁸ МГК. Тетр. II. № 1303. Лето 1982 – с. Лукмос Сапожковского р-на.
- ¹²⁹ Мансуров А.А. Указ. соч. Вып. 2. № 190 – д. Асаново Рязанского у.
- ¹³⁰ Записи автора. Тетр. 3. № 144 – Сазикова Марфа Фёдоровна, 1912 г. р., с. Заборье Рязанского р-на, 22.07.1985; Записи автора. Тетр. 3. № 188 – Архипова Мария Ивановна, 1910 г. р., с. Заборье, 26.07.1985; Записи автора. Тетр. 3. № 165 – Лёвочкина М.Г., 1917 г. р.; Черкасова А.С., 1909 г. р.; Ивахина М.С., 1901 г. р., с. Агро-Пустынь Рязанского р-на, 25.07.1985.
- ¹³¹ Петров В. Указ. соч. С. 43; Шахматов А.А. Указ. соч. С. 87 – с. Леки Егорьевского у.; Рейтаров Н. Заштатный город Кадом //Памятная книжка Тамбовской губернии на 1879 г. С. 118 и др.
- ¹³² РГПИ, 1969. Тетр. 1-а. № 32 – д. Ушмор Клепиковского р-на.
- ¹³³ Шейн П.В. Указ. соч. Вып. 2. С. 559; ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 50. Л. 17; РИАМЗ, н. а. III-878. № 9.
- ¹³⁴ Семенова-Тян-Шанская О.П. Указ. соч. С. 66–67; Киреевский П.В. Собрание народных песен... Т. 1. С. 191 – Зарайская свадьба.
- ¹³⁵ Шахматов А.А. Указ. соч. С. 85–86.
- ¹³⁶ ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 148. Л. 4.
- ¹³⁷ Словарь современного русского народного говора (д. Деулино Рязанского р-на Рязанской обл.). М., 1969. С. 56 – «Благая минута (или час)».
- ¹³⁸ ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 124. Л. 4.
- ¹³⁹ Шахматов А.А. Указ. соч. С. 85 – с. Леки Егорьевского у.
- ¹⁴⁰ РГПИ, 1969. Тетр. 1-а. № 32 (Деление на стихи мое. – *Е. С.*).
- ¹⁴¹ Записи автора. Тетр. 1. № 1 – Трушечкина Матрёна Ивановна (1907-1982), род. в с. Озёрки Сараевского р-на, жила в Москве; Трушечкин Михаил Федосеевич (1901-1992), род. в с. Озёрки, жил в Москве; Горина Пелагея Кузьминична, 1929 г. р., род. в с. Озёрки, жила в Москве; Волчкова Дарья Сергеевна, 1902 г. р., род. в с. Озёрки, жила в Москве; Сударикова Мария Михайловна (1909-1996), род. в с. Озёрки, жила в Москве; Ерёмина Мария Яковлевна, 1916 г. р., с. Озёрки; Янчева Екатерина Дмитриевна, 1912 г. р., с. Озёрки; Астахова Прасковья Павловна, 1910 г. р., с. Озёрки, зап. в 1981-1982 гг.
- ¹⁴² Майков Л. Великорусские заклинания. СПб., 1869. № 80.
- ¹⁴³ Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири /Сост. В.П. Зиновьев. Новосибирск, 1987. № 211.
- ¹⁴⁴ Записи автора. Тетр. 1. № 240 – Чулкова Марина Егоровна, 77 лет, д. Шабаево Клепиковского р-на, зап. Е.А. Самоделова и М.Д. Максимова 16.08.1987.
- ¹⁴⁵ Все для вас. М., 1991. № 15. С. 14.
- ¹⁴⁶ Москва вечерняя. 2015, 7 мая. № 71 (169). С. 15.



Глава 19. ОБРАЗ «ЧУЖОЙ СТОРОНКИ»

Конечная точка пути невесты – сторонка жениха – по-разному представлена в произведениях различных жанров, исполняемых в разное ритуальное время и от лица разнообразных участников свадьбы. Наиболее полно и разносторонне (вплоть до противоположений) образ «чужой сторонки» показан глазами невесты. Если встать на позицию невесты, то можно заметить, что для нее важны, во-первых, организация самого пространства жениха (т.е. пейзаж, общее устройство быта, характеристика отдельных предметов); во-вторых, населяющие «чужую сторонку» люди.

Рассмотрим пейзаж. Он может быть показан поочередно глазами жениха, свахи, имеющими свойство приукрашивать действительность, и глазами невесты, смотрящими в реальном свете и даже способными сгущать краски. Вот примеры такого противопоставления описания одного и того же пейзажа.

Жених:

Как на нашей на сторонке
Жить привольно, очень хорошо.
У нас реки медовые,
Кисельные берега.
У нас горы, горы золотые,
В горах – камни дороги.

Невеста:

У вас реки водяные,
Песчаны берега;
У вас горы, горы земляные,
В горах камушки просты¹
(д. Кочемары Касимовского у.).

Сваха о сторонке жениха:

Во саду кругом она обсожена,
Виноградом обгорожена.

Невеста:

Кругом полыном она обсожена,
Чернобылом обгорожена,
Горючей слезой поливана
(с. Ходынино Рязанского у.)².

Средства идеализации, употребленные в данных песнях, общенародны. Сравните начало величальной песни д. Алферьево Касимовского р-на:

Во саду сваха посажена,
Виноградом огорожена,
Медовой сытой поливана,
Шелковой травой покрывана <...>³.

В сказках встречается река молочная с кисельными берегами, а в поздней песне литературного происхождения воображаемое богатство изображено так: «Когда б имел златые горы // И реки, полные вина...»⁴ (с. Озёрки Сараевского р-на и др.).

В рассмотренных свадебных песнях, когда одна и та же сторонка жениха по-разному оценивается женихом / свахой и невестой, то последняя указывает, что ее не удастся ввести

в заблуждение: «Не обманывай меня, Ванюша, // Я сама хитрей тебя»; «Не расхваливай ты, свашенка, // Не расхваливай, ломливая, // Я сама все знаю-ведаю»⁵ (с. Ходынино Рязанского у., ныне Рыбновского р-на).

Существуют еще такие случаи, когда сторона жениха рисуется только им самим, разумеется, тоже приукрашено. Идеализация сторонки жениха, звучащая в его словах, необходима, чтобы завлечь невесту к себе. На Рязанщине встречается два вида таких описаний:

1) характеризующие домашнее хозяйство, повседневный быт;

2) изображающие праздничную жизнь.

Вот примеры первого вида описаний, являющихся «общими местами»:

Ты не плачь, не кричи, да красна де-
вушка <...>

Эх, у нас-то жисть хорошая <...>

И у нас вода сама носится-то <...>⁶

(с. Топилы Милославского р-на).

Не кричи, не плачь, моя Марьюшка,

У нас будет жизнь хорошая.

У нас вода сама носится,⁷

У нас печь сама топится⁷

(разъезд Топилы Милославского р-на).

Не тужи, моя свет Аннушка,

Ты будешь жить весело.

У нас мельница сама мелется –

Насыпай да повертывай,

У нас воду на волах возят –

Наливай да на печь подавай

(с. Кутуково Спасского р-на)⁸.

Помимо песен, подобные «общие места» встречаются в приговорках дружков, проносимых в разное время. Во-первых, когда они утешают плачущую в куте вместе с двумя плакальщицами невесту: у их «князя» невеста «будет жить в раззолоченных палатах и носить шелковую одежду»⁹ (Касимовский у.). Во-вторых, дружка при ритуале разнесения каравая просит оплатить угощение, приводя такой довод:

<...> надоть козла купить, воду возить,

старика нанять, дрова колоть,

старуху нанять – баню топить <...>¹⁰

(с. Мишино Зарайского у.)

Нужно купить вола

Чтоб возил воду и дрова <...>¹¹

(с. Ольшанка Милославского р-на)

Купить кушин пегай,

Чтоб сам за водой бегал

(с. Секирино Скопинского р-на)¹².

Песни в символической форме отчасти отражают обычай: «в первый год молодую печь топить не заставляют и вообще не неволят работой»¹³ (с. Мервино Рязанского у.). Принесение в дом воды из реки или колодца было женской заботой, и на Рязанщине существовал особый свадебный ритуал хождения молодых за водой на второй день после венчания (см. главу 5).

Будущая жизнь самой невесты на мужниной сторонке также видится идеализированной – как ее описывают родственницы мужа в песне «Ох, не плачь, не плачь, // Наша Ма... ой, да Манюшка» (д. Кочемары Касимовского р-на):

Жизнь у нас хоро... ой, хоро... хороша, ой.

Расхороша, хороша...

Ой, и не... не заставим мы

Тебя ни толочь... ни толочь, ни молоть, ой.

Ни толочь-то, ни молоть...

Ой, и только заставим мы

Тебя бело... ой, бело-то ходить, ой¹⁴.

Аналогично выстроен мотив утешения женихом невесты в песенном сюжете «Не шипите, гуси серы...», исполнявшемся на девичнике в с. Полтевы Пеньки Кадомского р-на:

Ее Степан утешает.
– Ты не плачь, душа Танюшенька,
У нас жить-то будет гоже тебе.
У нас пашенку не пашут,¹⁵
На плечах воду не носят¹⁵.

Второй вид описаний сторонки жениха представлен заключительной частью песни «Ты зорька моя зорька, зорюшка вечерняя...»:

На моей сторонушки
Там сады зелёнай <...>
Соловьи весёлай <...>¹⁶
(п. Красный Шиловского р-на);

На моей сторонушке
Там гульбы-забавушки <...>
Там сады веселы,
Соловьи веселее
(с. Нижняя Ищередь Кораблинского р-на)¹⁷.

Во всех примерах описания «сторонушки» шла речь только о сторонке жениха. Есть еще один способ изображения сторонки жениха – в сравнении со сторонкой невесты. Примером может служить традиционная формула противопоставления хлеба батюшкина и свекрова / женихова. Невеста ругает или хвалит тот или иной хлеб в зависимости от времени исполнения произведения с этой формулой и его жанровой природы, что взаимосвязано. Если невеста причитала, прощаясь с отцом, то формула имела вид:

Кормилец ты мой батюшка,
какой твой хлеб был сладкий <...>
Что отдаешь ты меня
к неродному батюшке, т.е. к свекру,
у которого хлеб горький, с полынью <...>
(с. Карабухино Сапожковского у.)¹⁸.

Эта же поэтическая формула в величальной песне «Виноград во саду растет...» д. Анновка Кораблинского р-на представлена в своем «оборотном» виде:

Батюшкин хлеб полыном пахнет,
Польнь горькою горчицей отзывается <...>
Как Иванов хлеб калачом пахнет <...>
Он и сладкими медами отзывается <...>
(д. Анновка Кораблинского р-на)¹⁹.

Это объясняется тем, что в первом случае невеста не хотела уезжать к свекру, а во втором – уже перешла в дом жениха и теперь ей там предстоит жить.

Сторонка жениха изображается в плачах невесты как «чужая сторонка»²⁰, «чужа дальня сторонушка... не знакомая»²¹. Соответственно там живут «чужие людюшки»²² (с. Желанное Шацкого р-на), «чужие люди... незнакомые»²³ (д. Завидное Шацкого р-на) и «незнамые»²⁴ (с. Борки Шацкого р-на), «чужие люди незнамые, незнакомые»²⁵ (с. Ялтуново Шацкого р-на). Чужесть и незнакомость – главные параметры сторонки жениха.

Кроме того, родня жениха представлена врагом невесты:

<...> И добре-то уж
Чужие люди злы, досадливы.
И до солнца глаза текут.

И без ветра они сушат²⁶
(с. Александровка Ухоловского р-на).

 Чужи люди
 Премудрые,
 Приговорливы²⁷
 (с. Мелехово Касимовского у.).

Чужи-та люди чимливыя, ломливыя,
 Прасмешливыя, перегаворчивыя²⁸
 (д. Ерденево Касимовского у.).

Чужие люди – железные зубы²⁹
 (д. Хрипенки Спасского р-на).

 Чужие люди тошные и солёные³⁰
 (д. Нефедово Спасского р-на).

Во чужих-то людях – жить тошно-
 горько;
 Не дают гулять-выгуливать,
 Не дают спать-высыпаться.
 Чужие-то люди сердитые,
 Не угодишь на них, как по избе пройти:
 Тихо пройдешь, скажут – ленивая!
 Шибко пройдешь, скажут – сердитая!³¹
 (г. Кадом).

В величальной песне, игравшейся при приезде молодых из церкви в дом мужа, его семья и сторонка восхвалялись в детальном описании:

 Они люди-то богатые,
 У них дом-то середь города,
 На бугорке да на пригорочке, <...>
 У них ворота новы створчаты
 А деревья позолоченные³²
 (с. Можары Сараевского р-на);

 Как у этих у верешков
 Сторожа стоят, приказчики <...>³³
 (с. Борец Сараевского р-на).

Помимо этого, на свадебном пиру каждого участника или пару лиц (среди которых большинство представляло сторону жениха – свата, сваху, тысяцкого, дружка и т.п.) величали персональной песней с указанием его личных достоинств. Собранные воедино отдельные положительные черточки характеров разных лиц дают в целом новое поэтическое представление о семье молодого.

¹ РИАМЗ, н. а. III-629. Л. 182-182 об. – «Как у наших у ворот...», д. Кочемары Касимовского у.

² РИАМЗ, н. а. III-664. Кн. V. № 111 – «Я не думала, не ведала...», с. Ходынино Рязанского у. (ныне Рыбновского р-на).

³ Записи автора. Тетр. 3. № 72 – Вдовина Анна Петровна, род. в д. Алферьево Касимовского р-на, живет в с. Заборье Рязанского р-на, 22.07.1985.

⁴ Афанасьев А.Н. Народные русские сказки: В 3 т. М., 1957. Т. 1–2. № 113, 130, 286; Записи автора. Тетр. 7. № 292 – Самоделова Анна Михайловна, 1929 г. р., слышала в с. Озёрки Сараевского р-на в 1940–1950-е гг., живет в Москве, 1991.

⁵ РИАМЗ, н. а. III-664. Описание рукописей этнологического архива ОИРК. Кн. 5. № 111 – «Я не думала, не ведала...», с. Ходынино Рыбновского р-на.

⁶ МГК, и. 2143-24 ф. 3567 – «Разметает, ах, двор метелкою...», с. Топилы Милославского р-на.

⁷ МГК, и. 2144-3 ф. 3569 – «Уж хорош-то сокол Иванушка...», разъезд Топилы Милославского р-на.

⁸ МГК, и. 1801-33 – «Бросила, скинула...», с. Кутуково Спасского р-на.

⁹ Петров В. Мешерский край (Этнографический очерк) // Вестник рязанского губернского земства. Рязань, 1914. № 1. С. 43.

¹⁰ Шейн П.В. П.В. Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т.п.: В 2 вып. СПб.: Типогр. Императ. АН, 1900. Т. 1. Вып. 2. С. 560 – «Родимый батюшко!», с. Мишино Зарайского у. (Деление на стихи наше. – Е.С.).

¹¹ МГК. Тетр. III. № 1303. Лето 1982. Сеанс 32 – «Ножки подходят...», с. Ольшанка Милославского р-на.

¹² Записи автора. Тетр. 6. № 153 – «Сыр каравай примите...», Калачова Мария Ивановна, 1906 г. р., с. Секирино Скопинского р-на, 05.07.1989; ср.: 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. 96.

¹³ РИАМЗ, н. а. III-878 – с. Мервино Рязанского у.

¹⁴ 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. 40 – д. Кочемары Касимовского р-на.

¹⁵ 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. 135. № 485 – Усанова Ф.В., 57 лет, с. Полтевы Пеньки Кадомского р-на.

- ¹⁶ МГК, и. 1802-23 – пос. Красный Шиловского р-на.
- ¹⁷ МГК, и. 1962-31 – «Ни заря ль моя зоренька...», с. Нижняя Ищереть Кораблинского р-на.
- ¹⁸ РИАМЗ, н. а. III-664. Кн. 18. № 435 – с. Карабухино Сапожковского (?) у.
- ¹⁹ МГК, и. 1959-40 – «Виноград во саду растет...», д. Анновка Кораблинского р-на.
- ²⁰ МГК, и. 1962-3 – «Ох, благословите вы, мои подружки...», д. Октябрь Кораблинского р-на.
- ²¹ РИАМЗ, н. а. III-664. Кн. V. № 111.
- ²² РГПИ, 1978. Тетр. с. Желанное Шацкого р-на. № 20 – «Дорогой мой дядюшка...».
- ²³ РГПИ, 1966. Тетр. 8 – «Ох-и и повень-повень...», д. Завидное Шацкого р-на.
- ²⁴ РГПИ, 1966. Тетр. 2 – «Последний разочек я...», с. Борки Шацкого р-на.
- ²⁵ РГПИ, 1966. Тетр. 8 – «Куды меня убираете...», с. Ялтуново Шацкого р-на.
- ²⁶ РМУ. 1983. № 11 – «И благослови, родимый батюшка...», с. Александровка Ухоловского р-на.
- ²⁷ РИАМЗ, н. а. 508... Кн. II. № 44 – «Глупые...», с. Мелехово Касимовского у.
- ²⁸ РИАМЗ, н. а. III-609. Л. 149 – «Заручили маю галовушку...», д. Ерденево Касимовского у.
- ²⁹ РГПИ, 1974. Тетр. д. Хрипенки Спасского р-на – «Любезные мои подруженьки...»
- ³⁰ РГПИ, 1974. Тетр. д. Нефедово Спасского р-на – «Подите вы, мои подружки...».
- ³¹ Рейтаров Н. Заштатный город Кадом //Памятная книжка Тамбовской губернии на 1879 г. С. 108.
- ³² РГПИ, 1978. Тонкая тетр. – «Хвалим, хвалим ой добра молодца...», с. Можары Сараевского р-на.
- ³³ РГПИ, 1978. Тетр. 2. № 242 – с. Борец Сараевского р-на.



Глава 20. КАРАВАЙНЫЕ ПЕСНИ И ПРИГОВОРЫ ДРУЖКИ

Ритуальное приготовление свадебного каравая

Каравайный ритуал, аналогичный белорусскому и украинскому, но не столь пышный, на Рязанщине был в полном виде только в Зарайском у.; в других местностях имелись лишь ритуальные действия с караваем, производившиеся в день свадьбы.

Каравайная традиция типична для свадьбы белорусов, украинцев и жителей центральных и южных губерний России: Рязанской, Смоленской, Орловской, Тульской, Курской, Тамбовской, Воронежской губ. и Среднего Поволжья¹, а также для Саратовской губ. и северных территорий – Новгородской, Вологодской и Костромской².

Может быть, концентрация каравайных песен в Зарайском у. (в частности, в с. Мишино) свидетельствует о заимствовании этой песенной жанровой разновидности у украинцев или белорусов, переселившихся в данную местность и компактно проживавших там? Село Мишино было владением кн. С.В.Гагарина (1713-1782)³, который мог переселять своих крепостных крестьян из одной местности в другую, возвращать их обратно или соединять с жителями других селений. Тесное общение с русскими и дальнейшая ассимиляция с ними могли привести к созданию или приобретению уникальных песенных сюжетов, не встречающихся в других районах Рязанской губ./обл. Но это пока только гипотеза, высказанная Н.С.Полищук⁴.

Вероятна и другая предыстория: жители с. Мишино Зарайского у. могли быть когда-то временно переселены на Украину или в Белоруссию, либо на сопредельные земли, сумели там приобщиться к местной каравайной традиции (особенно к каравайным песням), поскольку она легко накладывалась на «ритуальную матрицу» собственного каравайного ритуала рязанской свадьбы. Затем временные переселенцы имели возможность вернуться в с. Мишино и принести с собой понравившуюся им каравайную традицию, укоренить ее в родном селе.

И.А.Худяков в вып. 2 «Великорусских сказок» (М., 1861) во ввводной заметке благодарил 15 января 1861 года гг. Межениновых – владельцев с. Мишино Зарайского у. – за экономическое содействие в записи 38 местных сказок. Благодаря этому известны еще одни помещики с. Мишино.

Для проверки гипотез о перемещении крепостных крестьян их владельцами-помещиками следует предпринять отдельное исследование истории с. Мишино, пока же укажем на подобные переселенческие потоки в с. Константиново Рязанского у. (ныне Рыбновского р-на), организованные помещиком А.Д.Олсуфьевым в 1849 г. в Смоленскую губ. (см. главу 4).

«Младший мифолог» Н.Ф.Сумцов в 1885 г. полагал, что нельзя понять свадьбы без разрешения вопросов, связанных с хлебными обрядами: каков смысл ритуального употребления хлеба, как и в чем отклонилась хлебная песня от породившего ее обряда, как соотносятся между собой разные виды ритуальных блюд из злаков – каши, квашни, хлеба и т. п.

Исследователь отметил давность каравайного ритуала, упомянутого в записи 1526 г. о свадьбе великого князя Василия Ивановича с Еленой Глинской⁵. Термин «коровайники» встречается в «Чине свадебном» сер. XVI в., в «Описании путешествия в Московию» Адама Олеария в 1634 и 1643 гг., в сочинении Г.К.Котошихина «О России в царствование Алексея Михайловича» (1666-1667)⁶.

Между тем Р.С.Липец отмечала: «Церковные поучения времен Киевской Руси облачают обрядовое употребление 'кораваев', 'крупчатых хлебов'»⁷ (к сожалению, исследовательница не привела конкретных примеров).

В «Словаре русского языка XI-XVII вв.» приведено слово «коровай» в двух значениях, проиллюстрированных примерами. Первое значение – «круглый белый хлеб; сдобный пирог из пшеничной муки разных способов приготовления, испеченный в круглой конусообразной посудине»: «Пирогъ подовой съ сыромъ, коровой ятцкой, коровой битой, коровой ставленой съ сыромъ, на блюдо оладеекъ съ сахаромъ» (1597); «Короваи ставленые, короваи блинчатые, короваи битые» (XVI в.); «Тебѣ ж старцу – сыворотка <...> да молодому ж отроку – коровой молочной въ маслѣ да въ меду» (XVII в.)⁸. Сюда же относится «свадебный коровой – обрядовый каравай (для свадьбы), который месят и пекут с песнями и обрядовыми действиями» – со ссылкой на «Домострой» (XVI в.)⁹. Второе значение – не относящееся к хлебу: «кусок топленого сала, масла, застывший в виде круга, а также ветчина, свернутая кругом» (1578, 1687). В Древней Руси допускалось и вариативное написание – «кравай» (XVI в. о XIV в.)¹⁰.

В том же «Словаре русского языка XI-XVII вв.» приведены два далеко разошедшиеся значения слова «коровайникъ», обозначавшие кухонную утварь для приготовления хлеба и участника свадебного ритуала, играющего определенную обрядовую роль. Итак, 1-е значение: «Глиняная или металлическая граненая посуда конусообразной формы, в которой пекли караваи» (XVII в.)¹¹. 2-е значение – «Свадебный чин: тот, кто несет обрядовый каравай»: «И наперед новобрачно придуть свѣщник да короваиникъ и два короваиника женихов и невестин носила съ короваи возмутъ» («Домострой», XVI в.); «И государыня царевна шла изъ своихъ хоромъ черезъ палату проходную да постельнымъ крыльцемъ; а напередъ шли свѣщники и коровайники и фонарники» (1626, «Собрание государственных грамот и договоров, хранящихся в Государственной Коллегии иностранных дел», ч. 1-5, под 1265-1696 гг.); «Кого изъ бояръ и изъ думныхъ и изъ ближнихъ людей, и изъ ихъ женъ, обрати въ какой свадебной чинъ: въ отцово и въ материно мѣсто <...> и въ свахи, и въ свѣщники, и въ коровайники, и въ конюшенной чинъ и въ дворецкие» (Г.К.Котошихин, 1667)¹².

«Словарь русского языка XI-XVII вв.» доносит до нас сведения о ритуальном приготовлении караваев, что порицалось церковью: «Отгоните от себя <...> моление короваиное, повѣданнаа вамъ, окааннаа желенѣя, и каранна сѣтвориша и в пирѣхъ плясаниа и всякия игры» («Слово некоего христороубца и наказание отца духовного (о покорении и послушании)», XVI в.)¹³.

Зафиксировано слово «коровайщикъ», но смысл его остался непроясненным: «Тот, кто печет караваи (?)» (XVII в. о 1594)¹⁴.

Следовательно, свадебный каравай как особый вид ритуального хлеба сохранился в России (в том числе в Рязанской обл.) со времен Древней Руси.

Согласно «Краткой записке о некоторых простонародных словах Рязанского, Пронского, Скопинского, Михайловского, Рязжского и Спасского уездов Рязанской губернии, с объяснением их значения и с некоторыми замечаниями об их обрядах, одежде и прочее» М.Макарова (1820), «каравай – пресный хлеб», в отличие от его разновидности – «коврига – решетный хлеб; употребляется в Нижегородской губернии»¹⁵.

Итак, в основе свадебного каравайного ритуала лежало изготовление обрядового хлеба и угощение им. Внешний вид караваев (размер, декор) и его состав (вид муки, способ замешивания теста) варьировались на территории Рязанской губ. Особенно художественно исполненные, богато украшенные фигурками из теста караваи встречались редко.

По данным народного мастера М.Ю.Кóротковой, чьи предки родом из с. Белоомут Зарайского р-на, в Российском этнографическом музее (РЭМ) хранятся свадебные изделия из теста – вероятно, кóрники – богато украшенные человеческими фигурками в одежде из тканей. Один из образцов бытовал в с. Занины Починки и с. Солоур Касимовского у.: «Круглый свадебный пирог из ржаного теста, с семью человеческими фигурами из теста, посаженными вокруг и одетыми в праздничные одежды; четыре мужские фигуры изображают жениха и его друзей, три женские – невесту с двумя подругами; посредине бочонок с вином, стакан и каравай хлеба. Пирог этот подается на свадебный стол»¹⁶ (1811 – 11).

По нашему предположению, эта «хлебная» сценка демонстрирует ритуал дарения на свадебном пиру (об этом свидетельствует расположение человеческих фигурок вокруг стола с его атрибутами – бочонком с вином, стаканом и караваем). В таком случае мужские и женские фигурки олицетворяют собой новобрачных, дружку, свах с обеих сторон, посаженного отца жениха и его родителей, а родители молодой еще не прибыли на свадебный пир. Возможно и другое прочтение символики человеческих фигурок: это новобрачные, дружка и подружье, подружка и сваха невесты, посаженный отец молодого (это более новый вариант свадебного обряда). Можно также допустить еще один смысл фигурок: это новобрачные, дружка и родители с обеих сторон. В любом случае, подруга невесты должна быть только одна, которая держит над головой невесты свадебный венок во время венчания и дальше сопровождает новобрачную в дом ее супруга (это исторически более поздний вариант), а остальные подружки не принимают участия в свадебном пире (они проводили невесту к венцу на ее родительском подворье и могут прийти ее навестить в дом новобрачного на второй день после венчания, с угощением или в составе ряженных).

В РЭМе экспонируется еще один подобный свадебный каравай из тех же селений: «Круглый свадебный пирог из ржаного теста, с семью человеческими фигурами (четырьмя мужскими и тремя женскими), бочонком, стаканом и караваем хлеба посередине. Подается к свадебному столу»¹⁷ (1811 – 12).

Обычно свадебный каравай представлял собой сдобный хлеб из просеянной муки, причем ржаной. Так, в с. Ново-Александрово Скопинского у. в 1924 г. готовился следующий каравай: «В семье жениха хозяйка печет из сеяного ржаного сдобного теста»¹⁸. В с. Вóслебы (с. Вóслебово) Скопинского у. в том же 1924 г. пекли такой же каравай: «Делают из ржаного теста, сеяный, сдобный»¹⁹.

Жительница с. Роман-Дарки (Романовы Дарки) Шацкого р-на Н.Д.Мареева, 1891 г. р., утверждала, что все изделия из теста еще в первой половине XX века были ржаными: «Раньше многие совсем не знали, как печь из пшеничной муки, да ее совсем и не было. Многие даже куличи пекли из ржаной муки или покупали куличи из пшеничной муки в магазине»²⁰.

Сам каравай зачастую назывался *пирог* (с. Дёмкино Чаплыгинского р-на Липецкой обл., б. Раненбургского у. Рязанской губ.), *хлеб*. По сути он был праздничным хлебом и мало чем отличался от белого хлеба: «*Пирок* как хлеб, ничего в нём не было, он вкусный был, ничего не сдобный – прям так пустой, простой. Тоуда не начиняли ничего, так в муке завалюють – он белай, в муке, прям мука по нём»²¹ (с. Дёмкино Чаплыгинского р-на Липецкой обл., б. Раненбургского у. Рязанской губ.).

Однако в с. Черная Слобода Шацкого р-на встречались богато украшенные караваи, которые не только обозначали кульминацию свадебного пира, но и выступали в качестве последнего блюда – «разгонщика», после угощения которым гости должны были покинуть гостеприимный дом. Старожилы рассказывали о символическом украшении свадебного караваия «пичужками» и человеческими фигурками из теста, нанизанными на лучинки длиной около 30 см. Очевидно, это исторически позднее соединение двух функционально разнородных явлений: собственно караваия и последнего (разгонного) блюда, представленного птичьими и человеческими фигурками. Местные жители с. Черная Слобода Шацкого р-на рассказали об изукрашенности караваия в их селе:

«На первый день, когда отгуляют, когда ‘сыр-каравай’, то ‘пичужки’ втыкают в круглый пирог и вместе с ним две куколки – мужскую и женскую фигурки. Выносит пирог женихова сваха: “Счас сыр-коровай будет!” Подносит к молодым, а все тем временем хватают ‘пичужек’. Сваха наливает две рюмки, подносит по очереди гостям и говорит: “Сыр примите, а блюдечко озолотите!” Гости выпивают и кладут подарок, а молодые целуются. Пирог потом съедают, а с пичужками пляшут на второй день. Куколок после отдадут кому-нибудь из детей»²².

В поговорке Рязанского, Михайловского, Зарайского уездов подчеркнута сущность хлеба как основной пищи: «*Калач приестся, а хлеб никогда*»²³. Вероятно, ценя повседневный хлеб, жители Рязанщины готовили свадебный каравай из ржаной муки, именно как вечную, вневременную пищу.

На Рязанщине в XIX – начале XX веков в каравайной традиции выделялись два основных ритуала – изготовление («*каравай валять*», «*каравай сажать*») и разнесение караваев гостям («*носят каравай*»)»²⁴. Народная терминология подчеркивает основные действия, производимые с караваем. Каждая разновидность ритуала сопровождалась своим фольклорным жанром: изготовление – преимущественно песней (каравайной), разнесение караваев гостям – приговором дружки.

Рассмотрим каравайные ритуалы и сопровождающую их поэзию последовательно, в хронологическом порядке их проведения. Поскольку главный ритуал – разнесение караваев – производился в доме молодого, то и предварительный ритуал – изготовление этого обрядового хлеба – совершала сторона жениха.

В ряде локальных традиций приготавливали два караваев – для жениха и невесты (хлебами потом обменивались), караваи пекли одновременно в двух домах (с. Николаевка Касимовского р-на; с. Столпцы, д. Татаркино и д. Мелекшино Старожиловского р-на; с. Савватья Ермишинского р-на)²⁵. В с. Савватья Ермишинского р-на дружка приносил завязанные в скатерть каравай и икону от родителей жениха и передавал их родителям невесты для благословения пары к венчанию. После благословения жениха с невестой оба караваев завязывали в один узел²⁶.

В княжеской и царской свадьбе Древней Руси наряду с одним караваем («и со свечью и с короваем шли перед князем», 1550; «К короваю <...>», 1573²⁷) известно несколько свадебных хлебов – обычно два: «А коровай несли царевы Симеоновы дети боярские <...>» и «А другой коровай несли царевы ж Симеоновы дети боярские <...>»²⁸ (свадьба казанского царя в Москве в 1554 г.) и др. В описании свадьбы царя Ивана Васильевича с Марьей Федоровной в 1581 г. четко представлены два свадебных хлеба от жениха и невесты: «А коровай государев несли <...>» и «А царицын коровай несли <...>»²⁹.

На Рязанщине в других населенных пунктах или в отдельных семьях каравай пекли только в доме жениха (с. Секирино Скопинского р-на; д. Мелекшино Старожиловского р-на)³⁰.

Разные информаторы из д. Мелекшино Старожиловского р-на сообщают об одном или двух свадебных караваев. Например, уроженка д. Урицкое Спасского р-на, вышедшая замуж в д. Мелекшино, поведала: «Каравай остается у невесты. И у жениха пекут каравай»³¹.

Каравайный ритуал был продолжительным по времени (начиная с кануна венчания или дня венчания и заканчивая послевенчальным днем).

Единичный случай приготовления караваев на сравнительно раннем свадебном этапе отмечен в д. Сумерки Кадомского р-на в начале XX века: «Накануне девишника пекли каравай. Его возили в церковь к венцу. После венчания его съедали»³².

Обычай везти каравай в церковь известен со времен Древней Руси. К примеру, при венчании великого князя Василия Ивановича в 1526 г. караваю было уделено большое значение: «<...> да вшед в церковь, станет князь великий на правой стороне у столба, у митрополича места, полеву столба; а княжна Елена станет от великого князя на левой стороне; а с свечами и *коровай* станут у другога столба налево, поправу столба <...>»³³. Подобных древнерусских описаний свадебных караваев известно множество; также использовалось писцо-

вое клише: «А великого князя коровай несли <...>» и «А другой коровай несли <...>» (1547); «А коровай несли к церкви княжие дети боярские <...>» (1550); «А коровай нести к церкви <...>» (1558)³⁴ и др. (далее вписывались имена-фамилии участников ритуала).

В Рязанской губ. обычно месили тесто и пекли каравай накануне венчания, причем в сакральное время суток: «Каравай должен затеваться обязательно до заката солнца»³⁵ (с. Мелехово Сасовского у., б. Касимовского у.); «Накануне свадьбы утром»³⁶ (Зарайский, Михайловский, Рязанский уу.). Некоторые информаторы указали только на время и место изготовления каравая: «Пекут накануне свадьбы в доме жениха»³⁷ (с. Вóслебово Скопинского у., 1924).

Известно и более редкое время ритуального печения каравая – тотчас по приезде молодых от венца, когда гости обедали, непосредственно перед главным свадебным пиром (в 1840-е годы в с. Красное Пронского у.)³⁸.

Непосредственными исполнителями ритуала приготовления каравая являлись следующие лица:

1) посажёные отец с матерью жениха – «муж с женою, живущие в совете и согласии», которых специально приглашали: «Милости просим каравай сажать!» (сюда же относятся крестные мать с отцом жениха или любые молодые муж с женой);

2) либо стряпуха или хозяйка дома новобрачного³⁹.

Имеются сведения об обязательной помощи в приготовлении каравая посторонней семейной пары, обязанность которой, вероятно, можно трактовать как участие всей крестьянской общины в обрядовой жизни: «В печь сажают мужик с бабой из соседей»⁴⁰ (с. Вóслебово Скопинского у., 1924).

Магические действия превращали привычный технологический процесс приготовления каравая в некое священнодействие.

В разных описаниях всячески подчеркивался ритуальный характер изготовления каравая. Сначала топили печь, месили тесто непременно под звучание песни «Каравай валяется...» или «Валю, валю сыр каравай...» (Зарайский у.); клали его в чашку с крестом или в «блинницу», поставленную на покрытое скатертью сено, и никому не позволяли дотрагиваться до этой посуды. Посажёная мать шла с чашкой к дверям, обходила по лавке избу кругом, «перепрыгивая с ножки на ножку» и сопровождая свой обход песней «Каравай на лавку взлез...»; затем садилась на печь, передавала тесто мужу и они вдвоем трижды обводили его вокруг печного столба (Зарайский у.).

Далее каравай клали на лопату с прикрепленными по ее краям свечами и три раза делали «движение в печь и из печи» (Зарайский у.). После того как каравай посадили в печь, трижды ударяли лопатой о матку потолка, подпрыгивая и приговаривая: «Вот как мы веселы, так были б молодые наши веселья»; либо три раза обменивались стаканами с вином через лежащую лопату и целовались, подпрыгивая три раза и замечая (очевидно, в отношении жениха и невесты): «Кто выше прыгнет, тот большинство возьмет» (Зарайский у.)⁴¹. Приготовленный каравай весело встречали: «Когда вынимают из печи, бабы пляшут возле него»; однако уже к 1924 г. были утрачены обрядовые песни: «Особых каравайных песен нет. Поют, что вздумается» (с. Вóслебово Скопинского у.)⁴².

Приведем конкретное описание каравайного ритуала в определенной локальной традиции. В с. Мишино Зарайского у. «накануне свадьбы, утром кто-нибудь из родни жениха обойдет своих знакомых, приглашая их на свадьбу следующими словами: “Милости просим каравай сажать!”»⁴³. Посажёные отец с матерью (живущие в согласии супруги) приходят с хлебом-солью, берут поданный им лоток с тестом для каравая и чашкой с крестом; посажёная мать переваливает тесто под песню:

Валю, валю сыр каравай
С правой руки на леву,
С левой руки на праву, –
По золоту лоточку (2),
По серебряному блюдечку⁴⁴
(с. Мишино Зарайского у.).

Затем посажёная мать от дверей обходила кругом по лавке, перепрыгивая с ножки на ножку и продолжая петь:

Каравай на лавку взлез,
Каравай по лавке пошел,
Каравай на полку сел,
Каравай на печку взлез (2),

Каравай с печки слез.
Каравай на лопату сел,
Каравай в печку глядит⁴⁵
(с. Мишино Зарайского у.).

Посажёная мать садилась на печку, а ее муж брал чашку с караваем и трижды передавал жене, которая обводила ее вокруг печного столба. Затем оба супруга брались за лопату с караваем и три раза делали движение в печь и обратно. После оставления каравая в печи клали на загнетку лопату, через нее обменивались до трех раз стаканами с вином, выпивали, целовались и трижды подпрыгивали, примечая: «кто выше прыгнет, тот большинство возьмет»⁴⁶ (с. Мишино Зарайского у.). Играли каравайную песню:

Пекись, пекись, сыр каравай,
Дерись, дерись, сыр каравай,
Выше дуба дубова,
Выше матицы яловой,
Ширше печи кирпичной!⁴⁷
(с. Мишино Зарайского у.).

Испеченный каравай посажёная мать обертывала холстиной, обвязывала суконной ниткой и выносила в горницу, где он хранился до венца⁴⁸ (с. Мишино Зарайского у.). В других селениях Зарайского у. пекли два каравая и украшали их, используя магию сближения: «Эти каравая вынут из печки, обвяжут их в платки и красненькой ниточкой»⁴⁹. Каравай возили в дом к невесте и затем в церковь, либо он в ожидании приезда молодых от венца лежал на столе⁵⁰.

Из множества ритуальных действий с караваем особенно выделяются те, которые наполнены магико-плодоносной символикой. В ней, по мнению Я. Коморовского, печь представляла собой женский, а каравай – мужской детородный орган⁵¹. Каравай напоминает дитя, которое проходит все этапы своего становления: от теста (= отцовского семени) до только что вынутого из печи хлеба (= младенца).

Эти две разные жизненные стадии представлены одновременно в виде пирога и немолоченных зерен овса – содержимого решета «дружкова» (д. Муняки Старожиловского р-на)⁵².

Овсом и хмелем обсыпали молодых на пороге дома жениха⁵³ (с. Гремячка и с. Мураевня Данковского у.), и «всю дорогу рожь сыпали по дороге перед невестой, когда встречаются после церкви»⁵⁴ (г. Спас-Клепики). Как «невесту и жениха сажают на овес, чтобы жили богато»⁵⁵ (с. Гремячка и с. Мураевня Данковского у.) и часто оставляли на первую брачную ночь в амбаре – хранилище зерна (с. Мелехово Сасовского у., б. Касимовского у.), так и каравайное тесто ставили на сено перед тем, как испечь свадебный хлеб⁵⁶.

Печь представлялась женским чревом, материнским лоном – об этом свидетельствует имитация эротических действий: лопатой с караваем «до трех раз делают движение в печь и из печи, в третий раз оставляют там каравай»⁵⁷ (с. Мишино Зарайского у.). Сравним: в Ярославской и Костромской обл. во время свадебного ужина проводили особый ритуал с печью, семантически аналогичный рязанскому каравайному ритуалу: «Печка закрылась! Надо печку открывать, “Дубинушку” петь. Полотенце протаскивают через переборку, молодым подают конец, здесь тушуют»⁵⁸. Информатор поясняет, что «Дубинушку» пели с «картинками», после чего печка открылась.

Сюжеты рязанских каравайных песен представляют собой такое же описание производственного процесса, как данное в «Дубинушке» и других трудовых припевках. В большинстве известных нам рязанских версий и вариантов каравайных песен каравай выступает в качестве субъекта, самостоятельного лица – он сам как бы обладает способностью совер-

шать действия, поступки: «Каравай на лавку взлез...» (см. выше). Приведем небольшую подборку таких каравайных песен:

Свашенька, сыр каравай валяется,
Свашенька, сыр каравай окружается,
Свашенька, сыр каравай в печь сажается⁵⁹
(Зарайский, Рязанский и Михайловский уу.).

Каравай валяется,
Каравай шатается,
Пошел каравай по дубовым столам,
По скатертям браным,
Тогда зашел каравай
К (имя, отчество невесты)
(с. Мелехово Сасовского у., б. Касимовского у.)⁶⁰.

Образ свашеньки рисуется в версиях и вариантах каравайной песни то в виде стороннего наблюдателя («Свашенька, сыр каравай валяется...»), то в виде непосредственного организатора производственного процесса («Валю, валю сыр каравай...» – см. выше). Но в последнем случае песня является экспозицией целого сюжета каравайных песнопений, в которых дано как бы все «жизнеописание» каравая: вот он рождается из теста в руках посажёной матери, вот он делает первые шаги, вот к нему обращены пожелания роста («Пекись, пекись, сыр каравай...» – см. выше).

Ученые В.В.Иванов и В.Н.Топоров, А.Л.Топорков, А.К.Байбурин и Г.А.Левинтон описывали народный лекарский обычай запекать слабого ребенка в хлеб или сажать его в печь на хлебной лопате. Они находили «метафорические следы» (если можно так выразиться) этого обычая в изготовлении свадебного каравая, увидели его отражение в каравайных песнях, загадках и сказочном мотиве и соотносят с ритуальной практикой, связанной как с родами, так и с трупосожжением⁶¹.

Прообразом свадебного каравая выступает обычный хлеб домашнего приготовления. С.Б.Нестеров описал процесс приготовления домашнего хлеба в с. Нагайское Рязского р-на в 1950-1960-е гг.:

«Ставили тесто. После того, как оно поднималось, на лопату насыпали муки и раскладывали тесто. Затем лопату помещали в русскую печь, где хлеб готовили от одного часа до трех часов в зависимости от его веса. Для ситного хлеба оптимальной считалась температура 70-75°C. Для того, чтобы испечь хлеб, нужен был большой опыт и сноровка. После протопки печи ее обметали изнутри. Брли горсть муки и бросали на печь. Если мука подгорала, значит, печь слишком горяча. Мука должна была только подрумяниваться.

Испеченный хлеб вынимали из печи и стучали костяшками пальцев по дну. Если раздавался характерный стук – значит, хлеб испекся. Были специальные правила, как остужать хлеб. Его нельзя было сразу выносить на холод. На стол стелили чистое полотенце, на которое ставили сито. Готовый хлеб одним краем нужно было опереть на стол, а другим на сито, чтобы хлеб равномерно охлаждался воздухом как сверху, так и снизу»⁶².

В г. Рязань и г. Данков в 1927 г. применяли остроумный способ определения готовности хлеба:

«Когда пекут хлебы, делают из оскребков теста катышек и опускают в чашку с водой: когда катышек поднимется, вынимают готовые хлебы из печки»⁶³.

Отметим, что обращение с повседневным домашним хлебом было такое же, как со свадебным караваем: использовали полотенце и сито при выемке из печи и хранении хлеба. Роль сита в крестьянском хозяйстве была определяющей в хлебопечении: участие сита в приготовлении хлеба запечатлено в народном названии его сорта (вида). С.Б.Нестеров ука-

зывает: «Хлеб был ситный – сожмешь его рукой, а он восстанавливает свою первоначальную форму»⁶⁴ (с. Нагайское Ряжского р-на).

Показателен размер и вес домашнего хлеба – от 8 до 16 кг. Так, в с. Роман-Дарки Шацкого р-на «хлеб пекли кислый из ржаной муки, на полпуда каждая булка»⁶⁵. В д. Сумерки Кадомского р-на домашний хлеб весил еще больше: «Ржаной хлеб – ковриги, выпекали сразу на целую неделю. Каждая коврига была около пуда»⁶⁶.

Фольклорист Р.С. Липец указывала происхождение наименования хлеба, опираясь на двухтомник «История культуры Древней Руси. Домонгольский период» (1948, 1951): «‘Коврига’ – искаженное ‘квадрига’, т.е. четырехугольный хлеб, который пекли в монастырях (см. ИКДР, I, 264). В летописях упоминаются ‘мал коврижек’ под 1074 г. (Ип<атьевская> л<етопись>, 175) и ‘коврига’ под 1230 г.»⁶⁷. Однако лингвист Макс Фасмер считал все известные этимологические объяснения неудовлетворительными⁶⁸.

В Рязанском, Михайловском, Зарайском уездах бытовала поговорка о давнем происхождении хлеба: «*Ржаной хлебушка – калачу дедушка*»⁶⁹.

Каравай – главный и, можно сказать, единственный персонаж каравайных песен: их анафорическое построение основано на проходящем через весь текст или на повторяющемся только в первых двух стихах названии этого свадебного хлеба. Это вполне полновесные песни с сильно развитой производственной тематикой, родственные трудовым песням и припевкам, а некоторые их варианты еще и близки к заклинательным (например, «Пекись, пекись сыр каравай...») с их превалирующей магической функцией. В каравайных песнях можно отметить и эстетическое начало – каравай поставлен в центр идеализированной крестьянской избы: он пошел «по дубовым столам, по скатертям браным», валяется «по золоту лоточку, // По серебряному блюдечку» (см. выше) и т. д.

Рязанские каравайные тексты большей частью являются песнями: их «заигрывает» главная исполнительница ритуала – посажёная мать (или муж с женой вдвоем) и «подхватывают» присутствующие. Однако имеется редкий вариант, который не поется, но его «приговаривает» крестная мать жениха⁷⁰ (с. Мелехово Сасовского у., б. Касимовского у.).

Рязанские каравайные песни не отличаются разнообразием тематики и стилистической изукрашенностью, как белорусские и украинские. В них нет ни мотива похвалы пшеницы перед куколем, ни мотива приготовления каравая божественными и другими прославленными персонажами, ни образов семилетней и принесенной с семи полей пшеницы и воды с Дуная, ни поэтических описаний каравая, ни приложенных к нему эпитетов. В то же время рязанские каравайные песни значительны по количеству строк: они совсем не «крошечные», не «очень мелки, коротки» и не «переходят в поговорку или в простое мелодическое слововыражение», как писал о белорусских, украинских и великорусских каравайных песнях их первый исследователь Н.Ф. Сумцов⁷¹.

К сожалению, уже в XIX в. на Рязанщине каравайные песни стали редкостью, последняя их запись относится к 1920-м годам⁷². В настоящее время сохранились только приговоры дружки при разнесении каравая и собственно каравайный ритуал (см. главу 4). Исчезновение каравайных песен представляет собой повсеместное явление в России. А.М. Кальницкая упоминала о сохранности каравайного обряда в Средней России только в «остаточном виде»⁷³.

Отзвук каравайного ритуала сохранился в названии праздничного гуляния перед свадьбой у жениха – *каравай* в с. Орехово Спасского р-на⁷⁴. Более слабые следы каравайного ритуала заметны в посещении жениха подругами невесты после девичника в д. Юмашево Кораблинского р-на: «Затем они ходили *с тирогом* к жениху»⁷⁵.

В д. Мелекшино Старожиловского р-на, где каравай пекли у невесты в доме, ритуал его изготовления был аналогичным: «У жениха каравай не пекли. Когда пекли, песни заюлашивают по-разному: “Каравай-каравай, // Кого хочешь, выбирай”. Ржаной или пшеничный»⁷⁶.

Каравайный ритуал после венчания

Продолжающийся после венчания молодых каравайный ритуал именовался двусловным выражением, как правило, включающим слово «каравай». Наиболее часто его название состояло из двух-трех элементов (иногда синонимичных): *каравай носить* (*носят каравай*)⁷⁷ (Зарайский у.; с. Ольшанка Милославского р-на); *каравай разносить*, с караваем *обходить*, *чарой обносить*, *выкликну выкликают* (надо назвать человека, который поздравляет молодых), *на каравай давать*, *собирать на каравай*⁷⁸ (с. Малинки Михайловского р-на).

Каравайный ритуал, в основе которого лежит изготовление и применение обрядового хлеба, дал наименование ряду свадебных чинов на Рязанщине: *каравайница*⁷⁹, *каравайник*⁸⁰. К каравайному ритуалу относятся уникальные для Рязанской обл. свадебные чины: *схлебники*⁸¹, *хлебники*⁸² (только во множ. числе).

В д. Деулино Рязанского р-на зафиксирован ритуал «идить с хлебом», проводившийся накануне венчания⁸³. Старожилы д. Деулино рассказывали: «Ид'ом п'ер'вый д'ен' на свад'бу и с хл'ебам ид'ом, н'ив'ес'тина радн'а к н'ив'ес'ти, а жьн'ихова радн'а к жан'иху»⁸⁴.

Соответственно «схлебниками» в д. Деулино Рязанского р-на назывались родственники жениха и невесты в тот момент свадьбы, когда они несли обрядовый хлеб: «У м'ин'е йес'л'и жан'ух, как мн'е майа радн'а н'ис'от' хл'ебъ кусок и м'аса и сол'йу пасып'ут'... Радн'у мноуа, двароф дв'анаццэт' – дв'анаццэт' хл'ебаф... Йета нъзываиццъ схл'ебн'ик'и»; «Еть идут' с хл'ебам, на свад'бу н'асут', н'в'ес'тинь радн'а, схл'ебн'ик'и нъзываиццъ... и жьн'ихова радн'а тожь схл'ебн'ик'и»⁸⁵. Второй фонетический вариант в д. Деулино – «хлебники»: «Пъзывають' вот сваих радных [на свадьбу]... Йа пайдю на свад'бу, б'ару хл'еп с сабой – вот и хл'ебн'ик'и»; «Хл'ебн'ик'и – с хл'ебъм пр'ихад'ули [на свадьбу]»⁸⁶.

О почете, оказываемом этим чинам, свидетельствует такой пример. Жительница с. Печерниковские Выселки Михайловского у. Е.А.Соколова, вспоминая о выкупе невесты перед венчанием в 1902 г., закончила перечисление сидящих за столом лиц – «на скамье две каравайницы»; далее шел текст песни – «величанье каравайницам» и затем подчеркивалось, что в церковь «с первой лошадей выезжают дружки-каравайницы (два дружка, две каравайницы)»⁸⁷. Свадебные чины – два каравайника – зафиксированы на свадьбе в г. Кадом в 1879 г.⁸⁸

Интересно, что только один из множества обрядовых хлебов, употребляемый на свадьбе и обозначенный словом «каравай», вызвал к жизни конкретные жанровые образования фольклора. Во-первых, это целая жанровая разновидность свадебных песен – *каравайные*, звучащие в определенный момент свадьбы и бытующие на ограниченной, хотя и довольно обширной территории. Во-вторых, приговорка дружка с традиционной формулой «*Просит вас князь с княгиней сыром с караваем. // Сыр, каравай принимай...*»⁸⁹ (Зарайский у.), произносимая при ритуале разносения каравая гостям. Уникальность «каравайных текстов» позволяет поставить вопрос о времени их возникновения. В связи со сложностью решения этой проблемы наметим пока самые общие подступы к ней.

Известно множество обрядовых аналогов каравая, встречающихся в других региональных свадебных традициях и различающихся по наличию или отсутствию в них начинки. Исследователи насчитывают в России более 10 очень распространенных народных терминов (не включая редких): 1) *куличка*⁹⁰, *роща*, *сад*, *пряник* (*кокурка*, *молено*), *банник*, *благословенный хлеб*, *караваец*, *утка*⁹¹ – пироги без начинки; 2) *круглый пирог* (*шшшуле*), *курник*, *рыбник*⁹² – с начинкой.

Из них только пирог под названием «роща» получил поэтическое отражение в свадебной песне «Зеленая роща // Всю ночь прошумела»⁹³ (р. п. Ермишь); фольклорист М.Е.Шереметева на калужском материале исследовала песенный сюжет «Стой, моя роща...», соотнеся его с пирогом «роща»⁹⁴. Обрядовая (календарная, но не свадебная) песня «Роща» бытовала на юге Рязанщины: она записана на грампластинку в с. Дёмкино Чаплыгинского р-на Липецкой обл. (б. Раненбургского у. Рязанской губ.), и воспоминания о ней

до сих пор сохраняются в селе⁹⁵. Однако эта песня не относится к каравайным и – соответственно – не комментирует этапы ритуального приготовления свадебного хлеба.

Можно предположить, что появление каравая на свадебном пире, возникновение развернутого ритуала его приготовления и соответствующих песен стало определенной вехой в истории обрядового хлебопечения. По трудоемкости процесса изготовления блюд из хлебных злаков и последовательности отражения их в исторических письменных источниках намечается такая цепочка фигурирования ритуальной пищи в свадебном обряде: *каша – блины – каравай – тирог с начинкой*.

Каша как блюдо из вареных зерен может быть отнесена уже к древнейшей эпохе собирательства; на ее основе возникла поминальная и святочно-рождественская еда – *кутья* (др. названия – *сочиво, коливо*), упомянутая в «Повести временных лет» и понимаемая как «пшеница или рис, сваренные и приправленные медом или сахаром, а иногда смешанные с яблоками, черносливом, изюмом и проч.»⁹⁶. В свадебном контексте слово «каша» впервые упомянуто под 1239 г., когда при своей женитьбе князь Александр Ярославович Невский «кашу чини»⁹⁷, то есть устроил пир. На Рязанщине каша являлась ритуальным свадебным блюдом и упомянута в свадебной песне со стихами «Ой, крупяная каша, // Ой, чем же не яда?»⁹⁸ (с. Панино Спасского р-на); «за кашу» причитала невеста и т. д.⁹⁹ (О ритуальных блинах см. ниже.)

Повторим, что свадебный «коровай» впервые упомянут в летописи под 1526 годом¹⁰⁰. Каравай как свадебный хлеб известен всем восточно-славянским народам, а по мнению Н.Ф.Сумцова – даже всем славянам¹⁰¹; он образовал производные народные термины – *каравайник, каравайница*. Однако каравайные песни встречаются у белорусов, украинцев и русских в центральной части России, но отсутствуют на Европейском Севере. Следовательно, эта жанровая разновидность могла сформироваться у восточных славян в эпоху их общности, или, иначе говоря, в период древнерусской народности до ее распада на отдельные народы (и государства).

На определенном историческом этапе развития свадьбы каравай стал не только главным обрядовым кушаньем, но и важнейшим ритуальным атрибутом и символическим образом каравайных песен и приговоров.

По предположению Н.М.Никольского, каравайный ритуал некогда составлял основу белорусской свадьбы. Исследователь отмечает, что собственно белорусское «вяселле» начинается только с момента приготовления каравая и заканчивается его разделом, и все это происходит в сопровождении соответствующих обрядовых песен¹⁰².

В украинской свадьбе также широко представлены «коровайні пісні», поэтизирующие процесс приготовления обрядового хлеба¹⁰³. Особо же выделяются «жартівливі пісні до розподілу короваю»¹⁰⁴: они не имеют аналогов в среднерусской свадьбе, однако их роль исполняют свадебные приговорки дружки при разламывании каравая.

Название «каравай носить» возникло на основе реального содержания ритуала. Он сводится к пяти основным моментам:

- 1) ритуал начинается с побудки молодых дружком, несущим каравай, и с введения их в избу на пир;
- 2) каравай лежит на решетке с зернами овса и покрыт скатертью или полотенцем, платком, который дружок забирает себе как награду за труд;
- 3) трижды подпрыгивая, дружок разламывает каравай на голове полудружья и только после этого разрезает на ломти и ставит в центр стола;
- 4) при поднесении каравайных ломтей парам гостей дружок «приговаривает» – произносит обрядовый текст;
- 5) гости обязаны заплатить за угощение.

По окончании венчания в Зарайском, Рязанском, Михайловском уездах дружок брал в руки каравай и говорил молодым: «*Каравай руки обжесг*», – чтобы новобрачная подарила ему платок¹⁰⁵. Каравай мыслился горячим, сколько бы времени ни прошло с момента его

доставания из печи, а в с. Красное Пронского у. он действительно не успевал остыть, так как готовился непосредственно перед свадебным пиром¹⁰⁶.

Мотив горения характерен для образов каравая и зерна: вспомним, что в с. Ермолово Касимовского р-на после благословения жениха с невестой перед поездкой к венцу пели песню «Сгорел овин с пшеницею...»¹⁰⁷; в с. Секирино Скопинского р-на в доме родителей совершалось ритуальное действие *овин тушить*; в однодворческом с. Бычки Сараевского р-на еще в 1951 г. *овин жгли*, а в с. Кутуково Спасского р-на *овин тушили* даже в 2007 г. (подробнее см. главу 3).

В д. Муняки (д. Муняково) Старожиловского р-на зафиксирован древний и очень редкий для Рязанщины элемент каравайного ритуала, который соединяет две его основные части – известные как «каравай валять»¹⁰⁸ (термин с. Мелехово Сасовского у., б. Касимовского у.) и «каравай носить» (местный и одновременно широко распространенный термин). Суть этого ритуального действия в д. Муняки такова: приехавших от венца молодых

«на дворе благословляют. Стол стоит – хлеб-соль на столе. Они прикладываются к хлебу вместе. <...> Когда отводят спать, идут, дружок несет на голове решето с немолоченным овсом и на овсе пирог, разрезанный на 4 части. <...> Когда будят, обратно принесут пирог к столу, а решето на полавочник ставят, чтобы молодая не убегла»¹⁰⁹.

Важным атрибутом здесь является решето с немолоченным овсом.

Н.Ф.Сумцов отмечал, что «на царских и княжеских свадьбах XVI-XVII ст. постель для молодых стлали на ржаных снопах; около постели ставили кадь или несколько бочонков, наполненных пшеницею, ячменем и овсом; по углам опочивальни клали хлебы»¹¹⁰. Такое обобщение основано на данных «Древней российской вивлиофики» (1773-1775) Н.И.Новикова, эти сведения также использовали в своих фольклорно-этнографических трудах И.М.Снегирев («Русские простонародные праздники и суеверные обряды: В 4 ч.», 1837–1839), А.В.Терещенко («Быт русского народа», 1847-1849), М.Забылин («Русский народ», 1880)¹¹¹ и др.

Описания рязанского каравайного ритуала дают достаточно цельное представление о нем: «во время ужина начинается ношение каравая»¹¹² (Зарайский, Михайловский, Рязанский уу.); в с. Секирино Скопинского р-на дружок «молодого ведёт. Решето и скатерть, пирок на решете – мужчина несёт»¹¹³ и «Решето накрывают скатертью. Под скатертью – мужчина. Вводит молодых – открывает, перевернётся. Сам пляша, ему – полотенец»¹¹⁴.

В разных описаниях подчеркивается обрядовое действие с караваем – его *ломают*, *разрывают* (обычно на две части), в более редких случаях – *режут*. Очевидно, разрезание каравая – стадияльно более позднее явление.

Вот примеры разламывания, разрывания каравая: «коуда дарят: дружку пирок большой ломать, полотенцем покрыт. Дружок по солнышку на лавке прыгает на все 4 стороны, ломает пирок – полотенец вешал на себя – ему подарили»¹¹⁵ (с. Заборье Рязанского р-на); дружок на полотенце «пирок 3 раза стукнуть об голову, прыгнуть, обломить. На стол положить – пир»¹¹⁶ (д. Полково Рязанского р-на); «Дружок и подружье – с одной стороны, невеста и жених с другой – волокут <каравай> в избу. Потом дружок разрывает его пополам – кладет его себе на голову – подпрыгивает 3 раза кверху, разламывает его. Берет одну половину – отрывает от нее один ломтик и последний <...> разрывают на несколько частей <...>»¹¹⁷.

Для упрощения разламывания каравая его предварительно разрезали (надрезали). Пример такого контаминированного действия – разрезания и разламывания каравая: «Подают специальный каравай – пекут его, как пироги, подают дружкову. Он становится на скамейку, разрезает каравай и на голову – раз его, переламывает»¹¹⁸ (д. Урицкое Спасского р-на и д. Мелекшино Старожиловского р-на).

Пример разрезания каравая свидетельствует об упрощении ритуального действия: «садутся за стол, на котором коровой лежит. Сестра невесты или другая близкая родня по-

крывает коровой платком. Дружок крестится, берет коровой, а платок кладет себе в карман, коровой разрезает на мелкие кусочки <...>¹¹⁹ (д. Соболево Спасского у.).

В с. Константиново Рыбновского р-на дружок также разламывал каравай и получал платок в дар: «<Хлеб> Ну на уолову! Он накроить этим, как его, платком. Платок новый чтоб был, покрывать. Вот. И хто ломаить его – и платок к себе берёт»¹²⁰.

Платок, обязательно новый, покрывающий каравай и выступающий в качестве награды за ломание или разрезание обрядового хлеба, подчеркивает главенствующую роль свадебного хлеба и магическую функцию каравайного ритуала.

Каравай выступал главным «действующим лицом», затмевая собой несшего его дружка, чье лицо оказывалось закрыто полотенцем (скатертью). О главенстве каравае свидетельствует его «высотное» положение: дружок с ним становился на скамью, прыгал по лавке; каравай находился на голове дружка.

*Каравайница*¹²¹ в с. Малинки Михайловского р-на на подносе выносила каравай и предлагала молодым разломить его пополам: чья часть окажется большей, тот будет главой семьи. Потом новобрачные обходили гостей и каждого угощали от своей половины. Понятно, что символика разделения каравае пополам означала начало новой жизни для каждого новобрачного, который теперь ощущал себя «половинкой» другого и должен был делить все заботы и радости поровну с супругом. (Впрочем, носители разных местных традиций могли иначе объяснять сущность ритуала – см. ниже.)

Кроме того, каравай мог символизировать утрату целомудрия невестой при замужестве. Дело в том, что ритуал часто проводился «после того, как молодые поспят»; очень уж явно функциональное сходство разваливания пирога на две половины и ритуала битья горшков (в некоторых локальных традициях эти два действия совмещались – см. ниже), а также сопровождение их единым шумовым оформлением.

Обращает на себя внимание способ разламывания дружком каравае – о голову, а также сопровождающие это действие телодвижения – прыжки, подскоки, топанье, приплясыванье: «прыгает на все 4 стороны»; «пирог 3 раза стукнет об голову, прыгнет»; «как ногой топня и пирог разлома»; «подплясывает под песню» (см. выше и ниже). Все это выглядит как некий эротический танец, символически изображающий события первой брачной ночи. Мысль о символике обрядового разрушения целостности каравае как супружеской дефлорации новобрачной высказал Н.М.Никольский при изучении белорусской свадьбы¹²².

Изначально разделял каравай на две части дружок (этот обычай сохранился до конца XX века):

«<...> вас за стол завели, да на подсѣтнике платок расстелен, а на платке этот пирѳх лежит – разрежетъ его, и вы сидите. Над уоловами у вас это всё держать дружок. Он как ногой топня и пирѳх разлома – прям всё враз это. И уармошка сразу застучить – и облѳмить – дрынъ, и тут уоршок хлоп! Вдребезуи!»¹²³ (с. Дѳмкино Чаплыгинского р-на Липецкой обл., б. Раненбургского у. Рязанской губ.; подсѣтник – частое решето).

В с. Олышанка Милославского р-на «к вечеру “носят каравай”. Носит его дружка: в сито нарезают белый хлеб, дружка несѳт его на голове и подплясывает под песню “Друженька хорошая”. В конце его дразнят: “Друженька похвалился – // Каравай развалился”»¹²⁴.

Роль сита в каравайном ритуале становится понятной, если учесть новую этимологическую трактовку слова «каравай». Всего известно три этимологии:

1) название *коровай* происходит от слова *корова* (ср. *яловица* – название обрядового хлеба в локальных вариантах белорусской свадьбы)¹²⁵, это самая ранняя гипотеза ученых-мифологов XIX в., поддержанная немецким лингвистом-этимологом Максом Фасмером (1950);

2) *kravajъ (от *kravati) – ‘кроеный, т. е. поделенный’ (ср. *кроѳное*), с актуализацией функции дележа хлеба и наделения благосостоянием благодаря приобщению к нему;

3) хлеб из просеянной муки (от *krojiti и *krajiti – ‘просеивать, очищать’) – в отличие от хлеба из муки с включением суррогата¹²⁶.

Как видно, третья (новая) этимология соотносит «каравай» с ситом (решетом), трактуя данное мучное изделие как разновидность ситного хлеба. По данным этнографов, в XIX–XX веках в России готовились следующие виды домашней хлебной выпечки: «Хлеб выпекали четырех сортов: пушной (наиболее грубый) из мякины и высевок; мякинный хлеб – из плохо провеянной ржи и непросеянной муки; решётный – из ржаной муки, просеянной через очень редкое сито (решето); ситный – из пшеничной муки, просеянной через обычное частое сито»¹²⁷.

Следовательно, дружка специально нес каравай в сите, подчеркивая этим его высокие продуктовые свойства, его настоящее качество и подлинность. В свадебном обряде (как и в праздничной жизни) каравай служил своеобразным мериллом благосостояния, продуктового богатства и вообще всяческого довольства и одновременно оказывался прогностическим средством, указывающим направление ожидания благополучия новобрачной четы и всего их будущего семейства с потомством.

В некоторых селах Рязанщины (с. Озёрки Сараевского р-на, с. Секирино и с. Чулково Скопинского р-на, с. Новая Пустынь Шиловского р-на и др.) на свадебном пире угощают тоненькими блинчиками-«каравайцами» (название часто произносится как «кравайцы»)¹²⁸. Однако «каравайцы» не являются аналогом каравая: в ряде локальных свадебных традиций у них иная ритуальная роль или отсутствие таковой (см. главу 5 – об обрядовом угощении блинами на второй день свадьбы).

Жительница с. Константиново Рыбновского р-на подчеркивает разницу между хлебом, которым встречали молодых, и караваем: они приготавливались из разных зерновых сортов муки. Вот это сообщение:

«И вот молодые – мой внучок и эта его супруга – хлеб прям кусали, кусали. Да, тоже так же было. Я сама внучка, я его женила. Это другой хлеб, это другой. А это куда благовословляли, хлеб это был хлеб белой, не чёрный. А *разламывали чёрный*. Был белый хлеб, куда да белый хлеб на стол ложили, съедали. Разрезали его по кусочку, разрезали и кушали»¹²⁹.

Возможно, это локальная особенность, однако любой обрядовый хлеб, используемый в календарной обрядности, как правило, был ржаной (чёрный). Рожь и, соответственно, ржаная мука распространена в северной части Рязанской обл. Юг Рязанщины относится к Черноземью, где выращивают пшеницу, из которой пекут белый хлеб. Вероятно, особенности полеводства обусловили географическую разницу в составе хлебного теста для приготовления каравая. Можно предположить, что более древний тип каравая на Рязанщине изготавливали из ржаной муки, поскольку каравайные песни, художественно оформившие соответствующий ритуал, были распространены на западе губернии с их нечерноземными почвами. (См. также о ржаном каравае в главе 4.)

По размещению каравая на столе можно судить об особой «хлебной топографии», осознаваемой крестьянами: «На стол по углам кладут *нарезанные от пирогов или хлеба небольшие краюшечки*, в середину – *целый пирог, стопу блинов*, часть вареного мяса, кувшин браги, тарелку студня и *драчены* – <...> чтобы вступающие в брак жили богато в приволье, чтобы у них хватало хлеба-соли и во всем был достаток»¹³⁰ (с. Константиново Рыбновского р-на; курсив наш. – Е.С.).

Символика угощения караваем новобрачных нацелена на чадородие: «Когда режут хлеб, горбушку отдают молодой: “*Вот тебе горбушку, // Подари Андрюшку*”»¹³¹ (с. Константиново Рыбновского р-на); «*Съест краюшечки – родит Ванюшечку да Дарюшечку*»¹³² (Рязанская губ.). Отголосок этого магического действия заметен в обычае сохранить хлебные краюшки для новобрачной: «*Горбушки хлеба убираются со стола*»¹³³ (с. Новоеглдаево Рязского р-на, 1960). Однако сохранять каравай запрещено: «*Свадебный хлеб нельзя сушить на сухари – молодые будут сохнуть*»¹³⁴ (г. Рязань, г. Данков, 1927).

Существовало и рациональное обоснование обычая: в д. Татаркино Старожиловского р-на сохранилось объяснение необходимости привозить свахой из дома невесты горбушку хлеба в дом жениха. Вот сообщение об этом ритуале: «Хлеба краюшку, ложку, чашку дают с иконой невесте, чтобы не улодала. Горбушку клали под подушку, чтобы ночью не улодали»¹³⁵.

Каравайный ритуал мог производиться иначе – без нарезания краюшек: «Дружек берет в хатке “каравай”, испеченный и наряженный, – цветы на нем, кладет его на решето, ставит решето на голову и всходит с молодыми в избу. Каравай ставит на “грядку” (доска под потолком) <...> и представляет молодых: “Вот наши новые люди!” <...> Молодые стоят перед столами»¹³⁶ (с. Корневое Скопинского р-на); «Каравай на блюде, на шее полотенце – это ставится на голову»¹³⁷ (с. Ново-Еголдаево Рязского р-на).

В с. Ново-Александрово Скопинского у. в 1924 г. проводился следующий ритуал: «Каравай приносят к гостям; после того, как молодые поспят, их ведет дружка и поет “Царю Небесный”. Потом гости поют особую песню “Каравай” (слов не помнит)»; далее происходит ритуал дарения, а «каравай во время всего обряда лежит на столе. Куда он потом девается, рассказчица не помнит»¹³⁸.

Если при изготовлении каравая до венчания исполнялись ритуальные каравайные песни, сопровождавшие все «технологические действия», то при поднесении каравая после венчания звучали речитативные приговорки в исполнении дружка или новобрачного (более редко).

Известно по крайней мере одно описание ритуала с взаимодействием дружка и новобрачного: «В день свадьбы, когда молодые вернутся из церкви, дружка приносит каравай, закрытый решетом, затем, прочитав “Отче наш”, открывает каравай и передает молодому. Молодой принимает каравай и говорит: “Наш каравай примите, молодых подарите не рублем, не полтиной, а золотой гривной”. Каравай разрезают на части. Всем присутствующим раздают по чарке водки, а молодая – по кусочку каравая. Все присутствующие кладут, сколько кто может»¹³⁹ (с. Вослебово Скопинского у., 1924).

В с. Мишино Зарайского у. при поднесении каравая дружок, собирая деньги в пользу новобрачных, произносил:

Сыр-коровай примите,
Золотую гривну положите,
По мощи, по силе
Положите рублика четыре;
Наше дело внове,

Всегда надо много —
На донце, на веретенце,
На кумачки, на торочки,
На тесемочку,
На всякую безделицу¹⁴⁰.

В с. Секирино Скопинского р-на дружок вводил новобрачных и «сыграет песню, что молодым надо»:

Сыр-каравай примитя!
Нашим молодым отдаритя!
Нашим молодым много надо!
Съездить в Прончишко
Купить гребенчишко!

Кушинчик пегай,
Чтоб сам за водой бегал!
Вот вам парочка –
Баран да ярочка!
Прошу любить и жаловать!¹⁴¹

В с. Секирино записан и усеченный и видоизмененный вариант приговора дружка:

Сыр-каравай примитя,
Наших молодых отдаритя.
Нашим молодым много надо:
Съездить в Прончишко –
Купить дончишко,
Купить кушин пегай,
Чтоб сам за водой бегал¹⁴².

В с. Секирино имелся и еще один похожий вариант приговора:

Сыр-каравай примитя,
 Нашим молодым отдаритя.
 Нашим молодым много надо:
 Съездить в Прончишко –
 Купить гребень и дончишко
 И кривую веретёнишко¹⁴³.

Это произведение со временем в некоторых селениях утратило свою привязку к каравайному ритуалу и его символике и стало бытовать как текст «приговорочного» характера (т. е. наподобие приговорки), приуроченный к акту одаривания молодых (причем даже в тех селах, где продолжало сохраняться угощение караваем).

В с. Ольшанка Милославского р-на «за столом в первый день все садятся по парам, молодые обносят вином, жених льёт, невеста держит тарелку для денег, дружка приговаривает:

Ножки подходят,
 Ручки подносят,
 Буйная головушка
 Низко кланяется
 (молодые кланяются).
 Кто сидит – поимённо:
 Василий Тимофеевич и
 Анна Сергеевна
 (мать с отцом или другие имена),
 наших молодых подарите!
 Нашим молодым много надо:
 Надо съездить в город Прончишко
 Купить гребень и дончишко,

Да кривое веретенишко.
 Нужно купить кувшин пегий,
 Чтоб он сам за водой бегал.
 Нужно купить вола,
 Чтоб возил воду и дрова.
 Ну вот что, мои дорогие:
 Положите сот восемь!
 Если будет ваша честь,
 То положите сот шесть!
 Если будет ваша сила,
 Хоть сотни четыре!»¹⁴⁴

При постепенной утрате каравайного ритуала сохранялись смутные воспоминания о сопровождающей его поэзии: «Каравай как-то распевали»¹⁴⁵ (с. Дёмкино Чаплыгинского р-на Липецкой обл., б. Раненбургского у. Рязанской губ.).

В с. Батыкóво Клепиковского р-на в занесенной на свадьбу поздней игровой песне (а может быть, свадебный ритуал сам послужил причиной возникновения этой песни) каравай, как жених, выбирает невесту:

Каравай, каравай,
 Кого любишь – выбирай!
 – А люблю, признаться, всех,
 А вот эту (указание на невесту) лучше всех!¹⁴⁶

Аналогично эта же песня с упоминанием караваия исполнялась в д. Муняково Старожиловского р-на (очевидно, еще до венчания) – с акцентированием активной роли жениха: «“Каравай мой, каравай, // Коуда хочешь – выбирай” Он и выберет невесту. Мать с отцом несут до венца (?)»¹⁴⁷.

Показательно словесное обрамление ритуала угощения караваем двумя видами произведений: вначале звучали тексты сакрального характера (молитвы «Царю Небесный», «Отче наш»), воздающие уважение караваю как «хлебу насущному» и просящие о божественном покровительстве; потом исполнялись каравайные приговоры с просьбами к окружающим людям об одаривании новобрачных. В сущности, направленность текстов, разных по иерархии адресатов и сходных по заклинательной функции, единая: призвать всех возможных божественных и земных лиц ниспослать благоденствие и содействовать достатку, богатству новой семьи.

Угощение караваем производилось дважды: «Обычно поздравляют молодых муж и жена, женихова родня поздравляет после невестиной родни, мать жениха сказала, что у них обычай такой, что когда проводят родню жениха, *носят каравай для родни невесты*. Каравай пекут сами сдобный, с изюмом, с сахаром»¹⁴⁸ (с. Ново-Еголдаево Ряжского р-на, 1960).

Обычно каравай пекли в доме жениха. Однако в некоторых локальных традициях Рязанщины известен каравай со стороны невесты: «*Каравай* пекли: просто пирог. Ее мать принесла в дом свекрови хлеб круглый (каравай) и икону. Каравай ели гости»¹⁴⁹ (д. Дмитриево Клепиковского р-на).

Каравай был не только угощением, он являлся символом плодородия и служил поводом к дарению. Поэтому помимо распространенного обычая угощения караваем в завершение свадебного пира практиковались локальные разновидности каравайного ритуала более узкого плана: «После благословения “малых” отводили за печку, где их кормили, там же они *пополам съедали каравай*» (с. Новая Пустынь Шиловского р-на); утром после побудки невесты «дадут ей *маленький каравай за пазуху* в залог будущего хозяйства» (Елатомский у.)¹⁵⁰.

Существует ряд сведений о принесении караваея утром послевенчального дня: «На другой день после свадьбы, когда придут к молодым с короваем...»¹⁵¹ (д. Соболево Спасского у.); «маленький каравай» для новобрачной в Елатомском у. (см. выше); подношение калача, заменяющего настоящий каравай, помещику в Зарайском у. (см. ниже).

Употребление караваея на свадьбе вызвало ряд примет и семантически прозрачных ритуальных действий: «<...> на тот стол, где сидят жених с невестой <...> еще кладут две краюшки пирога; эти краюшки друг о друга постукают для ладу, а на первый день свадьбы отдают молодым съест»; «придя в избу, они <подруги> бросают пирог к ногам невесты, а она его отталкивает»¹⁵² (д. Нефедово Киструсской вол. Спасского у.).

Значимость каравайного ритуала подчеркивается тем, что символическую замену караваея носили помещику с проведением всех ритуальных действий с ним (включая произнесение обрядовой формулы про «сыр-каравай» и платы за угощение): «На другой день после брака молодые в сопровождении дружка и свахи едут к господам с караваем и дарами. Караваем называется пирог или хлеб, который, в ожидании приезда молодых от венца, лежал на столе. Настоящий каравай к господам не носится, но обыкновенно заменяется калачом, кренделями, пряниками, а у дворовых людей конфетами»¹⁵³ (Зарайский у., 1856-1857). Очевидно, это был сильно видоизмененный отголосок введенного в X веке великой княгиней Ольгой «куничного» сбора (денежная подать сохранялась до конца XVIII в.) взамен феодального «права первой ночи»¹⁵⁴ (к сожалению, негласно сохранявшегося до отмены крепостничества). Также в этом обычае виден отзвук древнерусской свадьбы, на которой невестины дружки посылались с дарами и угощениями к важным персонам, только в Зарайском уезде до отмены крепостного права роль дружка была не самостоятельной, а состояла в сопровождении молодых.

Важность каравайного ритуала и самого караваея на свадьбе заметна в том, что этот свадебный пирог вручают священнику как своеобразную плату за венчание и как оказание ему особенной чести. Так, жительница д. Аристово Старожиловского р-на сообщает: «Хлеб, пирох раньше на свадьбу относят, как венчать, попу»¹⁵⁵.

Внешний вид караваея различен в разных селениях, но главным показателем выступает его большой размер, круглая форма и украшенность магическими, символическими фигурками из теста. К примеру, в с. Луховицы Зарайского у. «каравай – большой хлеб, около караваея палочки, на них маленькие наверху лепешечки. <...> Тогда поздравляющий отведаст квасу и берет маленькую лепешечку (с караваея) с палочкой (обвитая красивой цветной бумажкой, кустиком и лепешка выглядит ягодой)»¹⁵⁶.

Накрывание караваем чашки с едой означало сигнал – прекратить принятие этого вида пищи: «Когда шей немного похлебают, чашку караваем накрывают. Кашу принесут, тоже накрывают – хватит» (с. Николаевка Касимовского р-на); «Обед от венца <...> Смот-

рят – поели маленько: хлоп – пирог на кашу, есть больше нельзя, плясать – жениховым» (с. Ермолово Касимовского р-на)¹⁵⁷.

Название «сыр-каравай» содержит несколько разновидностей смыслового наполнения: 1) 'сырой каравай'; 2) 'сыр с караваем'; 3) только символическое наименование ритуала с утратой бытовавших когда-то действительных атрибутов.

На княжеских и царских свадьбах, как правило, каравай и сыр упомянуты вместе в качестве главных блюд: «А дружки первую скатерть, на которой резаны были коровой и сыр, сняли и, запечатав, отдали на дворец ключникам имянно и велели беречь...»¹⁵⁸ (свадьба царя Алексея Михайловича, 1648). Имеется еще ряд подобных примеров.

Рязанские материалы показывают, что в некоторых селениях каравай подавался на свадебном пире вместе с сыром и составлял с ним единое обрядовое блюдо. Этот обычай подавать двойное кушанье нашел отражение и в обрядовом поэтическом жанре – в приговоре дружка. Вот характерное фольклорно-этнографическое описание: «Дружок ставит графен с воткой, хлеб и тварок, а крѣсна мыладой (sic!) кладѣт платкоф, и дружок кричит: “Павил Сергеевиц с супругай и з детками, вынабрацныя завут вас к сыру и караваю”»¹⁵⁹ (с. Леки Егорьевского у.).

Типологически близкий аналог такого двойного свадебного блюда можно увидеть в христианском пасхальном ритуальном угощении – куличе и пасхе, тем более что в свадебной хлебной терминологии известно название «кулички» (в другой региональной традиции). Может быть, следует поставить вопрос о влиянии пасхального угощения на свадебную традицию или наоборот (хотя бы в региональном аспекте)? Соединение каравая с сыром на свадебном пире встречается крайне редко.

Анализ рязанской каравайной традиции не окончен. Необходимо сравнить местные песни с аналогичными из других центральных областей России, Беларуси и Украины; рассмотреть поэтические особенности вариантов приговорки дружки про «сыр-каравай» и др.

¹ См.: Кальницкая А.М. Взаимодействие и взаимосвязи поэзии с обрядом в среднерусской свадьбе. Дисс. ...канд. филол. наук. М., 1984. С. 29, 31; Зорин Н.В. Русская свадьба в Среднем Поволжье. Казань, 1981. С. 161.

² См.: Гвоздикова Л.С. К типологии русского свадебного хлеба //Сб. Музея антропологии и этнографии. Т. XXXVII. Материальная культура и мифология. Л., 1981. С. 207.

³ См.: Рязанская энциклопедия. Рязань, 1995. С. 133.

⁴ Гипотезу высказала канд. филол. наук Н.С.Полищук (ИЭА РАН) в личной беседе с нами 17.12.2007, за что ей большое спасибо.

⁵ См.: Сумцов Н.Ф. Хлеб в обрядах и песнях. Харьков, 1885. С. 2, 59.

⁶ Чин свадебной //Памятники литературы Древней Руси. Сер. XVI века. М., 1985. С. 182; Олеарий А. Описание путешествия в Московию //Россия XV-XVII вв. глазами иностранцев. Л., 1986. С. 349; Котошихин Г.К. О России в царствование Алексея Михайловича. Изд. 3-е. СПб., 1884. С. 7.

⁷ Липец Р.С. Эпос и Древняя Русь. М., 1969. С. 227.

⁸ Словарь русского языка XI-XVII вв. М., 1980. Вып. 7. С. 333-334.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же. С. 402.

¹¹ Там же. С. 334.

¹² Там же.

¹³ Там же. С. 334 – под «Коровайный».

¹⁴ Там же. С. 334.

¹⁵ Макаров М. Краткая записка о некоторых простонародных словах Рязанского, Пронского, Скопинского, Михайловского, Рязского и Спасского уездов Рязанской губернии, с объяснениями 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. 16-17.

¹⁶ Словарь русского языка XI-XVII вв. М., 1980. Вып. 7. С. 334.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Лебедева Н.И. Духовная культура рязанских крестьян. Классификация одежды русских. Маслова Г.С. Из истории восточно-славянской этнографии /Рязанский этнографический вестник (РЭВ). 1994. С. 34, 46. № 68 (перепечатка: Лебедева Н.И. Научные труды: В 2 т. /РЭВ. 1996. Т. 2. С. 193. № 68).

¹⁹ 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).

²⁰ 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. 102. № 407.

²¹ Записи автора. Тетр. 28. С. 61 – Швырёва Пелагея Федуловна, 1918 г. р., с. Дёмкино Чаплыгинского р-на Липецкой обл. (б. Раненбургского у. Рязанской губ.), зап. С.А.Иникова в 2005 г.

²² Слепцова И.С. Свадебные блюда в Шацком р-не Рязанской области: разгонщик //Palaeoslavica. Cambridge; Massachusetts. 1998. № VI. P. 338.

²³ ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 343. Л. 12 – Пословицы и поговорки в Рязанском, Михайловском и Зарайском уу., собр. И.Е.Востоков.

²⁴ ИЭА. Ф. 47. (Фонд РОКЭ). Маслова Г.С. Папка 2360. № 118 – с. Черные Кадомского р-на; Чернышев В. Этнографические заметки по Зарайскому уезду Рязанской губ. //Живая старина. СПб., 1903. Вып. IV. Отд. V. С. 476, 479; РИАМЗ, н. а. III-508... Кн. 2. № 44 – с. Мелехово Сасовского у., б. Касимовского у.

²⁵ Записи автора. Тетр. 11. № 173 – Кузнецова Екатерина Андреевна, 1921 г. р., с. Николаевка Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, В.О.Усачева, А.О.Захарова 18.07.1992; Тетр. 19-А. С. 60 – Васильева Лидия Дмитриевна, 62 г., с. Столпы и д. Татаркино Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скорородов 13.08.1994; Тетр. 19-А. С. 11 – Чурикова Мария Константиновна, 1909 г. р., д. Мелекшино Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скорородов 10.08.1994; 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 – с. Савватья Ермишинского р-на.

²⁶ 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.

²⁷ Новиков Н.И. Древняя российская вивлиофика. Мышкин, 1896. Т. 4. Ч. VII. С. 29, 56. (Фразы нами приближены к современному написанию. – Е.С.)

²⁸ Там же. С. 38.

²⁹ Там же. С. 60.

³⁰ Записи автора. Тетр. 6. № 224 – Клягина Мария Устиновна, 1925 г. р., с. Секирино Скопинского р-на, 06.07.1989; Тетр. 19-А. С. 11 – Чурикова М.К., 1909 г. р., д. Мелекшино Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скорородов 10.08.1994.

³¹ Записи автора. Тетр. 19-В. С. 50 – Пóштина 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.Скорородов 21.08.1994.

³² 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. № 417.

³³ Новиков Н.И. Древняя российская вивлиофика. Мышкин, 1896. Т. 4. Ч. VII. С. 4.

³⁴ Там же. С. 19, 33, 50.

³⁵ РИАМЗ, н. а. III-508... Кн. 2. № 44 – с. Мелехово Касимовского у.

³⁶ ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 124. Л. 5 об.

³⁷ Лебедева Н.И. Духовная культура рязанских крестьян. Классификация одежды русских. Маслова Г.С. Из истории восточно-славянской этнографии /Рязанский этнографический вестник (РЭВ). 1994. С. 34, 46. № 68 (перепечатка: Лебедева Н.И. Научные труды: В 2 т. /РЭВ. 1996. Т. 2. С. 193. № 68).

³⁸ ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 150 – с. Красное Пронского у.

³⁹ Шейн П.В. Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п.: В 2 вып. Т. 1. СПб., 1900. Вып. 2. С. 556 – с. Мишино Зарайского у.; РИАМЗ, н. а. III-508... Кн. 2. № 44 – с. Мелехово Касимовского у.; ИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. Ед. хр. 124. Л. 5 об.; ИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. Ед. хр. 150 – с. Красное Пронского у.

⁴⁰ Лебедева Н.И. Духовная культура рязанских крестьян. Классификация одежды русских. Маслова Г.С. Из истории восточно-славянской этнографии /Рязанский этнографический вестник (РЭВ). 1994. С. 34, 46. № 68 (перепечатка: Лебедева Н.И. Научные труды: В 2 т. /РЭВ. 1996. Т. 2. С. 193. № 68).

⁴¹ ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 124. Л. 5 об.; Шейн П.В. Указ. соч. С. 556-557 – с. Мишино Зарайского у.; РИАМЗ, н. а. III-508... Кн. 2. № 44 – с. Мелехово Сасовского у., б. Касимовского у.; РИАМЗ, н. а. III-878. № 49 – с. Терентьево Касимовского у.

⁴² Лебедева Н.И. Духовная культура рязанских крестьян. Классификация одежды русских. Маслова Г.С. Из истории восточно-славянской этнографии /Рязанский этнографический вестник (РЭВ). 1994. С. 34, 46. № 68 (перепечатка: Лебедева Н.И. Научные труды: В 2 т. /РЭВ. 1996. Т. 2. С. 193. № 68).

⁴³ Шейн П.В. Указ. соч. С. 556 – с. Мишино Зарайского у.

- ⁴⁴ Шейн П.В. Указ. соч. С. 556. № 1840 – с. Мишино Зарайского у. См. также: Самоделова Е.А. Каравайная традиция рязанской свадьбы //Этнография и фольклор Рязанского края (Первые Лебедевские чтения) /Рязанский этнографический вестник. 1996. С. 25-32.
- ⁴⁵ Шейн П.В. Указ. соч. С. 556. Песни под №№ 1841-1842 – с. Мишино Зарайского у.
- ⁴⁶ Шейн П.В. Указ. соч. С. 556 – с. Мишино Зарайского у.
- ⁴⁷ Шейн П.В. Указ. соч. С. 556. Песни под №№ 1840-1842 – с. Мишино Зарайского у.
- ⁴⁸ См.: Шейн П.В. Указ. соч. С. 556 – с. Мишино Зарайского у.
- ⁴⁹ Чернышев В. Указ. соч. С. 476.
- ⁵⁰ Шейн П.В. Указ. соч. С. 556-557 – с. Мишино Зарайского у.; Чернышев В. Указ. соч. С. 476; Записи автора. Тетр. 3. № 144 – Сазикова Марфа Фёдоровна, 1912 г. р., с. Заборье Рязанского р-на, 22.07.1985; Селиванов В.В. Указ. соч. С. 95 – Зарайский у.; ИЭА. Ф. 47. (Фонд РОКЭ). Карт. Сафьянова А.В. № 417 – д. Сумерки Кадомского р-на (опубл.: 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.); ИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. Ед. хр. 124. Л. 5 об.
- ⁵¹ Komořovský J. Tradičná svadba u slavanov. Bratislava, 1976. S. 204.
- ⁵² РИАМЗ, н. а. III-1009. № 8. Л. 7 – д. Муняки Старожиловского р-на.
- ⁵³ Семёнова-Тян-Шанская О.П. Жизнь «Ивана»: Очерки из быта крестьян одной из черноземных губерний. Рязань, 1995. С. 73. (Репринт по: Семёнова-Тян-Шанская О.П. Жизнь «Ивана»: Очерки из быта крестьян одной из черноземных губерний //Записки РГО по отделению этнографии. Т. XXXIX. СПб., 1914. С. 73).
- ⁵⁴ Записи автора. Тетр. 1. № 215 – Солдаткина Любовь Сергеевна, 1925 г. р., г. Спас-Клепики, зап. Е.А.Самоделова и М.Д.Максимова 15.08.1987.
- ⁵⁵ Семенова-Тян-Шанская О.П. Жизнь «Ивана»: Очерки из быта крестьян одной из черноземных губерний. Рязань, 1995. С. 73. (Репринт по: Семенова-Тян-Шанская О.П. Жизнь «Ивана»: Очерки из быта крестьян одной из черноземных губерний //Записки РГО по отделению этнографии. Т. XXXIX. СПб., 1914. С. 73).
- ⁵⁶ РИАМЗ, н. а. III-508... Кн. 2. № 44 – с. Мелехово Сасовского у., б. Касимовского у.
- ⁵⁷ Шейн П.В. Указ. соч. С. 556 – с. Мишино Зарайского у.
- ⁵⁸ Традиционные обряды и обрядовый фольклор русских Поволжья /Сост. Г.Г.Шаповалова и Л.С.Лаврентьева. Л., 1985. С. 246-247. № 1099 – Даниловский р-н Ярославской обл. Также наши экспедиционные записи в Солигаличском р-не Костромской обл. летом 2015 г. – *Е.С.*
- ⁵⁹ ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 124. Л. 5 об. – Зарайский, Рязанский и Михайловский уу.
- ⁶⁰ РИАМЗ, н. а. III-508... Кн. 2. № 44 – с. Мелехово Сасовского у., б. Касимовского у. (Здесь и выше деление на стихи и заглавные буквы наши. – *Е.С.*)
- ⁶¹ См.: Иванов В.В., Топоров В.Н. К семиотическому анализу мифа и ритуала //Sign – Language – Culture. The Hague; Paris, 1970. P. 383; Топоров В.Н. Заметки по похоронной обрядности. II. О мифологизированных описаниях обряда трупосожжения и его происхождения у балтов и славян //Балто-славянские исследования. 1985. М., 1987. С. 19-28, 238; Топорков А.Л. «Перепекание» детей в ритуалах и сказках восточных славян //Фольклор и этнографическая действительность. СПб., 1992. С. 114-118; Байбурун А.К., Левинтон Г.А. Похороны и свадьба //Исследования в области балто-славянской духовной культуры (Погребальный обряд). М., 1990. С. 97.
- ⁶² Нестеров С.Б. Отчалившая Русь. Исторические и этнографические очерки о селе Нагайском //Материалы и исследования по рязанскому краеведению. Рязань, 2012. Т. 33. С. 60, 63.
- ⁶³ Мансуров А.А. Описание рукописей этнологического архива Общества исследователей Рязанского края. Рязань, 1930. Вып. 3. С. 40. № 291 – г. Рязань, г. Данков.
- ⁶⁴ Нестеров С.Б. Отчалившая Русь. Указ. изд. С. 63.
- ⁶⁵ 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.
- ⁶⁶ Сафьянова А.В. Традиционные питание и утварь сельских жителей Шацкого и Кадомского районов Рязанской области /Публ. Л.А.Тульцевой. С. 103. № 409.
- ⁶⁷ Липец Р.С. Эпос и Древняя Русь. М., 1969. С. 227.
- ⁶⁸ См.: Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4 т. М., 1986. Т. 2. С. 272.
- ⁶⁹ ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 343. Л. 22 – Пословицы и поговорки в Рязанском, Михайловском и Зарайском уу., собр. И.Е.Востоков.
- ⁷⁰ РИАМЗ, н. а. III-508... Кн. 2. № 44 – с. Мелехово Сасовского у., б. Касимовского у.
- ⁷¹ Сумцов Н.Ф. Указ. соч. С. 95, 91, а также 96-99; Весільні пісні. Київ, 1988. № 284 и др.
- ⁷² РИАМЗ, н. а. III-508... Кн. 2. № 44 – с. Мелехово Сасовского у., б. Касимовского у.; ср.: 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).
- ⁷³ Кальницкая А.М. Указ. соч. С. 29.

- ⁷⁴ МГК. Отчет Терегуловой Н.Н. (Гиляровой Н.Н.) об экспедиции в Рязанскую область летом. 1971. Приложение к отчету. С. 13.
- ⁷⁵ МГК. 15.06.1980. Сеанс 14а. Тетр. 6. № 1243 – д. Юмашево Кораблинского р-на.
- ⁷⁶ Записи автора. Тетр. 19-А. С. 12 – Чурикова М.К., 1909 г. р., д. Мелекшино Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 10.08.1994.
- ⁷⁷ Чернышев В. Указ. соч. С. 476 – Зарайский у.; МГК. Лето 1982. Тетр. II. № 1303. Дневник. Сеанс 32 – с. Ольшанка Милославского р-на.
- ⁷⁸ 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.
- ⁷⁹ Самоделова Е.А. Рязанская свадьба. Указ. изд. С. 316.
- ⁸⁰ Рейтаров Н. Заштатный город Кадом //Памятная книжка Тамбовской губернии за 1879 г. С. 118.
- ⁸¹ Словарь современного русского народного говора (д. Деулино Рязанского района Рязанской области). М., 1969. С. 551.
- ⁸² Там же. С. 583.
- ⁸³ Там же. С. 205.
- ⁸⁴ Там же.
- ⁸⁵ Там же. С. 551.
- ⁸⁶ Там же. С. 583.
- ⁸⁷ 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. 22.
- ⁸⁸ См.: Рейтаров Н. Заштатный город Кадом //Памятная книжка Тамбовской губернии за 1879 г. С. 118.
- ⁸⁹ Собрание народных песен П.В.Киреевского: Записи П.И.Якушкина: В 2 т. Л., 1983. Т. 1. № 442. С. 196 – Зарайский у.
- ⁹⁰ Харузина В.Н. Свадебное печенье «роша» //Этнографическое обозрение. М., 1914. № ¾. С. 179-181.
- ⁹¹ Лаврентьева Л.С. Хлеб в русском свадебном обряде //Этнокультурные традиции русского сельского населения XIX – начала XX в. М., 1990. Вып. 2. С. 37; Гвоздиков Л.С. Указ. соч. С. 207.
- ⁹² Гвоздиков Л.С. Указ. соч. С. 207.
- ⁹³ РГПИ, 1989. Русский народный фольклор. I к., гр. В. Папка 2. Собиратель Н.Осина.
- ⁹⁴ Шереметева М.Е. Хлеб и печенье в бывшем Перемышльском уезде Калужской губернии //Она же. «Все венки да поверх воды». Тула, 1984. С. 126.
- ⁹⁵ Записи автора. Грампластинка песен с. Кольбельское и с. Дёмкино Чаплыгинского р-на Липецкой обл. (б. Раненбургского у. Рязанской губ.) 1980-х гг. под ред. Н.Н.Гиляровой. Хранится в клубе с. Демкино, зап. летом 2008.
- ⁹⁶ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4 т. М., 1986. Т. 2. С. 435; также: Дьяченко Г., протоиерей. Полный церковно-славянский словарь. М., 1993 (репринт 1900). С. 258.
- ⁹⁷ Материалы для словаря древнерусского языка И.И.Срезневского. СПб., 1893. Т. 1. Стб. 1201 – под «каша»; Сумцов Н.Ф. Указ. соч. С. 41.
- ⁹⁸ Записи автора. Тетр. 7. № 175 – «Ой, клен да береза...», фольклорный ансамбль с. Панино Спасского р-на, зап. А.В.Беликов, В.Маркелова, В.Михалок 23.07.1990; МГК, и. 1609-1 – там же.
- ⁹⁹ Самоделова Е.А. Рязанская свадьба. Указ. изд. С. 244-245.
- ¹⁰⁰ Новиков Н.И. Древняя российская вивлиофика. Мышкин, 1896. Т. 4. Ч. VII. С. 2 и след.
- ¹⁰¹ Сумцов Н.Ф. Указ. соч. С. 66.
- ¹⁰² См.: Никольский Н.М. Происхождение и история белорусской свадебной обрядности. Минск, 1956. С. 256, 178, 182 и др.
- ¹⁰³ Весільні пісні /Упорядник, автор вступної статті та приміток М.М.Шубравська. Київ, 1988. С. 9.
- ¹⁰⁴ Там же. С. 284.
- ¹⁰⁵ ИАЭ. Ф. ОЛЕАЭ. Ед. хр. 124. Л. 12-12 об.
- ¹⁰⁶ ИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. Ед. хр. 150. Л. 10 – с. Красное Пронского у. Зап. Арцев.
- ¹⁰⁷ Записи автора. Тетр. 11. № 316 – Кривова Мария Тимофеевна, 1914 г. р.; Захарцова Мария Сергеевна, 1903 г. р., с. Ермолovo Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова и И.Рыбаков 21.07.1992; № 321 – Мотасова Евдокия Ивановна, 1915 г. р., с. Ермолovo Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова и И.Рыбаков 21.07.1992.
- ¹⁰⁸ РИАМЗ, н. а. III-508... Кн. 2. № 44 – с. Мелехово Сасовского у., б. Касимовского у.
- ¹⁰⁹ РИАМЗ, н. а. III-1009. Л. 7-8 – д. Муныки (д. Муныково) Старожиловского р-на.
- ¹¹⁰ Сумцов Н.Ф. Указ. соч. С. 65.
- ¹¹¹ Снегирев И.М. Русские простонародные праздники и суеверные обряды: В 4 вып. Вып. 1. М., 1837. Вып. 2–3. 1838. Вып. 4. 1839; Терещенко А.В. Быт русского народа. М., 1847-1848.

- ¹¹² ИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. Ед. хр. 124. Л. 14 – Зарайский, Михайловский, Рязанский уу.
- ¹¹³ Записи автора. Тетр. 6. № 153 – Калачова Мария Ивановна, 1906 г. р., с. Секирино Скопинского р-на, 05.07.1989.
- ¹¹⁴ Записи автора. Тетр. 6. № 261 – Митяева Ксения Герасимовна, 1923 г. р.; Матюшина Мария Гавриловна, 1923 г. р., с. Секирино Скопинского р-на, 06.07.1989.
- ¹¹⁵ Записи автора. Тетр. 3. № 144 – Сазикова М.Ф., 1912 г. р., с. Заборье Рязанского р-на, 22.07.1985.
- ¹¹⁶ Записи автора. Тетр. 3. № 294 – Воробьева Мария Степановна, 1903 г. р., д. Полково Рязанского р-на, 04.08.1985.
- ¹¹⁷ РИАМЗ, н. а. III-664. Кн. IX. № 219.
- ¹¹⁸ Записи автора. Тетр. 19-В. С. 46 – Пóштина П.И., род. в д. Урицкое Спасского р-на, живет в д. Мелекшино Старожилковского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 21.08.1994.
- ¹¹⁹ ИЭА. К. 3. Оп. 1. Д. 4. № 76. Л. 54 – Сергиевский. Старинные свадебные обряды д. Соболевой (Спасский у.).
- ¹²⁰ Тетр. 8-а. № 321 – Ерёмкина Анна Константиновна, 57 лет, с. Константиново Рыбновского р-на, 11.09.2000.
- ¹²¹ Тихомирова Г.А. Указ. соч. С. 64 – с. Малинки Михайловского р-на.
- ¹²² См.: Никольский Н.М. Указ. соч. С. 253.
- ¹²³ Записи автора. Тетр. 28. С. 52 – Швырёва Пелагея Федуловна, 1918 г. р.; Ходырева Любовь Петровна, 1948 г. р., родом из с. Бухово, живут в с. Дёмкино Чаплыгинского р-на Липецкой обл. (б. Раненбургского у. Рязанской губ.), зап. С.А.Иникова в 2005 г.
- ¹²⁴ МГК. Тетр. II. 1982, лето. № 1303. Дневник. Сеанс 32 – с. Ольшанка Милославского р-на.
- ¹²⁵ См.: Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4 т. М., 1986. Т. 2. С. 332.
- ¹²⁶ См.: Страхов А.Б. По страницам «Словаря русского языка XI-XVII вв.» //Palaeoslavica. Cambridge; Massachusetts. 1998. № VI. P. 265-266; Страхов А.Б. Ночь перед Рождеством: народное христианство и рождественская обрядность на Западе и у славян. Palaeoslavica XI. Supplementum 1. Cambridge; Massachusetts, 2003. P. 61.
- ¹²⁷ Воронина Т.А. Зерновые в повседневной, праздничной и обрядовой жизни русских //Хлеб в народной культуре. М., 2004. С. 106.
- ¹²⁸ Жильцова Е.А., Жуковская В.О. Питание жителей села Новая Пустынь Шилковского района //Материалы и исследования по рязанскому краеведению. Рязань, 2012. Т. 31. С. 243.
- ¹²⁹ Записи автора. Тетр. 8-а. № 412 – Дорожкина Мария Григорьевна, 1911 г. р., с. Константиново Рыбновского р-на, 12.09.2000.
- ¹³⁰ 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. 232 – с. Константиново Рыбновского р-на.
- ¹³¹ Панфилов А.Д. Константиновский меридиан. Ч. 2. С. 232 – с. Константиново Рыбновского р-на.
- ¹³² РИАМЗ, н. а. III-664. Кн. IX. № 219.
- ¹³³ ИЭА. Ф. 47. (Фонд РОКЭ). Ед. хр. 2356. Карточки №№ 1-155. Л. 52. № 131 – Собр. Т.Б.Цвелодуб. Современная свадьба. С. Ново-Еголдаево Рязского р-на. 1960.
- ¹³⁴ Мансуров А.А. Указ. соч. Вып. 3. № 292. С. 39 – г. Рязань, г. Данков.
- ¹³⁵ Записи автора. Тетр. 19-А. С. 80 – Тютвина Мария Егоровна, 69 лет, д. Татаркино Старожилковского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 14.08.1994.
- ¹³⁶ ИЭА. Ф. 1379. Т. IV. Л. 29 – Липец Р.С. Свадебный обряд в с. Корнево Скопинского р-на.
- ¹³⁷ ИЭА. Ф. 47. (Фонд РОКЭ). Ед. хр. 2356. Карточки №№ 1-155. Л. 53. № 132 – Собр. Т.Б.Цвелодуб. Современная свадьба. С. Ново-Еголдаево Рязского р-на. 1960.
- ¹³⁸ 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).
- ¹³⁹ Лебедева Н.И. Духовная культура рязанских крестьян. Классификация одежды русских. Маслова Г.С. Из истории восточно-славянской этнографии /Рязанский этнографический вестник (РЭВ). 1994. С. 34, 46. № 68 (перепечатка: Лебедева Н.И. Научные труды: В 2 т. /РЭВ. 1996. Т. 2. С. 193. № 68).
- ¹⁴⁰ С. Мишино Зарайского уезда //Рязанские губернские ведомости. 1889. № 98. С. 5; то же: С. Мишино, церковь (приписная) Никольская (Зар. у.). Материалы для историко-статистического описания церквей и приходов рязанской епархии //Рязанские епархиальные ведомости. 1889. № 23. С. 1105 – деление на стихи наше. – Е.С.
- ¹⁴¹ Документальный фильм «Свадьба». Ч. 1. Секиринская свадьба.
- ¹⁴² Записи автора. Тетр. 6. № 153 – Калачова Мария Ивановна, 1906 г. р., с. Секирино Скопинского р-на, 05.07.1989. Опул.: Самоделова Е.А. Из жизни села Секирино: Старинный свадебный обряд //Народное творчество. М., 1995. № 1. С. 15-18.

¹⁴³ Записи автора. Тетр. 6. № 25 – Каноникова Мария Васильевна, 1924 г. р., с. Секирино Скопинского р-на, 06.07.1989.

¹⁴⁴ МГК. Тетр. II. 1982, лето. № 1303. Дневник. Сеанс 32 – с. Ольшанка Милославского р-на.

¹⁴⁵ Записи автора. Тетр. 28. С. 61 – Хóдырева Любовь Петровна, 1948 г. р., родом из с. Буховбе, живет в с. Дёмкино Чаплыгинского р-на Липецкой обл. (б. Раненбургского у. Рязанской губ.), зап. С.А.Иникова в 2005 г.

¹⁴⁶ Записи автора. Тетр. 1. № 393 – Самохвалова Анастасия Степановна, 73 г., с. Батыково Клепиковского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.Д.Максимова в авг. 1987 г.

¹⁴⁷ Записи автора. Тетр. 19-А. С. 153-154 – Самсонова Александра Сафроновна, 1917 г. р., д. Муняково Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скорородов 17.08.1994.

¹⁴⁸ ИЭА. Ф. 47. (Фонд РОКЭ). Ед. хр. 2356. Карточки №№ 1-155. Л. 55. № 134 – Собр. Т.Б.Цвелодуб. Современная свадьба. С. Ново-Еголдаево Рязского р-на. 1960.

¹⁴⁹ Записи автора. Файл wedding2005.doc – Баранова Анна Ивановна, 1929 г. р., дер. Дмитриево Клепиковский р-на, зап. С.А.Иникова в 2005 г.

¹⁵⁰ Серин П.А. Указ. соч. С. 153 – с. Новая Пустынь Шиловского р-на; Звонков А.П. Указ. соч. С. 42 – Елатомский у.

¹⁵¹ ИЭА. К. 3. Оп. 1. Д. 4. № 76. Л. 54 – Сергиевский. Старинные свадебные обряды д. Соболевой (Спасский у.).

¹⁵² РИАМЗ, н. а. III-664. Кн. X. № 243 – д. Нефедово Киструсской вол. Спасского у.

¹⁵³ Селиванов В.В. Указ. соч. С. 95 – Зарайский у.

¹⁵⁴ См.: Терещенко А.В. Быт русского народа. М., 1999. Ч. 2. С. 9. (Перепечатка 1847-1848).

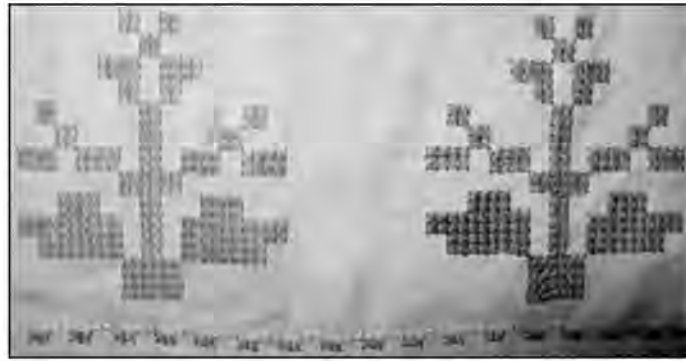
¹⁵⁵ Записи автора. Тетр. 19-А. С. 109 – Клейнина Любовь Максимовна, 1907 г. р., д. Аристово Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скорородов 15.08.1994.

¹⁵⁶ РИАМЗ, н. а. III-508... Кн. IV. № 85 – с. Луховицы Зарайского р-на.

¹⁵⁷ Записи автора. Тетр. 11. № 173 – Кузнецова Екатерина Андреевна, 1921 г. р., с. Николаевка Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, В.О.Усачева, А.О.Захарова 18.07.1992; № 303 – Кривова Мария Тимофеевна, 1914 г. р., с. Ермолowo Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова и И.Рыбаков 21.07.1992.

¹⁵⁸ Новиков Н.И. Древняя российская вивлиофика. Т. 1. Ч. 1. Мышкин, 1891. С. 4; Т. 1. Ч. 2. С. 188; си. также 1896. Т. 4. Ч. 7. (Написание нами приближено к современной орфографии. – Е.С.)

¹⁵⁹ Шахматов А.А. Диалектологические материалы, собранные В.И.Тростяньским, И.С.Гришкиным и др. Подготовил к печати и снабдил примечаниями А.А.Шахматов //Сборник Отделения русского языка и словесности РАН. Пг., 1920. Т. 95. С. 89 – с. Леки Егорьевского у.



Глава 21. ЖАНР ПРИГОВОРКИ (ПРЕДСКАЗКИ) И ПРОБЛЕМА ИГРЫ В СВАДЬБЕ

Критерии жанра «предсказок» («приговорок»)

Еще в начале XX века в народном понимании свадьба являлась важным правовым и одновременно магическим актом, который санкционировал со стороны общества брачный союз не связанных тесным кровным родством лиц противоположных полов. Считалось, что заключение брака направлено не только на появление потомства, но и – в магическом смысле – на увеличение урожайности сельского хозяйства целой крестьянской общины путем веры в содействие обновлению всех сил природы. Одним из моментов свадебного праздничного действия до сих пор является веселая игра, в которую вовлечены гости жениха и невесты, в первую очередь молодежь.

Элементы игры на свадьбе особенно сильно проявляются в доме свекрови, сразу после пира в день венчания или на следующее утро после побудки молодых, когда им устраивали шуточную проверку на предмет пригодности новобрачных к семейной жизни и готовности к ведению хозяйства. О серьезности намерения можно судить по словам информаторов: «*испытывать молодую*»¹ (Раненбургский у.). Это ритуальное действие называлось: «*предсказывали*»², «*приказывали*»³ и «*приговаривали*» – и сопровождалось словесными произведениями малого фольклорного жанра – «*приказками*» (с. Агро-Пустынь Рязанского р-на)⁴; «*предсказками*», «*приказками*» (д. Инкино, с. Николаевка Касимовского р-на; д. Татаркино Старожиловского р-на; с. Восход (б. Полтевы Пеньки) Кадомского р-на)⁵. В д. Татаркино Старожиловского р-на применялись похожие термины: «*Приговóры, когда дарили*» и «*приговаривают родные*»⁶.

Такая народная свадебная терминология дифференцирована по населенным пунктам и не очень различима по родственным жанрам и ритуальным действиям: в частности, просянские приговоры дружка и коротенькие приговорки участников свадьбы при акте дарения оказываются в одном ряду и теряют свою специфику. В то же время народ чутко уловил общую повелительную интонацию и сходную речитативную манеру произнесения данных текстов, не вникая дополнительно в содержательно-смысловые и функциональные различия этих произведений.

В конце XIX – начале XX веков ритуал носил игровой характер и являлся забавой для новобрачных и гостей. Старожилы Рязанщины подчеркивают такое понимание обрядовых действий: «*начинают шутить*», «*издеваются над молодыми*», «*начинается шуточная проверка*», «*невеста с улыбкой поддевает руку под полотенце*», «*и много такой ерунды увидишь на свадьбе во время сырна*»⁷ (д. Нефедово Киструсской вол. Спасского у.; с. Печерниковские Выселки Михайловского у.; д. Татаркино Старожиловского р-на; с. Озёрки Сараевского р-на; с. Шостье Касимовского у.). В с. Константиново Рыбновского р-на коротенькие свадебные произведения-пожелания называли «*шутками*» и «*прибаутками*»: «*Шутки говорили. А шутки: и чтоб детей было побольше ба, и жить подружней, и мирно. Ну, они при-*

слутки <прибаутки?>: чтоб детей было побольше рожать вам, там дочек народить вот столько, там сыновей, живите дружной»⁸.

В д. Мелекшино Старожиловского р-на вспоминали о ритуальных приговорах: «Когда дарили – иные и *замучают* молодых»⁹. Бытовала и такая оценка: «Всякие *причуды*»¹⁰ (с. Столпы Старожиловского р-на).

Однако зафиксировано и серьезное отношение старожилов к этому свадебному ритуалу и сопровождающим его свадебным произведениям, которые в народном мнении были уравнены с величальными песнями и с благословением по своей значимости и обрядовой сути. Так, жительница с. Константиново Рыбновского р-на рассуждала: «Это тоже такие *прибаутки* были, мноґо. Подчас друґой скажетъ бѳзнять чего, мол, ведь сказать что хочешь можно! А так большґая часть все *блаґословляли*: живите дружной»¹¹.

О том, что это свадебное ритуальное действие было проявлением праздничного досуга, свидетельствует нерегламентированная в количественном отношении и строгой тематической последовательности множественность употребления «предсказок». Единственное условие: это должно быть не единичное применение произведений жанра «*предсказки*» / «*приговорки*», поскольку первая формула тянет за собой еще ряд подобных. Это типичная черта большинства свадебных жанров – плачей, приговоров дружки и т.п. Кроме того, в ритуале дарения принимало участие многочисленная родня жениха и каждый родственник должен был дать задание новобрачным, а именно задание словесно выражалось в жанре «предсказки» («приговорки»).

«*Предсказки*» – жанр чисто свадебный, в других праздничных формах ему функционально близки загадки, подблюдные песни и тосты, то есть те жанровые формы, которым в какой-то мере присуща пророческая (предсказательная) функция.

В древности ритуал «*предсказывать*» / «*приговаривать*» мог служить серьезным инициационным испытанием молодых при их вступлении в новую социально-возрастную группу. Об этом свидетельствуют такие факты:

- 1) закрепленность ритуала за определенным моментом свадебного обряда;
- 2) своеобразная терминология (см. ниже);
- 3) участие в ритуале представителей старшего поколения (семейные пары приговаривают молодым по очереди при «дарах»);
- 4) обучающий характер «предсказок», выраженный в том числе и в их хозяйственной тематике;
- 5) магическая «предсказательная» (прогностическая) основа, уловимая уже в самом народном названии этого фольклорного жанра.

Как было только что сказано, «предсказки» сопровождаются ритуальными действиями, которые обозначены особыми народными терминами. Например: молодую «мают», «т. е. задают ей вопросы», за «маянье» кладут деньги¹² (ср. современное толкование слова «маяться» как ‘томиться, мучиться’).

Древность жанра видна в примитивной двухчастной формульности: сравните архаический свадебный ритуальный диалог, выявленный академиком Н.И. Толстым на Полесском фольклорном материале¹³.

Еще одним критерием архаичности жанра «предсказок» является их словесно-игровой синкретизм, когда в ответ на реплику-просьбу гостей молодожены должны изобразить в лицах (голосом и телодвижениями), разыграть шутивное исполнение высказанных требований.

Л.М.Ивлева считала характерными признаками ритуальной игры «преобладание жеста и движения над словом» и многократность повторения действия с перенесением его на нового участника с тем, чтобы магия распространилась на всех¹⁴. В отношении «предсказок» последний критерий становится явным при вовлеченности в ритуал «маяния» присутствующих семейных пар, в то время как исполнителями их требований постоянно остаются молодые: получается своеобразная ситуация «ведущих игры наоборот».

Сущность рязанских и – шире – русских «предсказок» сводилась к возгласам гостей, их восклицаниям с повествовательным или вопросительным содержанием, которое затем иллюстрировалось действиями молодых – их жестами и телодвижениями, иногда дополненными подручным предметом; требуемый ответ инсценировался без слов или с их минимумом. Например: «“Умеет ли молодая снопы вязать?” – дают полотенец, он <муж> прыгнет, она за волосы подёргает – сноп»¹⁵ (д. Татаркино Старожиловского р-на). Иногда шутили: «А то: “Комбайн всё скосить”»¹⁶ (там же).

Жанр «предсказок» («приговорок») до сих пор активно бытует в сельской и городской свадьбе, и отдельные исконно типические модели получают новое, современное наполнение.

Композиция «предсказки» («приговорки») одно- или двухчастна. Первая часть обрисовывает ситуацию, во второй звучит требование или просьба ее разрешить путем исполнения указания либо иллюстрирования события. Первая часть факультативна, вторая – обязательна и нередко имеет типовое начало: «Умеет ли...», «Знает ли...», «Укажи-ка нам...». И тогда синтаксическая конструкция варьируется от простого предложения до сложного с сочинительной и подчинительной связью. Вот примеры сложных построений: «Укажи-ка нам, как ты в поле будешь <...> да снопы вязать?» и «Молодую привели, а умеешь ли ты жать?»¹⁷ (д. Нефедово Киструсской вол. Спасского у.).

Типовое начало «предсказки» может быть представлено и возгласами «Ой...», «Ох, батюшки...» как в одночастной, так и в двухчастной композиции. Пример первой – короткой предсказки: «“Ой, ґолос!” – Назвать мужа или жену по имени»¹⁸ (с. Озёрки Сараевского р-на). Пример составной «предсказки»: «Ой, коровий глаз, коровий глаз, – поцеловаться 40 раз»¹⁹ (с. Озёрки Сараевского р-на). Эти примеры показывают, что в одном населенном пункте одновременно сосуществуют простые и сложные (составные) жанровые формы «предсказок».

Двухчастная «предсказка» наиболее поучительна, она подсказывает молодым требуемое от них действие; одночастный же текст рассчитан на изначальное знание ответа. Рассмотрим развернутый пример двухчастной формульности: «<...> отец заявляет: “У меня рубаха худая – отрежьте-ка мне на рубаху аршинчика четыре!” Молодая повертывается лицом к лицу молодого, берет его за руки и, размахивая в сторону руками (как бы отмеряя то количество аршин), целуются, столько же раз, сколько аршин заказано»²⁰ (с. Константиново Рыбновского р-на).

Формула может сокращаться до одночастной за счет утраты первой или второй части (более редко). Пример такого сокращения: «“Отрежьте нам двенадцать аршин ситца”, – требуют гости. Взявшись за руки, молодые разводят и сближают их – “меряют ситец” и на каждом отмеренном “аршине” целуются»²¹ (с. Константиново Рыбновского р-на).

Бессловесные действия молодых диктуются словесным содержанием формулы и собственным воображением исполнителей, но все равно ограничены при этом имитацией известной бытовой или ритуальной ситуации. И в тексте, и в действиях с самого начала лежит определенная заданность. Так, отраженное в «предсказках» одаривание полотном на рубаху было подготовлено предшествующим свадебным ритуалом под названием «резать дары», «рубахи краить», «рубашки обмерять»²². Напомним: сущность ритуала сводилась к тому, что на запое или вскоре после него несколько женщин со стороны невесты либо ее подружки шли к жениху снимать мерки, чтобы сшить для него и свекра рубахи.

«Предсказки» об отмеривании ткани на рубашку породили синонимичные тексты: «<...> мать заявляет: “Ну, уж и меня не обижайте – а мне понежку отрежьте, шесть с половиной аршин <...>”»²³ (д. Бессоновка Спасского у.); «Говорит молодой: “Отрежь мне на платье 10 аршин” – молодая целует мужа 10 раз <...>»²⁴ (д. Нефедово Киструсской вол. Спасского у.).

В свадебной поэтике происходит так называемое «движение текста» «предсказок» / «приговорок», то есть видоизменение словесного наполнения произведений одного сюжетного ряда и насыщение их символикой, варьи-

рующейся на протяжении истории жанра. Поясним на конкретных примерах «предсказок» / «приговорок». Видимо, среди «приговорок» с тематикой отрезания домотканого полотна можно считать изначальными те тексты, в которых звучит требование отмерить несколько аршин полотна на понёву или рубаху участнику свадьбы – близкому родственнику (родственнице) жениха. А вот далее с развитием жанра, уже в XX веке, появились тексты, в которых изменена привычная система адресатов, элементов одежды и мер: количеством ткани является метр, деталью одежды выступает платье, а предназначено оно уже главному участнику обряда – новобрачной. При этом сюжетная схема «приговорок» и система игровых сопроводительных действий остаются прежними. Вот как выглядел текст «приговорок» в с. Стóлпцы Старожиловского р-на в 1994 году, повествующий о свадьбе 1968 (или 1969) г., из которого видно, что приоритет с идеи шуточного «одевания» родственницы жениха сменился на вопрос об осведомленности новобрачного по поводу фигуры его жены, размера одежды, фасона:

«У жениха спрашивали:
– Сколько надо на платье невесте?
– Пять метров.
– Отмеряй! – Руки в стороны, пять поцелуев»²⁵.

Логичный замысел отразить в игровой форме подготовку ткани для шитья одежды был доведен до завершения технологического процесса, где приобрел еще более явную эротическую окраску: «“Брюки сшили, пуговицы не пришили” (невеста должна целовать <...>)»²⁶ (с. Восход (б. Полтевы Пеньки) Кадомского р-на).

В ответах на «предсказки» обычно акцентируется либо акциональная сторона, либо словесная – и тогда при реагировании с помощью достаточно простого действия все понимание сосредоточено на художественном тексте – развернутом повествовании. Пример пространный описания:

Иду я по дороге,
лежит голова коровья,
а в голове глаз,
а вам поцеловаться
двенадцать раз²⁷
(с. Мелехово Касимовского у.).

Или такой текст, бытующий в д. Мелекшино Старожиловского р-на:

Говорила тебе, Маша,
Ходи на улицу – не балуйся,
Двенадцать раз поцелуйся²⁸.

В одном и том же селении одновременно сосуществуют варианты «предсказок», различающиеся совсем незначительно: какими-то деталями, счетом требуемых действий и т. п. Например, в д. Мелекшино Старожиловского р-на текст про хождение девушки «на улицу» бытовал, помимо только что приведенного варианта, в следующем виде:

– Не ходи на улицу, с ребятами не балуйся, –
Я тебе говорила. –
А теперь вот за это
Сорок раз поцелуйся!²⁹

В «приговорках» («предсказках») широко представлены магические числа – двенадцать, сорок. Эти числа не случайны, они опираются на числовую символику разных народных обрядов и жанров фольклора, хотя не вся «парадигма фольклорных чисел» используется в свадебных «приговорках». И наоборот, в «предсказках» фигурируют и обычные числа, не обладающие символическим значением, хотя часто опирающиеся на реальное ко-

личество полотна, требующегося на понёву, рубаху (четыре, пять или шесть с половиной полотниц и др.), или обозначающие определенный порядок счета (десяток). В любом случае запланированная роль всяких чисел в свадебных «приговорках» («предсказок») – вызвать как можно большее количество поцелуев.

Соотнесенность «предсказок» с другими жанрами

«Предсказки» («приговорки») часто носили юмористический характер и имели в своей основе сказовый, или раешный, стих, который, по мнению П.Г. Богатырева, появился на Руси задолго до «райка» и далее продолжал активно бытовать в традиционном крестьянском фольклоре³⁰.

По композиции «предсказки» близки к жанру загадок. По мнению А.Н. Веселовского, «известный тип загадок покоится на одночленном параллелизме, причем образы сознательно умолчанного члена параллели, который приходится угадывать, переносятся порой на тот, который и составляет загадку»³¹.

Построение в форме оппозиции «вопрос – ответ», символичность и иносказательность первой части, ее ритмизация с наличием внутренней и внешней рифмы, которые служат порой подсказкой к разгадке, – вот общие жанровые признаки загадки и «предсказки». Если последние бытуют только в составе свадьбы, то и загадки своим происхождением обязаны семейно-родовым обычаям и обрядам, в недрах которых некая часть их живет до сих пор. Представляя собой определенный тип структуры текста, загадки существуют и в песенном виде – как в контексте словесно-мелодийных произведений (в обрядовых песнях и плачах, в балладах), так и самостоятельно организуют целые жанры. «Загадки заигрывать» – говорят о подблюдном гадании в с. Бояновичи Хвастовичского р-на Калужской обл.³²

Историко-типологическое единство жанров загадки, подблюдной песни и свадебной «предсказки» выявляется на многих уровнях. Во-первых, это приуроченность исполнения таких произведений к новогоднему периоду – к «рубежному» времени, воспроизводящему ситуацию сотворения Вселенной и созидания человеческой семьи: в своих истоках загадка связана с основным ритуалом года³³, подблюдные песни звучали под Новый год (по старому стилю), свадьбы преимущественно игрались в Рождественский мясоед.

Во-вторых, это закономерная последовательность представления текстов: череда загадывания загадок в основных чертах повторяла порядок миротворения (небо – земля – солнце, месяц, звезды – время – растения – животные – человек – дом, утварь и т.д.). Подблюдные песни начинались с прославления хлеба или Иисуса Христа: «Вот эту спокоть первую, это не таскають кольцо. Уже рядом стануть петь друуие, тоуда таскають колечки»³⁴, продолжались предвещанием богатства, удачи, брака, девичества, несчастья, смерти, а «на послёдку» – «Сын с отцом // Сеял рожь с овсом»³⁵ (с. Бояновичи Хвастовичского р-на Калужской обл.), – в целом получалась кольцевая «хлебная» композиция гадания.

«Предсказки» («приговорки») сначала ориентировались на поцелуи, потом на объятия, признания в любви, называние по имени-отчеству и т.п. Более-менее полные полевые записи свадьбы наглядно показывают очередность произнесения «предсказок», направленных на последовательный ряд супружеских ласк, например:

«Задаются вопросы:

– Ой, уорько! – Молодые целуются.

– Ой, уолос! – Назвать мужа или жену по имени.

– Умееть ли молодой рожь косить? – Муж целуеть жену в макушку.

– Умееть ли молодая снопы вязать? – Жена подпоясывает кушаком мужа»

(с. Озёрки Сараевского р-на)³⁶.

Подобный же ряд супружеских ласк выстраивается по свадебным песням на тему укладывания молодых спать («[Эх, долга], долга нет ды Миха[ила у н]ас...»), «Как по погребу бочоночек катается...») и по приговоркам дружки, сопровождающим этот ритуал. Так, последовательность подготовки ко сну (ритуала первой брачной ночи) отражена в свадебных

песнях: «Цалуя, милуя Иван свою жёнушку» – «Обнимутся, да подвинутся, // Да поцелуются»³⁷ – «Я одну ножку разула, // Я Иванов назвала»³⁸ (с. Дегтяные Борки Ухоловского р-на; с. Озёрки Сараевского р-на). Близкий круг действий (с дополнительным ударом плетью), также завершающийся уважительным называнием супруга по имени-отчеству, отражен в диалоге дружка с новобрачными при укладывании на брачную постель: «Дружок с плетей укладывал спать: “Ты с кем ложишься спать?” – Она говорит (имярек его). Он его бьёт. “С Александрой Ивановной”»³⁹ (д. Сонино Клепиковского р-на).

Возвращаясь к единой историко-типологической природе сопоставляемых жанров, отметим, в-третьих, ситуацию игры (в том числе – ритуального действия), что прослеживается в терминологии «загадки заигрывать» (Калужская обл.), в сопровождении игровыми действиями ответов на задаваемые «предсказки», в построении некоторых видов загадок с учетом использования имитационных жестов и телодвижений.

В-четвертых, черты древнего синкретизма проявляется в разных сочетаниях словесного, акционального и мелодийного уровней в данных жанрах и их разновидностях.

В-пятых, наблюдается обязательное или возможное размещение исследуемых текстов внутри произведений другого жанра (как вкраплений в них) или обряда.

В-шестых, словесные тексты звучат в устах сменяющихся в определенной последовательности разных лиц, причем произносят их в специфической обрядовой обстановке, а исполнителями заданных действий оказываются одни и те же люди – новобрачные. Так, для «предсказок» характерно, что гости по старшинству задают задачи молодым, а иногда начинают с их родителей. Подобным же способом (с добавлением – «по меньшинству») разворачивалось действие с подблюдными песнями, что называлось – «загадки заигрывать»⁴⁰: «Становили ступу, на неё – ведёрочку маленьку с водой. Кидали кольца. Накрывают платком. Самый старший или самая младшая – кольца вынимает» или «первый ребёнок у матери – таскает кольца» (с. Бояновичи Хвастовичского р-на Калужской обл.)⁴¹.

Выбор текста для первой «предсказки» напрямую зависит от традиции следования ритуала «маяния» вслед за одним из трех обрядовых моментов: 1) за ритуалом разнесения каравай (или сыра) и дарами; 2) после побудки новобрачных на второй день; 3) на «отводах». В первом случае тематика произведений связана, во-первых, с якобы низким качеством хмельного напитка – его горечью или нахождением сора в нем; во-вторых – с дарами молодой. Во втором случае тематика «предсказок» соотносится с обметанием потолка или подметанием и мытьем пола.

Тематика «предсказок»

Содержание «предсказок» («приговорок») бывает прямым, указывающим на новобрачных и их исключительно свадебные действия, например: «“Ой, горько!” – Молодые целуются»⁴² (с. Озёрки Сараевского р-на). В данном усеченном примере, предваряющем выпивание хмельного напитка, отсутствует вторая часть формулы, произносимая после поцелуя новобрачных: горькое питье тут же должно стать сладким. Всем известная вторая часть формулы («теперь стало сладко!») предполагается и потому не звучит в этом варианте.

Содержание «предсказок» (включая персонажей и выполняемые ими действия) может быть и символическим, например: «“Знает ли молодая, где птица гнездо вьёт?” – В макушку целует»⁴³ (с. Озёрки Сараевского р-на). Подобные художественные образы обычно являются характерными для свадебного фольклора и повторяются по нескольку раз в предыдущих обрядовых ситуациях в разнообразных словесных и словесно-музыкальных жанрах.

Вероятно, следуя логике, с помощью первых текстов «предсказки» обнародовались имена новобрачных. По сведениям уроженки с. Ухорское Спасского р-на, переселившейся в с. Стóлпцы Старожиловского р-на, при ритуале дарения спрашивали у новобрачной: «“С кем ты приехала?” – Невеста говорит, как жениха по отчеству звать»⁴⁴. В соседней д. Мелекшино Старожиловского р-на между молодыми и их родственниками разыгрывался диалог (частично стихотворный, напоминавший раёшный стих), состоявший из нескольких

«предсказок», скрепленных общей тематикой, целью которого было назвать имена виновников торжества и обозначить главные правила супружеской жизни:

– Я вот заблудюсь, как искать? – Жених отвечает:
 – Варвара Семёновна Севрина (была Тимохина).
 – Не ходи на улицу, с ребятами не балуйся, –
 Я тебе уговорила. –
 А теперь вот за это
 Сорок раз поцелуйся!⁴⁵

В той же д. Мелекшино́ бытовал другой текст «предсказки», нацеленный на обнаружение имен новобрачных:

– Ой, иду я, хотел к вам зайти,
 а не знаю, как вам фамилия
 и в какой дом войти. –
 Называют фамилию мужа и жены⁴⁶.

В той же деревне существовал еще один вариант аналогичного сюжета, который побуждал молодых не только назвать имена и фамилии, но и поцеловаться:

– Хотел я к вам зайти,
 Да не знал, как вас найти.
 Как фамилия? –
 Каждый свою фамилию называет⁴⁷.

Поцелуйные формулы и угощение гостей хмельным напитком

Преимущественное число возгласов, подводящих к цели – «чтобы молодые целовались»⁴⁸ (с. Тимошкино Шиловского р-на), вызвало особое локальное название ритуала – «целование молодых»⁴⁹ (д. Нефедово Киструсской вол. Спасского у.). Супружеские поцелуи имели ритуальное значение – информаторы отмечают их приуроченность к определенному этапу свадьбы – обычно к свадебному пиру и дарению, реже – к послевенчальному дню: «Только на отводах начинаются поцелуи»⁵⁰ (с. Печерниковские Выселки Михайловского у.).

Ритуал может разворачиваться по схеме: сначала надо научить молодых целоваться – поэтому «предсказки» («приговорки») поначалу обращены к родителям и дедушкам-бабушкам новобрачных с просьбой показать, как это делается, и лишь потом адресуются молодоженам. Вот типичный пример: «Свекор говорит: “*Как вы, детки, будете жить? Мы со своею старухой вот как жили*”, – и целуются. Молодые тоже должны целоваться»⁵¹ (с. Увеза Касимовского у.).

В роли указчиков супружеской манеры держаться в некоторых местных традициях выступают семейные пары из числа гостей, пришедших поздравить молодых: «“*Укажите им закон, они не знают, как целоваться!*” – Кто подходит дарить, вперед должен поцеловаться»⁵² (д. Мелекшино́, д. Аристово Старожиловского р-на).

Понятие «закон» проходило через весь свадебный обряд, начиная с ритуала под названием «узакон»⁵³ – то есть назначенного во время сватовства дня, когда родные жениха и невесты договаривались о проведении свадьбы и молились Богу, и кончая пожеланием «вечерových» при передаче курочки молодому со словами: «*С законным браком и жить, богатить, а тебе, княгинюшка, спереди горбатить!*»⁵⁴ (с. Мишино Зарайского у.). В д. Мелекшино́ и д. Аристово Старожиловского р-на поздравляли: «Нас дарили: “*С законным браком, чтобы жить, друг друга любить*”. Поцелуемся три раза, на две стороны»⁵⁵.

Наиболее распространенный и известный повсеместно способ вызывания молодых на поцелуй, равно как и родительский пример в этом, приурочен к угощению хмельным напитком. В д. Татаркино Старожиловского р-на восклицали: «“*Ой, какая горечь-то, кто пить-то будет? Горько!*” – Молодые целуются»⁵⁶.

В «предсказках» на тему угощения хмельным напитком композиция произведения выстроена на критерии «горькое – сладкое»: «*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 горче*». Новобрачные целуются и кланяются отцу и матери»⁵⁷ (д. Нефедово Киструсской вол. Спасского у.).

Народный термин «*сытят*»⁵⁸, известный в с. Заборье (б. Рыкова Слобода) Рязанского р-на и других местностях, обозначает ритуальное действие, когда молодые обносят гостей брагой, квасом и т.п. Поцелуи новобрачных (и их родителей, бабушек-дедушек) при угощении участников свадьбы хмельным напитком получили народные названия «*сытить*»⁵⁹ (с. Заборье Рязанского р-на), «*подсластить*»⁶⁰ (Зарайский у.), «*подслаживать*»⁶¹ (д. Татаркино Старожиловского р-на).

Понятие «сладость» (в отношении хмельного напитка) является знаком любви и уважения к гостям. В основе такого знака лежит представление о супружеском счастье. По свадебному этикету, действительно только во время ритуала «маяния» молодых, одни и те же брага, вино, водка могут быть поочередно «горькими» (кислыми, солеными) и «сладкими» – вне реальных вкусовых качеств этих напитков. Сравните: на «ладушках» в с. Печерниковские Выселки Михайловского уезда питье изначально оказывается сладким, когда отец невесты при потчевании гостей произносит традиционную формулу: «*Дорогие мои гостечки, вот я как вам рад, водка-то кажется слажею меду <...>*»⁶². Там же на «отводах», наоборот, хмельное вдруг становится горьким: «*Никак не пьется, а ну-ка-ся, молодые, подсластите*». – Берет жених под щечки Оньку, целует шесть раз»⁶³. Этот пример показывает, что наблюдаемая разница в исходной «сладости» и «горечи» напитка обусловлена моментом их употребления. «Ладушки» и другие предвенчальные свадебные этапы по характеру потчевания напитками стоят в ряду праздников с их обязательным, нормативным весельем и приподнятым настроением.

Поцелуйный ритуал проводится в первую очередь ради новобрачных и потому в жизни каждой супружеской пары уникален. Радость как состояние души здесь считается не заданной для гостей, но сознательно вызывается магическим приемом, основанным на вере в возможность молодых путем демонстрации своей любви друг к другу улучшить вкус напитка.

В свадебных песнях сладкий вкус хмельного питья вызван еще и тем, что угощение исходит от невесты или жениха. В песне с. Озёрки Сараевского р-на «Как по саду, по саду...», предположительно относившейся к запою, просматривается типичный мотив:

Подносили эту водочку
Королю королевичу <...>
– Если хочешь, мою водочку пей,
А не хочешь, мою сладкую не лей»⁶⁴.

Вопрос об усовершенствовании качества хмельного с помощью словесных формул и обрядовых действий ставится только на этом этапе послевенчального угощения. Типичной формулой является двухчастная – с указанием исходного вкуса напитка и предполагаемого способа его улучшения: «*Горька! Не пью! Подсладите!*»⁶⁵ (с. Муравлянка Скопинского р-на). Текст может сокращаться до одного слова – «горько». Эта первая часть формулы порой обрастает разнообразными подробностями: «*Ох, батюшки, где вино такое взял – очень горька, где бы такую подсладить?*»⁶⁶ (д. Татаркино Старожиловского р-на). Происходит даже заимствование из аналогичных произведений на другие темы – творческая или механическая контаминация: «*Горько, голуби насолили*»⁶⁷ (Зарайский у.); «*Кисло, горько, молодых привели, потолок не мели*»⁶⁸ (д. Пексёлы Касимовского у.).

Существенным моментом исполнения ритуала является произнесение текста с ключевым словом «горько» после того, как напиток пригублен, но еще не выпит: «<...> подносят рюмки к губам и, ничего не выпив, сейчас же отрывают от губ, поднимают над головой,

говоря: *“Горько!”* – Молодые три раза целуются и снова кланяются»⁶⁹ (д. Бессоновка Спасского у.).

Исполнение требования подсластить хмельной напиток, когда новобрачные целуются, основано на том, что поцелуй издревле представляли сладким. Наиболее наглядно это прослеживается на материале волшебных сказок: «сладко целовал ее», «целовала его в уста сахарные». В.Я.Пропп в сказочном «Указателе предметов» обозначил следующие функции поцелуев: «Поцелуй любви возвращает заколдованному герою его человеческий облик»; поцелуй «родных приносит моментальное забвение жены»; поцелуй «как трудная задача при добывании невесты»; «поцелуй красавицы во сне» (см. «честь девичья, ее лишается девица во время сна»⁷⁰). Приведенные поцелуйные функции образовались на разных этапах развития человеческой цивилизации.

В свадебном фольклоре ведущей является продуцирующая роль поцелуя. Это хорошо заметно в некоторых песенных сюжетах – например, в триаде «поцелуй – яблоко – рождение детей» в величальной песне «Бьется хмителица, // По лугам расстилается...», которую «поют молодым на свадьбе за столом»⁷¹. Или в песне «Как сказали: // “Иван из Москвы едет!”» д. Красная слободка и д. Урусово Данковского у. с мотивом поцелуев и обещанием рождения детей – ее обычно исполняли молодоженам или молодой супружеской паре из числа гостей⁷².

Другая тематическая группа «предсказок», направленных на вызывание поцелуя, подготавливалась предварительными действиями гостей с налитым в стаканы хмельным. Здесь допускалась (точнее, инсценировалась) умышленная порча напитка, чтобы создать повод для поцелуев молодоженов, для чего гости якобы обнаруживали какое-либо насекомое в поданном им питейном сосуде, а роль насекомого исполняла крошка хлеба или соринка золы. Привычными вымышленными насекомыми назывались паук, муха и таракан.

Вот примеры с пауком: «Стануть пить квас – квас дарили: *“Ой, у батюшки в стакане паук плавает, как бы его вытасчить?”* – Молодые должны целоваться»⁷³ (д. Татаркино Старожиловского р-на). Когда «дарят молодых» в д. Мелекшино Старожиловского р-на, говорили:

У вас паутина не обметена.
Пауки летали –
В стакан попали, –

заставляют целоваться – «пауков вынимать»⁷⁴. (Заметим, что с образом паука также связаны иные мотивы «предсказок», вызывающие другую драматургию – см. ниже.)

Не менее редкими являются «приговорки» про муху: *“Ой, там какая-то муха, я не буду, пусть вытаскивают”*, – а сами бросать крошку»⁷⁵ (д. Татаркино Старожиловского р-на).

Бытуют приговорки и про таракана: *“На дне таракан плавает!”* – “Какой тебе таракан!” – “Как же, вот, доставайте!” – Хлеба крошку нарочно бросать. – “А как доставать?” – “Пять поцелуев»⁷⁶ (д. Ухорские Выселки Кораблинского р-на).

Также встречаются «приговорки» с упоминанием сразу нескольких бытовых насекомых: *“Таракан, мухи, сор”* и, наконец, – *“старуха водку варила и, верно, кочергу уронила и назолом насорила”*. Молодые же все целуются»⁷⁷.

«Предсказки», связанные с хмельным напитком, продолжают свадебную обрядовую линию:

1) ритуал под вариативным названием «запой», «запойник», «пропой», «вино пить», «маленькое и большое вино» и др.;

2) ритуальные действия – «затирать брагу» с его типичным возгласом: «Какая брага сладкая, такие молодые»⁷⁸, хождение подруг невесты к жениху «за брагой», в день венчания утренний приезд свекра «с напоем» и др.;

3) обрядовые действия – «привести (подвести) “к стакану”», «чарой обнести»⁷⁹.

Заметим, что ритуальные формулы на тему неподходящего вкуса хмельного и его грязности претендуют на демонстрацию троекратного поцелуя в щеки или супружеского поцелуя в губы. Остальные формулы, намекающие или содержащие прямое требование гостей увидеть поцелуи молодых, относят их к другим частям тела: к глазам и макушке (изредка к телесному низу сквозь одежду – см. выше).

Глаза названы уже в самой «предсказке» («приговорке») – в двух ее мотивах. Во-первых, в разных мотивах про оба глаза: «“Милые молодые, я нончи пошла в рыгу за кормом и чего же я видела – *бегут две ласки, целуются в глазки*, так мне любопытно на них поглядеть”. – Молодые целуются в глазки <...>»⁸⁰ (с. Печерниковские Выселки Михайловского у.); «*Летели две ласки, целовали друг друга в глазки*»⁸¹ (с. Стóлпцы Старожиловского р-на). Заметим, что фрагмент формулы – «*Летели две ласки...*» – можно трактовать по-разному: 1) «летели», т. е. быстро бежали (ср. «лететь сломя голову»⁸² – с. Озёрки Сараевского р-на); 2) как свидетельство неотчетливого представления местными жителями этих поэтических персонажей, умеющих летать (ср.: ласточка-птица); 3) возможно, усматривать их мифологичность, двойную природу – птичье-звериную (ср.: ласточка и ласка). Понятно, что число персонажей (две ласки) соотносится с парой новобрачных, а их наименование (ласки) указывает на характер занятий молодоженов, на их ласковое отношение друг к другу. Больше ни в каких жанрах свадебного фольклора Рязанщины образ ласки не встречается, а в широко распространенных в Рязанской губ. / обл. (и в других регионах России) быличках о заплетании лаской косичек коню в конюшне подобный образ не является парным.

Скрытый намек на поцелуи в глазки содержится в таком мотиве «предсказки»: «Задают вопрос: “*У нас окон нет, кажись?*” Молодая целует мужа в оба глаза, показывая, что есть»⁸³ (Раненбургский у.).

Во-вторых, один глаз обозначен в такой формуле: «Шла по двору, нашла коровий глаз – поцеловаться вам 40 раз»⁸⁴ (с. Тимошкино Шиловского р-на). Высказанное в «предсказке» требование гостей «молодые должны исполнять»⁸⁵ (с. Мелехово Касимовского у.) буквально, хотя иногда новобрачные целуются обычным образом, игнорируя нюансы текста.

Заметим, что образ коровьего глаза оказывается иносказанием человеческого глаза только в послевенчальных «предсказках». Такой смысловой перенос основан, вероятно, на том, что молодой только что сделали женскую прическу «рога» и надели рогатую кичку; в с. Заулки Кадомского р-на молодая женщина носила «кружавник» – праздничный наверхник, украшенный выбранным иголкой на стану узором «телячьи глазки»⁸⁶ В д. Акулово Рязанского р-на в послевенчальный день ряженые пели характерную частушку:

Отходила коровушка
По зеленой травушке.
Отгостила наша Женя
У родимой матушки⁸⁷.

Подобная символика имеет очень древние корни, а отголоском культа домашнего рогатого скота стало шутовское приветствие: «*Здорово, корова! Бык привет прислал*»⁸⁸ (с. Озёрки Сараевского р-на).

Будучи направленными на воспроизведение потомства и обеспечение плодородия, всякого рода уподобления жениха и невесты быку с коровой не допускались до венчания. Поэтому в д. Нефедово Киструсской вол. Спасского у. на «ладах» при игре в «короли» приказ ведущего «поцеловать коровий глаз» трактовался и исполнялся иначе: «Парень находится в хате здоровый сучок в бревне, подходить к нему и говорить: “Вот вам и коровий глаз”, целуеть его и садится на свое место»⁸⁹.

Вероятно, приведенный пример свидетельствует о том, что данный игровой текст-задача вторичен по отношению к ритуалу «маять молодых», возник на основе жанра свадебных «предсказок» и представляет собой упрощенную трансформацию: двухчастная обрядовая формула с развернутым описанием ситуации и обоснованием выдвигаемого требо-

вания сократилась до краткого прямого приказа. Ритуальные действия с утратой их магического значения превратились в чисто игровые; определилась роль ведущего – «короля», «королевы», вобравшая в себя функции задающих задачи свадебных гостей, исполнителями приказаний стали все участники игры – «слуги». Возникла новая терминология, проявляющаяся в обозначениях играющих и в вопросно-ответных формулировках; развилась ситуация наказания за проигрыш; исконная древняя символика заменилась на суррогатную, рассчитанную на смекалку и находчивость игрока. Однако рассмотренный пример игры в «короли» еще хранит остатки своего обрядового происхождения: эта забава включена в состав ритуала «лады» и затем продолжается после венчания молодых – в типичном для ритуального «маяния» виде. Произошло своеобразное слияние ритуала «маяния» новобрачных с молодежной игрой (во всяком случае, наблюдаемое в пределах текста про «коровий глаз»).

Макушка, как и в случае метафорического уподобления глаз окнам (см. выше), не упоминается в «предсказке», но из самого ее содержания исполнитель просьбы в с. Озёрки Сараевского р-на догадывается, как надо отреагировать: «*Знает ли молодой, где кукушка уездо вьёт?*» – Целует жену в макушку⁹⁰; «*Умеет ли молодой розь косить?*» – Муж целует жену в макушку» (см. выше).

Кроме самого желания гостей увидеть целование новобрачных, часто выдвигается требование определенного количества поцелуев, заложенное во многих способах организации текста. Во-первых, оно намечено в рифме, например: «Жена дяди Павла не пьет, гварить: *“Горькя”*, а дружка гварит: *“Скóлькя”*. А ана гварит: *“12”*. Мыладыя цалуицут 12 рас, а патом цалуют дядю Павла и ево семейства»⁹¹ (с. Леки Егорьевского у.).

Во-вторых, количество поцелуев названо в тексте соответствующим числительным, которое часто также входит в рифму: «коровий глаз – 40 (12) раз».

В-третьих, имеющееся в «предсказке» числительное может и не включаться в рифму и даже не обозначать целое число: это характерно для темы отрезания нескольких заказанных аршин полотна на дары – 4, 5, 6 с половиной, 12. Число отмеренных аршинов обусловлено количеством требуемой ткани на конкретный вид одежды. Это число всем участникам ритуала хорошо известно: оно постоянно для конкретного селения и не зависит от фигуры, но вариативно для разных сел и деревень или даже для будничной и праздничной разновидности одежды (например, понёвы, состоящей от 3 до 8 полотнищ).

В-четвертых, число поцелуев естественно вытекает из изображенной в «предсказке» картинке: «Две ласки целуются в глазки», в которой удвоенная парность глаз обуславливает число 4, как минимум (см. выше).

В-пятых, количество поцелуев может быть случайным, зависящим от используемых в ответном действии подручных предметов, например: «*Как на сушила лазить будешь?*» – Невеста пересчитывает пуговицы на пиджаке мужа <...>⁹² (д. Кочемары Китовской вол. Касимовского у.).

В-шестых, если число поцелуев не задано заранее, как, например, в теме про хмельной напиток, то следует одно- или троекратное целование молодых. Как видим, диапазон чисел достаточно велик, однако наиболее значимым для фольклора и, соответственно, для жанра «предсказок» является магическое число: 3, 12, 40 и др.

Требование поцелуев может быть высказано напрямую – с употреблением глагола «целоваться» и его производных (обычно это используется при обрисовке символических ситуаций с зооморфными образами) или иносказательно (типично для тематики с хмельными напитками, отрезания полотна на дары и др.). Тематика «предсказок» («приговорок») предопределяет ответные действия молодых: их целование может быть единственным и вполне достаточным ответом на текст обрядовой формулы или являться дополнительным, входящим в изображаемую сценку как ее составляющая часть. Наконец, некоторые «предсказки» не сопровождаются поцелуями новобрачных (эти тексты звучат в конце ритуала).

И все-таки возникает вопрос: почему именно «предсказки» на тему угощения хмельным напитком не обходятся без поцелуев? По мнению А.К. Байбурина и А.Л. Топоркова, поцелуй в губы имитирует кормление, ибо он «сопряжен с вкусовыми ощущениями»⁹³. Далее

исследователи напоминают одну из теорий происхождения поцелуя, согласно которой он возник путем трансформации материнского кормления младенцев изо рта в рот и основан на врожденном сосательном рефлексе. Смысл поцелуя заключается в символическом установлении искусственного родства, подобно смешению крови или слюны, и потому обоюдное целование встречается в обрядах закрепления родственных отношений – на свадьбе, при кумлени и братании (в советскую эпоху – еще и при встрече вождей дружественных государств). Добавим: поцелуй молодоженов соотносится в первую очередь с содержанием «предсказок» на тему хмельного напитка потому, что на свадьбе очень важна символика воды и других жидкостей как брачного, плодородного начала.

Глагол «целовать» произошел от корня сѣль – «целый», родственного слову «исцеление»⁹⁴. В народном свадебном обряде супружеские поцелуи допускались только после первой брачной ночи и, следовательно, связывались с представлением о целомудрии новобрачных, когда иносказательная в фольклоре «целостность сосуда» была нарушена. Функционально к первой брачной ночи в XIX-XX вв. приравнивался обычай оставлять молодых одних в специальном помещении, после чего их приглашали за стол уже в разгар свадебного пира – и тут начинался ритуал «маяния» с его обязательными поцелуями новобрачных.

Об истории рассматриваемого слова известно следующее: «Др.-рус. (с XI в.) *цѣловати* – “благодарить” (“Повесть временных лет”, под 6479 г.), “приветствовать”, “целовать священные предметы”, “лобызать”, *цѣловатися* – “приветствовать друг друга”, “целоваться (в уста)”. Но существительное *поцелуй* едва ли было известно раньше середины XVIII в. Старшее знач. глаг. “желать здоровья и невредимости” – “благодарить”, “приветствовать”»⁹⁵.

Роль поцелуя в других случаях праздничного угощения хмельными напитками может играть чоканье бокалами. М.Фасмер объяснял происхождение слов «чок, чокаться» их звукоподражательным характером⁹⁶. Сейчас фонетический облик этих слов ассоциируется со звоном соприкасающихся бокалов, однако допустимо предположить, что изначально он напоминал звук поцелуя. Время и расстояние внесли свои коррективы. Если человек или несколько людей, в честь кого пьют, находятся за столом слишком далеко, то поцелуй и чоканье с ними заменяются на приподнимание бокала с хмельным напитком и пожелание им здоровья. Однако и этот этикетный жест предваряет произнесение «предсказки»: какая-нибудь женщина «побоевее» из гостей «поднимает стакан кверху и кричит: “Милые молодые...”»⁹⁷ (с. Печерниковские Выселки Михайловского у.). Отметим, что при питии хмельного напитка в память покойного не чокаются.

«Поцелуйный» ритуал с различными «предсказками» также находит свое завершение на Масленице, причем в отличие от свадьбы здесь выступает на передний план игровое начало, а тематика заданий носит не только символический, но и бытовой характер, ибо в основном отражает обычную семейную жизнь. Подробные сведения о масленичном традиционном троекратном целовании при катании в санях и воскресном «прощенном лобзании» привел В.Петров в 1914 г. в отношении Рязанской Мещёры: выбранный народом парень приказывает «свести» мужа с женой, две толпы окружают их, подводят друг к другу и «расспрашивают жену о том, как она любит своего мужа; как разувает его; как в плотники провожает и т.п.»⁹⁸ и затем заставляют целоваться. В Егорьевском у. в Прощёное воскресенье молодоженов подводили «к столбу» (к верее ворот) и жена спрашивала мужа, что ему угодно; при ответе «рыбки» она должна была земно ему поклониться и трижды поцеловать⁹⁹. Масленичные мотивы разувания мужа и пожелания рыбки в своих обрядовых истоках восходят к образности свадьбы (и к библейской образности), хотя именно в текстах свадебных «предсказок» они не обнаружены.

Свадебный тост как жанровая разновидность

На основе жанров здравицы и «предсказки» возникает новая жанровая разновидность – свадебный тост. Это хорошо видно на примере «межжанрового образования»¹⁰⁰ – недооформившегося тоста в с. Секирино Скопинского р-на:

Поздравляю вас,
 мои дорогие,
 голубь и голубка,
 с законным браком,
 желаю счастья и доли,
 и, главное, доброе здоровье.
 Теперь вы, голуби, летайте,
 вейте себе гнездо,
 живите, как сумеете¹⁰¹.

Такой поздравительный текст был заранее обусловлен и предопределен ритуальной ситуацией дарения на пиру, о чем свидетельствует пояснение самой исполнительницы – М.В.Канониковой, 1924 г. р.: «Меня как старшую сестру, няньку, попросили. Четыре месяца назад было (в феврале 1989 г.)»¹⁰².

В начале XXI столетия образ свадебной пары голубей, известный прежде по свадебным песням и «предсказкам» / «приговоркам», возвратился к своим первоисточкам – к реальным голубям, которых выпускают из своих рук новобрачные. Заведующая Дворцом бракосочетания в г. Рязань Т.П.Семенченко в 2006 г. сообщала о новом свадебном ритуале, инициированном сотрудниками районного ЗАГСа в г. Шацк на областном конкурсе: «Значит, когда из Шацка у нас был ритуал, они очень красиво – значит, жених и невеста – голубь и голубка. Их выпускают, когда выходят на улицу»¹⁰³.

Т.П.Семенченко считает типичной для Шацкого р-на приметой со свадебными голубями: «Но вот в Шацке: это примета такой, ой, долетел мой голубь – не долетел, голубка прилетела! Мы узнавали, тоже волновались: всё-таки далеко до Шацка! Долетела! Парочка долетела: сначала голубь долетел, потом вернулся за своей голубкой. И уже говорят о том, что пара будет жить»¹⁰⁴.

Однако Т.П.Семенченко отмечает подобный ритуал и в других местах, в том числе совершенно далеких от Рязанской обл.: «В Ульяновске мы были, там тоже так же: выходят на балкон и с балкона начинают выпускать голубей. *Лады* – это символ, это присуще, и во многих городах эта традиция есть»¹⁰⁵. В Москве на Воробьевых горах на Смотровой площадке около Московского государственного университета им. М.В.Ломоносова в 2010-е гг. новобрачные выпускают больших красивых белых голубей с кудрявыми перьями, которых содержит некий мужчина-голубятник. Следовательно, обычай молодоженам направлять пару белых голубей в небо является типичным, основанным на голубиной свадебной символике, идущей из глубокой древности и подсказанной биологией этих птиц.

В г. Рязань также имеется традиция – новобрачным выпускать пару голубей уже после посещения Дворца бракосочетания: «Потом этих голубей на памятнике, я знаю, Есенина, там тоже голубей молодёжь выпускает. Здесь не всем это удаётся, и тем более что у нас стоит Дворец так, что здесь дорога центральная, и то они стараются так выпустить»¹⁰⁶.

Т.П.Семенченко уточняет символику ритуала: «И голубей: есть несколько пар, которых заказывают и голубей у нас выпускают. И как бы мир в семье был, лад, счастье»¹⁰⁷.

«Предсказки» с птичьей тематикой

По содержанию «предсказки» можно подразделить на три тематические группы: лесную (птичью и зооморфную), сельскохозяйственную и домохозяйственную. Хотя лесная тематика наиболее иносказательна, она легко поддается расшифровке, так как имеются аналогии в других свадебных жанрах и этнографических реалиях. Вероятно, она связана с древнейшими пластами культуры, ориентированной еще на «дикую природу».

Художественная образность современного произведения продолжает развивать традиционную для многих свадебных жанров голубиную символику, типичную в том числе и для «предсказок» («приговорок»). Среди «предсказок» пользуются популярностью следующие формулы: «*«Как уо́лубь около уо́лубки!»* – Выводят её насеред, а жених ходить около её и целуеть»¹⁰⁸ (с. Заборье (б. Рыкова Слобода) Рязанского р-на); «*«Как уо́лубка вокрух уо́лубя ходить!»* – Невеста вокрух жениха, а он курлычеть»¹⁰⁹ (с. Агро-Пустынь того

же р-на). Голубиная символика «предсказок» основана на точном наблюдении за брачными повадками этих птиц.

Образ голубиной пары является ведущим в песнях дня венчания, приходя на смену соколу и лебедушке из довенчального песенного цикла, особенно из жанровой разновидности «сокольных» песен, выявленных и впервые исследованных музыковедом Н.Н.Гиляровой¹¹⁰ на песенном материале Рязанской Мещёры. В рязанской свадьбе имеется более десятка песенных сюжетов с символикой голубей. Обращает на себя внимание почти повсеместная обязательность звучания хотя бы одной такой песни на свадебном пиру. Информаторы рассказывают: «За свадебным столом корили (т.е. величали) жениха и невесту после венчания» (д. Карачево Ермишинского р-на); «свадебная, когда дарить начинают» (с. Бессоновка Спасского р-на)¹¹¹. Если в каких-либо местных традициях позволялось играть песни (речь идет об обрядовых) только вплоть до венчания молодых, то песню о голубях все равно исполняли в ситуации застолья: «на запое поют, когда дарят подарки» (пос. Каширино Шацкого р-на); «когда жениха и невесту выводят из-за стола ехать к венцу – гости поют» (д. Кочемары Касимовского у.)¹¹². Наблюдаемая закономерность обусловлена тремя особенностями восприятия голубей человеком: он отмечает среду обитания этих птиц по соседству со своим жилищем, любит голубями как идеальной брачной парой и очарован красотой их оперения.

Первая особенность проявляется уже в песенном зачине, в котором голуби порой помещены даже внутри дома: «Во горнице во светлице два голубя на шкапе...»¹¹³ (пос. Сергиевский Милославского р-на). Частой оказывается ситуация прилета голубей на невестин двор или голубки на женихов: «Летели голуби через двор, // Ударили тут крыльями об терем»¹¹⁴ (с. Кутуково Спасского р-на) – принесли весточку от жениха; «Прилетала к нам голубушка...»¹¹⁵ – к свекру. Источником мотива послужила голубиная почта, реально существовавшая с давних времен по Гражданскую войну 1918 г. включительно. Другие зачины показывают самые близкие окрестности крестьянского двора – «зеленые лужки» / «поле», «позади» / «край сада». Это типично «свадебные пейзажи»: в саду обычно гуляет невеста, по лугам и полям разъезжает на коне жених, – что прослеживается по разным сюжетам обрядовых песен.

Подчеркивание брачного поведения голубиной пары роднит свадебные песни с «предсказками» на уровне общего мотива. В песнях применяется характерная лексика: «воркунок, // Поле летит гуртуя»¹¹⁶ (с. Печерниковские Выселки Михайловского у.); «Два голубя... // Сизых гуртовали»¹¹⁷ (с. Мердушь Ермишинского р-на); «Гуртовали... // Себе гнёздышко // Любовали»¹¹⁸ (с. Секирино Скопинского р-на); «А кто у нас любчик, // Сизенький голубчик»¹¹⁹ (сельцо Гололобово Зарайского у.).

Подобные поэтические выражения встречаются в тосте-предсказке и в речах информаторов при описании ответных действий молодых (см. выше). Разыгрывая требуемую «предсказкой» сценку, молодые отождествляют себя с голубями, играют своеобразную голубиную роль. В свадебных песнях допускаются самые разные комбинации персонажей, начиная от изображения голубей как обычных птиц и кончая соотношением их повадок с человеческим поведением (в приеме психологического параллелизма). Попадает иногда и промежуточный рисунок «птичечеловеческих» любовных отношений – он более характерен для семейных песен, приуроченных к свадьбе:

Они сизые, сизокрылые
Солеталися, сгуртовалися <...>
Они белыми ручками обнимаются¹²⁰
(с. Ольшанка Милославского р-на);

Как на дубчике два голубчика <...>
Они клюются да целуются <...>
Сизыми крылами обнимаются¹²¹
(с. Исады Спасского р-на).

Подобные «птичеловеческие» отношения характерные и для близкой к предсказкам игре «в короли» на сговоре: «*“Укажи-ка, как голубь ходит вокруг голубки”*. Жених и невеста выходят из-за стола на середину хаты, и жених начинает ходить вокруг невесты столько раз, сколько приказал “король”, и за каждый раз целует невесту»¹²² (д. Нефедово Киструсской вол. Спасского у.).

Среди «голубиных» сюжетов наиболее распространена и известна почти везде на Рязанщине песня «У голубя у сизого золотая голова...»¹²³ – типично величальная по своей поэтике и занимаемому месту в композиции свадебного обряда. Ее отличительной чертой является представление голубей не просто сизыми, сизокрылыми, но наряженными, в праздничном убранстве. У голубя «золотая голова», «позолоченная», «вся жемчужная». У голубки голова «позолоченная», «посеребряная», «в разных лентах / в разных кудрях / вся цветами она убрана», «черным шелком перестроченная», «шея ряженая, низанная». Изукрашенность голубей соответствует красоте новобрачных, особенно молодухи, на которую после венчания надели самый праздничный в жизни каждой женщины наряд (далее его носят по годовым праздникам весь детородный период). Мотив красоты организует весь песенный сюжет. Во второй части песни речь идет уже о «красавице жене» и развертывается воображаемая картина увеселения молодой. Об ее увеселении мечтает партия жениха: молодому мужу «позавидовали» «братцы-товарищи» («два товарища», «старший брат»), которые катали бы жену летом на колясочке или в карете, а зимою – на «питерских (писаных / расписных) барских санях», в «питирбурхских / точёных козырях», на «саласочках». Катание в санях было ритуальным увеселением молодоженов на Масленицу в первые год-три их семейной жизни: «На Масляну близкие родные молодых брали в гости. Катались на лошадях»¹²⁴ (пос. Солотча Рязанского р-на).

«Птичья» тематика свадебных «предсказок» может быть выражена как через конкретные образы голубей, кукушки, так и через обобщенный образ птицы. Вся разнообразная символика применяется для выражения главного пожелания участников свадьбы молодым – беречь, любить друг друга и создавать свой дом – «вить гнездо». По мнению Т.А.Бернштам, образ голубя является поздним в восточнославянском фольклоре¹²⁵. Сами эти птицы прижились в России, хотя наиболее многочисленны и разнообразны они в Юго-Восточной Азии и Австралии с прилегающими к ним островами. Для фольклора азиатских народов образ голубя характерен как персонификация девушки, женщины. Легендарная ассирийская правительница Семирамида выросла под опекой голубей и в конце жизни превратилась в голубицу и исчезла с лица земли; этимологически ее имя восходит к слову «суммат» – голубь¹²⁶.

В рязанском свадебном фольклоре образ голубки сильно потеснил родную для русского народа перепелку (ей теперь посвящены редкие песенные сюжеты). Тем не менее образ голубиной пары (и голубя) вполне самостоятелен, не имеет предшественников и образует целую линию песен, причем некоторые сюжеты даже входят в довенчальный песенный цикл, так как содержат типичный для него мотив разрушения, например:

А, ох, нельзя голубю, нельзя сизому
По садам лятать... Виноград клявать...
Э, ой, как у голыбя да как у сизова
Болят крылушки, болят сизыя...¹²⁷
(с. Любовниково Касимовского р-на).

«Голубиная» символика проявляется и на лексическом уровне, соотносящемся со свадьбой: «приголубить» – ‘приласкать’; «голупить» означает ‘причитать около невесты’¹²⁸. Один вариант плача невесты имеет зачин, заимствованный из свадебной песни «Летели голуби через двор, // Они сели на Шерников двор»¹²⁹ (с. Слободка Михайловского р-на), и далее сюжет развивается в соответствии с песенным и плачевым одновременно.

Образ кукушки из текста «предсказки» перешел в это жанр из довенчальных свадебных песен и плачей невесты. Там «кукушечка (раскукушечка) горькая»¹³⁰ (д. Гулынки

Спасского р-на, с. Красные Починки Кадомского р-на) оказывается своеобразным лирическим «я» невесты, печалющейся и горюющей из-за скорого отъезда в «чужие люди» и к тому же часто являющейся сиротой.

«Символом горести» и обозначением «бесприютности, безродности, одиночества в великорусских песнях назвал Н.И.Костомаров кукушку – в отличие от голубя, символизирующего любовь «в разных ее видах»¹³¹. Т.А.Бернштам отмечала древность образа кукушки у восточных славян и считала его основной персонификацией невесты в белорусских и украинских свадебных песнях – с темой нежелания выходить замуж или с предчувствием несчастного брака¹³². С образом кукушки (и «кокушки» – ‘кокошь, курица’) связаны два встречающихся на Рязанщине женских головных убора – «кукуй» (Елатомская вол. Касимовского у.; вариант «кокуй») и «кичка», «кика»¹³³, родственные «укр. *кикати* “куковать”, др.-русс. *кыкати, кычу* “кричать, куковать”»¹³⁴.

«Предсказки» с зооморфной тематикой

Некоторые образы животных восходят к тотемистическим воззрениям. Очень стабильной в лексическом плане является формула, сопрягающая образ медведя с первым называнием супруга по имени-отчеству: «*“Медведь в углу”*», – говорят невесте. “Михал Иваныча люблю”, – невеста отвечает»¹³⁵ (с. Восход (б. Полтевы Пеньки) Кадомского р-на); «*“Медведь в углу”* – “Петра Ивановича (имя молодого) люблю” должна ответить молодая и поцеловать»¹³⁶ (с. Шостье Касимовского у.).

Жительница с. Константиново Рыбновского р-на подчеркивает, что обрядовая формула «Медведь в углу» (с дальнейшим поименованием молодого) является парной в том смысле, что автоматически тянет за собой следующую формулу (необязательно зооморфную), требующую назвать имя новобрачной. Итак:

«Шумишь там, например: “Ой, там, Надя! *Медведь в углу!*” – А она должна уговорить там: “Я милого люблю!” – Ну, там кого: Ваню, Колю, Сашу, ну кто у неё – Игурь. Вот. Ему скажешь – он её: “Я люблю”. Ну и всё»¹³⁷.

Образ медведя типичен для рязанской свадьбы, хотя не очень заметен на первый взгляд. В с. Добрый Сот Пронского уезда еще во время приезда поезжан за невестой «у двери стоит в вывороченной шубе “медведь” и просит выкуп»¹³⁸. Известно ряженье медведем на второй день свадьбы.

В с. Кончаково Зарайского у. в конце XIX века сохранялось представление о медведе как об особенном могущественном звере: «<...> верят, что медведю покорена вся нечистая бесовская сила, и просят вожakov медведей зайти на их двор и поводить медведя по всем отделам двора»¹³⁹.

«Предсказки» с растительной семантикой

«Предсказки» («приговорки») с растительной символикой крайне редки на Рязанщине. Единичной является такая, реализующая мотив заломленного растения, более характерный для свадебных песен, адресованных невесте: «*“На горке дубок – нужно сломать!”* – Невеста должна голову жениху нагнуть»¹⁴⁰ (с. Агро-Пустынь Рязанского р-на). Записана также приговорка типа загадки: «*“В чего дуб растёт?”* – <новобрачная> в голову целует <мужа>»¹⁴¹ (д. Муняково Старожиловского р-на). Эти тексты перекликаются с приговоркой свахи при сватовстве: «*У вас есть бела березка, а у нас молодой дубок. Хорошо бы их вместе высадить, новой роце место дать*»¹⁴² (с. Константиново Рыбновского р-на).

Отдельные обрядовые реликты свидетельствуют о том, что у русских в прошлом дуб играл важную ритуальную роль: после венчания молодожены троекратно объезжали стоявший недалеко от поместья Хреновое дуб¹⁴³; в с. Троицкое Новохопёрского р-на Воронежской обл. говорили: «Кругом дуба, живи любя»¹⁴⁴. Дуб в народном сознании имел статус мирового древа и потому располагался в центре мироздания; в свадебной песне «Как во по-

ле дубчик...»¹⁴⁵ (с. Пустотино Кораблинского р-на) это дерево также располагается в сердцеvine привычного для крестьянина пространства (подробнее см. главу 18).

Дуб воспринимался и как символ главы семьи: в свадебной «предсказке» дубок ассоциировался с новобрачным, а в песне сироте отсутствие макушки дуба означало сиротство невесты. В «предсказке» мотив ломания дубка понимается как ограничение молодой власти мужа и завершает линию заломленного растения (что равняется просватанной невесте) из довенчальных свадебных песен¹⁴⁶.

В отношении «древесной тематики» зафиксирована корреляция приговорки с величальной песней, отнесенная информатором вроде бы к сватовству (что может быть ошибкой памяти или позднейшим искажением традиции; более подробных сведений нет):

«Пришли, помолились Богу, ну и уговорять:

– 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»¹⁴⁷ (д. Мелекшино Старожиловского р-на).

Условно названная нами «лесной» тематика «предсказок» представлена не только конкретными образами растительного и животного мира – дубком, медведем, ласками (нигде больше в свадебном фольклоре Рязанщины не обнаруженными), кукушкой, голубем с голубкой, но и обобщающим понятием «лес». Лексема «лес» в свадебных текстах используется как обозначение места действия или отправная точка для дальнейшего разворачивания событий. Понятие леса, в котором принято громко аукаться и перекликаться, применяется в свадебных «предсказках», обращенных как к новобрачному, так и к его супруге, чтобы поэтически оформить акт первого называния по имени-отчеству в с. Восход (б. Полтевы Пеньки) Кадомского р-на: «*В лес пойдёшь, заплутаешься, как будешь кричать?*» Жених, называя по имени невесту, кричит: “Ау!”¹⁴⁸; «*Пойдёшь ты в лес, заблудишься. Как будешь кричать?*» Невеста: “Иван Иванович, ау!”¹⁴⁹.

В свадебной песне вдове «Из-за лесу тёмного вылетал сокол...» и в жанровой разновидности «сокольных» песен сокол прилетает из-за темного леса (лесов) – чуждого и враждебного невесте места, расположенного далеко и воспринимаемого как граница своего и чужого пространства, как задерживающая преграда. В свадебных песнях с мотивом переправы невесты через воду («Во нынешнем году // Уродилась сильная ягода в бору», «Пошли девки в бор по ягоды...») лес, обычно называемый «бором», реже – «рощей», оказывается местом блуждания красной девушки при сборе ягод, и обратную дорогу из него можно найти только согласившись выйти замуж за перевозчика¹⁵⁰. В «предсказках» эта же ситуация попытки выбраться из леса в равной мере присуща каждому из новобрачных супругов, блуждающих порознь, и служит целью их объединения.

Также «лесная тематика» в «приговорках» реализуется в текстах с благопожеланием рождения большого числа детей у молодоженов. В с. Тимошкино Шиловского р-на традиционное пожелание, обычно произносимое при обсыпании хмелем, зерном и т.п. приехавших в дом свекра новобрачных, было отнесено к ритуалу дарения и завершилось соответственно жанру «предсказки» – «молодые целуются». Вот этот типичный текст:

Сколько в лесу пенёчков –
Столько тебе сыночков.
Сколько сучочков –
Столько тебе дочков¹⁵¹
(с. Тимошкино Шиловского р-на).

В с. Стóлпцы Старожиловского р-на также бытовала аналогичная формула: «Коуда целуются, там лопочуть:

Сколько в лесу кочек,
Столько вам дай Боh дочек,
Сколько в лесу пенёчков,
Столько дай Боh вам сыночков, –

причитывали»¹⁵².

Интересное продолжение тема блуждание по лесу находит в ритуале послевенчального утра «искать ярку»: в д. Сонино Клепиковского р-на новобрачного «заставляют искать невесту. В проулочек около печки <она> спрячется. *Кричат, как в лесу: “Ау!”*»¹⁵³. Следовательно, в свадебных текстах разных жанров разрешение такой проблемы всегда сводится к соединению молодых.

«Предсказки» с сельскохозяйственной тематикой

«Предсказки» («приговорки») сельскохозяйственной тематики не содержат в себе никаких символов и не переключаются с довенчальными ритуалами и свадебными песнями, зато в наибольшей мере отвечают назначению жанра – предсказывать, прогнозировать, ибо касаются главной сферы деятельности крестьянина. Ответы молодых в шуточной форме демонстрируют степень их подготовленности к работам в поле.

Содержание «предсказок» охватывает весь полевой сезон. Затрагивается тема изготовления и налаживания сельскохозяйственных орудий: «*Борону сбей!*» – Невеста должна придумать. Хватаются с женихом и бьют руки об руки»¹⁵⁴ (с. Заборье (б. Рыкова Слобода) Рязанского р-на). Проверяется умение заготавливать сено: «*Как сено сваливают?*» – Молодая должна потрепать за волосы мужа; «*Как на сушила лазить будешь?*» – Невеста пересчитывает пуговицы на пиджаке мужа»¹⁵⁵ (д. Кочемары Китовской вол. Касимовского у.). Изучается сноровка новобрачных при уборке урожая зерновых: «*Умеет ли молодой рожь косить?*» – Муж целует жену в макушку»¹⁵⁶ (с. Озёрки Сараевского р-на); «*Молодую привели, а умеешь ли ты жать?*» – Невеста прижимает жениха»¹⁵⁷ (с. Восход, б. Полтевы Пеньки, Кадомского р-на); «*Умеешь ли ты снопы вязать?*» – Она платком его обхватит, он подпрыгнет – сноп завязался»¹⁵⁸ (с. Тимошкино Шиловского р-на); «*Умеет ли молодой снопы кидать?*» – Муж подкидывает жену к потолку»¹⁵⁹ (с. Озёрки Сараевского р-на.).

Если тексты «предсказок» при всей их вариативности остаются относительно стабильными, то в ответных действиях молодых проступают заметные различия, обусловленные индивидуальным творческим подходом к заданию каждой пары новобрачных. Даже в пределах одной д. Мелекшино Старожиловского р-на акциональное изображение снопа, выполненное разными новобрачными с помощью мужа и полотенца, оказывалось с небольшими различиями. Приведем три сообщения разных информаторов:

- 1) «*“Ты умеешь снопы вязать?”* – Подают полотенце, она обернёт жениха и ширнёт перевязку за пояс»¹⁶⁰;
- 2) «*“Молодую привели, а умеет она снопы вязать?”* – Принесут полотенце, она его свяжет, полотенце подоткнёт под пояс, голову оберёт – сноп»¹⁶¹;
- 3) «*“Уметь ли наша молодая снопы вязать?”* Счас подают молодой полотенце – её научают. И по голове его снизу вверх двумя руками, как сноп обирают, – он подпрыгнет»¹⁶².

Тем более сравните разные исполнительские приемы, которые обнаруживаются в воспоминаниях о свадьбах 1930-х годов информаторов из деревень Мелекшино и Татаркино Старожиловского р-на, граничащих друг с другом и относящихся к одной свадебной традиции: «*“А наша молодая умеет ли вязать снопы?”* – Молодой её поднимает, она туп-туп-туп и собирает колоски»¹⁶³ (д. Татаркино, 1994). Неподалеку в с. Лучинск Старожиловского р-на действие разыгрывали так: «*“Умеет ли молодая сноп вязать?”* – Дают полотенце: снизу или сверху подтыкать. И вертять, как чего. Ещё макушку надо обобрать: какой колос выше, какой ниже – и у мужика макушку так делают»¹⁶⁴.

Однако спектр таких различий не бесконечен. Его ограниченность предопределена единым оптимальным набором трудовых движений, выработанных веками при выполнении того вида полевой работы, который имитируется в ответе на «предсказку». Так, старожилы с. Столпцы Старожиловского р-на указывают на особенность узла, которым завязывали снопы при жатве хлеба. Этот узел фигурирует в комментировании необходимых действий, произведенных в ответ на «предсказку»: «*Пора хлеб убирать, снопы вязать*». – Невеста обвязывает жениха, делает *сноповский замок* – он особый был»¹⁶⁵. В с. Кутуково Спасского р-на в сентябре 2008 г. нам продемонстрировали подобный специфический узел при помощи свадебного полотенца, которым новобрачная завязывала мужа при ритуале «предсказок».

Незначительная разница в действиях молодых (при общем сходстве «сценических», изобразительных приемов) наблюдается больше в описаниях, где глаголы выступают в качестве контекстуальных синонимов. Например, та же задача «снопы вязать» решается так: «Молодая *опоясывает* мужа платком»¹⁶⁶ (с. Шостье Касимовского у.); «Она платком его *обхватывает*, он подпрыгнет – сноп завязался»¹⁶⁷ (с. Тимошкино Шиловского р-на); «Невеста должна *обнять* жениха»¹⁶⁸ (с. Восход (б. Полтевы Пеньки) Кадомского р-на).

На примере такой типичной для «предсказок» темы, как вязание снопов, заметно разнообразие вербальных конструкций – от вопросительных и побудительных до отрицательных, совершенно по-разному трактующих хозяйственные навыки невесты. Поскольку новобрачная принималась в новый род, а ее муж изначально принадлежал ему и естественно не менял своей «родовой принадлежности», то именно к молодой женщине предъявлялись наиболее строгие требования, выраженные в словесных формулах-клише: «Пора... снопы вязать»; «А умеешь ли ты (умеет ли молодая)...»; «...а снопы вязать не умеешь». Последняя формула строилась по принципу «от противного», выглядела как обвинение, и новобрачная должна была своими умелыми действиями опровергнуть предвзятое мнение. В д. Мелекшино Старожиловского р-на в 1994 г. записана такая «предсказка»: «*Замуж идешь, а снопы вязать не умеешь*». – Она вяжет своего мужа снопом»¹⁶⁹.

Очередность сельскохозяйственных работ соблюдается и в последовательности произнесения «предсказок» («приговорок»), причем в их версии при игре «в короли» на сговоре допускается большая доля импровизации. Молодежь не скована присутствием старшего поколения, строже относящегося к абсолютному сохранению традиции, и позволяет себе обмен даже теми репликами, которые не носят формульный характер и возникают спонтанно в подходящей ситуации (ср.: в послевенчальном ритуале «предсказывать» иногда встречаются только свободные ответные реплики). Вот типичный пример:

«*Укажи-ка нам, как ты в поле будешь <...> да снопы вязать?*» Невеста берет полотенце, опоясывает им жениха и завязывает узел. «*А ну-ка покажи, как будешь таскать и на повозку класть?*» Невеста с улыбкой поддевает руку под полотенце и осторожно тащит жениха вдоль избы. Ей говорят с добродушным смехом: «*Подними и положи на телегу*». Она отвечает: «*Слишком тяжел сноп наклала... Никак не поднимешь. Ничего с ним не поделаешь, никак на воз не закинешь*»¹⁷⁰ (д. Нефедово Киструсской вол. Спасского у.).

В молодежной среде больше ценится не адекватная демонстрация трудовых навыков и сноровки, а находчивость и сообразительность, умение подшутить над собой.

«Предсказки» с домохозяйственной тематикой

Домохозяйственная тематика больше присуща «предсказкам» («приговоркам»), которые произносятся на следующее после венчания утро – после ритуального битья горшков, когда возникают новые обстоятельства совершения ритуала. Его организаторами выступают теперь «ряженные» – преимущественно гости со стороны молодой. Наблюдавшая этот ритуал собирательница О.П.Семёнова-Тян-Шанская называла «ряженных» скоморохами¹⁷¹: вероятно, это произвольная исследовательская трактовка, но не исключено, что сами кре-

стьяне даже в конце XIX века продолжали беречь осколки средневековой скоморошьей культуры, сохраненные памятью многих поколений.

Если в местной традиции существовал ритуал «искать ярку», то битье горшков производилось во время него или сразу же по завершении его, подавалось как проверка умений новобрачной наводить чистоту в доме и сопровождалось денежным вознаграждением за ее труд. Например: «Коуда она выйдеть, идуть наряженные от невесты, улиняные уоршки – насыпать туда мякину, кладуть десятички, двадцачки. – “Умеет пол молодая месь?” – Горшки об пол, ноуами расшвыряють»¹⁷² (д. Сонино Клепиковского р-на). Так обрядовое действие естественно перерастало в ритуал «предсказывать» и мотив битья горшков обыгрывался в «предсказках».

О генетическом родстве ритуала битья горшков с ритуалом «предсказывать» – в его послевенчальной утренней версии – свидетельствует народная терминология, используемая информаторами при описании свадьбы: «*Предсказывали*: женихова родня идеть к невесте и бьеть уоршки – честность проверять (жених скажет). Заставляла свекровь молодую заметить осколки: если чисто – чиста, если урязно – слепая»¹⁷³ (д. Инкино Касимовского р-на).

«Предсказки» («приговорки») чередовались с чисто акциональными заданиями молодым, без сопровождения словесным текстом: «В потолок в щелочки засунут деньги, жених поднимает невесту, она зубами должна вытащить». Потолок фигурировал и в типичной «предсказке», произносимой в ритуале приговаривания как на «отводах», так и в день венчания (в разных местных традициях): «*Молодых привели, а потолок не обмели*». Невеста целует жениха в макушку (будто бы потолок обметает)»¹⁷⁴ (с. Восход, б. Полтевы Пеньки Кадомского р-на). Здесь потолок являлся художественным образом, но не служил реальным объектом действий новобрачных. Пожалуй, это единственная формула, адресованная семье свекрови как принимающей стороне, хотя отвечают на нее опять-таки молодые. (Этой формуле типологически сродни, пожалуй, лишь «предсказки» о попадании сора в стакан, что также носит «корильный» оттенок.)

Потолок интересен по пяти причинам: во-первых, он оказывается местом действия в акциональном и словесном заданиях новобрачным; во-вторых, упоминается в «предсказках» дня венчания и следующего утра в разных селениях. В-третьих, потолок встречается в самостоятельных мотивах и в контаминированных, например: «Свашунька Афимья, *что ж ты, моя милая, так плохо потолок-то обмела, гляди чаго в стакане, тащить нужно*»¹⁷⁵ (с. Печерниковские Выселки Михайловского у.). В-четвертых, его функциональным синонимом (только в акциональном задании) является стена: «Рубль приклеят на стенку – паутину сметать»¹⁷⁶ (пос. Солотча Рязанского р-на). В-пятых, в пространственном плане потолок противопоставлен полу, и с ними двумя связан мотив подметания.

Из текстов «предсказок» и приведенных воспоминаний старожилов Рязанщины следует, что в послевенчальном утреннем ритуале деньги, брошенные на пол и засунутые в щели стен и потолка, приравнивались к мусору, от которого нужно очистить свадебное помещение. И как в соре, который не выметают из избы при уборке, здесь просматривается семантика богатства новой семьи.

Мотив обметания в разных его акциональных трактовках характерен для домохозяйственной тематики предсказок. В с. Столпцы Старожиловского р-на с ним связан образ паука: «*“Ой, а паук в углу сидит”*. – Сваха должна подсказать: невеста должна взять полотенце и обмахнуть по голове жениха, чтобы паучка не было»¹⁷⁷. Об этом смутно вспоминают также в с. Константиново Рыбновского р-на: «Ну и говорили как-то: *паутину там обмети* – тоже как-то полотенцем это как-то накрывали. Это тоже такие прибаутки были, много»¹⁷⁸.

В с. Ермишь и в других селениях Ермишинского р-на действовать заставляли новобрачного: «<...> по углам прятали деньги, говоря жениху: “*Смети паутину*”»¹⁷⁹.

Вообще «предсказки» («приговорки») так или иначе связаны с ситуацией дарения, будь то ритуал «даров» с «отдарками» после свадебного пира, когда «сваха собирает копейки, отдавала мне (невесте)»¹⁸⁰ (д. Татаркино, д. Аристово Старожиловского р-на), или обря-

довое действие в послевенчалное утро, когда «деньги бросали молодым, чтоб копили деньги»¹⁸¹ (д. Инкино Касимовского р-на).

Однако имелись и иные «предсказки» («приговорки») с домохозяйственной тематикой, которые не обладают иносказательной денежной семантикой, а их аллегорический смысл направлен на единение супругов. К примеру, в с. Константиново Рыбновского р-на новобрачной говорили формулу, объединяющую грозное стихийное действие и защиту от него:

«Вот например, у нас бывает, приедешь ты в Константиново, вот придёшь. “Вот у нас будет уром, вот как нужно трубу закрыть? Как нужно трубу? Вот надо обязательно трубу закрыть, а то уром ударит”. Вот. Она должна у свою у молодого рубашку расстелить и застелить»¹⁸².

Рассмотренные нами рязанские «предсказки» («приговорки») представляют собой жанровую разновидность поздравительно-пожелательных приговоров, имеют двойную вербально-акциональную структуру типа «вопрос – ответное действие» с одно-, двухчастной текстовой композицией, функционируют в свадебном ритуале «предсказывать / приговаривать» (ритуале «маяния» молодых) и носят характер обрядовой игры; тематически они спроецированы в плоскость художественной образности свадьбы и трудовых будней в поле и дома.

На основе объемных приговоров дружки и коротеньких «предсказок» («приговорок»), многие тематические разновидности которых сопровождаются обрядовой атрибутикой и комментируют действия новобрачных и их гостей, возник новый речитативный свадебный жанр, отчасти напоминающий здравицу и тост. Вероятно, он появился в середине XX века; во всяком случае, на Рязанщине более ранние тексты не зафиксированы. Эти свадебные произведения организованы по принципу кумуляции – нанизывания разностопных рифмованных строчек (с парными рифмами), а их композиция во многом повторяет порядок выкладывания «отдарков». Новый приговорный жанр использует готовые трафареты от многих свадебных жанров фольклора: это формульные клише от «предсказок», нормативные указания по поводу правильного поведения в будни и праздники и др., вплетая их в свой текст.

Информаторы отчетливо осознают новизну жанра, противопоставляя этот новый *приговор при дарах* прежним «предсказкам» («приговоркам»): «Раньше так *приговаривали*»¹⁸³ (с. Лучинск Старожиловского р-на). В то же время старожилы указывают на одновременность бытования этих родственных жанров, принимают их сосуществование. Местные жители оставляют за каждым участником свадебного ритуала дарения даров право предпочтения старинной или современной жанровой ипостаси. Именно поэтому на одной и той же свадьбе звучат и «предсказки», и приговоры при дарах; и последние не вытеснили первые.

В с. Лучинск Старожиловского р-на в августе 1994 г. записан пространственный приговор, исполнявшийся «когда дарят»:

С законным браком!
Живите,
Друг друга любите,
Сор на улицу не метите.
Вот вам серебро,
Чтоб было между вами добро.
А вот вам медь,
Чтобы четверых детишек иметь.
И вот вам бумажки,
Чтоб не ходил к чужой Машке¹⁸⁴.

Подобное формульное пожелание звучало в с. Озёрки Сараевского р-на:

«Горсть денег вручают молодым:

– Вот вам медяшки –
 Детишкам на рубашки.
 Вот вам серебро –
 Чтоб водилось добро.
 А вот вам бумажки –
 Чтоб не бегал к милашке»¹⁸⁵.

Свидетельством новизны таких приговоров является многосложная структура произведения – с нанизанностью приговорок-формул друг на друга, с ранжированностью их по степени важности, и в то же время с подчеркиванием их шуточного характера. Такое произведение произносится речитативом (наподобие раёшного стиха) в момент «отдаривания» родственниками и гостями молодоженов после вручения ими даров.

¹ ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 50. Л. 19 об. – Раненбургский у.

² 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, Н.В.Рыбакова, Е.Г.Богина, Ф.В.Строганов 15.07.1992.

³ 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.

⁴ Записи автора. Тетр. 3. № 150 – Зотикова Дарья, 1903 г. р., с. Агро-Пустынь Рязанского р-на, 25.07.1985.

⁵ МГК, дневник 21.01.1985, магнитофон 2, сеанс 1; ИЭА. Ф. 47 (фонд РОКЭ). Карт. по одежде. Собр. Д.Коган. № 359-а – с. Восход (б. Полтевы Пеньки) Кадомского р-на.

⁶ Записи автора. Тетр. 19-Г. С. 31 – Гусева Федосья Павловна, 94 г., д. Татаркино Старожиловского р-на, зап. М.В.Скороходов и Е.А.Самоделова 12.08.1994.

⁷ Соколова Е. Свадьба старова быта. «Рязанской губернии Михайловского уезда Печерниковские Выселки» (по воспоминаниям 1902 г., в записях 1948 г.) /Публ. Н.Н.Гиляровой //Народное творчество. М., 1993. № ¾; РИАМЗ, науч. архив III-664. Кн. X. № 243 – д. Нефедово Киструсской вол. Спасского у.; Кн. IV. № 98 – с. Шостье Касимовского у.

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

⁹ 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.

¹⁰ Записи автора. Тетр. 19-А. С. 19 – Васильева Лидия Дмитриевна, 62 г., с. Столпы Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 11.08.1994.

¹¹ Записи автора. Тетр. 8-а. № 412 – Дорожкина Мария Григорьевна, 1911 г. р., с. Константиново Рыбновского р-на, 12.09.2000.

¹² Мансуров А.А. Описание рукописей Общества исследователей Рязанского края. Рязань, 1928. Вып. 1. № 40, 44 – с. Мелехово Сасовского у., б. Касимовского у.

¹³ Толстой Н.И. Фрагмент славянского язычества: Архаический ритуал-диалог //Славянский и балканский фольклор: Этногенетическая общность и типологические параллели. М., 1984. С. 6, 58-59.

¹⁴ Ивлева Л.М. Обряд. Игра. Театр (К проблеме типологии игровых явлений) //Народный театр: Сб. ст. /Отв. ред. В.Е.Гусев. Л., 1974. С. 29-31.

¹⁵ Записи автора. Тетр. 19-А. С. 72 – Гусева Ф.П., 94 г., д. Татаркино Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 13.08.1994.

¹⁶ Записи автора. Тетр. 19-А. С. 72 – Гусева Ф.П., 94 г., д. Татаркино Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 13.08.1994.

¹⁷ РИАМЗ, н. а. III-664. Кн. X. № 243 – д. Нефедово Киструсской вол. Спасского у.

¹⁸ Записи автора. Тетр. 1. № VIII – Волчкова Пелагея Александровна, 1906 г. р., с. Озёрки Сараевского р-на, 05.08.1982.

¹⁹ Записи автора. Тетр. 1. № 502 – Маслобойникова (дев. Астахова) Анна Николаевна, 1927 г. р., родом из с. Озёрки Сараевского р-на, живет в г. Рязань, конец мая 1991 г.

²⁰ Панфилов А.Д. Константиновский меридиан: В 2 ч. М., 1992. Ч. 2. С. 232.

²¹ Там же. С. 232.

²² Самоделова Е.А. Рязанская свадьба: Исследование обрядового фольклора /Рязанский этнографический вестник. Рязань, 1993. С. 312.

- ²³ 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. 21-22.
- ²⁴ Мансуров А.А. Указ. соч. 1930. Вып. 3. № 243. С. 20 – д. Нефедово Киструсской вол. Спасского у.
- ²⁵ Записи автора. Тетр. 19-Г. С. 13 – Чурикова Мария Константиновна, 1909 г. р., с. Столпцы Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 10.08.1994.
- ²⁶ ИЭА. Ф. 47 (Фонд РОКЭ). Карт. по одежде. Собр. Д.Коган. № 359-а – с. Восход (б. Полтевы Пеньки) Кадомского р-на.
- ²⁷ Мансуров А.А. Указ. соч. 1928. Вып. 1. № 44. С. 27 – с. Мелехово Касимовского у.
- ²⁸ Записи автора. Тетр. 19-А. С. 184 – Зубкова Мария Никитична, 1918 г. р., д. Мелекшино Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 18.08.1994.
- ²⁹ Записи автора. Тетр. 19-А. С. 27-28 – Севрина Варвара Семёновна, 1914 г. р., д. Мелекшино Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 12.08.1994.
- ³⁰ См.: Богатырев П.Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971. С. 486, 488.
- ³¹ Веселовский А.Н. Историческая поэтика. Л., 1940. С. 184.
- ³² Записи автора. Тетр. 4. № 30, 112, 314, 568, 641, 704 и др. – с. Бояновичи Хвастовичского р-на Калужской обл., август 1985; Самоделова Е.А. Святочные подблюдные песни Калужской, Орловской и Тульской областей //Живая старина. 2015. № 1. С. 8-12.
- ³³ Байбурин А.К. Загадка //Народные знания. Фольклор. Народное искусство: Свод этнографических понятий и терминов. М., 1991. Вып. 4. С. 42.
- ³⁴ Записи автора. Тетр. 4. № 641 – с. Бояновичи Хвастовичского р-на Калужской обл., август 1985.
- ³⁵ Записи автора. Тетр. 4. № 314 – с. Бояновичи Хвастовичского р-на Калужской обл., август 1985.
- ³⁶ Записи автора. Тетр. 1. № VIII – Астахова Прасковья Павловна, 1910 г. р., с. Озёрки Сараевского р-на, 17.08.1982.
- ³⁷ МГК. 1982. Тетр. VI. № 1307, и. 2151-13 ф. 2575 – «[Эх, долга], долга нет ды Миха[ила у н]ас...», с. Дегтяные Борки Ухоловского р-на.
- ³⁸ Записи автора. Тетр. 1. № 46 – «Как по погребу бочоночек катается...», Волчкова Дарья Сергеевна, 1902 г. р., род. в с. Озёрки Сараевского р-на, живет в Москве, 10.07.1982.
- ³⁹ Записи автора. Тетр. 1. № 293 – 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. Ср.: с. Секирино Скопинского р-на.
- ⁴⁰ Записи автора. Тетр. 4. № 30, 112, 314, 568, 641, 704 и др. – с. Бояновичи Хвастовичского р-на Калужской обл., август 1985.
- ⁴¹ Записи автора. Тетр. 4. № 112, 30 – с. Бояновичи Хвастовичского р-на Калужской обл., август 1985. Опул.: Самоделова Е.А. Святочные подблюдные песни Калужской, Орловской и Тульской областей //Живая старина. 2015. № 1. С. 8-12.
- ⁴² Записи автора. Тетр. 1. № VIII – Волчкова Пелагея Александровна, 1906 г. р., с. Озёрки Сараевского р-на, 05.08.1982.
- ⁴³ Записи автора. Тетр. 1. № 502 – Маслобойникова (дев. Астахова) Анна Николаевна, 1927 г. р., родом из с. Озёрки Сараевского р-на, живет в г. Рязань, конец мая 1991 г.
- ⁴⁴ Записи автора. Тетр. 19-В. С. 3 – Барыкина Евдокия Ивановна, 1908 г. р., род. в с. Ухорское Спасского р-на, живет в с. Столпцы Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 19.08.1994.
- ⁴⁵ Записи автора. Тетр. 19-А. С. 27-28 – Севрина В.С., 1914 г. р., д. Мелекшино Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 12.08.1994.
- ⁴⁶ Записи автора. Тетр. 19-А. С. 184 – Зубкова М.Н., 1918 г. р., д. Мелекшино Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 18.08.1994.
- ⁴⁷ Записи автора. Тетр. 19-Г. С. 99 – Зубкова М.Н., 1918 г. р., д. Мелекшино Старожиловского р-на, зап. М.В.Скороходов и Е.А.Самоделова 18.08.1994.
- ⁴⁸ Записи автора. Тетр. 8. № 62 – Брыкунова Мария Павловна, 1912 г. р.; Морозова Прасковья Григорьевна, 1904 г. р., с. Тимошкино Шиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и А.В.Беликов 26.08.1990.
- ⁴⁹ Мансуров А.А. Указ. соч. 1930. Вып. 3. № 243 – д. Нефедово Киструсской вол.
- ⁵⁰ Соколова Е. Свадьба старова быта. «Рязанской губернии Михайловского уезда Печерниковские Выселки» (по воспоминаниям 1902 г., в записях 1948 г.) /Публ. Н.Н.Гиляровой //Народное творчество. М., 1993. № 3/4. С. 23.
- ⁵¹ РИАМЗ, н. а. III-508... Кн. III. № 51 – с. Увеза Касимовского у.
- ⁵² Записи автора. Тетр. 19-А. С. 106 – Липатова Аксинья (Ксения) Андреевна, 1907 г. р., род. в д. Мелекшино, живет в д. Аристово Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 15.08.1994.
- ⁵³ Гилярова Н.Н. Музыкальный фольклор Рязанской области /Рязанский этнографический вестник. 1992. С. 35 – с. Восход Кадомского р-на; Самоделова Е.А. Рязанская свадьба: Исследование обрядового фольклора /Рязанский этнографический вестник. Рязань, 1993. С. 312.
- ⁵⁴ Шейн П.В. Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т.п. СПб., 1900. Т. 1. Вып. 2. С. 560.

⁵⁵ Записи автора. Тетр. 19-А. С. 106 – Липатова Аксинья (Ксения) Андреевна, 1907 г. р., род. в д. Мелекшино, живет в д. Аристово Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 15.08.1994.

⁵⁶ 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.

⁵⁷ РИАМЗ, н. а. III-664. Кн. X. № 243 – д. Нефедово Киструсской вол. Спасского у.

⁵⁸ Записи автора. Тетр. 3. № 144 – Сазикова Марфа Федоровна, 1912 г. р., с. Заборье Рязанского р-на, 22.07.1985.

⁵⁹ Записи автора. Тетр. 3. № 144 – Сазикова М.Ф., 1912 г. р., с. Заборье Рязанского р-на, 22.07.1985.

⁶⁰ Селиванов В.В. Год русского земледельца: Зарайский уезд, Рязанской губернии //Письма из деревни: Очерки о крестьянстве в России второй половины XIX века. М., 1987. (Перепечатка 1856-1857). С. 96.

⁶¹ Записи автора. Тетр. 19 А-Д – д. Татаркино Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов, август 1994.

⁶² Соколова Е. Свадьба старова быта. «Рязанской губернии Михайловского уезда Печерниковские Выселки» (по воспоминаниям 1902 г., в записях 1948 г.) /Публ. Н.Н.Гиляровой //Народное творчество. М., 1993. № 3/4. С. 20.

⁶³ Соколова Е. Свадьба старова быта. «Рязанской губернии Михайловского уезда Печерниковские Выселки» (по воспоминаниям 1902 г., в записях 1948 г.). С. 23.

⁶⁴ Записи автора. Тетр. 1. № 33 – Янчева Екатерина Дмитриевна, 1912 г. р., с. Озёрки Сараевского р-на, 19.08.1982.

⁶⁵ Записи автора. Тетр. 1. № 501 – Умникова Прасковья Яковлевна, 1897 г. р., род. в с. Муравлянка Скопинского р-на, живет в Москве, 01.10.1984.

⁶⁶ 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.

⁶⁷ Собрание народных песен П.В.Киреевского. Записи П.И.Якушкина: В 2 т. Л., 1983. Т. 1. С. 196 – Зарайская свадьба

⁶⁸ РИАМЗ, н. а. III-508... Кн. I. № 7 – д. Пексёлы Касимовского у.

⁶⁹ 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. 21-22.

⁷⁰ Пропп В.Я. Указатель предметов //Народные русские сказки А.Н.Афанасьева: В 3 т. М., 1957. Т. 3. С. 552, 560.

⁷¹ РГПИ, 1972. Тетр. 6. № 80.

⁷² Шейн П.В. Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т.п. СПб., 1900. Т. 1. Вып. 2. № 1874.

⁷³ Записи автора. Тетр. 19-А. С. 53-54 – Гусева Ф.П., 94 г., д. Татаркино Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 13.08.1994.

⁷⁴ Записи автора. Тетр. 19-А. С. 5 – Чурикова Мария Константиновна, 1909 г. р., д. Мелекшино Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 10.08.1994.

⁷⁵ Записи автора. Тетр. 19-А. С. 85 – Тютвина М.Е., 69 лет, д. Татаркино Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 14.08.1994.

⁷⁶ Записи автора. Тетр. 19-А. С. 147 – Александра Ивановна, 77 лет, род. в д. Ухорские Выселки Кораблинского р-на, с 1957 г. живет в с. Столпцы Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скороходов 16.08.1994.

⁷⁷ РГПИ, 1972. Тетр. 6. № 80.

⁷⁸ Шейн П.В. Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т.п. СПб., 1900. Т. 1. Вып. 2. С. 555-556 – с. Мишино Зарайского у.

⁷⁹ Самоделова Е.А. Рязанская свадьба: Исследование обрядового фольклора //Рязанский этнографический вестник. Рязань, 1993. С. 312, 314-315; Шейн П.В. Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т.п. СПб., 1900. Т. 1. Вып. 2. С. 555-556 – с. Мишино Зарайского у.; РИАМЗ, н. а. III-508... Кн. I. № 7 – д. Пексёлы Занинской вол. Касимовского у.

⁸⁰ Соколова Е. Свадьба старова быта. «Рязанской губернии Михайловского уезда Печерниковские Выселки» (по воспоминаниям 1902 г., в записях 1948 г.) /Публ. Н.Н.Гиляровой //Народное творчество. М., 1993. № 3/4. С. 23.

⁸¹ 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.

⁸² Записи автора от Трушечкиной М.И. (1907-1984), родом из с. Озёрки Сараевского р-на, зап. в Москве в начале 1980-х гг.

⁸³ ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 50. Л. 19 об. – Раненбургский у.

⁸⁴ 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.

⁸⁵ Мансуров А.А. Указ. соч. 1928. Вып. 1. № 44 – с. Мелехово Касимовского у.

⁸⁶ ИЭА. Ф. 47 (фонд РОКЭ). Папка 2360. № 265 – с. Заулки Кадомского р-на. Собр. Г.С.Маслова.

- ⁸⁷ РГПИ. 07.07.1983 – д. Акулово Рязанского р-на.
- ⁸⁸ Записи автора. Тетр. 1. № 547 – Самоделова Анна Михайловна, 1929 г. р., родители родом из с. Озёрки Сараевского р-на, г. Москва, 21.06.1996.
- ⁸⁹ РИАМЗ, н. а. III-664. Кн. X. № 243 – д. Нефедово Киструсской вол. Спасского у.
- ⁹⁰ Записи автора. Тетр. 1. № 169 – Трушечкин Михаил Федосеевич (1901-1992), род. в с. Озёрки Сараевского р-на, жил в Москве, 03.11.1984.
- ⁹¹ Шахматов А.А. Диалектологические материалы, собранные В.И.Тростянским, И.С.Гришкиным и др. Подготовил к печати и снабдил примечаниями А.А.Шахматов //Сборник Отделения русского языка и словесности РАН. Пг., 1920. Т. 95. С. 89 – с. Леки Егорьевского р-на.
- ⁹² Мансуров А.А. Указ. соч. Вып. 1. № 20. С. 14 – д. Кочемары Китовской вол. Касимовского у.
- ⁹³ Байбурун А.К., Топорков А.Л. У истоков этикета. Л., 1990. С. 49.
- ⁹⁴ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4 т. М., 1986. Т. 4. С. 297.
- ⁹⁵ Черных П.Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка: В 2 т. М., 1994. Т. 2. С. 364.
- ⁹⁶ См.: Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4 т. М., 1986. Т. 4. С. 371.
- ⁹⁷ Соколова Е. Свадьба старова быта. «Рязанской губернии Михайловского уезда Печерниковские Выселки» (по воспоминаниям 1902 г., в записях 1948 г.) /Публ. Н.Н.Гиляровой //Народное творчество. М., 1993. № 3/4. С. 23.
- ⁹⁸ Петров В. Мещерский край (Этнографический очерк) //Вестник рязанского губернского земства. 1914. № 1. С. 37.
- ⁹⁹ См.: Соколова В.К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. XIX – начало XX в. М., 1979. С. 40.
- ¹⁰⁰ Круглов Ю.Г. Внутрижанровые и межжанровые изменения в фольклоре (на материале русских обрядовых песен) //Поэзия и обряд: мужвуз. Сб. науч. трудов. М., 1989. С. 15.
- ¹⁰¹ Записи автора. Тетр. 6. № 26 – Каноникова Мария Васильевна, 1924 г. р., с. Секирино Скопинского р-на, 06.07.1989.
- ¹⁰² Записи автора. Тетр. 6. № 26 – Каноникова М.В., 1924 г. р., с. Секирино Скопинского р-на, 06.07.1989. Опубл.: Самоделова Е.А. Из жизни села Секирино: Старинный свадебный обряд //Народное творчество. М., 1995. № 1. С. 15-18.
- ¹⁰³ Записи автора. WS_30254.wma, rjaz-zags.txt – Интервью с заведующей Рязанским Дворцом бракосочетания Татьяной Павловной Семенченко в конце сентября 2006 г.
- ¹⁰⁴ Записи автора. WS_30254.wma, rjaz-zags.txt – Интервью с заведующей Рязанским Дворцом бракосочетания Т.П.Семенченко в конце сентября 2006 г.
- ¹⁰⁵ Записи автора. WS_30254.wma, rjaz-zags.txt – Интервью с заведующей Рязанским Дворцом бракосочетания Т.П.Семенченко в конце сентября 2006 г.
- ¹⁰⁶ Записи автора. WS_30254.wma, rjaz-zags.txt – Интервью с заведующей Рязанским Дворцом бракосочетания Т.П.Семенченко в конце сентября 2006 г.
- ¹⁰⁷ Записи автора. WS_30254.wma, rjaz-zags.txt – Интервью с заведующей Рязанским Дворцом бракосочетания Т.П.Семенченко в конце сентября 2006 г.
- ¹⁰⁸ Записи автора. Тетр. 3. № 144 – Сазикова М.Ф., 1912 г. р., с. Заборье Рязанского р-на, 22.07.1985.
- ¹⁰⁹ Записи автора. Тетр. 3. № 150 – Зотикова Дарья, 1903 г. р., с. Агро-Пустынь Рязанского р-на, 25.07.1985.
- ¹¹⁰ См.: Гилярова Н.Н. К вопросу типологии свадебных песен Рязанской Мещеры //Проблемы стиля в народной музыке: Сб. науч. трудов. М., 1986. С. 55-73; Самоделова Е.А. Рязанская свадьба: Исследование обрядового фольклора /Рязанский этнографический вестник. Рязань, 1993. С. 81-113.
- ¹¹¹ МГК, и. 1958-14.
- ¹¹² Устное народное творчество Рязанской области /Вступ. ст., подгот. текстов и примеч. В.К.Соколовой и В.П.Гришина /Ученые записки РГПИ. Т. 38. М., 1965; РГПИ, 1966. Тетр. 1. № 5; РИАМЗ, н. а. III-629. Л. 188 – д. Кочемары Касимовского у.
- ¹¹³ МГК, и. 2144 ф. 3668 – пос. Сергиевский Милославского р-на.
- ¹¹⁴ МГК, и. 1802-3 – с. Кутуково Спасского р-на.
- ¹¹⁵ Шейн П.В. Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т.п. СПб., 1900. Т. 1. Вып. 2. № 1848.
- ¹¹⁶ Соколова Е. Свадьба старова быта. «Рязанской губернии Михайловского уезда Печерниковские Выселки» (по воспоминаниям 1902 г., в записях 1948 г.) /Публ. Н.Н.Гиляровой //Народное творчество. М., 1993. № 3/4. С. 23
- ¹¹⁷ МГК, и. 1959-21 – с. Мердушь Ермишинского р-на.
- ¹¹⁸ МГК, и. 1412 – с. Секирино Скопинского р-на.
- ¹¹⁹ Собрание народных песен П.В.Киреевского. Записи П.И.Якушкина: В 2 т. Л., 1983. Т. 1. № 375 – селцо Гололобово Зарайского у.
- ¹²⁰ МГК, и. 2139-15 ф. 3563 – с. Ольшанка Милославского р-на.

- ¹²¹ Устное народное творчество Рязанской области /Вступ. ст., подгот. текстов и примеч. В.К.Соколовой и В.П.Гришина /Ученые записки РГПИ. Т. 38. М., 1965. С. 51.
- ¹²² РИАМЗ, н. а. III-664. Кн. X. № 243 – д. Нефедово Киструсской вол. Спасского у.
- ¹²³ Самоделова Е.А. Рязанская свадьба: Исследование обрядового фольклора //Рязанский этнографический вестник. Рязань, 1993. С. 318-325.
- ¹²⁴ Записи автора. Тетр. 3. № 252 – Галдина Екатерина Дмитриевна, 74 г., пос. Солотча Рязанского р-на, 29.07.1985.
- ¹²⁵ См.: Бернштам Т.А. Орнитоморфная символика у восточных славян //Советская этнография. М., 1982. № 1. С. 32.
- ¹²⁶ См.: Абдуллаев Б.А.-оглы. Азербайджанский обрядовый фольклор и его поэтические тексты. Автореф. ...д-ра филол. наук. Баку, 1988. С. 14-16.
- ¹²⁷ МГК, и. 1799-9 – с. Любовниково Касимовского р-на.
- ¹²⁸ Диттель. Сборник рязанских областных слов //Живая старина. 1898. Вып. II. С. 221; Самоделова Е.А. Рязанская свадьба: Исследование обрядового фольклора //Рязанский этнографический вестник. Рязань, 1993. С. 316.
- ¹²⁹ РГПИ, 1972. Тетр. 2. № 16 – с. Слободка Михайловского р-на.
- ¹³⁰ РГПИ, 1974. Тетр. 1 – д. Гулынки Спасского р-на, с. Красные Починки Кадомского р-на.
- ¹³¹ Костомаров Н.И. Об историческом значении русской народной поэзии. Харьков, 1843. С. 69.
- ¹³² См.: Бернштам Т.А. Орнитоморфная символика у восточных славян //Советская этнография. М., 1982. № 1. С. 28-29.
- ¹³³ Бернштам Т.А. Орнитоморфная символика у восточных славян. С. 28-29; Мансуров А.А. Указ. соч. 1930. Вып. 4. № 362. 1933. Вып. 5. № 442.
- ¹³⁴ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4 т. М., 1986. Т. Т. 2. С. 23.
- ¹³⁵ МГК. Дневник. Магнитофон 2. Сеанс 1. 21.01.1985 – с. Восход (б. Полтевы Пеньки) Кадомского р-на.
- ¹³⁶ Мансуров А.А. Указ. соч. 1928. Вып. 1. № 98. С. 45 – с. Шостье Касимовского у.
- ¹³⁷ Записи автора. Тетр. 8а. № 321 – Ерёмкина Анна Константиновна, 57 лет, с. Константиново Рыбновского р-на, 11.09.2000.
- ¹³⁸ РИАМЗ, н. а. III-508... Кн. IV. № 85 – с. Добрый Сот Пронского у.
- ¹³⁹ Зеленин Д.К. Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества: В 3 вып. Пг., 1916. Вып. III. С. 1163. № 11 – Селезнев Ф., священник. О народных обычаях Зарайского уезда села Кончакова. 1867.
- ¹⁴⁰ Записи автора. Тетр. 3. № 150 – Зотикова Дарья, 1903 г. р., с. Агро-Пустынь Рязанского р-на, 25.07.1985.
- ¹⁴¹ Записи автора. Тетр. 19-А. С. 153 – Самсонова Александра Сафроновна, 1917 г. р., д. Муняково Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скорыходов 17.08.1994
- ¹⁴² 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. 224 – с. Константиново Рыбновского р-на.
- ¹⁴³ См.: Гальковский Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси: В 2 т. Харьков, 1916. Т. 1. С. 54.
- ¹⁴⁴ Записи автора. Тетр. 5. № 141 – с. Троицкое Новохопёрского р-на Воронежской обл., 06.07.1986.
- ¹⁴⁵ МГК, и. 1966-36. № 1243 – с. Пустотино Кораблинского р-на.
- ¹⁴⁶ См.: Веселовский А.Н. Историческая поэтика. М., 1989. (1-е отд. изд. Л., 1940). С. 114.
- ¹⁴⁷ Записи автора. Тетр. 19-А. С. 171 – Борисова (Чуликанова?) Александра Сергеевна, 19255 г. р., д. Мелекшино Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скорыходов 18.08.1994.
- ¹⁴⁸ ИЭА. Ф. 47 (фонд РОКЭ). Карт. по одежде. Собр. Д.Коган. № 359-а – с. Восход (б. Полтевы Пеньки) Кадомского р-на.
- ¹⁴⁹ МГК. Дневник. Магнитофон 2. Сеанс 1. 21.01.1985 – с. Восход (б. Полтевы Пеньки) Кадомского р-на.
- ¹⁵⁰ См.: Самоделова Е.А. Рязанская свадьба: Исследование обрядового фольклора //Рязанский этнографический вестник. Рязань, 1993. С. 99, 114.
- ¹⁵¹ 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.
- ¹⁵² Записи автора. Тетр. 19-А. С. 43 – Батенова Пелагея Савельевна, 1909 г. р., с. Столпцы Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скорыходов 12.08.1994.
- ¹⁵³ Записи автора. Тетр. 1. № 293 – Хлапова А.Д., 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.
- ¹⁵⁴ Записи автора. Тетр. 3. № 144 – Сазикова М.Ф., 1912 г. р., с. Заборье (б. Рыкова Слобода) Рязанского р-на, 22.07.1985.
- ¹⁵⁵ Мансуров А.А. Указ. соч. 1928. Вып. 1. № 20. С. 14.

- ¹⁵⁶ Записи автора. Тетр. 1. № VIII – Астахова Прасковья Павловна, 1910 г. р., с. Озёрки Сараевского р-на, 17.08.1982.
- ¹⁵⁷ МГК. Дневник 21.01.1985, магнитофон 2, сеанс 1 – с. Полтевы Пеньки Кадомского р-на.
- ¹⁵⁸ Записи автора. Тетр. 8. № 62 – Брыкунова Мария Павловна, 1912 г. р.; Морозова Прасковья Григорьевна, 1904 г. р., с. Тимошкино Шиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и А.В.Беликов 26.08.1990.
- ¹⁵⁹ Записи автора. Тетр. 1. № VIII – Астахова Прасковья Павловна, 1910 г. р., с. Озёрки Сараевского р-на, 17.08.1982.
- ¹⁶⁰ Записи автора. Тетр. 19-А. С. 27 – Севрина В.С., 1914 г. р., д. Мелекшино Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скорыходов 12.08.1994.
- ¹⁶¹ Записи автора. Тетр. 19-А. С. 5 – Чурикова М.К., 1909 г. р., д. Мелекшино Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скорыходов 10.08.1994.
- ¹⁶² Записи автора. Тетр. 19-В. С. 50-51 – Батенова П.С., 1909 г. р., д. Мелекшино Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скорыходов 21.08.1994.
- ¹⁶³ Записи автора. Тетр. 19 А-Д – д. Татаркино Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скорыходов 13.08.1994.
- ¹⁶⁴ Записи автора. Тетр. 19-А. С. 115 – Фенойкина Аграфена Павловна, 1915 г. р.; Рязанова Александра Павловна, 1928 г. р., с. Лучинск Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скорыходов 15.08.1994.
- ¹⁶⁵ Записи автора. Тетр. 19-А. С. 19 – Васильева Л.Д., 62 г., с. Столпы Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скорыходов 11.08.1994.
- ¹⁶⁶ РИАМЗ, н. а. III-664. Кн. IV. № 98 – с. Шостье Касимовского у.
- ¹⁶⁷ Записи автора. Тетр. 8. № 62 – Брыкунова Мария Павловна, 1912 г. р.; Морозова Прасковья Григорьевна, 1904 г. р., с. Тимошкино Шиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и А.В.Беликов, 26.08.1990.
- ¹⁶⁸ ИЭА. Фонд РОКЭ. Карт. по одежде. Собр. Д.Коган. № 359-а – с. Восход (б. Полтевы Пеньки) Кадомского р-на.
- ¹⁶⁹ Записи автора. Тетр. 19-А. С. 184 – Зубкова М.Н., 1918 г. р., д. Мелекшино Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скорыходов 18.08.1994.
- ¹⁷⁰ РИАМЗ, н. а. III-664. Кн. X. № 243 – д. Нефедово Киструсской вол. Спасского у.
- ¹⁷¹ См.: Семёнова-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. 69. (2-е изд., репринт: Семёнова-Тян-Шанская О.П. Жизнь «Ивана»: Очерки из быта крестьян одной из черноземных губерний. Рязань, 1995).
- ¹⁷² Записи автора. Тетр. 1. № 293 – Хлапова А.Д., 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.
- ¹⁷³ Записи автора. Тетр. 11. № 48 – Барныкова Е.Е., 1924 г. р.; Коробкова А.С., 1932 г. р.; Жукова А.Е., 1935 г. р.; Сидорова П.А., 1934 г. р.; Жукова А.С., 1938 г. р., д. Инкино Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, Н.В.Рыбакова, Е.Г.Богина, Ф.В.Строганов 15.07.1992.
- ¹⁷⁴ МГК. Дневник 21.01.1985, магнитофон 2, сеанс 1 – с. Восход, б. Полтевы Пеньки Кадомского р-на.
- ¹⁷⁵ Соколова Е. Свадьба старова быта. «Рязанской губернии Михайловского уезда Печерниковские Выселки» (по воспоминаниям 1902 г., в записях 1948 г.) /Публ. Н.Н.Гиляровой //Народное творчество. М., 1993. № 3/4. С. 23.
- ¹⁷⁶ Записи автора. Тетр. 3. № 210 – Докелина Мария Ивановна, 1916 г. р., пос. Солотча Рязанского р-на, 26.07.1985.
- ¹⁷⁷ Записи автора. Тетр. 19-А. С. 19 – Васильева Л.Д., 62 г., с. Столпы Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скорыходов 11.08.1994.
- ¹⁷⁸ Записи автора. Тетр. 8-а. № 412 – Дорожкина Мария Григорьевна, 1911 г. р., с. Константиново Рыбновского р-на, 12.09.2000.
- ¹⁷⁹ Федупин Г.И. Свадебный обряд в Ермишинском районе Рязанской области //Этнография и фольклор Рязанского края (Первые Лебедевские чтения) /Рязанский этнографический вестник. Рязань, 1996. С. 119.
- ¹⁸⁰ Записи автора. Тетр. 19-А-Д – д. Татаркино, д. Аристово Старожиловского р-на, зап. Е.А. Самоделова и М.В.Скорыходов в августе 1994 г.
- ¹⁸¹ Записи автора. Тетр. 11. № 48 – Барныкова Е.Е., 1924 г. р.; Коробкова А.С., 1932 г. р.; Жукова А.Е., 1935 г. р.; Сидорова П.А., 1934 г. р.; Жукова А.С., 1938 г. р., д. Инкино Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, Н.В.Рыбакова, Е.Г.Богина, Ф.В.Строганов 15.07.1992.
- ¹⁸² Записи автора. Тетр. 8-а. № 321 – Ермина Анна Константиновна, 57 лет, с. Константиново Рыбновского р-на, 11.09.2000.
- ¹⁸³ Записи автора. Тетр. 19-А. С. 115 – Фенойкина Аграфена Павловна, 1915 г. р.; Рязанова Александра Павловна, 1928 г. р., с. Лучинск Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скорыходов 15.08.1994.
- ¹⁸⁴ Записи автора. Тетр. 19-А. С. 115 – Фенойкина А.П., 1915 г. р.; Рязанова А.П., 1928 г. р., с. Лучинск Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скорыходов 15.08.1994.
- ¹⁸⁵ Записи автора. Тетр. 1. № 502 – Маслбойникова Анна Николаевна, 1927 г. р., род. в с. Озёрки Сараевского р-на, живет в г. Рязань, конец мая 1991.



Глава 22.

ОБРАЗЫ ДОМАШНИХ ЖИВОТНЫХ (КОНЯ, ЯРКИ, СВИНЬИ И КОРОВЫ)

В свадебной поэзии и ритуальной атрибутике встречается целый ряд образов домашних животных: конь, ярочка и баранчик, свинья, коровушка, тёлочка и др. Наиболее часто встречаемые из них – конь, ярка и баран – являются главными персонажами обрядовых формул, произведений речитативных жанров, разного рода приговорок свадебных чинов. Эти образы оказываются основными знаками одного или двух-трех свадебных кодов: скотоводческого, земледельческого, торгового, – сводимых в более общем виде к «звериному» коду. И в этом важном значении «обрядовых формул» фольклора они в целом определяют композицию свадьбы как праздника объединения двух родов в пределах одной или двух общин. Этим, в частности, объясняется преимущественное употребление образов ярки и баранчика в паре. О торгово-скотоводческом коде своими словами сообщают крестьяне: при сватовстве невесту «как всё равно скотину продавають, торюовля»¹ (с. Агро-Пустынь Рязанского р-на).

На всем протяжении многонедельного обряда выстраивается цепочка символов, маркирующих этапы свадьбы:

1) сведение ярочки с баранчиком или ее купля-продажа для создания парочки – при сватовстве;

2) преподнесение ярки молодой ее отцом или свекром – при ритуале «дарения на каравай» вечером после венчания;

3) поиски пропавшей ярки – утром послевенчального дня.

Домашние животные как ведущие образы отсутствуют в песнях и плачах (за исключением коня, однако его роль часто сводится к второстепенной, подсобной – например, конь как средство создания фигур всадника или запряженной кареты). Все эти данные свидетельствуют о большой древности происхождения таких образов и раннем проникновении их в свадебную обрядность – еще до появления развернутой системы песенно-плачевых жанров.

Домашние животные в поэтических текстах фигурируют как иносказания жениха и невесты, а в речах при дарении выступают как реальные и одновременно ритуальные предметы. Они только обозначены, названы, но никогда не бывают поэтически приукрашены: отсутствуют расцвечивающие описания их внешнего обличья; при них не стоят красочные эпитеты и т.д. Наоборот, реальные животные и относящаяся к ним атрибутика в ритуалах богато украшены: конская упряжь с колокольчиками, бубенчиками и в красных лоскутах и разноцветных лентах, наряженная плетъ дружка и др. Аналогично в тех свадебных песнях, где конь выступает не как символ жениха, а как неотъемлемая его принадлежность, он описывается более-менее подробно: указывается его масть (обычно «вороной конь») и снаряжение («золотое седло»). Достоинства коня в них выступают как составная часть общего

возвеличивания жениха, представленного всадником или владельцем экипажа. Такие песни не случайно относятся к жанровой разновидности величальных с доминирующей эстетической функцией (которая, однако, имеет древнее магическое значение продуцирующего и апотропеического характера).

Предназначение семантики неопозитивированных домашних животных на свадьбе иное – это пожелание плодородия и благосостояния новой образовавшейся семье. Ведущая форма представления этих образов – игровая. Это характерная черта народной смеховой культуры, относящаяся к одной из многочисленных разновидностей зрелищ и игр. Не случайно свадебные животные коррелируют со святочными «харями» и «личинами» (прямые переключки наблюдаются в свадебном и новогоднем ряженье, что актуализируется совпадением времени проведения свадеб – в зимний мясоед), находит отражение в детских играх и фигурках глиняных свистулек и других игрушек – коней, баранов и т.п. (напр., в с. Вырково Касимовского р-на и д. Александрово-Прасковьянка Сапожковского р-на).

Образ коня

Термином из «конского» семантического поля обозначается организация девушек в стихийный половозрастной коллектив: «девки табунятся», «табун девок»² (с. Шостье Касимовского р-на). По мнению П.И.Черных, в русском языке заимствованное предположительно из тюркских языков слово «табун» зафиксировано в первой половине XVIII в. и обозначает «стадо копытных животных, главным образом, лошадей», а также «стаю, косяк птиц», в переносном смысле – «толпу» и образует производные «табунщик», «табуниться», «табунный»³.

По данным «Словаря русского языка XI-XVII вв.», слово «табун» фигурирует уже с начала 17 в. В первом значении оно называется «табун; стадо (ср. чагат., тат. tabun)» (1628 г., 1698 г.)⁴. Во втором значении им именуется «группа людей, образующая родовую или социальную единицу и занимающаяся перегоном лошадей» (1615 г., 1654 г.)⁵. Имелся также смысл: «Монгольский титул, присваивавшийся ханскому или княжескому зятю; лицо, носящее этот титул» (1631-1637 гг.)⁶.

В «Толковом словаре живого великорусского языка» В.И.Даля словом «табун», во-первых, обозначено «конское стадо»: «Табунить, бол. гов. стабунить коней, согнать всех вместе, в одну толпу, что делают для поимки лошади, которая порознь на воле не дается»⁷. Во-вторых, В.И.Даль подметил взаимозаменяемость «табуна» и «стада» в отношении птичьей стаи: «Птица табунится, в отлет сбирается, таборится, стаится»⁸. Отсюда происходит смысловой переход к молодежному поведению: «Вост. стаиться, стадиться, гуртиться, грудиться, говр. о всяк. живтн. и даже о молодежи: ватажиться»⁹. Такое объединение понятий группировки молодежи особенно характерно применительно к девичьему деревенскому сообществу, что нашло отражение в рязанском говоре (см. выше), причем выражение «табун девок» более позднее, возникло не раньше XVII в.

Разгадку применения этого «животноводческого понятия» в фольклоре можно попытаться разыскать в истоках волшебного-сказочного образа табуна кобылиц, учитывая разницу смыслового наполнения сходных персонажей – коня, жеребца, кобылицы и Сивки-бурки, вещи каурки¹⁰.

Обобщенный образ коня является многоуровневым. Конкретные его воплощения в фактуре различных жанров и даже разных сюжетов одного жанра, а также в ритуальных действиях и атрибутах имеют связь с рядом важных мировоззренческих концептов. Во-первых, с небом, солнцем (узор «солнечные кони» на наличниках, конек на крыше избы, огненная колесница Ильи-пророка в легенде и т.п.). Во-вторых, с потусторонним миром, царством смерти и с нечистой силой (в волшебной сказке отец награждает дежурящего у его могилы сына-дурачка конем; в быличках черти используют нечестивых покойников вместо лошадей; ряженье конем на Русальское заговенье). В-третьих, с плодородием (пахотный конь проводит борозду; надевание хомута на «нечестную» молодую). В-четвертых, с магическим очищением (впрягание в плуг вдовы в ритуале опахивания). Можно говорить об амбивалентности образа коня.

В свадебном ритуале и его словесном оформлении – приговорках – конь выступает как жертвенное животное, приносимое (обещанное) в качестве дара, выкупа стороной жениха. Вот тому примеры. Первый: в с. Батыкóво Клепиковского р-на на посаде у невесты торговались –

Как держись-держись, матушка,
Дольше не отдавай.
Авось тебе зятёк подарить
Коня неезженного
И коровку дойную¹¹.

Второй: «Когда соберутся все в избу, дружка выступает вперед и, обращаясь к родителям, спрашивает:

Ну, матушка-батюшка,
Чем вы молодых своих пожертвуете?..

Отвечает обыкновенно мать в сторону снохи:

Коровку с рогами,
Лошадку с ногами,
Одно одонье ржи,
А другое сама нажни!»¹²
(Елатомский у.).

В свадебных песнях «Ой, с клена да с березки...», «Немножко светуку во садике свесть...» (с. Устрань и д. Нефедово Спасского р-на)¹³ рисуется обратная ситуация, когда конь оказывается даром жениху со стороны невестиных родителей, причем даром, обязательно предшествующим вручению самой невесты (то есть ее дарению):

Подарю я зятюшку
Вороным конём,
Ещё дарю зятюшку
Дочерью своей¹⁴
(с. Устрань Спасского р-на).

Примечателен редкий вариант мотива песни «Как выюн на воде...», исполнявшейся во время приезда жениха за невестой. В нем жениху представлен конь на выбор, и, несмотря на это, тот все-таки отказывается:

Вышел к няму да сам шурина яго <...>
Вывел яму пятьдесят коней. <...>
Выбирай, свет Иван-государь,
Что нет лучше коня¹⁵
(с. Кутуково Спасского р-на).

Возмужание героя и готовность к женитьбе обозначается в мотиве сажания его на коня в свадебных песнях:

Сбежались бояре,
Думали-уадали,
На коня сажали.
Конь едет, бодрится,
Иван веселится.
Он плёточкой машеть,
Под ним конь пляшеть.
Он плёточкой хлопнеть,
Под ним конь топнеть¹⁶
(д. Дмитриево Саравского р-на);

или

Пора ему жениться,
На коня садиться¹⁷
(с. Панино Спасского р-на).

В средневековой Руси существовал ритуал сажания княжеского сына на коня в детстве¹⁸.

В некоторых местных традициях Рязанской губ. жених и его свита ехали за невестой на конях, были всадниками. Вот примеры: «Для жениха *седлается конь*» и «Все эти должностные лица, кроме повозника, *съезжаются верхами*»¹⁹ (Зарайский у., 1856-1867); «дружко-шафер женихов объезжает *на верховой лошади* три раза»²⁰ (с. Красное Пронского у.); «В его <жениха> эскорте до четверых *верховых* на разукрашенных лентами конях»²¹ (с. Константиново Рыбновского р-на). Есенин в повести «Яр» (1915) представляет именно такой смешанный вид свадебного поезда, состоящий из всадников и подвод с людьми: «Впереди, обвязанные накрест рушниками, скакали *верховые*, а позади с приданными сундуками гремели несправленные дроги»²².

Образ коня выступает мериллом тяжелой работы, непосильного труда – это хорошо просматривается в поговорках: «*Работаешь в хвост и в гриву*»; «*Был конь, да изъездился*»²³ (с. Гришино Клепиковского р-на); «*От работы кони дохнут*» (с. Озёрки Сараевского р-на)²⁴. «Женская ипостась» – кобыла – также встречается в этом же жанре: «*Баба с возу – кобыле легче*»; «*Не пришей кобыле хвост*»²⁵ – при нелогичной мотивировке неумело, бессмысленно выполненной и ненужной работы (с. Озёрки Сараевского р-на).

Иносказание сладострастия как воспевания производительных сил природы, уместного и необходимого на свадьбе, но порицаемого церковью из-за почти откровенной формы его выражения, заключено в образе жеребца: «якоже от бессловесных бываа аки жеребец некий сластолюбивый, рзяя, и сластию распалася, аки огнем горя» и «сиче скачеша, сиче рыгаеша и рзаеша уподобляя жребцу»²⁶. Наоборот, дворцовые праздничные обычаи средневекового Московского государства не только допускали, но и всячески поощряли непреднамеренные, случайные проявления эротических действий в соответственные моменты свадьбы. Так, иностранец Корнилий де Бруин засвидетельствовал бурное ликование по этому поводу: «Жених ехал верхом на превосходном жеребце, а другой господин ехал на кобылице... Оба животные были в яру и приготовлены уже к случке, и жеребец не замедлил покрыть кобылицу. Всадник, ехавший на кобылице, проворно и ловко соскочил с нее, а жених не потерял даже своего стремени. Случай этот произвел общий и громкий смех. Шутку эту хотели было проделать еще при выходе из дому, но тогда это не удалось»²⁷.

Символика жеребца с кобылкой как новобрачных в их первую ночь (причем опосредованно через других лиц) особо подчеркивается в словесном оформлении ритуала. Так, когда деверь с женой выполняют установление «греть молодым постель» в хатке – «лежат там обнявшись», то «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 <...>»²⁸ (с. Гремячка и с. Мураевня Данковского у.).

О «нечестной» невесте после брачной ночи отзываются: «*Она уже объезженная кобылка и честна только с затылка*»²⁹ (Зарайский, Михайловский, Рязанский уу.). Эта приговорка основана на существовавшем обычае: «В прежние времена отцу “нечестной” девушки надевали для позора хомут на шею после того, как молодых поднимут»³⁰ (с. Гремячка и с. Мураевня Данковского у.). Как поясняет А.К. Байбурин, «наиболее распространенное наказание за нечестность – надевание хомута на свата, родителей молодой или на нее самое <...> В этом случае обыгрывается как форма хомута, так и его отношение к миру животных. Тем самым поведение “нечестной” уподобляется поведению животных (ср. летописное “зверинским образом” о свадебных обычаях древлян)»³¹. (См. также главу 5.)

Представление о молодке-кобылке просматривается в календарном ритуале д. Лубяники Касимовского у.: «На Масленицу на молодках катаются бабы и мужики»³².

«Конский код» заметен в свадебных терминах, расположенных в семантическом поле конских атрибутов: например, редкое обозначение дружка словом «кнѹтник»³³ в д. Ветчаны Клепиковского р-на возникло из-за его характерного атрибута – кнута.

Известны три типологических разновидности использования «дружковой плети»:

1) «ею он делает крест при входе во все двери»³⁴ (Касимовский у.);

2) «стучит по столу на мальчика», охраняющего и «продающего» сестру-невесту³⁵ (с. Печерниковские выселки Михайловского у.);

3) «Близ дома “молодого” поезд опять останавливается и дружок опять обходит поезд и три раза ударяет плетью по невестиной повозке, говоря: “Отвыкай от своего отца, матушки, привыкай к нашему”» (Раненбургский у.)³⁶.

Жители разных селений сходятся на необходимости применения кнута (плети), но неодинаково объясняют причины их употребления. Вот два объяснения:

1) освободить дорогу от колдовства (закрестить и отогнать нечистую силу) – «впереди дружок крестил кнутом кресты, никого не пропускал» и «дружок хлещет плетью наряженной, чтобы все колдуны разлетелись»³⁷ (г. Спас-Клепики);

2) связывают с угрозой наказания и силового воздействия – при выкупе невесты «дружка ударяет по двери 3 раза кнутом... “Вылазьте, а то войдѣм с кнутом...”»³⁸ (д. Акулово Рязанского р-на).

Применение плети ограничено временными рамками дня венчания и последующего утра. Это связано с тем, что различные свадебные чины определялись, назначались и приступали к своим обязанностям необязательно с самого начала свадебного обряда, а постепенно, по мере необходимости в исполнении возникающих по ходу обряда функций. Роль дружка обуславливала наличие неперемного атрибута – плети, и вокруг этого свадебного чина сосредоточивались другие персонажи с плетью: «впереди едут верховые с плетью»³⁹ (Зарайский, Михайловский, Рязанский уу.). Таким образом манифестировалась необходимость вооруженной плетью кавалькады и проявлялась типичность именно в этом аспекте фигуры дружка. На следующий день с плетью появлялся «пастух» – ряженный персонаж, а не реальный работник, который возглавлял толпу односельчан, ищущих пропавшую «ярку»-невесту.

Неявное указание на конскую символику прослеживается в нарочитой замене родителями жениха своего настоящего пояса на импровизированный – очевидно, с магической целью подавления воли и свободы перемещения невесты (ср. назначение пут и оброти для лошадей): «Если приходят сватать невесту отец и мать жениха, то будущая свекровь подпоясывается путами, а свекор обротью»⁴⁰ (с. Мервино Рязанского у.).

Свою власть над невестой демонстрировал жених: «В старину, перед тем как выезжает невеста под венец, жених бьет ее плеткой до 3-х раз, иногда очень сильно, так что она перегибается»⁴¹ (с. Жданово Касимовского у.). В то же время на этом и следующих примерах видно, что удар кнутом, плетью мыслился как наделяющий благом (здоровьем, жизненной силой и т.п.): «Отъехавши немного большой дружка слезает с лошади и с кнутом обегаёт три раза весь поезд, ударяя по лошадям и людям»⁴² (с. Пексёлы Касимовского у.); «Когда приезжают из-под венца – хмелем обсыпают, родственница жениха бьет кнутом обоих»⁴³ (с. Восход (б. Полтевы Пеньки) Кадомского р-на); «А сперва мода была: жениха с невестой хлытали, как спать ляутъ»⁴⁴ (с. Бутыково Клепиковского р-на).

Представители мифологической школы (в том числе А.Н.Афанасьев) в духе «атмосферного мифа» объясняли символику плети: «Потрясая бичом, бог-громовник вступает в брачный союз с землей, рассыпает по ней семя дождя и дает урожай. Этим древним представлением объясняется, почему в свадебных обрядах плетью получила такое важное значение: дружка, обязанный охранять молодую чету от нечистой силы, враждебной плодородию, сопровождает свои заклипания хлопаньем бича <...>»⁴⁵.

Символическую многозначность удара плетью уловил «младший мифолог» Н.Ф.Сумцов, который поэтому на разных страницах труда «О свадебных обрядах, преимущественно русских» предпринял несколько непоследовательных попыток объяснить назна-

чение ритуального действия то с рациональной точки зрения, то следуя солярной теории мифологической школы: «в большинстве случаев удар плеткой указывает на первенствующее значение на свадьбе жениха и его родных», приписывается чадородие по аналогу «лучей весеннего солнца, обливающих землю и делающих ее плодородной»⁴⁶.

Важно заметить, что предназначенные для управления лошадьми и иным крупным домашним скотом плетеные веревкообразные предметы применялись исключительно отцом невесты жениху для укрощения строптивости дочери и в качестве подарка: «Получив утвердительный ответ, отец хватает новую плетку и слегка, раз или два, хлестнув ею дочь, приговаривает: “Этот последний удар, милая моя дочь, напоминает тебе отцовскую власть. <...> И если ты не будешь держать себя прилично в отношении к мужу, то он, вместо меня, поучит тебя этой плетью”. <Жених отказывается.> Тем не менее он должен ее принять и заткнуть себе за пояс, как будто какой-нибудь богатый подарок»⁴⁷ (Иоанн Георг Корб, 1698).

Подобное описание плетки как подарка отца невесты жениху для управления дочерью дал Генрих Седерберг в начале XVIII века: «Отец вызывает свою дочь из комнаты, и она выходит закрытая фатою, и ее спрашивают почти так, как это делалось у древних римлян, желает ли она такого-то. Если она ответит утвердительно, то отец ударяет ее тихонько новою плеткой, приговаривая: “Любезная дочь! Вот последние удары, получаемые тобою от меня, под властью которого ты доселе состояла: твой присущий муж займет теперь мое место и отныне сам, если ты не будешь повиноваться ему, будет тебя наказывать”. После чего передает он плетку в руки зятя, который принимает этот подарок, но как лишний, то вслед за сим дает своей невесте поцелуй»⁴⁸.

Неизвестный англичанин в середине XVI столетия отмечал вхождение кнута в состав подарков жениха невесте в средневековой Московии: «Когда слюбятся обе стороны, жених посылает невесте сундучок или ящик, в котором лежат: кнут, иголки, нитки, шелк, холст, ножницы <...> давая ей понять этими подарками: кнутом – если оскорбит мужа, то будет бита им <...>»⁴⁹.

По сведениям Петра Петрея де Ерлезунда, опубликованным в 1620 г., жених покупал плетку сам в знак своей любви (!): «После того как жениха и невесту таким образом обвенчают, молодой муж покупает славную тонкого плетенья плетку и вешает ее на стене комнаты, чтобы раз в месяц хлестать и наказывать жену для заявления своей привязанности к ней»⁵⁰.

Другой момент появления плети на свадьбе после венчания – нахождение ее молодой в сапоге мужа при его разувании перед первой брачной ночью: «<...> почитается несчастьем, если она снимет сапог с плеткою; муж стегает ее один раз, что она и должна почитать началом всего, что будет с ней впоследствии»⁵¹ (1679 г., описал англичанин С. Коллинс, проживший девять лет при Дворе Царя Русского).

По отношению к невесте плетку мог применять и жених: «<...> дружка ударяет по подушке плетью, уча жениха: “Вот так ее бей, больней”, жених ударяет плетью невесту по плечам»⁵² (Рязанская губ.). При разувании мужа молодая жена находила в одном сапоге монету, в другом – плетку, и в зависимости от того, что она увидела первым, предстояло ей изведать в замужестве довольство в семье или суровость супруга.

Веревообразный предмет, символически знаменующий обуздание кобылки и вручаемый жениху отцом невесты одновременно с ней самой, может быть понят в плане свадебного ритуального кода «купли-продажи» (ср. обычай продавать домашний скот вместе с поводом). В отношении реальной торговли скотом А.Ф. Журавлев пишет: «Практически повсеместно лошадь продается вместе с уздой (или недоуздом), с которой она приведена на торг. С оборотком или веревкой продается и корова», – и приводит крестьянское объяснение этому обыкновению: «Оставление недоуздка при лошади мотивируется желанием, чтобы у нового владельца она пришлась ко двору и не скучала по прежнему хозяину»⁵³.

В отличие от амбивалентного значения орудий обуздания лошадей, семантикой положительного воздействия обладает принадлежность конской упряжи – потник (ибо через его посредство проявляется забота в первую очередь именно о животном, и далее она по аналогии распространяется на человека): «Дружко подбегает к повозке жениха, расстилает перед ним потник <...>»⁵⁴ (Елатомский у.).

Скрытый знак пахотного коня просматривается в ритуальной пахоте и бороновании на Троицу, «в Иваны-праздник» – с эротической символикой засева поля и одновременно со значением выбора и огораживания жизненного пространства, прокладывания пути: «На Троицу ходить в луґа. Пашуть дороґу бороной. Какая девочка с парнем знакома, ему пашеть дороґу и по дорожке посажаеть рассаду – капусту. Дорожка от невесты к жениху»⁵⁵ (с. Ибердус Касимовского р-на); «Девки, чтоб замуж выйти, рано весной выходили в поле пахать, а робяты ихой деревни не уезжали из деревни, а выходили замуж за своих робят»⁵⁶ (д. Плешкино Клепиковского р-на). В крестьянском сознании дефлорация невесты осмысливалась как проведение свежевспаханной борозды: так, уроженец с. Константиново Рязанского у. С.А.Есенин иносказательно говорил другу А.Б.Мариенгофу о первой брачной ночи – «вспахал чернозём»⁵⁷.

Народная «конская» этимология просматривается в обозначении лавки, играющей в свадебном обряде важную ритуальную роль: «Девка накрытая сидить, коґда вечером сватьѡ придуть, в заднем уґле на ко́нике»⁵⁸ в с. Тимошкино Шиловского р-на («ко́ник» от «окно́»). Из текста «Авсеня» эротического содержания становится объяснимым использование именно этой лавки в продуцирующих целях в свадебном обряде:

Как у ко́ника медведь увивается,
Как у Марьюшки подол раздувается⁵⁹
(с. Николаевка Касимовского р-на).

Фонетическое сближение со словом «ко́нь» ощущается в названии женского головного убора, надеваемого на невесту после расплетания косы в Раненбургском у.: «Сваха надевает ей на голову коновот» (другое написание – «коноват») ⁶⁰.

Поведение, своеобразное настроение коней в день свадьбы служило предметом для гадания о будущей замужней жизни: «Коґда везуть в ворота к жениху, үлядишь на лошадей: если вниз смотреть, то нехорошо, а если вверх смотреть, то жить хорошо»⁶¹ (д. Полково Рязанского р-на); «Дружка смотрит, как стоят лошади в ожидании жениха и невесты: если понуро – жизнь молодых будет невеселая; если весело, но смирно, между молодыми будет мир и согласие; если лошади бесятся, то и молодые будут жить несогласно и т.п.»⁶² (с. Гремячка и с. Мураевня Данковского у.).

Если в действительности настроение коней могло варьироваться, то в свадебных песнях (в каждой в отдельности) оно описывалось вполне однозначно в зависимости от жанровой разновидности и соответственного содержания: «Вот подъехали ды кони-х унылаи» (песня невесте-сироте «Уж моря-моря синее...» в с. Подовечье Милославского р-на); «Тысяцкий ходить. <...> На коня садится, // А конь веселится» (величальная в с. Богородицкое Ухоловского р-на)⁶³ и др. В итоге же в свадебных песнях, с учетом последовательности их расположения в составе двухчастной (печальной и радостной) композиции свадьбы, главенствующим становилось доброе предзнаменование, так как оно оказывалось в активной позиции конца. Конечно, и в реальной практике составления свадебного поезда стремились создать предпосылки хорошего предзнаменования: выбирались резвые кони, погонялись быстрее – «Круґом лошадей обошел дружок, до церкви доехали, лошадей поґнал»⁶⁴ (с. Тимошкино Шиловского р-на).

По народному мнению, от четности/нечетности количества коней зависел благоприятный исход поездки к венцу: «Утром собирают поезд – число лошадей должно быть нечетное»⁶⁵ (с. Подлесная слобода Рязанского у.).

Порядок следования повозок, состав седоков в каждый из них, число впрягаемых лошадей строго обуславливалось свадебной традицией в целом и местными особенностями:

«К венцу жених едет на первой лошади, а невеста – на последней»⁶⁶ (с. Лукмос Сапожковского р-на); «Отдельно везут жениха с крестным отцом на телеге – одна лошадь (а невеста парой)»⁶⁷ (д. Божатково Рязанского у.).

По народному представлению, сам конь является оберегом, однако и по отношению к нему производились действия магического характера, в том числе заключение в круг и обсевание (посыпание) зерном: «Дружкó объедеть всех лошадей поезда, после быстро ехать. После венчания дружкó опять всех лошадей объедеть и скорее домой <...>»⁶⁸ (д. Полкóво Рязанского р-на); «Дружкú овсом лошадям в ұлаза – под венец»⁶⁹ (пос. Ненашкино Клепиковского р-на).

Проявление внимания к коню в свадебном ритуале становилось выразительным знаком, своеобразным приглашением к совершению обрядового действия в д. Божатково Рязанского у.: «А повозник едет-едет и остановится: “Свашенька, супонь оборвалась”. И сейчас ему дает сваха ситцевый платок (20 коп.), и он его к дуге привязывает <...>»⁷⁰ («супонь» – ремень, которым стягивают хомутные клешни под шеей лошади; ср. надевание хомута на «нечестную» молодую).

В свадебных песнях подробно расписываются достоинства коней и их упряжи – таким способом создается мотив возвеличивания свадебного поезда, что указывает на состоятельность жениха. В песне «как не по́ мосту ды мосточку...», исполнявшейся в с. Иванчино́ Касимовского р-на накануне дня венчания, когда привозили постель невесты в дом жениха, сам он появляется с «непростой каретой», «золотой каретой»:

Под ним кони вороные,
Ох, как уздечки золотые,
Извозчички молодые⁷¹.

В варианте песни «Разъезжал сокол по городу...»⁷² (с. Иванково Касимовского р-на) необычен сам жених: это птица-всадник, своим именем свидетельствующий о родстве с Сокольником – сыном былинного богатыря Ильи Муромца. «Птичья» природа всадника угадывается и в песне с. Иванково Касимовского р-на «Белый лебедь Михайлушка <...> Поездай-ка ко своему тестю во двор // На своем добром коне»⁷³. Его кони готовы к преодолению преграды – крутой и скользкой горы, специально сделанной подругами невесты по ее распоряжению:

– У нас кони кованые,
Колокольчики у нас звонкие,
У нас дуги высокие,
Поводы у нас шелковые,
Вожжи у нас ременные⁷⁴
(с. Иванково Касимовского р-на).

В средневековом Московском государстве жених, тысяцкий, бояре, дружка (будучи самыми высокопоставленными лицами, вплоть до царя, или, наоборот, простолюдинами) являлись верхом на конях – это отражено в русских летописях и записках иностранцев конца XV – начала XVIII вв. – например, Д. Флетчера: «отправляются в церковь, все верхами, хотя бы церковь находилась подле самого дома и сами они были простого звания»⁷⁵ (1591). В крестьянской среде эта магически-этикетная норма сохранилась в отдельных местных традициях (крайне редко) по XX век включительно: «В ненастную погоду составлялся поезд: молодые на тройке, впереди их и по бокам – верховые»⁷⁶ (с. Константиново Рыбновского р-на).

Описанное в свадебных песнях нарядное убранство поезда также соответствовало действительности – информаторы в воспоминаниях о свадьбе гордятся красотой конских упряжек и кнута дружка: «К венцу поедут на лошади, наряжены в цветах, уорно́м уорить, всё красное» (д. Ненашкино Клепиковского р-на); «лошади убраны лентами, в косичках за-

плетена грива, с колокольцами» (д. Божатково Рязанского у.); «кнут в руках изукрашен разными клочками» (с. Печерниковские Выселки Михайловского у.)⁷⁷.

Конь оказывается настолько значимым персонажем свадебных песен, что в отдельных сюжетах (по крайней мере, в одном – «Прикатил, приехал на своем добром коню...») даже управляет своим седоком:

Я бы рад воротиться –
Конь мой добрый не стоит⁷⁸
(с. Архангельское Милославского р-на).

В этой песне (с позиции невесты) объяснение ситуации может быть вызвано как действительным положением дел, так и лукавством жениха. В песне «Ой, молода боярыня...» непослушание женихов коня трактуется уже однозначно, ибо его обнаруживает сама невеста, будящая жениха, проспавшего исчезновение своего коня:

Оторвался твой добрый конь
От столба ли, столба точёного,
От колечка серебряного⁷⁹
(с. Ольшанка Милославского р-на).

Более того, в песне «Как по садику-садику...» только невеста в состоянии удержать непослушного коня, причем она вольна это делать или нет:

За собою коня ворона ведёт.
Он за повод да за шёлковый,
За удила-то серебрянаи. <...>
Как вырвался добрый конь
Из Ивановых белых рук. <...>
Ах, Маша, ты ведь добрая,
Задержи ты коня-коня воронаго. <...>
Захочу, я коня удержу,
Захочу, не удержу⁸⁰
(с. Воейково Милославского р-на).

В песне «Въехали ко... конюшки наши неуч<e>наи...» уже в первом стихе подчеркнута и развивается далее обрисовка «неэтикетного» поведения коней жениха, нуждающегося в корректировке, что и предлагается невестинной стороне:

Поваляли они дубовые столы
Поваля...о
Помарали они белаи скатерти
Помара...о
Наши ко... конюшки ней'учёнаи
Наши ко... <...>
Надо бы того конюшек бы поучить⁸¹
(с. Секирино Скопинского р-на).

Конь – это своеобразный медиатор, проводник в другой мир и обратно; эта его функция обнаруживается в сюжете свадебной песни «У крыльца ли, у крылечка...»:

Красна девушка, Татьянушка,
К коню подходила,
Коня погладила.
А сама пошла, заплакала,
Во слезах слово молвила:
“Ты вези, вези, конь, независтно
На чужу дальнюю сторонушку”⁸²
(с. Панино Пронского у.).

Как это свойственно мифологическому сознанию и отражено в классическом фольклоре, мотивировки поступков героев отсутствуют, потому что герои «посвящены» во взаимосвязи событий и действуют по наитию, предопределяя последствия. Так, невеста в песне «Рано-порано, на заре...» всегда благосклонна к коню жениха:

Брала коня за повода...
Становила коня во стойло...
Сыпала сахару вместо овса,
Лила меду вместо воды⁸³
(с. Чернава Милославского р-на).

В диалоге дружка с отцом невесты, когда он обращается с просьбой впустить поезжан в ее дом, кони выступают в качестве надуманной, явно вымышленной причины, маскирующей истинную, хотя иносказательность всем понятна в силу ее этикетности: «Потом они говорят: “Хозяин, пусти ночевать; ехали далеко, лошади отстали: нам дневку нужно сделать, лошадей покормить!”. Потом они оттуда отвечают: “У нас не постоянные дворы, у нас народ не пускает”»⁸⁴ (Зарайский у.).

По данным народного мастера М.Ю.Коротковой, чьи предки из с. Белоомут Зарайского р-на, в Российском этнографическом музее хранятся свадебные изделия из теста – под названием «конь». Так, из с. Занины Починки Касимовского у. привезен «конь – свадебное печение из ржаного теста (слепок) – фигура коня с хвостом из кудели» (РЭМ. 1811 – 6). Еще ряд подобных конских фигурок из теста (РЭМ. 1811 – 7 а-б-с) из того же села наряжен в попоны из ткани и в одном случае укомплектован всадником в одежде: «Конь – свадебное печение из ржаного теста (слепок); фигура коня (а) с хвостом из кудели, покрытая попоной (б), сшитой из лоскутков розового и красного ситца и черной гладкой бумажной ткани; всадник (с) – из тряпок; на голове черная шапка, рубашка темно-красного ситца, штаны из черного сукна; через плечо – белое полотенце, на концах украшенное кружевом; прикреплен к коню полоской красного ситца»⁸⁵ (с. Занины Починки Касимовского у.). Листовка с описанием этих «коней» напечатана по дореволюционной (до 1917 г.) орфографии. Возможно, эта коллекция привезена рязанским этнографом Н.И.Лебедевой, которая в 1924-1926 гг. подробно описала «коня» как свадебный хлеб: «В д. Занины-Починки, Касимовского у., конь – свадебное печение; хвост из кудели, покрыт попоной из цветных лоскутков. К коню полоской красного ситца прикреплен тряпичный всадник с полотенцем через плечо. В с. Увязь, Касимовского у., – также свадебное печение, хвост из кудели»⁸⁶ (см. также главу 4).

Связанные с конем жениха свадебно-поэтические мотивы тщательного седлания, дальней дороги, пути по мосту, преодоления горной преграды у дома невесты восходят к древнейшим народным представлениям о потусторонней (загробной) природе этого образа. Примечательно, что на свадьбе в Рязанской губ./обл. (по нашим данным) отсутствует ряженые конем, хотя оно характерно для календарного обряда: «Русалка. Рядили коня, наверху садился мужик с гармонью»⁸⁷ (д. Никоново Чучковского р-на). Связь русальского коня с потусторонним миром проявляется в его отождествлении со стихийным духом – русалкой, и особенно в личине – конском черепе и выходе «коня» с кладбища: «“Русалкин день” – лошадиный праздник. На “Русалку” наряжались конем. Два человека, обычно молодые мужчины, клали через плечи две палки, накрывались пологом, одевали лошадиный череп и ходили по селу, подходя к окошкам, пугая народ. Начиная идти конь от кладбища, поэтому его считали покойником или колдуном»⁸⁸.

Соблюдение этикета в отношении коней подчеркивается в свадебной песне, которая исполняется при усаживании за стол приехавших за невестой поезжан:

Ты не ставь коней ко двору –
Привязывай к столбу точёному,
К колечку золочёному⁸⁹
(д. Инкино Касимовского р-на).

Образ ярки

Образ коня соотносится с женихом, но не является его иносказанием, невеста же отождествляется с яркой (то есть с овечкой).

Образ ярки проходит через всю свадьбу, а возникает он на самом раннем этапе – сватовстве и проявляется в ритуальных приговорках сватов: «Ярушку покупаем, телушку. А вы, кажется, продаёте»⁹⁰ (с. Любовниково Касимовского р-на). Особо подчеркивается необычный характер возможной сделки – обмен, покупка ради создания пары: «У вас есть ярочка – купить, а у нас баранчик – будет парочка»⁹¹ (д. Кутлово Сараевского р-на); «Мы пришли к вам по делу, у вас есть телочка, у нас бычок»⁹² (с. Царево Ермишинского р-на);

«– Мы вот ярочку покупаем и нигде её не найдём.

– Ой, мы ярочку за деньги не продаём.

– А как же?

– Если за мóлодца, то продаём»⁹³ (с. Николаевка Касимовского р-на).

Аналогом-заместителем ярки выступал производный ее продукт – шерсть: «Сваха жениха, входя в дом родителей невесты, говорит: “Я пришла к вам – у вас никак продажна шерсть есть?”»⁹⁴ (д. Ерденево Касимовского у.).

Разное материальное воплощение образа ярки предполагало значимое продуцирующее наполнение и проявлялось в календарном ритуальном действии: под Рождество в д. Квасево и д. Скобелево Касимовского р-на «на шубу сажали кого-то из мальчиков в передний угол, чтобы овечки водились»⁹⁵ – ср. сажание на вывернутую овчиной вверх шубу невесты и жениха – порознь и вместе – в разные моменты свадьбы (на посадке, при поездке в церковь и т.п.), но непременно в день венчания. Н.И.Лебедева и Г.С.Маслова рассуждали: «Из верхней одежды большое обрядовое значение имела овчинная шуба, по-видимому, благодаря своему материалу (верования связывались главным образом с мехом – овчиной)»⁹⁶.

По описаниям посетивших средневековую Московию иностранцев (С.Коллинза, И.И.Стрюйса), лохматая шуба или шкура фигурировала в пожелании молодым многочисленного потомства: по выходе из церкви дьячок или пономарь «сопровождает невесту в вывороченной наизнанку шубе и желает ей столько детей, сколько на шубе волос»⁹⁷; «кто-нибудь, закутавшись в длинную шкуру, входит и желает новобрачным столько детей, сколько в этой шкуре волос»⁹⁸.

Образ невесты-ярки соотносится с родительским даром, вручаемым дочери в доме молодого после венца: «Невесте дарили двух наряженных кур и овцу. Эти подарки называются “приданка”»⁹⁹ (д. Александровка Чучковского р-на). Дарение овцы могло фигурировать и в календарной обрядности, но обязательно сопряженной с дальнейшим развитием свадебной тематики: «На Масленицу приезжают за молодой. Дарят ей овцу, $\frac{3}{4}$ вина. Это называется: “с отвязями”»¹⁰⁰ (с. Шеметово Чучковского р-на). Смысл такого дарения ясен: это открепление дочери от отчего дома, прекращение или резкое ослабление прежних родственных отношений. Наоборот, вручение свекром овечки невесте знаменовало начало вхождения новобрачной в пока не знакомый ей дом мужа и установление новых добрых связей: во время каравайного ритуала отец молодого «выпивает вино и кладет овцу: “Вот тебе, невестка, на каравай. Овечка твоя, ягнятки мои, шерстка твоя”»¹⁰¹ (с. Мишино Зарайского у.). Вне зависимости от дарителя вручение овцы подчеркивало отправной пункт обзаведения новобрачной хозяйством, причем дар становился ее безраздельной собственностью. Многофункциональность дара овцы особенно наглядна в поговорке: «С паршивой овцы хоть шерсти клок»¹⁰² (с. Озёрки Сараевского р-на).

Образная линия ярки и баранчика получала свое продолжение в ритуале «искать ярку» утром послевенчального дня: «На друуой день ярку искали. Нарядяцуть и идти. С кнудом, с котомкой пастух»¹⁰³ (с. Лопатино Скопинского р-на). С участием ряженого или реального пастуха скромная ритуальная сценка разворачивалась в целое представление: «Основная канва этой шутильной сцены такова: пастух предъявляет родным жениха претензию в

том, что у него из стада украли ярку; цыганка угадывает, кто украл; полицейский составляет акт и забирает виновных в краже. Родня жениха платит выкуп, и потом все отправляются в дом родителей невесты <...>¹⁰⁴ (с. Кораблино).

Не менее важным представляется состав персонажей, включающий покойника: «На другой день ищут ярку у жениха. Искать приходят ряженные. В избе у жениха на 2-й день кто-нибудь представляет упокойника, а девки вокруг него воют»¹⁰⁵ (с. Пертово Чучковского р-на). Вот еще один характерный пример:

«Наташа-дурочка очень интересная была... она всегда на свадьбах гуляла.

Положат ее на переднюю лавку, простыней покроют.

Ряженные к дому подходят.

– Куда вы идете?

– Ярочку мы ищем.

В дом идут.

– Нет у нас вашей ярочки, у нас покойник лежит.

– Какой такой покойник, вы нашу ярочку украли.

– Да нету у нас, нету.

Ряженные ухватят Наташу за ноги, руки, ташут.

Завопит баба:

– О-о, дьяволы окаянные, родимец вас сломай, куда это вы меня потащили, не знаю я, где ваша ярочка»¹⁰⁶ (с. Константиново Рыбновского р-на).

Символика ‘ярка + пастух’ и ‘ярка + покойник’ становится особенно значимой в переломный период Новогодья и проявляется сразу в двух обрядах – семейном (свадебном) и календарном (святочном), допуская их скрещение в Рождественский мясоед. Эта символика амбивалентна: рождение и умирание. В типологическом отношении восходит она к древнему скотоводческому быту (у славян – тесно сплетенному с земледельческим). Однако, будучи усвоена через посредство Церкви, она обнаруживает отголоски ближневосточной архаики, а не собственно-славянской, и, естественно, в наибольшей степени проявляется в христианские времена средневекового Московского государства и вплоть до современной России (см. имеющийся в «Описании путешествия в Московию...» Адама Олеария и зафиксированный в рукописях чин «Пещного действа» с тремя отроками, не сгораемыми в огненной печи – прообразе ада¹⁰⁷; святочная игра в похороны покойника; нахождение пастухами новорожденного Иисуса Христа в овечьих яслях и соответствующая система иносказаний «агнцы и пастыри Божьи»; рождественский обход дворов пастухом с обсеванием зерном и пожеланием приплода скота).

Указав случаи переклички свадебного ряженья со святочной традицией, Л.М.Ивлева также выявила специфику, заметную «в тех эпизодах свадебного маскирования, где окрутники-“пастухи” имитируют поиски пропавшего животного (телки, овцы и пр.)»¹⁰⁸. Исследовательница подчеркнула то обстоятельство, что звериные персонажи «воспроизводятся не как слепки с соответствующих животных с оглядкой на специфически видовые черты последних, но как мифологически окрашенная идея этих животных. Иными словами, они берутся в тех значениях, которые несут печать мифологии и имеют ритуальный смысл»¹⁰⁹.

В свадебном ритуале ярка и покойник являлись двумя почти равноценными иносказательными молодой, ибо главным в оценке являлось исчезновение = умирание невесты. Разница заключалась в том, что ярку как игровой персонаж утра послевенчального дня изображала сама молодая, а покойником рядилось постороннее лицо. (Попутно вспомним, что в некоторых локальных традициях Рязанщины за свадебным столом после венчания в определенный ритуальный момент сидела женщина, наряженная как новобрачная и изображавшая ее; см. главу 4.) Отношение к этим двум воплощениям образа молодой (как ярки и покойника) было различным в деревенской среде. Так, крестьяне прямо говорили: «под яркой подразумевается невеста» (с. Кораблино), «невесту звали “ярка”» (с. Дягилево Рязанского

р-на)¹¹⁰, но (по нашим данным) никогда не отождествляли новобрачную с покойником, сценическую фигуру которого часто считали недозволительной, скверной.

Минимальный же набор действующих лиц сводится к ярке (молодой) и ее родственникам (желательно, но не обязательно ряженым), ищущим пропажу. Примечательно, что в кругу ряженных (порою без четкого осознания представляемого персонажа – по принципу ‘рядиться, кто во что горазд’) собственно ярка оставалась сама собой, без перемены одежды. По причине ее чужеродности, новизны для рода свекрови ярка-молодая и так представлялась обособленной и отличающейся от обычных людей. Акциональный ряд сценки обязательно включал следующие действия – поиски ярки и ее увод (или попытку увести): «<...> а от невесты идут к жениху ряженные и говорят: “У нас пропала ярка”. Находят ее (т. е. невесту), ведут ее в дом отца и всех родственников и гуляют»¹¹¹ (с. Добрый Сот Пронского у.); «Гости невесты, войдя в избу, спрашивают (иносказательно): “У нас ярченка потерялась, не ночевала ли у вас?”. Разыгрывают находку ярченки и пытаются увести невесту, но ее не отпускают. Тогда все гости жениха приглашаются в дом невесты и гуляют там»¹¹² (с. Роман-Дарки Шацкого р-на).

Идущий со сватовства мотив соединения домашних животных в пару подчеркивается (хотя порой он только подразумевается): «На третий день приезжают “ряженные” – родные молодой говорят: “Приехали искать нашу ярку, она убегла за вашим бараном»¹¹³ (д. Асаново Рязанского у.).

Совсем редко мужская составляющая пары выступала в качестве равноправного или самостоятельного обозначения ритуальной игры, хотя в таком случае несколько смещалась смысловая акцентировка: «На 3 же день ходят искать “ярку” или “баранчика»¹¹⁴ (с. Волынщино Ухоловского р-на). Иногда разыскивание баранчика происходило после поисков ярки, являлось не заместительным или просто иначе названным ритуалом, но становилось следующим – ответным – шагом в свадебной игре: «А на третий день <...> женихова родня идет “барана искать”. Вчерась вы с вашей яркой увели нашего барана»¹¹⁵ (с. Константиново Рыбновского р-на).

Ритуал мог прекратиться досрочно или даже не начавшись – с санкции дружка: «Пляшет дружок:

– Вот что, сватовья:
Вот вам ярка и баран,
Не ходите по дворам!

Невеста – ярка, жених – баран. Ярку искать наряжаются»¹¹⁶ (с. Секирино, с. Чулково-Выселки Скопинского р-на).

Терминология свадебной сюжетной линии ярки включает на равноправной основе следующие обозначения: *яручка*, *овечка*, *баран*, *баранчик*. Вот пример синонимичного наименования: «На 2 день ищут ярку или овечку (“овечка у вас не набегала ли?”)»¹¹⁷ (с. Б. Подовечье Милославского р-на). Все эти обозначения имеют символический характер, но восходят к реальному предмету – свадебному дару. Название *баранчик* терминологически закреплено и как обозначение узора на рубахе¹¹⁸ в районе Богословщина (часть Рязанского и Михайловского уу.).

Образ барана из свадебных приговорок и сенок с ряжеными перекликается со святочным гаданьем девушек о женихах и будущей замужней жизни. Так, в Сараевском р-не гадали: «В новогодние вечера в селах нашего района девушки любили гадать “спроста”. Выходит девушка на улицу в новогоднюю ночь и смотрит, какое животное ей встретится первым. Если она натыкалась на пса, то и муж будет лихим, гулящим, как кобель, а жизнь – собачьей. Если же девушке повстречается овца, то суждено ей выйти замуж за тихоню и вести мирную, праведную жизнь. Только все больше собаки вечерами встречались, так сестуют бабушки, которые таким образом пытались узнать свою женскую судьбу»¹¹⁹.

Образы коня и ярки в едином контексте

Образы коня и ярки в общем для них продуцирующем значении встречаются вместе в некоторых фольклорных текстах с нарочито иносказательным (эротическим) содержанием. Произведения эти исполнялись на свадьбе, напр., в с. Лубонос Шиловского р-на:

У нашего барина, у нашего сударя <...>
 Так стоит (2) у него (2)
 И туда-сюда стоит, на все стороны стоит
 Вороной конь под седлом. <...>
 У нашей у барыни, у нашей сударыни
 Так космата у нее,
 Так лохмата у нее,
 И туда-сюда космата, на все стороны лохмата
 Чёрная ярка на дворе <...>¹²⁰

Несмотря на возможность появления образа коня и ярки в общем контексте, их символическое значение в свадебных ритуалах и поэзии неодинаковое. Образ коня полифункционален, хотя в конкретном тексте (акциональном или вербальном) проявляется одна семантическая функция. Образ ярки монофункционален и сводится к продуцирующей функции; он проходит через всю композицию свадьбы и часто выступает в паре с баранчиком (в то время как конь в качестве символа появляется на определенных этапах свадьбы, отсутствует в ее обрамлении и самодостаточен). Парные образы жеребца и кобылки служат дополнением к ярке и баранчику, но в отличие от последних несут в себе нарочито подчеркнутую и порой преувеличенную эротическую нагрузку, хотя обе символические пары служат единой цели – продуцирующей магии.

О мифологическом значении коня свидетельствует большая частота встречаемости этого образа в самых разных фольклорных жанрах, семейных и календарных ритуалах, в предметах быта (вспомним о «коньках» крыш, орнаментах наличников, деревянных детских игрушках, узорах полотенец и одежды и т. д.). О популярности фигуры коня можно судить хотя бы по распространенности глиняных игрушек-свистулек в разных художественных школах и по строгой повторяемости скульптурных образов. Так, все свистульки легко подразделяются на фигурки всадника и просто коня (иногда запряженного в сани); каждая из них может представлять обычную полную фигуру или голову коня с ногами, переходящими в свисток; любая фигура коня является пропорциональной или с длинными ногами, вытянутой шеей, одноглавой или двуглавой. Кони-свистульки были с поливой или с раскраской, украшались поперечными полосами, солярными знаками, горошинами (имитация коня «в яблоках»?)¹²¹. Эти же классификационные признаки сохраняются и для обрядового печения: напр., в Рязанской губ. существовали «кони. Пекут на Крещение и Фролов день: с 2 головами и с одной, из сеяной муки ржаной»; «коня и всадника – пекут на Егория»¹²² и т. д. Бараны – свистульки и печения – не дают такого разнообразия фигур.

Образы свињи и коровы

Редкостью в рязанской свадьбе являются образы других домашних животных. Единичны сведения о том, что на девичнике «свиную голову нарядят» (с. Иванчино Касимовского р-на) или утром дня венчания «окорок свининый отваривали, запекали целиком в печке обязательно» (д. Инкино того же р-на)¹²³. Этот факт отсылает к календарной обрядности и еще раз указывает на приуроченность свадеб к зимнему мясоеду: 1 января ст. стилия отмечался день св. Василия Кесарийского – «свиной праздник». Мотивы езды на свинке, просьбы угощения свининой и увода свињи запечатлены в строках «Авсеня»:

1) Кто-кто поедеть
 По этому мосту?
 На чёрной свинке?
 Мост переломила,

Свинка уходилась¹²⁴
(д. Назаровка (б. Завидово) Чучковского р-на);

2) Подавай совсем!
Кíшку-лепёшку
И свинаячю ножку¹²⁵
(д. Скобелево Касимовского р-на);

3) Кто не даст пышки –
Свинью за лодыжки¹²⁶
(с. Рождество Лесное Старожиловского р-на).

«Свиная голова» является достаточно редким свадебным обрядовым угощением на Рязанщине. А.М.Кальницкая указывает регионы его распространения в среднерусском типе свадьбы (Рязанская, Тульская, Симбирская, Самарская и Пензенская губ.) и отмечает, что оно «бывает редко по сравнению с каравайным хлебом, его появление на пиру никак не объясняется» носителями традиции¹²⁷.

Зато свадебный хлеб *каравай/коровай* широко (можно сказать, повсеместно) распространен в Рязанской обл. Основываясь на народно-этимологических представлениях, многие ученые XIX-XX веков название *коровай* сближали со словом *корова* (ср. *яловіца* – название обрядового хлеба в локальных вариантах белорусской свадьбы)¹²⁸, в чем им отчасти помогало уподобление новобрачной ярке. (О еще 2 этимологических трактовках «каравая», причем более реалистичных, см. в главе 20.) В некоторых селах Рязанщины (с. Озёрки Сараевского р-на, с. Секирино и с. Чулково Скопинского р-на и др.) на свадебном пире угощают тоненькими блинчиками-«каравайцами» (часто с произношением «кравáйцы») ¹²⁹. Подобные символические сближения могут иметь древние корни, а дальним отголоском культа домашнего рогатого скота стало шутивное приветствие: «Здорово, корова! Бык привет прислал!»¹³⁰ (с. Озёрки Сараевского р-на). О свадебном праздновании на другой день после венчания известно, что «иногда в числе тех свит некоторые ездят на запряженных быках»¹³¹ (г. Раненбург).

Представление молодой в образе *коровушки (тёлочки)* только слегка намечено в одежде, причёске и головном уборе молодой замужней женщины. Так, выбранный иголкой на стану узор «телячьи глазки» украшал праздничный «кружавник»-навершник молодой женщины¹³² (р-н Богословщина). Причёска и головной убор молодки назывался «рога» и действительно их напоминал. Так, сразу после венчания «в сторожке мать крёстная невесте роуа делала»¹³³ (пос. Солотча Рязанского р-на); о форме причёсок замужних женщин отдельных сел Скопинского р-на говорили соседи: «Скопинские, корневые – роуатки, в косах ходить»¹³⁴ (с. Лопатино Скопинского р-на); в частушке пелось: «Рязанские рога не кину никогда: буду есть одну мякину, а рога свои не кину»¹³⁵ (д. Заулки Кадомского р-на). Позднейшее проявление заключенной в образе коровы идеи плодovitости неявно обозначено в свадебной частушке д. Акулово Рязанского р-на:

Отходила коровушка
По зеленой травушке,
Отгостила наша Женя
У родимой матушки¹³⁶.

Образ тёлочки являлся синонимичным с образом ярки, только более редким. Так, в с. Любовниково Касимовского р-на сватали, используя сразу два этих образа молодых домашних животных в приговорке: «*Ярушку* покупаем, *телушку*. А вы, кажется, продаёте. – Нет, не продаём. – А мы знаем, что продадите»¹³⁷. В с. Ермолово Касимовского р-на сторона жениха вела обрядовый монолог, сватаясь за невесту: «Можно переночевать? Не продаётся ли у вас *тёлка*? Вот мы приехали. У вас есть красная девица, а у нас – добрый молодец. Покажите невесту»¹³⁸. В с. Шостье Касимовского р-на сваты говорили: «Мы пришли у вас *тёлочку* *кутить*. Что скажете? Отдадите или нет?»¹³⁹

В зоне расселения однодворцев также фигурирует образ тёлочки (вместо более типичной ярочки); возможно, это было обусловлено более высоким социальным статусом и зажиточностью местного населения. В с. Кудрявшино Данковского р-на Липецкой обл. (б. уезда Рязанской губ.) при сватовстве родня жениха спрашивала: «У вас нет продажной тёлочки? – Да вроде нету. – Нам сказали, что продаёте. Невесту покажите»¹⁴⁰. В однодворческом с. Бычки Сараевского р-на при сватовстве произносили ритуальную формулу: «Да-да-да, за тёлочку или там, у нас вот там уговорили-уговорили, да, тах-то»¹⁴¹.

Итак, анализ свадебного фольклорного и этнографического материала Рязанщины (с привлечением дополнительных календарно-обрядовых и необрядовых данных, в том числе из других регионов России) позволяет сделать вывод, что невеста с женихом (новобрачные) персонифицировались как ярка и баранчик и являлись ведущими зооморфными образами свадьбы. Образ коня опозитивирован в свадебных песнях, но менее значим в символическом контексте ритуала.

¹ Записи автора. Тетр. 3. № 303 – Григорьева Елена Елисеевна, 1904 г. р., с. Агро-Пустынь Рязанского р-на, 05.08.1985.

² 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; известно в с. Озёрки Сараевского р-на.

³ Черных П.И. Историко-этимологический словарь русского языка: В 2 т. М., 1994. Т. 2. С. 223.

⁴ Словарь русского языка XI-XVII вв. /Гл. ред. Крысько. М., 2011. Вып. 29. С. 170.

⁵ Там же. С. 170-171.

⁶ Там же. С. 171.

⁷ Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. Т. 4. С. 385.

⁸ Там же.

⁹ Там же.

¹⁰ См.: Пропп В.Я. Указатель предметов //Народные русские сказки А.Н.Афанасьева: В 3 т. М., 1957. Т. 3. С. 538-540.

¹¹ Записи автора. Тетр. 1. № 382 – Самохвалова Анастасия Степановна, 73 г., с. Батыкóво Клепиковского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.Д.Максимова, авг. 1987.

¹² 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. 45.

¹³ РГПИ, 1970. Тетр. 4. № 21 – «Ой, с клена да с березки...», с. Устрань Спасского р-на; РГПИ. 1974, июль – «Немного свету во садике свесть...», д. Нефедово Спасского р-на.

¹⁴ РГПИ, 1970. Тетр. 4. № 21 – «Ой, с клена да с березки...», с. Устрань Спасского р-на.

¹⁵ МГК, и. 1801-6 – с. Кутуково Спасского р-на.

¹⁶ Записи автора. Тетр. 1. № 42 – Зборнов Иван Петрович, 1909 г. р., д. Дмитриево Сараевского р-на, 20.08.1982.

¹⁷ Записи автора. Тетр. 7. № 174 – «На ком кудрюшки...», фольклорный ансамбль «Родники», с. Панино Спасского р-на, зап. А.В.Беликов, Л.Михалюк, В.Маркелова 23.07.1990.

¹⁸ См.: Зеленин Д.К. Обрядовое празднество совершеннолетия девицы у русских //Он же. Избранные труды: Статьи по духовной культуре. 1901-1913. М., 1994. С. 181; Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX – начала XX в.: Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988. М. 55.

¹⁹ Селиванов В.В. Указ. соч. С. 89 – Зарайский у.

²⁰ РГО. Разряд 33. Оп. 1. Д. 23. Л. 8 – Лебедев Д., свящ. Рязанская губ., Пронский уезд, с. Красное. Б/д.

²¹ Панфилов А.Д. Указ. соч. Ч. 2. С. 228 – с. Константиново Рыбновского р-на.

²² Есенин С.А. Полн. собр. соч.: В 7 т. (9 кн.). М., 1997. Т. 5. С. 18.

²³ Записи автора. Тетр. 1. № 208, 204 – Краюшкина Татьяна Захаровна, 78 лет, род. в с. Гришино Клепиковского р-на, живет в г. Спас-Клепики, зап. Е.А.Самоделова и М.Д.Максимова, 15.08.1987.

²⁴ Записи автора. Тетр. 1. № 549 – Самоделова Анна Михайловна, 1929 г. р., слышала от родственников из с. Озёрки Сараевского р-на, живет в г. Москва, 21.06.1996.

²⁵ Записи автора. Тетр. 1. № 548 – Самоделова А.М., 1929 г. р., слышала от родственников из с. Озёрки Сараевского р-на, живет в г. Москва, 21.06.1996; № 480 – Трушечкина Матрёна Ивановна (1907-1982), род. в с. Озёрки Сараевского р-на, жила в г. Москва, 1981 г.

²⁶ Первая часть «Двенадцатого слова» митрополита Даниила //Чтения в Обществе истории и древностей российских (далее – ЧОИДР). 1881. № 2. С. 19.

²⁷ Путешествие через Московию Корнилия де Бруина /Пер. с фр. П.П.Барсова. М., 1873. С. 52.

²⁸ Семёнова-Гян-Шанская О.П. Жизнь «Ивана». Очерки избытка крестьян одной из черноземных губерний //Записки РГО по отд-ю этнографии. Т. XXXIX. СПб.: Типогр. М.М. Стасюлевича, 1914. С. 68.

- ²⁹ ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 124. Л. 15 об.
- ³⁰ Семёнова-Тян-Шанская О.П. Жизнь «Ивана». С. 74.
- ³¹ Байбурун А.К. Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993. С. 85. См. также: Байбурун А.К. Семантический статус вещей и мифология //Материальная культура и мифология /Сб. МАЭ. Л., 1981. Т. XXXVII. С. 215-226.
- ³² РИАМЗ, н. а. III-878. № 38 – д. Лубяники Касимовского у.
- ³³ Записи автора. Тетр. 1. № 343 – Милехова 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 авг. 1987 г.
- ³⁴ Петров В. Мещерский край (Этнографический очерк) //Вестник рязанского губернского земства. Рязань, 1914. № 1. С. 40
- ³⁵ 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. 22.
- ³⁶ ИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. Ед. хр. 50. Л. 17 – 17 об. – Раненбургский у. Ср.: ИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. Ед. хр. 124. Л. 10.
- ³⁷ Записи автора. Тетр. 1. № 215 – Солдаткина Любовь Сергеевна, 1925 г. р.; Панина Анна Петровна, 1926 г. р., г. Спас-Клепики, зап. Е.А.Самоделова и М.Д.Максимова, 15.08.1987; № 321 – Милова Анастасия Дмитриевна, 77 лет, г. Спас-Клепики, зап. Е.А.Самоделова и М.Д.Максимова, 17.08.1987.
- ³⁸ РГПИ, 1983. Фольклорная практика 1983 – д. Акулово Рязанского р-на.
- ³⁹ ИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. Ед. хр. 124. Л. 10 – Зарайский, Михайловский, Рязанский уу.
- ⁴⁰ РИАМЗ, н. а. III-878. № 9 – с. Мервино Рязанского у.
- ⁴¹ РИАМЗ, н. а. III-878. № 72 – с. Жданово Касимовского у.
- ⁴² РИАМЗ, н. а. III-508... Кн. 1. № 7 – с. Пекселы Касимовского у.
- ⁴³ МГК. 21 января 1985. Сеанс 17. Дневник. Магнитофон 2 – с. Восход (б. Полтевы Пеньки) Кадомского р-на.
- ⁴⁴ Записи автора. Тетр. 1. № 382 – Самохвалова Анастасия Степановна, 73 г., с. Бутыково Клепиковского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.Д.Максимова, авг. 1987 г.
- ⁴⁵ Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу: В 3 т. М., 1865. Т. 1. С. 284.
- ⁴⁶ Сумцов Н.Ф. О свадебных обрядах, преимущественно русских //Он же. Символика славянских обрядов. М., 1996. С. 20, 79.
- ⁴⁷ Дневник Иоанна Георга Корба во время посольства императора Леопольда I-го в Московское государство в 1698 г. и проч. /Пер. с лат. Б.Женева и М.Семевского //ЧОИДР. 1867. Кн. III. Отд. IV. С. 290; то же: то же: Фольклорные сокровища Московской земли: В 5 т. Т. 1. Обряды и обрядовый фольклор /Вступ. ст., сост., комм. Т.М.Ананичевой, Е.А.Самоделовой. М., 1997. С. 305.
- ⁴⁸ Бывшего полкового священника, магистра Генриха Седеберга заметки о религии и нравах русского народа во время пребывания его в России с 1709 по 1718 год /Пер. со швед. А.А.Чумикова //ЧОИДР. 1873. Кн. II. Отд. IV. С. 23; то же: Фольклорные сокровища Московской земли: В 5 т. Т. 1. Обряды и обрядовый фольклор. М., 1997. С. 75.
- ⁴⁹ Описание России неизвестного англичанина, служившего зиму 57-58 годов при Царском дворе //Известия англичан о России XVI в. (Ченслер, Дженкинсон, Рандольф, Баус) /Пер. с англ. С.М.Середнина. Изд-е Императ. общ-ва истории и древностей российских при Моск. ун-те. М., 1884. С. 26; то же: Фольклорные сокровища Московской земли: В 5 т. Т. 1. Обряды и обрядовый фольклор. М., 1997. С. 57. № 12.
- ⁵⁰ История о Великом княжестве Московском, происхождении великих русских князей, недавних смутах, произведенных там тремя Лжедмитриями, и о московских законах, нравах, правлении, вере и обрядах, которую собрал, описал и обнародовал Петр Петрей де Ерлезунда в Лейпциге 1620 года /Пер. с нем. А.Н.Шемякина //ЧОИДР. 1867. Кн. II. Отд. IV. С. 410. То же: Фольклорные сокровища Московской земли: В 5 т. Т. 1. Обряды и обрядовый фольклор. М., 1997. С. 298.
- ⁵¹ 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. То же: Фольклорные сокровища Московской земли: В 5 т. Т. 1. Обряды и обрядовый фольклор. М., 1997. С. 301-302.
- ⁵² Мансуров А.А. Описание рукописей этнологического архива Общества исследователей Рязанского края. Рязань, 1930. Вып. 3. № 219. С. 9 – Рязанская губ.
- ⁵³ Журавлев А.Ф. Домашний скот в поверьях и магии восточных славян. М., 1994. С. 66.
- ⁵⁴ Звонков А.П. Указ. соч. С. 43.
- ⁵⁵ 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.
- ⁵⁶ РГПИ, 1969. Тетр. 1 – д. Плешкино Клепиковского р-на; ср.: Записи автора. Тетр. 4. № 85 – с. Бояновичи Хвастовичского р-на Калужской обл., август 1985.
- ⁵⁷ Записи автора. Сообщение есениноведа С.П.Кошечкина о его беседе с А.Б.Мариенгофом в декабре 1957 г. (Собрание С.П.Кошечкина).

- ⁵⁸ Записи автора. Тетр. 8. № 62 – Брыкунова Мария Павловна, 1912 г. р.; Морозова Прасковья Григорьевна, 1904 г. р., с. Тимошкино Шилковского р-на, зап. Е.А.Самоделова и А.В.Беликов 26.08.1990.
- ⁵⁹ Записи автора. Тетр. 11. № 196 – 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.
- ⁶⁰ РГАЛИ. Ф. 483. Ед. хр. 483. Л. 23 об. – Раненбургский у.
- ⁶¹ Записи автора. Тетр. 3. № 311 – Воробьёва Мария Степановна, 1903 г. р.; Зайцева Василиса Антоновна, 84 г., д. Полково Рязанского р-на, 07.08.1985.
- ⁶² Семенова-Тян-Шанская О.П. Жизнь «Ивана». Указ. изд. С. 73.
- ⁶³ МГК, и. 2153-20 ф. 3577 – «Уж моря-моря синее...», с. Подовечье Милославского р-на; и. 2153-16 ф. 3577 – с. Богородицкое Ухоловского р-на.
- ⁶⁴ Записи автора. Тетр. 8. № 7 – Рогова Татьяна Степановна, 1927 г. р., с. Тимошкино Шилковского р-на, зап. Е.А.Самоделова и А.В.Беликов 24.08.1990.
- ⁶⁵ Мансуров А.А. Указ. соч. 1930. Вып. 3. № 285. С. 37 – с. Подлесная слобода Рязанского у.
- ⁶⁶ МГК. Тетр. II. Лето 1982. № 1303. Дневник. Сеансы 25, 26 – с. Лукмос Сапожковского р-на.
- ⁶⁷ РИАМЗ, н. а. III-508... Кн. XX. № 491 – д. Божатково Рязанского у.
- ⁶⁸ Записи автора. Тетр. 3. № 316 – Воробьёва Мария Степановна, 1903 г. р.; Зайцева Василиса Антоновна, 84 г., д. Полково Рязанского р-на, 07.08.1985.
- ⁶⁹ Записи автора. Тетр. 1. № 375 – Бирюкова Прасковья, 1900-х гг. рожд., пос. Ненашкино Клепиковского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.Д.Максимова в авг. 1987 г.
- ⁷⁰ РИАМЗ, н. а. III-508... Кн. XX. № 491 – д. Божатково Рязанского у.
- ⁷¹ Записи автора. Тетр. 11. № 113 – 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.
- ⁷² РГПИ, 1963. Тетр. 1. № 28 – с. Иванково Касимовского р-на.
- ⁷³ Устное народное творчество Рязанской области. /Ученые записки РГПИ. М., 1965. Т. 38. С. 31 – с. Иванково Касимовского р-на.
- ⁷⁴ РГПИ, 1963. Касимовский и Клепиковский р-ны. Тетр. 1. № 28 – с. Иванково Касимовского р-на.
- ⁷⁵ Флетчер Д. О государстве русском, или Образ правления русского царя (обыкновенно называемого царем Московским). 1591. СПб., 1906. С. 141; см. также: Древняя российская вивлиофика: В 4 т. (8 кн.). /Сост. Н.И.Новиков. Мышкин, 1891-1896.
- ⁷⁶ 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.
- ⁷⁷ Записи автора. Тетр. 1. № 310 – Шаронова Пелагея Ивановна, 1910 г. р., д. Ненашкино Клепиковского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.Д.Максимова, 17.08.1987; РИАМЗ. Кн. XX. № 491 – д. Божатково Рязанского у.; Соколова Е. Указ. соч. С. 22.
- ⁷⁸ МГК, и. 2154-28 ф. 3578 – «Прикатил, приехал на своем добром коню...», с. Архангельское Милославского р-на.
- ⁷⁹ МГК, и. 2139-14 ф. 3563 – с. Ольшанка Милославского р-на.
- ⁸⁰ МГК, и. 2154-18 ф. 3578 – с. Воейково Милославского р-на.
- ⁸¹ МГК, лето 1985. № 1412 – с. Секирино Скопинского р-на.
- ⁸² Солодовников Д. Материалы для изучения народного творчества Рязанской губернии //Труды Рязанской ученой архивной комиссии. Рязань: Типогр. Н.В. Любомудрова, 1912. Т. XXV. Вып. 1. С. 82. № 4 – с. Панино Пронского у.
- ⁸³ РГПИ, 1989. Тетр. Гороховой О., Крысановой Т. – «Рано-порано, на заре...», с. Чернава Милославского р-на.
- ⁸⁴ Чернышев В. Этнографические заметки по Зарайскому уезду Рязанской губернии //Живая старина. СПб., 1903. (XIII год изд.). Вып. IV. Отд. V. С. 477.
- ⁸⁵ 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. Белоумут Зарайского р-на; лето 2014.
- ⁸⁶ Мансуров А.А. Указ. соч. Вып. 3. № 237. С. 14.
- ⁸⁷ МГК, лето 1980. Дневники. Сеанс 9. Тетр. 6. № 1243 – д. Никоново Чучковского р-на.
- ⁸⁸ ИЭА. Ф 47 (фонд РОКЭ). Записи А.В.Сафьяновой, № 443.
- ⁸⁹ Записи автора. Тетр. 11. № 220 – Жукова Анна Николаевна, 1909 г. р., д. Инкино Касимовского р-на, 19.07.1992.
- ⁹⁰ Записи автора. Тетр. 11. № 144 – Буденкова Александра Ивановна, 1911 г. р., с. Любовниково Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, Ю.Фролова, А.Филоненко 17.07.1992.
- ⁹¹ 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.

- ⁹² Федулин Г.И. Свадебный обряд в Ермишинском районе Рязанской области //Этнография и фольклор Рязанского края (Первые Лебедевские чтения) /Рязанский этнографический вестник. Рязань, 1996. С. 113.
- 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.Усачёва, А.О.Захарова 18.07.1992.
- ⁹⁴ РИАМЗ, н. а. III-878. № 44 – д. Ерденево Касимовского у.
- ⁹⁵ Записи автора. Тетр. 11. № 15 – Замотаева Прасковья Анисимовна, 1912 г. р., род. в д. Квасево; Мелкова Марфа Васильевна, 1911 г. р., д. Скобелево Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, В.О.Усачёва, Ф.В.Строганов, О.Б.Халдей, Е.Г.Богина 15.07.1992.
- ⁹⁶ Лебедева Н.И., Маслова Г.С. Русская крестьянская одежда XIX – начала XX века //Лебедева Н.И. Научные труды: В 2 т. /Рязанский этнологический вестник. Рязань, 1996. Т. 2. С. 144. Сн. 2. 1-я публ.: Русские. Историко-этнографический атлас. М., 1967. С. 193-267.
- ⁹⁷ 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. То же: Фольклорные сокровища Московской земли: В 5 т. Т. 1. Обряды и обрядовый фольклор. М., 1997. С. 301.
- ⁹⁸ Путешествие по России голландца Стрюйса /Пер. П.О.Юрченко //Русский архив. 1880. Кн. 1. С. 46. То же: Фольклорные сокровища Московской земли: В 5 т. Т. 1. Обряды и обрядовый фольклор /Вступ. ст., сост., комм. Т.М.Ананичевой, Е.А.Самоделовой. М., 1997. С. 304.
- ⁹⁹ МГК, лето 1980. Дневники. Тетр. 6. № 1243 – д. Александровка Чучковского р-на.
- ¹⁰⁰ МГК, янв. 1985. Магнитофон 2. Сеанс 1 – с. Шеметово Чучковского р-на.
- ¹⁰¹ 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 у.
- ¹⁰² Записи автора. Тетр. 1. № 474 – Самоделова А.М., 1929 г. р., слышала от родственников из с. Озёрки Сараевского р-на, живет в Москве, 12.02.1991.
- ¹⁰³ Записи автора. Тетр. 6. № 41 – Абысова Марфа Андреевна, 1908 г. р., с. Лопатино Скопинского р-на, 07.07.1989.
- ¹⁰⁴ Рязанское село Кораблино (история, экономика, быт, культура, люди села) //Ученые записки Рязанского государственного педагогического института. Рязань, 1957. Т. XVIII. С. 206.
- ¹⁰⁵ МГК, лето 1980. Дневники. Сеанс 3. Тетр. 6. № 1243 – с. Пертово Чучковского р-на.
- ¹⁰⁶ Панфилов А.Д. Указ. соч. Ч. 2. С. 236.
- ¹⁰⁷ См.: Олеарий А. Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно /Введ., пер., примеч. и указатель А.М.Ловягина. СПб., 1906; Лихачев Д.С., Панченко А.М., Понырко Н.В. Смех в Древней Руси. Л., 1984.
- ¹⁰⁸ Ивлева Л.М. Ряженье в русской традиционной культуре. СПб., 1994. С. 114.
- ¹⁰⁹ Там же. С. 222.
- ¹¹⁰ Рязанское село Кораблино... С. 206; Записи автора. Тетр. 3. № 75 – с. Дягилево Рязанского р-на, лето 1985.
- ¹¹¹ РИАМЗ, н. а. III-508... Кн. IV. № 85 – с. Добрый Сот Пронского у.
- ¹¹² ИЭА. Ф. 47 (фонд РОКЭ). Тетр. А.В.Сафьяновой, № 324-а. Собр. Д.Коган – с. Роман-Дарки Шацкого р-на.
- ¹¹³ Мансуров А.А. Указ. соч. Вып. 2. 1929. № 190. С. 33 – д. Асаново Рязанского у.
- ¹¹⁴ МГК, 1082. Тетр. VI. № 1307 – с. Вольшино Ухоловского р-на.
- ¹¹⁵ Панфилов А.Д. Указ. соч. Ч. 2. С. 237.
- ¹¹⁶ Записи автора. Тетр. 6. № 131 – Пырикова Ирина Михайловна, 1915 г. р., с. Секирино Скопинского р-на; Тишина Анисья Ивановна, 1910 г. р., с. Чулково-Выселки Скопинского р-на, 08.07.1989.
- ¹¹⁷ МГК, 1982. Тетр. VI. № 1307 – с. Б. Подовечье Милославского р-на.
- ¹¹⁸ Данилин А.Г. Крестьянская одежда района «Богословщины» Рязанской губернии. Рязань, 1927. С. 8.
- ¹¹⁹ Кармацкая Г.А., Поисова Г. Из опыта полевых исследований кружка этнографии Сараевского Дома детского творчества «Живая старина» //Материалы и исследования по Рязанскому краеведению. Рязань, 2009. Т. 18. С. 285.
- ¹²⁰ МГК, и. 1615-2 – с. Лубонос Шиловского р-на.
- ¹²¹ Попытка классификации коней-свистулек предпринята нами на основе словесного и иллюстративного материала книги: Дайн Г.Л. Русская игрушка: Из коллекции художественно-педагогического музея игрушки АПН СССР, г. Загорск. М., 1987; Фрумкин А.Н. Рязанская глиняная игрушка /Рязанский этнографический вестник. Рязань, 1991; а также основана на личных наблюдениях.
- ¹²² РИАМЗ, н. а. Этнологический архив ОИРК. Ед. хр. 517. Кн. X. № 237 – Лебедева Н.И. Свадебные и праздничные печения Рязанской губ. Рукоп. 1924-26 гг. Опубл.: Из архива Н.И.Лебедевой: Свадебные и праздничные печенья Рязанской губернии (Публикация) //Palaeoslavica. Cambridge; Massachusetts. 1999. № VII. P. 261-274.

¹²³ 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, Н.В.Городецкая 16.07.1992; Записи автора. Тетр. 11. № 1 – Кузьмина Полина Максимовна, 1939 г. р., д. Инкино Касимовского р-на, 14.07.1992.

¹²⁴ Записи автора. Тетр. 7. № 27 – Нуштаева Анфиса Ивановна, 1915 г. р., д. Назаровка (б. Завидово) Чучковского р-на, 01.07.1990.

¹²⁵ Записи автора. Тетр. 11. № 14 – Замотаева Прасковья Анисимовна, 1912 г. р., род. в д. Ква́сево; Мелкова Марфа Васильевна, 1911 г. р., д. Скобелево Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, В.О.Усачёва, Ф.В.Строганов, О.Б.Халдей, Е.Г.Богина 15.07.1992.

¹²⁶ Записи автора. Тетр. 7. № 271 – Синельщикова Антонина Ивановна, 1908 г. р.; Пименова Анастасия Ивановна, 73 г.; Соварцева Людмила Ивановна, 1941, дочь А.И.Синельщиковой, с. Рождество Лесное Старожилковского р-на, 12.06.1991.

¹²⁷ Кальницкая А.М. Взаимодействие и взаимосвязи поэзии с обрядом в среднерусской свадьбе. Дис. ...канд. филоло. Наук. М., 1984. С. 42.

¹²⁸ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4 т. М., 1986. Т. 2. С. 322; Черных П.Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка: В 2 т. М., 1994. Т. 2. С. 378.

¹²⁹ Записи автора. Тетр. 1. № 547 – Самоделова А.М., 1929 г. р., слышала от родственников из с. Озёрки Сараевского р-на, живет в Москве, 21.06.1991; Записи автора. Тетр. 6. № 183 – Лушанкины Екатерина Васильевна, 1927 г. р., и Василий Федотович, 1928 г. р., муж, с. Секирино Скопинского р-на, 05.07.1989.

¹³⁰ Записи автора. Тетр. 1. № 547 – Самоделова А.М., 1929 г. р., слышала от родственников из с. Озёрки Сараевского р-на, живет в Москве, 21.06.1991.

¹³¹ 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. IV. Кн. 1. Октябрь. С. 39.

¹³² Данилин А.Г. Указ. соч. С. 3.

¹³³ Записи автора. Тетр. 3. № 251 – Ныркова Мария Ивановна, 80 лет, пос. Солотча Рязанского р-на, 29.07.1985.

¹³⁴ Записи автора. Тетр. 6. № 36 – Кутузова Октябрина Яковлевна, 1930 г. р.; Мекаева Анна Кузьминична, 1928 г. р., с. Лопатино Скопинского р-на, 07.07.1989.

¹³⁵ ИЭА. Ф. 47 (фонд РОКЭ). Папка 2360. № 265 – д. Заулки Кадомского р-на, зап. Г.С.Маслова.

¹³⁶ РГПИ. Фольклорная практика 1983 – д. Акулово Рязанского р-на.

¹³⁷ Записи автора. Тетр. 11. № 144 – Буденкова Александра Ивановна, 1911 г. р., с. Любовниково Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, Ю.Фролова и А.Филоненко 17.07.1992.

¹³⁸ 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.

¹³⁹ Записи автора. Тетр. 7. № 57 – Аникина Анастасия, ок. 70 лет, с. Шостье Касимовского р-на, 01.07.1990.

¹⁴⁰ Записи автора. Тетр. 3. № 405 – Варвара Ивановна (фамилия неизвестна), лет 80, урож. с. Кудрявшино Данковского р-на Липецкой обл. (б. уезда Рязанской губ.), зап. в Москве 25.01.1987.

¹⁴¹ Записи автора. Тетр. 28. С. 70 – Шубина Полина Алексеевна, с. Бычки Сараевского р-на, зап. С.А.Иникова летом 2006 г.



Глава 23.

ИСТОРИЯ СВАДЕБНОЙ ТЕРМИНОЛОГИИ И ПРАЗДНИЧНАЯ ЖИЗНЬ

«Радость» и «веселье» как древнерусские синонимы свадьбы

Свадебный обряд в целом и отдельные его ритуалы имеют исторические общерусские (зафиксированные в летописях и других памятниках древнерусской письменности) и современные региональные названия, которые нашли отражения в свадебной поэзии. Нас интересуют принципы проникновения свадебной терминологии в поэтические тексты и причины образования на этой почве свадебных понятийных рядов и художественных образов. Конечно, нельзя с полной уверенностью говорить о сохранности древнерусских свадебных обозначений в обряде начала XX века, но можно утверждать, что некоторые такие термины получили психологический оттенок и стали средством эмоциональной изобразительности песен.

В древнерусских источниках свадьба и брачный пир иногда обозначались словом *«радость»*:

1) «А какъ у него (царя) будетъ радость <...> и в томъ свадебномъ дѣле (отъ кого) учинится помѣшка, и того за его ослушание и смуту казнити смертію» («О России во время царствования царя Алексея Михайловича» Г.К.Котошихина);

2) «А сноху мою (блше тебѣ) послати ко мне <...> да бы^x обуимъ и оплакаль мужа ею и вны сватбы ею пѣ^снии мѣ^с; не видѣхъ бо ею первѣ радости, ни вѣнчанья ею»¹ (Письмо Владимира Мономаха 1096 г.).

В «Словаре русского языка XI-XVII вв.» отмечено значение слова «радость» как «свадьба, бракосочетание» (2-е знач.) и приведены примеры: «А наши люди затѣм не поспѣли, что были на нашей радости» (1570, «Памятники дипломатических сношений Московского государства с Польско-Литовским государством», 1560-1571 гг.); «Из Астрадама писано в Гагу, что меж ѳнешняго младово короля французсково и короля шпанского дочери и быть радости» (1646, «Куранты»); «Генваря в 16 день была радость у государя царя <...> Алексѣя Михайловича всеа Руси. Во отцово мѣсто был боярин Борис Иванович Морозов» (1648, «Псковская летопись»)².

В «Древней Российской вивлиофике» Н.И.Новиков привел множество летописных записей великих князей и царей, в которых неоднократно свадебный обряд назван «радостью»: в 1626 г. у Михаила Федоровича; в 1648 и 1671 гг. у Алексея Михайловича³.

В книге «Быт русского народа» (1848) А.В.Терещенко сообщается: «*Радость* также выражала у нас свадебное веселье и свадьбу, и это значение было самое древнее; оно встречается в XII веке»⁴.

Жительница с. Печерниковские Выселки Михайловского у. в 1948 г. употребила старинный народный термин «радость» применительно к свадебному пиру: «Первые чашки с огурцами, поздравляют отца, мать с нареченными, с *радостью*: свекра себе слугу нажила»⁵.

Возможно, древнерусское название «радость» или, по крайней мере, радостное настроение по случаю свадьбы отражено в свадебной песне (в которой первая строка повторяет выражение «первѣ радости» из приведенного фрагмента письма Владимира Мономаха):

Ох, первая ох *радости* о...
 Отцу-матери <...>
 А ох другая ох *радости* ох...
 Роду-племени <...>
 Ох, третья ра... ох, *радость* и ох
 Поезжанным всем <...>⁶
 (с. Аргамаково Спасского р-на).

Название «радость» закреплено и за песней, предназначенной матери жениха, и слово «радость» в ней прилагается к свекрови:

Катерина *радость* Ивановна,
 все она сынка женит,
 невестушку приводит...⁷
 (с. Ново-Еголдаево Рязанского р-на).

Слово «радость» входит в ласковое обращение молодого к жене в песне, которую «поют молодым на свадьбе за столом»:

Бьется хмителица,
 По лугам расстилается.
 Целуя, милуя
 Иван свою Марьюшку:
 – Душечка ты моя Марьяюшка,
Радость синеглазая⁸
 (с. Печерниковские Выселки Михайловского р-на).

Еще по одним сведениям, этой песней с лексемой «радость» величали дружков:

Кого голубок-воркунок
 Кого вѣтца – хмиль стелится.
 Целует-милует Иван свою Авдотьюшку:
 – Душечка Авдотьюшка,⁹
Радость моя Андреевна...
 (с. Печерниковские Выселки Михайловского р-на).

Молодых величали исполняемой почти речитативом песней «Бражки в стакашки пображивая...», в которой муж называет жену – «*Душа-радость* Николаевна»¹⁰ (Мещерский край).

Другое древнерусское название свадьбы – «*веселие*»: «Тогда бо бяше веселье Ярополче»¹¹. Оно продолжает бытовать на Украине – «весілля», в Белоруссии (Беларуси) – «вясілле», в Западной и Юго-Западной Белоруссии – «вяселле»¹².

На Рязанщине, в с. Печерниковские Выселки Михайловского у., зафиксировано это народное название свадебного пира – «веселье» (в паре с «радостью»): «Садятся за стол, тама уже делают по три стола, ближние родные – за передний стол, а дальние – за второй и третий. Тут начинается *веселье*. Первые чашки с огурцами, поздравляют отца, мать с нареченными, с *радостью*: свекра себе слугу нажила»¹³.

В том же с. Печерниковские Выселки Михайловского р-на встречается песня, сохранившая отголосок древнерусского термина, – «Весел-весел ходит Васильев-то батюшка...»¹⁴. Пусть это не название обряда, а обозначение психологического состояния персонажа, вызванного ситуацией, но ситуацией свадебной. В разных вариантах песни говорится о том, что батюшка

Мел широкий двор
Ай нашел он находочку...
Золот перстень¹⁵
(с. Ольшанка Милославского р-на)

Нашел золот перстень
С дорогим сы камнем¹⁶
(Зарайский у.)

или матушка

Заметала х она свою горницу
Нашла х себе находочку¹⁷
(с. Секирино Скопинского р-на)

Мела свой широкий двор
И свою новую горницу,
Нашла золот перстень¹⁸
С дорогим камешком¹⁸
(д. Красная слободка и д. Урусово Данковского у.).

Далее символическая ситуация расшифровывается: «Не золот перстень наша, – / Нашла себе дитяtko» или «Ой работницу х послужницу»¹⁹. Помимо песни, с термином «веселье» связан ритуал, исполнявшийся после сажания каравая в печь: крестные ударяют «три раза лопатой о потолок (матку), подпрыгивают и пляшут, приговаривая: «Вот как мы веселы, так были б молодые наши веселье»²⁰ (с. Мелехово Касимовского у.). Ритуал стимулирует, кроме «роста» каравая, веселость молодых.

Песня «Весел-весел ходит Васильев-то батюшка...» имеет еще вторую часть, противоположную первой:

Унив-унив ходит Прасковьи батюшка,
Поломал он сени новые,
Потерял золот перстень
Со Прасковьиной рученьки²¹
(с. Печерниковские Выселки Михайловского р-на).

Эта песня, включающая в себя мотивы потери и находки «золотого перстня с камешком», «с руки перстенька», «находочки» – невесты, отражает общую структуру свадебного обряда: довенчальную его часть с идеей «умирания» и послевенчальную – с идеей «(воз)рождения». Мировоззренческая антитеза представлена и в заглавных понятиях песен: «унив» – нить – навь (эти этимологически однокоренные слова относятся к семантическому полю «смерть») и «радость» – радеть – родить, а также «весел» – «здоровый, целый, невредимый»²².

Такая же двучленность структуры свадьбы отражена в терминах, производных от «праздновать»: в плаче матери –

Милая ты моя дитяtko!
Отгостила ты у меня
И отпраздновала <...>²³ –

и в названии послевенчальных ритуалов первого дня свадьбы – «празднованье» (под ним подразумевался приход родни молодой с большим куском мяса, стопой блинов и живой на-

ряженной курочкой – «посидеть» час-два в промежуток между обедом и ужином, после ужина, иногда – на следующий день; невестины же сватья могли брать украшенную елку)²⁴.

«Каша» как синоним свадебного пира

Бытовало и третье древнерусское название свадьбы или свадебного пира – «каша»: «Ожениса кн^{зь} Олезандръ <...> вѣнчаса в Торопчи; тоу кашю чини, а в Новѣгородѣ другоую <...>»²⁵. Эту летописную выписку (в других сокращениях) приводили В.И.Чичеров и затем В.И.Еремина, увязывая ее с обычаем кормить кашею молодых; М.М.Громыко (без ссылки на источник) указывала, что в средневековой Руси свадебными «кашами» именовались трапезы «на утро после свадьбы и на обеде у молодых, на новом хозяйстве»; К.В.Чистов упоминал о древнерусском названии свадебного пира «кашей»²⁶.

В 1560-е гг., по предписанию «О чину свадебном» из «Домостроя» (основанного на новгородской традиции), каша расценивалась как обрядовое блюдо и занимала определенное место в структуре свадьбы: «А наранье от мылни ездит друшка ко тестю да к тещи с кашею, что на подклете подносили новобрашньому <...>»²⁷.

В средневековой Московии после государевой мылни и раскрывания молодой в сеннике новобрачных кормили кашею: «А держал кашу государев большой дружка; а перед государынею кашу держала большая сваха»²⁸ (1626) и др.

Это название сохранилось в выражении «заварила кашу сестре», обозначавшем, что младшая сестра, вопреки установленному обычаю, вышла замуж прежде старшей. В Рязанском, Михайловском, Зарайском уездах бытовала пословица, возможно, восходящая к каше, понимаемой как наименование свадебного пира в древности: «Заварили кашу, как-то придется расхлебывать»²⁹.

Каша являлась обрядовой едой на свадьбе, и это название блюда перешло в обозначение всего обряда. Каша упоминается в свадебной песне «Ой, клен да береза...» в стихах «Ой, крупяная каша, / Ой, чем же не яда?»³⁰ (с. Панино Спасского р-на). Н.И.Лебедева записала святочный «Таусень», заимствовавший стихи «Каша молочная // Чем не яда?» вместе с начальной частью из свадебной песни «Клен да береза...»³¹. Вероятно, слово «каша» не случайно появилось в свадебной песне, исполнявшейся при укладывании молодых спать.

Безусловно, довенчальная каша связана с представлением об угощении в последний раз. В д. Нефедово Киструсской вол. Спасского у. «перед свадьбой крестная мать, а также и свекровь готовят «кашу», а к каше разных блинов, мяса, лапшовник и другие приготовления и несут к невесте угостить ее последний раз своим хлебом-солью»³².

На вечерушку в д. Деулино Рязанского р-на подруги приносили невесте «пшана узольчик»³³. Невеста вопила «за кашу», именуя ее в плаче «хлеб-соль»³⁴ (д. Кочемары Китовской вол. Касимовского у.). Жениху и невесте не полагалось есть перед венчанием, и в с. Пексёлы Касимовского у. крестная мать жениха окунала их ложки во щи и кашу³⁵.

В с. Новая Пустынь Шацкого р-на свадебный обед обычно оканчивался кашей, которая могла быть приготовлена из пшена, гречки или ячменя (перловки), быть молочной или сваренной на воде³⁶.

В с. Роман-Дарки Шацкого р-на в самом конце свадебного пира подавали пшеничную кашу, называемую «выгон» и означавшую, что гостям пора расходиться³⁷. В.И.Даль записал поговорку: «Каша – разгоня наша»³⁸. То же значение каши наблюдается в украинском свадебном ритуале «бють кашу»:

Ой каша, каша, розлука наша,
Поки каші не били, то укупі сиділі,
А як кашу побіли,
Дак додому разійшлись³⁹.

В с. Агро-Пустынь Рязанского р-на каша уже не осознается как ритуальная еда, хотя местные жители упоминают ее в качестве второго блюда на свадебном «ужине» или на «первом ужине»⁴⁰.

О ее ритуальном бытовании в некоторых местностях можно судить по особым названиям блюд типа каши: например, «пшенничек» – обрядовое блюдо, подававшееся вместе с курицей молодым после венчания; «пирог с кашей» (Зарайский у.); залитый сверху яйцами «кашник» из пшена (пос. Солотча Рязанского р-на); «пшенник», или «черепенник», сваренный из пшена, яиц и молока (с. Секирино Скопинского р-на)⁴¹.

Название свадебного пира «каша» связано с идеей рождения и роста. В с. Роман-Дарки Шацкого р-на в 1963 г. еще подавали на крестинах пшенную кашу в тарелке, поставленной в шапку отца. Все собравшиеся брались за шапку, трижды приподнимали ее вверх и трижды приговаривали: «Кашу на ложки, (указывают имя ребенка) на ножки»⁴².

Д.К.Зеленин писал о крестинном обеде у русских под названием «каша», так как подают две каши – одну от хозяина дома, другую – от повитухи. Последняя каша «очень крутая, пшенная или гречневая», иногда вареная с медом; горшок из-под нее «разбивают тут же на столе, что магически символизирует обновление жизни»⁴³. В Зарайском, Михайловском, Рязанском уездах первая каша, гречневая, преподносилась от лица новорожденного; вторая, пшенная, – от бабки-повитухи⁴⁴.

В белорусской родильной поэзии отмечены «прыгаворкі бабкі і кума»⁴⁵, требующие разбить горшок из-под каши и благословить на крестины. В.И.Чичеров соотносил «бабьи каши» с бытовым восприятием облика Богоматери – «рожаницы»⁴⁶. М.М.Громыко упоминала о «бабьих кашах» в России 26 декабря по ст. ст. – на празднике повивальных бабок и рожениц (ср. 25 декабря ст. ст. / 7 января н. ст. – Рождество Христово). Кроме того, она перечисляла случаи угощения кашей в календарных и семейных обрядах и считала, что каша генетически восходила к помочам и имела культовое значение⁴⁷.

К.В.Чистов сообщал о «бабиной каше»⁴⁸ у восточных славян. В Зарайском у. на крестинах бытовала «бабкина каша», причем отцу новорожденного ее давали пополам с солью, «чтобы он знал, как солны, трудны бывают детки родной матери»⁴⁹.

На свадьбе также подавалась нарочито пересоленная каша – за столом, когда жених со свадебным поездом приезжал за невестой, чтобы везти ее к венчанию. Так происходило в д. Мелекшино Старожиловского р-на, где предлагали ритуальную кашу родителям невесты:

«У невесты, когда приехали, заставляли кашу доедать мать с отцом за поезжан: ложки перевернут сюда потылками. И так же, как покормили, после венчания: “Вам нельзя сметь!” – тогда надо целоваться.

Дурак какой дружков – так *насолит*, чтоб мать с отцом съели кашу, а её только поросёнку: 2 ложки положут.

Последнее блюдо – каша *молошная пшённая*, после лапши, или только одна каша»⁵⁰.

Можно только предполагать, что кашу специально сильно солили и предлагали родителям невесты – в знак того, что теперь их дочери солоно придется жить в новой семье. Безусловно, дружков исполнял свою ритуальную роль: усердно посолить кашу, а данная ему негативная оценка рассказчицы свидетельствует о непонимании сути действия и, следовательно, о разложении ритуала.

Эта запись об угощении пересоленной кашей на свадьбе является редчайшей.

Каша вообще является древнейшим видом пищи и до сих пор считается любимым блюдом. В Рязанском, Михайловском, Зарайском уездах бытовала пословица, причем в вариантах, свидетельствующая о почитании крестьянами этого блюда: «*Гречневая каша – мать наша, не перцу чета, не порвет живота*»; «*Каша – мать наша, не перцу чета, не порвет живота*»⁵¹.

«Играть» и «гулять» как синонимы празднования свадьбы

Кроме трех древнерусских названий свадьбы, дошедших до нас в летописных и других исторических письменных источниках и – косвенным путем – в поэзии и ритуалах свадьбы более поздних веков, в XIX–XX вв. бытовали свадебные термины, образованные от слов «играть» и «гулять».

Слово «играть» многозначно. Нам важен тот факт, что оно входит в семантический ряд: играть – веселиться – праздновать – радоваться – забавляться. Христианский мир Древней Руси считал игру бесовским занятием, ибо «Діаволь превабляе <...> отъ Бога <...> всякими игры»⁵². «Играм» придавались эпитеты: «злые», «неприятенны», «бесовские», «идольские»⁵³. Слова «игра» и «играние» в христианском понимании стояли в одном ряду с пьянством и ложью, клеветой, злобой, волхованием, бесовскими песнями, блудным глумлением и даже калом⁵⁴. Христианство разделяло свадебный обряд на «мирскую» его часть и церковную; и понятие «играть свадьбу» восходит к первому: «Въ мірскихъ свадьбахъ играютъ глумотворцы <...> и, какъ къ цркви поѣдуть, с⁷щенникъ со крстомъ ѣдет, а перед ним со всѣми тѣми играми бѣсѡвскими рыщутъ»⁵⁵. Таким образом, свадебная терминология, связанная с понятием «играть», является языческим реликтом, отражающим понимание свадьбы как радостного события. И словосочетание «играть свадьбу» синонимично древнерусским обозначениям свадьбы «радость» и «веселие».

Для Рязанщины свадебные обозначения, в основе которых лежит понятие «игры», могут быть сведены к терминологическому ряду: «играть свадьбу», «играть песни», «обыгрывать», «обыгрышные песни», «обыгрывыльные» песни; исполнительницы песен – «игруньи»⁵⁶, «игрицы» и «игрии» (песенная строка «Завистен игриёв-игриёв дарить»), «игреи» (как фонетический вариант), «игрища» – вечерние сборища молодежи по окончании полевых работ, «где парни присматривают себе невест, а девушки женихов»⁵⁷. Некоторые из этих понятий зафиксированы христианскими летописцами и церковными деятелями как языческие: у радимичей, северян и вятичей (а вятичи жили на землях современной Рязанщины) вместо «брака» были «игрища межю селы»; «игрицы еретици же или елини» и др.⁵⁸

Жительница старшего поколения из д. Мелекшино Старожиловского р-на оценивала свое участие в свадебной и вообще праздничной жизни деревни: «И плясунья, и *игрунья*, на все кáверзы. Мы всё с подружкой передом выйдем»⁵⁹.

Особняком стоит народный термин, имеющий отношение к исполнению песен, но характеризующий мужчин: «*Игруны-певуны*, прибауток <частушек> много было»⁶⁰ (с. Ибердус Касимовского р-на). Данных о том, что они пели свадебные песни на свадьбе, нет; однако записаны частушки в исполнении мужчин в перерывах между переменами блюд на свадебном пиру и на следующий день после венчания, во время прихода ряженных.

Нуждается в научной разработке вопрос об определении жанровой разновидности «*песенки игриц*» (мы предлагаем такое условное название) – ответной песенки исполнительниц обрядовых свадебных песен (преимущественно величальных). В этой короткой песенке хор певуний просит адресата своей песни (а им является значимый свадебный чин – дружка, сваха и т.п., или просто семейная пара) наградить их деньгами за исполнение произведения, в противном случае обещают высмеять и опозорить участника свадьбы или гостя; также исполнительницы выражают благодарность за полученную денежную награду.

Получение награды за величальную песню в отдельных случаях становилось целым событием в жизни игриц. Об этом сообщает С.Б.Нестеров:

«По воспоминаниям моей бабушки Пелагеи Захаровны <Мусатовой>, во время ее свадьбы на Красную горку, в 1930 г.: “Когда бабы обыгрывали молодых, дядя Афиноген положил им на тарелку пять рублей, а все остальные клали по 15-20 копеек. Всю жизнь его поминали, что положил им пять рублей”»⁶¹ (с. Нагайское Ряжского р-на).

В Рязанском, Михайловском, Зарайском уездах бытовала пословица: «*Чей карман кормит, тому и песни поют*»⁶². В этой пословице угадывается ее свадебно-обрядовое происхождение, хотя смысл произведения шире ритуальной семантики.

В то же время понятие «игры» связано, в первую очередь, с детскими забавами; и употребление свадебного терминологического ряда со словом «играть» и его производными приводит нас к теме рождения молодых. В с. Заборье Рязанского р-на зафиксировано интересное народное описание своеобразного ритуала на пиру: «Жених сидит на лавке, а моло-

дая на стоёк стоит, машет двумя платками – разыгрывает, поёт прибаски»⁶³. Об исполнении величальных песен в честь новобрачных говорилось: «Обыгрывать молодых»⁶⁴ (с. Ермолово Касимовского р-на; с. Столпцы, с. Лучинск, д. Татаркино, д. Мелекшино Старожиловского р-на; сельцо Гололобово Зарайского у. и др.). Сами молодые в одном варианте заклинательной песни – обращения к Кузьме-Демьяну – названы «младенцами»:

Да скуй ты нам свадьбу
Да двух младенцев
Да двух неженатых...⁶⁵
(с. Новое Киркино Михайловского р-на).

Следующая ступень «взросления» отражена в приговорке дружка при ритуале угощения участников свадьбы караваем: «Наши молодые / Становятся на ноги...»⁶⁶ (д. Сонино Клепиковского р-на). Высший титул «князь молодой», употребляемый «до трех дней» после венчания, звучит в аналогичной приговорке дружка по поводу угощения караваем как синоним к слову «дети»: «Просят вас дети с сыр-караваем. <...> Молодому князю с княгиною париться ходить <...>»⁶⁷ (с. Мишино Зарайского у.). Главный день свадьбы – день венчания – в с. Восход (б. Полтевы Пеньки) Кадомского р-на именовался «за молодой»⁶⁸. В величальных песнях, исполняемых от имени жены, она называла себя «молода, молодёшенька» (с. Озёрки Сараевского р-на) или ее именовали «молодая жена» (д. Сухорожня Милославского р-на)⁶⁹. Термином «молодые» обозначали семейную пару до рождения первого ребенка; в д. Деулино Рязанского р-на употреблялось слово «молодуха»⁷⁰. «Молодкой» называли как молодую жену, так и «молодую курицу»⁷¹. Это сближение могло идти не только по возрастной линии, но и по обрядовой: родственники, родители или только мать невесты привозили новобрачным наряженную курочку, причем она считалась собственностью молодой⁷² (пос. Солотча Рязанского р-на). Появление общего для молодой жены и курочки названия «молодка» основано на вере в плодоносную, производительную силу обеих представительниц женского пола.

Активное употребление термина «гулять» и его производных зафиксировано нами в Рязанском р-не. Данным понятием охватывается временной отрезок – три дня: в д. Давыдово после сватовства закупают вина и начинают вечерку – «3 дня гуляют»; в пос. Солотча «после венца 3 дня гуляют»⁷³. Отмечается преобладание понятий терминологического ряда «гулять», относящихся к послевенчальному периоду, особенно к следующему дню (к событиям после брачной ночи или после обрядового укладывания молодых спать на часок в неотапливаемом помещении): в с. Заборье после пребывания новобрачных в клети «приходят все гулящие, начинается гульба», «на утро – гульбище. Кто что чудно делают» (говорится о ряженных, «поисках ярки», битье горшков и подметании пола); в с. Агро-Пустынь и д. Полково «горшки били гулянщики»⁷⁴.

Далее временное употребление термина «гулять» приурочено к обрядовому посещению молодоженами родственников жены на Масленицу: в д. Полково Рязанского р-на «на Масляну молодых берут в четверг, гуляли», «на Масляницу гуляют, от невесты приходят за молодыми»⁷⁵.

В предметном плане понятие «гулять» относится к застолью: в пос. Солотча Рязанского р-на после сватовства «стол собирают, немного погуляют», по возвращении из церкви молодых «за стол сажают на шубу. Отгуляют, дарят»⁷⁶. В смысловом сочетании «гульбы-забавушки» термин встречается в песне (в свадебной и любовной версиях) «Ни заря ль моя зоренька...»:

На моей сторонущке
Там гульбы-забавушки <...>
Там сады веселы
Соловьи веселе⁷⁷
(д. Пальченки / Пальчинки Касимовского у.).

А в сочетании «гульба-волюшка» – в плаче просватанной невесты: «Отошла ты моя гульба-волюшка».

Этимология корня «гул//ять» пока не выяснена⁷⁸, спектр значений «гнезда» однокоренных слов достаточно широк: 1) охота, рыболовный промысел; 2) галерея, чердак; 3) картофель; 4) пир; 5) праздность, безделье. В «Материалах для словаря древнерусского языка» И.И.Срезневского встречается только «гульный», в «Словаре русского языка XI – XVII вв.» слова с корнем «-гул-» занимают страницы 155–157, в «Словаре русских народных говоров» – страницы 212–226⁷⁹. Обозначение людей и их занятий охотой и рыболовным промыслом вдали от места жительства с помощью понятий «гулебщик», «гульба», «гулять» в рязанской свадьбе XIX – начала XX вв. не встречается. Но именно с охотой и рыбной ловлей могли быть первоначально связаны подобные свадебные термины.

Это предположение подтверждается многими образами и мотивами свадебного фольклора: «охота сокола на лебедь / утку – невесту» – в песнях и причетах, «молодец охотится на золоторого оленя» в песне, парные образы «охотники за куницами, лисицами – купцы», «рыболовы – белорыбица» в традиционных формулах и песнях и др.⁸⁰ С утратой на большой территории центральной России традиций промышлять зверя, дичь и рыбу терминологический ряд «гулять» сохранил только значения, связанные с застольем и увеселениями (на свадьбе – с ритуальными развлечениями послевенчального периода).

Мы рассмотрели лишь те свадебные термины, которые соотносимы со второй частью мировоззренческого комплекса «умирание – (воз)рождение» и входят в семантическое поле праздничности.

Сделаем выводы:

- 1. Проанализированные понятия принадлежат языческому пласту народной культуры и, будучи зафиксированы памятниками древнерусской письменности, продолжают бытовать по сей день в близком к первоначальному (напр., «игрицы», «гульба» = 'праздность, безделье') или в трансформированном виде (др. – рус. название свадьбы «радость» и современные свадебные песни с таким названием и т.п.).

- 2. Есть два типа свадебных терминов. К первому относятся общерусские: например, «свадьба» (диал. «сварьба» в Новгородской губ.⁸¹) употребляется повсеместно, хотя у уральских казаков (и на Полтавщине) известен синоним «случай / слука»⁸². Ко второму принадлежат локальные термины: в других местностях бытуют иные обозначения того же самого ритуала (ср.: «празднованье» – поздравный / большой пир, княжой обед / пир, княжной / гарной обед, княжный ужин, вечерины, угощенье, познаванье)⁸³.

- 3. Некоторые термины являются не специфично свадебными (напр., «гулять» относится к любому празднику, «играть песни» – к исполнению песен любых жанров и их разновидностей).

- 4. Отдельные термины употребляются (или употреблялись на определенных исторических этапах) на равных правах в разных обрядах жизненного цикла (напр., «каша» – в родильном и свадебном ритуалах).

- 5. Представленная свадебная терминология принадлежит разным группам понятий:

а) к свадебным чинам («игрицы», «гулянички»);

б) к обрядовым действиям («обыгрывать», «гулять»);

в) является обозначением ритуалов («каша», «празднованье», «радость», «гульба» и др.;

г) представляет собой народные названия жанровых разновидностей («обыгрывные песни»).

- 6. Свадебная терминология встречается в фольклорных произведениях разных жанров и в свободных повествованиях о свадьбе, которым она придает определенный нормативный характер.

¹ Словарь церковнославянского и русского языка, составленный вторым отделением Императ. АН. СПб., 1847. Т. IV. С. 4 – под «радость». «О России...» Г.К.Котошихина; Материалы для словаря древнерусско-

го языка И.И. Срезневского. СПб. 1903. Т. 3. Стбц. 268. Письмо Владимира Мономаха – под «свадьба=свадьба».

² Словарь русского языка XI-XVII вв. М., 1997. Вып. 22. С. 125.

³ См. примеры: Самоделова Е.А. Описания древнерусской свадьбы как первоисточник научных знаний о русском свадебном обряде //Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 12. М., 2005. С. 805-806.

⁴ Терещенко А.В. Быт русского народа: В 7 ч. СПб., 1848. Ч. 2. Свадьбы. С. 33.

⁵ 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.

⁶ МГК, и. 1800-44 – с. Аргамаково Спасского р-на.

⁷ ИЭА. Ф. 47 (фонд РОКЭ). Карт. № 135 – с. Ново-Еголдаево Рязанского р-на. (Деление на стихи наше. – Е.С.).

⁸ РГПИ, 1972. Тетр. 6. № 80 – с. Печерниковские Выселки Михайловского р-на.

⁹ 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. 22.

¹⁰ Петров В. Мещерский край (Этнографический очерк) // Вестник рязанского губернского земства. Рязань: Изд-е губ. земства, 1914. № 1. С. 44.

¹¹ Материалы для словаря древнерусского языка И.И.Срезневского. Т. 1. СПб., 1893. Стбц. 246 – под «веселие». Ипатьевская летоп., 6698 г. по др. спискам – «свадьба».

¹² Чистов К.В. Семейные обряды и обрядовый фольклор //Этнография восточных славян: Очерки традиционной культуры. М., 1987. С. 400.

¹³ 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.

¹⁴ РГПИ, 1972. Тетр. 6. № 79 – с. Печерниковские Выселки Михайловского р-на.

¹⁵ МГК, и. 2139-19 ф. 3563 – «Ой весел, весел ходит...», с. Ольшанка Милославского р-на.

¹⁶ Киреевский П.В. Собрание народных песен... № 420 – Зарайская свадьба.

¹⁷ Записи автора. Тетр. 6. № 278 – «Весела, весела...», с. Секирино Скопинского р-на, лето 1989.

¹⁸ Шейн П.В. Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т.п.: В 2 вып. СПб., 1900. Вып. 2. № 1870 – д. Красная слободка и д. Урусово Данковского у.

¹⁹ Шейн П.В. Вып. 2. № 1870; МГК, и. 2139-19 ф. 3563.

²⁰ РИАМЗ, н. а. III-508... Кн. 1. № 44 – с. Мелехово Касимовского у.

²¹ РГПИ, 1972. Тетр. 6. № 79 – с. Печерниковские Выселки Михайловского р-на. Ср.: Записи автора. Тетр. 6. № 277 – «Уныва, уныва...», с. Секирино Скопинского р-на, лето 1989; МГК, и. 2139-20 ф. 3563 – с. Ольшанка Милославского р-на; Киреевский П.В. Собрание народных песен... № 420 – Зарайская свадьба; Шейн П.В. Вып. 2. № 1870.

²² Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4 т. М., 1987. Т. 3. С. 92, 429-430. Т. 1. М., 1986. С. 303.

²³ Записи автора. Тетр. 6. № 46 – Абысова Марфа Андреевна, 1908 г. р., с. Лопатино Скопинского р-на, 07.07.1989.

²⁴ Записи автора. Тетр. 3. № 247 – Кониная Арина Андреевна, 1909 г. р., пос. Солотча Рязанского р-на, 29.07.1985; Записи автора. Тетр. 3. № 251 – Ныркова Мария Ивановна, 80 лет, пос. Солотча, 29.07.1985; Записи автора. Тетр. 3. № 275 – Арбузкина Татьяна Евдокимовна, 84 года, с. Агро-Пустынь Рязанского р-на, 31.07.1985; Записи автора. Тетр. 3. № 287 – Бирюкова Анисья Михайловна, 1904 г. р., д. Полково Рязанского р-на, 04.08.1985.

²⁵ Материалы для словаря древнерусского словаря И.И.Срезневского. Т. 1. Стбц. 1201 – под «каша».

²⁶ Еремина В.И. Ритуал и фольклор. Л., 1991. С. 128; Чичеров В.И. Зимний период русского земледельческого календаря XVI – XIX веков (Очерки по истории народных верований). М., 1957. С. 61, сноска 109; Громько М.М. Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М., 1986. С. 52; Чистов В.К. Указ. соч. С. 400.

²⁷ Домострой. М., 1990. С. 104.

²⁸ Новиков Н.И. Древняя Российская вивлиофика. Мышкин, 1896. Т. 4. Ч. VII. С. 89 и др.

²⁹ ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 343. Л. 10 – Пословицы и поговорки в Рязанском, Михайловском и Зарайском уу., собр. И.Е.Востоков.

³⁰ Записи автора. Тетр. 7. № 175 – фольк. ансамбль «Родники» с. Панино Спасского р-на, зап. А.В.Беликов, В.Маркелова, В.Михалюк, лето 1990; МГК, и. 1609-1 – там же.

³¹ ГАРО. Ф. Р-6710. Ед. хр. 41. № 1. Л. 14.

³² РИАМЗ, н. а. III-664. Кн. X. № 243 – д. Нефедово Киструсской вол. Спасского у. См. также: Мансуров А.А. Описание рукописей этнологического архива Общества исследователей Рязанского края. Рязань, 1930. Вып. 3. № 243 – с несколько иным смыслом в пересказе.

- ³³ Словарь современного русского народного говора (д. Деулино Рязанского р-на Рязанской обл.) М., 1969. С. 81 – под «вечерушки».
- ³⁴ РИАМЗ, н. а. III-508... Кн. 1. № 20 – д. Кочемары Китовской вол. Касимовского у.
- ³⁵ РИАМЗ, н. а. III-508. Кн. 1. № 7 – с. Пексёлы Касимовского у.
- ³⁶ См.: Жильцова Е.А., Жуковская В.О. Питание жителей села Новая Пустынь Шилковского района //Материалы и исследования по рязанскому краеведению. Рязань, 2012. Т. 31. С. 243-244.
- ³⁷ ИЭА. Ф. 47 (фонд РОКЭ). Карт. Сафьянова А.В., № 400 – с. Роман-Дарки Шацкого р-на.
- ³⁸ Даль В.И. Пословицы русского народа: В 2 т. М., 1984. Т. 2. С. 256.
- ³⁹ Весільні пісні. Київ, 1988. № 1334.
- ⁴⁰ Записи автора. Тетр. 3. № 148 – Утюгова Марфа Максимовна, 1917 г. р., с. Агро-Пустынь Рязанского р-на, 25.07.1985; № 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.
- ⁴¹ Чернышов В. Этнографические заметки по Зарайскому уезду Рязанской губернии //Живая старина. СПб., 1903. (XIII год изд.). Вып. IV. Отд. V. С. 478; Записи автора. Тетр. 3. № 210 – пос. Солотча Рязанского р-на, лето 1985; Тетр. 6. № 27 – с. Секирино Скопинского р-на, лето 1989.
- ⁴² ИЭА. Ф. 47 (фонд РОКЭ). Карт. Д.Коган, № 333 – с. Роман-Дарки Шацкого р-на, 1963 г.
- ⁴³ Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 324.
- ⁴⁴ ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 124. Л. 18 – Зарайский, Михайловский, Рязанский уу.
- ⁴⁵ Радзінная паэзія. Мінск, 1971. С. 641–645.
- ⁴⁶ Чичеров В.И. Указ. соч. С. 60.
- ⁴⁷ Громыко М.М. Указ. соч. С. 51–52.
- ⁴⁸ Чистов К.В. Указ. соч. С. 399.
- ⁴⁹ Селезнев, свящ. Этнографические сведения о Рязанской губернии. Народные юридические обычаи, существующие в Зарайском уезде Рязанской губернии, собранные действит. членом статистич. комитета, священником Селезневым. Рязань, 1871. С. 3.
- ⁵⁰ Записи автора. Тетр. 19-А. С. 14 – Чурикова Мария Константиновна, 1909 г. р., д. Мелекшино Старожиловского р-на, 11.08.1994.
- ⁵¹ ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 343. Л. 7 об., 12 – Пословицы и поговорки в Рязанском, Михайловском и Зарайском уу., собр. И.Е.Востоков.
- ⁵² Материалы для словаря древнерусского языка И.И.Срезневского. Т. 1. Стбц. 1019 – под «игра».
- ⁵³ Там же. Т. 1. Стбц. 1019 – 1020 – под «игра».
- ⁵⁴ Там же.
- ⁵⁵ Там же. Т. 3. Стбц. 269 – под «свадьбы».
- ⁵⁶ Словарь современного русского народного говора (д. Деулино Рязанского района Рязанской области). М., 1969. С. 205.
- ⁵⁷ МГК. Тетр. 11. Лето 1982. № 1303. Сеансы 28, 31 – д. Сандыри, Ляпуновка и Хорошевка Милославского р-на; Киреевский П.В. Собрание народных песен... С. 193 – Зарайская свадьба; ИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. Ед. хр. 124. Л. 9 об; Мансуров А.А. Вып. 3. № 243 – д. Нефедово Киструсской вол. Спасского у.; РГПИ, 1978. Тетр. 2. № 238 – «Что разумная головушка...», с. Сысой Сараевского р-на.
- ⁵⁸ Повесть временных лет: В 2 ч. М.; Л., 1950. Ч. 1. С. 15; Материалы для древнерусского словаря И.И.Срезневского. Т. 1. Стбц. 1021.
- ⁵⁹ Записи автора. Тетр. 19-А. С. 30 – Севрина Варвара Семеновна, 1914 г. р., д. Мелекшино Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скорородов 12.08.1994.
- ⁶⁰ Записи автора. Тетр. 11. № 373 – Перерайнова Екатерина Алексеевна, 1913 г. р.; Нарышкина Мария Алексеевна, 1911 г. р., ее сестра, с. Ибердус Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, Е.Г.Богина, А.Захарова 21.07.1992.
- ⁶¹ Нестеров С.Б. Отчалившая Русь. Исторические и этнографические очерки о селе Нагайском //Материалы и исследования по рязанскому краеведению. Рязань, 2012. Т. 33. С. 75.
- ⁶² ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 343. Л. 28 – Пословицы и поговорки в Рязанском, Михайловском и Зарайском уу., собр. И.Е.Востоков.
- ⁶³ Записи автора. Тетр. 3. № 144 – Сазикова Марфа Фёдоровна, 1912 г. р., с. Заборье Рязанского р-на, 22.07.1985.
- ⁶⁴ Записи автора. Тетр. 11. № 321 – Мотасова Евдокия Ивановна, 1915 г. р., с. Ермолovo Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова и Илья Рыбаков 21.07.1992; Записи автора. Тетр. 19-В. С. 4 – с. Столпцы Старожиловского р-на, 19.08.1994; Записи автора. Тетр. 19-А. С. 108 – Липатова Акси́нья Андреевна, 1907 г. р., род. в д. Мелекшино, живет в с. Лучинск Старожиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и М.В.Скорородов 15.08.1994; 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.Скорородов 14.08.1994; Собрание народных песен П.В. Киреевского. Записи П.И.Якушкина: В 2 т. Л., 1983. Т. 1. № 385 – сельцо Гололобово Зарайского у. и др.
- ⁶⁵ РГПИ, 1972. Тетр. 4. № 50 – с. Новое Киркино Михайловского р-на.

⁶⁶ Записи автора. Тетр. 1. № 294 – Хлапова Александра Дмитриевна, 72 г., д. Сонино Клепиковского р-на, живет в г. Спас-Клепики, зап. Е.А.Самоделова и М.Д.Максимова 17.08.1987.

⁶⁷ Шейн П.В. Вып. 2. С. 560 – с. Мишино Зарайского у.

⁶⁸ МГК. Дневник, 2 янв. 1985. Магнитофон 2. Сеанс 1 – с. Восход (б. Полтевы Пеньки) Кадомского р-на.

⁶⁹ Записи автора. Тетр. 1. № 38 – Сударикова Мария Михайловна (1909-1995), род. в с. Озёрки Сараевского р-на, жила в г. Краснорск Московской обл., май 1982 г.; Волчкова Дарья Сергеевна, 1902 г. р., род. в с. Озёрки, жила в Москве, 10.07.1982; МГК, и. 2154-15 ф. 3578 – д. Сухорожня Милославского р-на.

⁷⁰ Словарь современного русского народного говора (д. Деулино Рязанского р-на Рязанской обл.). С. 295.

⁷¹ Словарь современного русского народного говора (д. Деулино Рязанского р-на Рязанской обл.). С. 295; Диттель. Сборник рязанских областных слов //Живая старина. СПб., 1898. Вып. II. С. 217.

⁷² Записи автора. Тетр. 3. № 252 – Галдина Екатерина Дмитриевна, 74 г., пос. Солотча Рязанского р-на, 29.07.1985.

⁷³ Записи автора. Тетр. 3. № 269 – Воробьёва Матрёна Ильинична, 86 лет, д. Давыдово Рязанского р-на, 30.07.1985; Записи автора. Тетр. 3. № 236 – Кониная Анна Алексеевна, 1906 г. р., пос. Солотча Рязанского р-на, 28.07.1985.

⁷⁴ Записи автора. Тетр. 3. № 247, 144, 148, 294 – д. Полково Рязанского р-на, лето 1985г.

⁷⁵ Записи автора. Тетр. 3. № 315–317 – Воробьёва Мария Степановна, 1903 г. р.; Зайцева Василиса Антоновна, 84 г., д. Полково Рязанского р-на, 07.08.1985.

⁷⁶ Записи автора. Тетр. 3. № 236 – Кониная А.А., 1906 г. р., пос. Солотча Рязанского р-на, 28.07.1985; Записи автора. Тетр. 3. № 211 – Докелина Мария Ивановна, 1916 г. р., пос. Солотча Рязанского р-на, 26.07.1985.

⁷⁷ МГК, и. 1962-31 – с. Нижняя Ищереть Кораблинского р-на; РИАМЗ, н. а. III-629. Л. 127 – Пальчинки (д. Пальчинки Касимовского у.).

⁷⁸ Фасмер М. Указ. соч. Т. 1. С. 473–474.

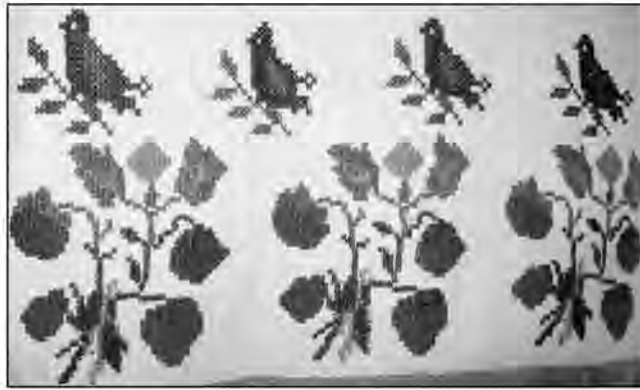
⁷⁹ Материалы для словаря древнерусского языка И.И.Срезневского. Т. 1. Стбц. 609; Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1977. Вып. 4. С. 155–167; Словарь русских народных говоров. Л., 1972. Вып. 7. С. 212–226.

⁸⁰ Кальницкая А.М. Взаимодействие и взаимосвязи поэзии с обрядом в среднерусской свадьбе. Диссерт. ...канд. филол. наук. М., 1984. С. 50, 125; Кузнецова В.П. Фольклор свадебный // Народные знания. Фольклор. Народное искусство: Свод этнографических понятий и терминов. М., 1991. Вып. 4. С. 149.

⁸¹ См.: Гиппиус В. Указ. соч. С. 33, 40.

⁸² Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX – начала XX вв.: Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988. С. 10.

⁸³ Зеленин Д.К. Описание рукописей ученого архива Императ. Русского географического общ-ва: В 3 вып. Пг.: Типогр. А.В.Орлова, 1916. Вып. 3. № 24. С. 1180–1181; указанные выше архивы по фольклору Рязанщины.



Глава 24.

ОБРАЗ ЧАРОЧКИ И ЭТИКЕТНЫЕ НОРМЫ РИТУАЛЬНОГО ПИТЬЯ

В рязанской свадьбе, как и в любой региональной свадьбе русских и большинства (если не всех) национальных образований, применялось хмельное. Использовалось оно в двух качествах: 1) как напиток; 2) как средство для окропления чего-либо и кого-нибудь.

И вне свадьбы окропление с магической целью обычно производилось пригодной в пищу жидкостью – жертвенной кровью, маслом, молоком, вином, водой, и, возможно, ведет свое начало от обрядового кормления (точнее, поения) божества и ритуального омовения человека и животных (в основном, с помощью воды).

Применение хмельного напитка на свадьбе наблюдается в двух ситуациях:

- 1) при застолье как характерной черте любого празднества;
- 2) при ритуальных возлияниях, присущих только свадьбе.

Ритуальные свадебные возлияния могли принимать две формы. Во-первых, в форме обрядового действия (угощение хмельным практиковалось при выкупе невесты, ее сундука с приданым и постели, при требовании «околишной» и т.п.) и выступать в виде платы. Во-вторых, организовывать самостоятельный ритуал («запой», изготовление напитка – «брагу затирать», хождение подруг невесты к жениху «за брагой» и др.).

Этикетные нормы были различными для вообще праздничного и, в частности, свадебного застолья. Например, возглас «Горько!» с просьбой «подсластить» и «подсытить» («Ой, нет, нет, хотя вино-то и свое, но почему-то за ночь стало горькое» – д. Нефедово Спасского у.¹⁾) применялся лишь при угощении вином на свадебном пиру – в его завершающей части под названиями «подходить под сыр»²⁾ (с. Полтевы Пеньки Кадомского р-на), «на сырно»³⁾ (с. Шостье Касимовского у.) и аналогичными. Новобрачные должны были не только лично разлить вино (молодой держал графин, а молодая – стакан), но и ответить на словесную просьбу гадательного характера – «предсказку»⁴⁾ символическим действием – поцеловаться. Такая «предсказка» являлась наименее затейливой в ряду требований участников свадьбы и гостей при совершении ритуала «маять молодых»⁵⁾, в который плавно перерастал ритуал «подходить под сыр» (см. главы 4 и 21).

Бытовал и иной вариант угощения вином на свадебном пиру: в пос. Солотча Рязанского района существовал свадебный чин – «обносчик»⁶⁾.

На свадьбе у всеобщих праздничных этикетных норм угощения хмельным напитком появлялись дополнительные черты: характерный обрядовый диалог свадебных чинов, порядков разливания вина гостям и хозяевам с разграничением их на представителей двух сторон и др. Вино выпивалось за здоровье присутствующих: хозяин, поднимая стакан, говорил гостям: «Здравствуйте!»⁷⁾ (Зарайский, Михайловский, Рязанский уу.). В ритуале подведения невесты «к стакану» в д. Муняки Старожиловского р-на она «перездравствует всех», и только тогда ее сажают рядом с женихом⁸⁾.

На пиру поведение новобрачных было различным во время выпивания «здравного стакана» их родителями и гостями: в первом случае молодые «в знак почтения» к отцу с ма-

терью «падают лицом на пол и лежат, пока стакан будет пуст», во втором – «нагинаются в пояс»⁹ (с. Гулынки Пронского у.).

Обычай пить вино во здравие отражен в песне:

Чарочка моя э
Серебряная э
На золотом блюдечке
Поставлен(н)ая
Кому чару пить э
Тому здраву быть
Пить чару Татьянушке
Быть здраву Степановне
На здоровье, на здоровье
(На) здоровьице ее
Чтобы буйна головка
Э не болела у нее <...>¹⁰
(д. Александровка Чучковского р-на).

Об обычае пить во здравие в древней Руси свидетельствует надпись на сосуде 1156 г.: «А се чара кня Володимирова Давыдовича, кто из нее пье, тому на здоровье...»¹¹.

С XI века известен ритуал под названием «чин чаши», проводившийся сначала в монастырях, а позднее при дворе великого князя и царя. После трапезы под особое песнопение, текст которого менялся при каждом новом царствовании, пили «чаши» во славу Бога, в честь Богоматери и за здоровье князя, а с XVII в. – также патриарха, царя, царицы, царевичей и царевен¹².

Возможно, свадебная песня о выпивании чарочки за здоровье угощаемого возникла на основе песнопения из ритуала «чин чаши».

Ритуал поднесения на блюде чарки вина с поклоном запечатлен в поэтической формуле:

То не лес, не трава
Заплетаются,
Наши буйные головки
Преклоняются.
(д. Салагур Касимовского у.)

Что не лист, не трава расстилается,
Ее буйная головка споклоняется
(д. Александровка Чучковского р-на)¹³.

Сочетание упоминания листа и травы характерно для фольклорных формул этикета – ср. сказочный вызов героем коня Сивки-Бурки: «Стань передо мной, как лист перед травой!»¹⁴ (СУС 530 А = АА 530*В).

Были разработаны этикетные нормы потчевания хмельным напитком. Угощающий вином назывался подносчиком. Сначала гости особой ритуальной формулой приглашали хозяина выпить самого:

Кто подносит,
тот не просит,
у кого в руках,¹⁵
у того и в устах
(Зарайский, Михайловский, Рязанский уу.)

Затем наступал черед хозяйки: «Где наша нареченная свашенька?»¹⁶ (Зарайский, Михайловский, Рязанский уу.). И только после этого гости принимали угощение. А.К.Байбурин и А.Л.Топорков объясняют такой обычай бытовой осторожностью – боязнью гостей быть отравленными или «испорченными»¹⁷.

Думается, обычай ведет начало со времен института старейшин, то есть связан со старшинством в роде, семье (ср. обязанность хозяина нарезать хлеб, начинать трапезу, давать команду переходить к мясу после шей при семейном обеде).

Свахе (крестной) в с. Секирино Скопинского р-на на свадебном пиру играли песню – с просьбой одарить игриц (исполнительниц величальной песни):

У нас хто ж во пиру сидит?
 Михаила крестной матушка.
 Она ж хочет во пиру сидеть,
 Она хочет нам за игру дарить.
 Не рублём – та полтиной,
 Не полтиною – двугривенной,
 А из гривня – что пожалуй¹⁸.

Хмельной напиток нужно было выпить полностью, об этом напоминали возгласы гостей в виде ритуальных формул:

<...> Нужно всю выпивать,
 или не рад гостям;
 кто не допивает,
 тому доливают,
 хрусталь любит чистоту;

или: «Нельзя, свашенька, пригубливать, выпей все и покажи, как нас любишь»¹⁹ (Зарайский, Михайловский, Рязанский уу.). Смысл подобных формул крестьяне д. Нефедово Киструсской вол. Спасского у. обосновывали так: «<...> Выпивают по всему – это означает, чтобы на дне стакана не оставлять зла <...>»²⁰. Но имелось и более глубокое основание: «Если кто не доедает (и не допивает. – *Е.С.*), оставляет еду на донышке, ему говорят: «Доедай, а то силу оставляешь»²¹ (с. Озёрки Сараевского р-на). Поэтому хозяйка выпивала стакан полностью и поднимала «его кверху донушком надо головой, говоря: “Видите, дорогие гостечки, как я вас люблю...”»²² (Зарайский, Михайловский, Рязанский уу.). Конечно же, хозяева знали о необходимости выпить стакан полностью и не допивали специально, чтобы зазвучали ритуальные формулы.

Что же это за «сила» на дне стакана? На винных штофах часто имелась надпись вроде следующей: «Пей, пей – увидишь чертей». Крестьяне верили, что на опойцах на том свете черти ездят (см. главу 9). И хозяйка «берет стакан в левую руку, а правой крестится, в стакан 3 раза подует, как бы выгоняя из него нечистую силу»²³ (Зарайский, Михайловский, Рязанский уу.). Но это позднее христианское представление о вине как дьявольском питии.

Другое предположение относительно «силы» в вине – за него «пропили» невесту:

Пропил свою чаду
 За винную чару,
 Ох на избе зелья,
 У (в) избе веселья:
 На винной чарочке,
 На медовой стопочке.
 За столом бояре,
 Они мед, вино пили <...>²⁴
 (Раненбургский у.).

Многие варианты песни подчеркивают, что стоимость девушки приравнена к одному (реже – двум) наполненному сосуду, в котором хранится или из которого выпивается хмельной напиток: «винная чара», «винная чарочка», «пивная чарочка», «пивная чашичка», «винная рюмочка», «медовая стопочка», «единая косушка» и – обобщенно – «зеленое вино»²⁵.

Иногда к хмельному напитку добавлена «закуска», набор которой различается в зависимости от того, кто обменивает дочь на питье и яства. Если это матушка, то она

Пролакомила свое дитяtko
За сладкие прянички,
за сахарные яблочки;

если отец и мать вместе, то они

Пропили на зеленом вине <...>
на горелой корочке²⁶
(с. Гремячка и с. Мураёвня Данковского у.),

а один батюшка или подружки только пропивают невесту – без какого-либо дополнительного угощения.

Позднее, когда хмельное само по себе перестало цениться как ритуальный напиток, закрепляющий право стороны жениха на невесту, но уже важно было его количество, частушка с. Озёрки Сараевского р-на пытается примирить малую меру вина с выбором достойного жениха:

Пропили меня
За бутылку вина.
– Чтой-то очень дешево?
– Зато за хорошего!²⁷

В свадебной поэзии отец невесты именуется «пойник-прапойник», «пропойница, пьяница», «горький пьяница – пропойца», «горькия пропойца», «пропоевич»²⁸. Ритуал называется «пропой» или «запой», «малый запой» и «большой запой», «первый и второй запой», «вино пить», «маленькое вино» и «большое вино»²⁹. В некоторых селениях отсутствует термин «сватать», вместо него употребляется «запивать» невесту: «Сегодня запивать приду» и «самая первая запилась»³⁰ (с. Тимошкино Шиловского р-на). Крестьяне считали, что «после того, как уговорятся о поклаже и дарах и выпьют вино – девушка «пропита»³¹.

В Зарайском у. назначался день приготовления хмельного напитка для свадьбы – «затирать брагу»: «Игрицы ходят под окна из дома в дом и скликают: “Идите затирать брагу к жениху!” <...> Женихова мать берет весло или веселку, сыпит муку, льет воду и, сказавши... “Какая брага сладкая, такие молодые”, – начинает затирать <...>»³².

В с. Красное Пронского у. существовал ритуал хождения подруг невесты к жениху «за брагой», откуда девушки «привозят невесте кувшин браги и гостинец»³³. И наоборот, в с. Шостье Касимовского у. отец жениха за неделю до свадьбы приходил к родителям невесты «заказывать бражку»³⁴. Свадебная песня поэтически отражает закономерность: начать пригатавливать хмельное – значит затевать свадьбу:

Ты, родимый мой батюшка,
На что ты пиво варишь?
На что зелено вино куришь?
Али хочешь себе сына женить? –
<...> Я хочу тебя замуж отдать³⁵
(д. Красная слободка и Урусово Данковского у.).

В определенном поэтическом контексте выражение «пиво варить» метафорически обозначает свадьбу и поэтому выступает новогодним пожеланием в «Виноградье красное-зелёное моё...», исполняемом девушками пос. Солотча Рязанского р-на только в доме неженатого парня:

Им пиво варить,
Васю женить,
Молодую приводить <...>³⁶.

Рефрен «Виноградёе красное-зелёное моё» подчеркивает близость этой новогодней песни к свадебной, ибо он характерен сразу для двух жанров и встречается преимущественно на Русском Севере, изредка в Поволжье, а на Рязанщине – в Рязанском районе: с. Заборье, пос. Солотча, д. Давыдово, д. Полково³⁷. Распространение «Виноградья» на Русском Севере вторично, занесено переселенцами из Центральной России, теми же рязанцами. Также на Русском Севере бытовала былина «Авдотья-рязаночка», подтверждающая попадание ее туда с рязанской территории, из Муромо-Рязанского княжества³⁸.

В Рязанской области мотив «брагу варить» имеется в произведениях жанра святочных песен (колядок, «авсеней», «виноградий») не только с рефреном «Виноградёе красное-зелёное моё», но и с другим, типично новогодним рефреном «Тайузьень!»:

<...> Это бражку варить,
 Это Ванюшку женить.
 Тайузьень, тайузьень!
 У кого невесту брать?
 У богатого купца.
 Тайузьень, тайузьень!
 У богатого купца
 Полбутылочки винца,
 На закуски пирожка³⁹
 (д. Инкино Касимовского р-на).

Свадебные песни свидетельствуют о том, что изготовление хмельного напитка является решающим звеном в цепи договорных обязательств и ритуалов – напр., «Сеяли девушки-ки яровой хмель...» в д. Сандыри Мирославского р-на:

Без браженьки молодец не женится,
 Красные девушки замуж нейдут⁴⁰.

Значимость традиции свадебного хмельного питья так велика, что она способна даже вызвать отрицательную реакцию по отношению к себе. Однако эта реакция проявляется только в отдельных поэтических текстах, в которых подчеркивается этическое превосходство жениха над другими холостыми парнями:

– Да я ж тибя возьму биз пива, биз меду...
 биз зелена вина⁴¹
 (Раненбургский у.).

Тем не менее крестьянские этикетные нормы гостеприимства требовали обилия хмельного на свадебном столе. Собиратели фольклора отмечали эту особенность крестьянского менталитета: «Если крестьянин приготовит на свадьбу хорошую закуску и обед, а водки будет подносить аккуратно и с расчетом, то все <...> вообще останутся недовольны, говоря, “что это за свадьба, – яства много, а выпивки почти нет”: много есть не велика честь, пьян не будешь, а еще обжорой назовут; да наконец, мы не свиньи, которые жрут, брюхо растянут и корыто повалят, – и те пить хотят <...>»⁴² (Зарайский, Михайловский, Рязанский уу.).

В некоторых локальных традициях Рязанщины количество выпитых стаканов вина регламентировалось числом подаваемых блюд. Угощение каждым блюдом сопровождалось поднесением стакана хмельного. Так, в с. Собчаково Сапожковского р-на на «ужине» было три перемены еды и последняя – пшенная каша-«разгонщица»: «Напоследок», – говорили перед кашей и подносили четвёртый стакан»⁴³.

Из-за магической «силы» вина по приезде свадебного поезда разыгрывалась на крыльце дома невесты ритуальная сцена борьбы двух свах, гадающих о будущей семейной жизни молодых по приметам и оберегам. Борьба происходила так: «свахи» с 2 сторон стаканчиками дрались – слаживались: кто будет повелевать»⁴⁴ (с. Агро-Пустынь Рязанского

р-на); «обмениваются стаканами, прикрыть – чей верх»⁴⁵ (с. Кудрявшино Данковского р-на Липецкой обл., б. Рязанской губ.); «обе свахи выпивают разом, стараясь каждая поставить стакан выше. Сваха в шубе говорит: “Мой верх”, а другая говорит: “Моя маковка...”» (Зарайский, Михайловский, Рязанский уу.)⁴⁶.

Противоколдовской оберег в с. Пекселы Касимовского у. производился следующим образом: при встрече двух крестных матерей на крыльце «на средней ступеньке они целуются и переливают вино из стакана в стакан. Крестная жениха вином из своего стакана кропит лошадей, и крестная невесты выливает под стол, где сидит невеста (от колдовства)»⁴⁷.

Окропление вином, выливание его под стол, питье с подниманием стаканов кверху – все это, возможно, связано с культом предков, с их «кормлением». Другое назначение окропления – «посвятительное» (ср. способ христианского крещения – погружение младенца в купель и брызгание святой водой на взрослого человека): «Отец невесты встречает гостей из церкви, брызгает вином молодых»⁴⁸ (с. Любовниково Касимовского р-на).

Третья роль окропления вином и обсыпания хмелем – продуцирующая – заключается в содействии деторождению: в с. Рожново Зарайского у. сваха при встрече молодых от венца брызгала на всех хмельной гущей, окуная в чашку шапку⁴⁹; в д. Александровка Чучковского р-на крестный отец обсыпал хмелем и приговаривал:

Сколько хмелечков –
Столько сынков и дочков...⁵⁰

«Сила» вина имела материальное воплощение в виде монеты, опускаемой на дно стакана. В д. Кутлово Сараевского района на запое невесту подводили «к стакану», чтобы она выпила и достала «денежки серебряные»⁵¹. В с. Пекселы Касимовского у. утром в день венчания к невесте приезжал свекор «с напоем». Он отливал из привезенного вина первый стакан невесте и клал в него серебряный гривенник – выкуп за приготовленные девушкой рубахи. Это вино выливали, а гривенник вешали невесте на крест⁵². В Мещерском крае, чтобы получить у «посольства от невесты» разрешение войти в дом, тысяцкий клал двум «послам» в стаканы с брагой по монете.

Таким же образом платили девушкам за величание⁵³. Перед исполнением величальной подруги невесты брали стакан браги, подходили к гостю и спрашивали: «Не хочешь ли девичий бражки выпить?...»⁵⁴ (с. Б. Ардабьево Касимовского у.).

Этот обычай отражен в песне «Ох и во горенке...», исполнявшейся на запое, когда дарили гостей в пос. Каширино Шацкого р-на:

У нас есть про тебя
Стакан водки налитой⁵⁵.

Обычно питейный сосуд опоэтизирован и выставлен в зачин песни:

Чарочка моя,
Серебряная,
На золотом блюде
Поставленная
(д. Сала(г)ур Касимовского у.).

Во чарочке во серебряной
Крутой бережочик.

Как у чарушки у серебряной
Золотой навой вяночек
(с. Чурики Михайловского у.).

Как у чашечки, у серебряной
Золотой венчик
(с. Лесное Ялтуново Шацкого р-на)⁵⁶.

Питейный сосуд показан таким, каким он изготавливался в Древней Руси. Чаша является древнейшим сосудом для питья, имела почти полусферическую форму, делалась из серебра или золота; часто на ее венце вырезалась надпись. Чаша упомянута уже в «Повести временных лет» под 972 годом. Чара – также старинный сосуд из драгоценного металла, применялась для питья вин и медов.

В отличие от чаш и чар, использовавшихся для питья «вкруговую», чарка предназначена для одного человека и поэтому была меньшего объема. Впервые слово «чарка» встречается в духовной вологодского князя Андрея Васильевича в 1481 году – так там названа золотая посуда. Золотые блюда довольно редки в наборе царской посуды, они изготавливались к венчанию на царство или к свадьбе царя; раннее упоминание относится к XII в., «...а сея Всеволоду дал есмь блюдо серебряно в 30 гривен серебра»⁵⁷.

Питье «вкруговую», но не путем передачи одной полной чары от соседа к соседу, а с помощью многократного наливания вина в одну чарку для всех гостей по очереди, представлено в песне с. Шатрище Спасского р-на:

Мы пойдем по ряду,
По большим боярам. <...>
Мы найдем там гостя...
Мы у него были,
Вино-пиво пили <...>⁵⁸.

В с. Николаевка Касимовского р-на такой ритуал проводился по приезду к невесте поезда жениха перед венчанием и назывался «корить»: «А как эту звать? – подскажут по отчеству»⁵⁹. За «корение» (=величание) гость должен был заплатить мелкой монетой, которую опускал в чарку. Поэтому центральным мотивом в песне игриц «Мы пойдем по ряду...» оказывается мотив брэнчания, соскакивания со стола и возвращения к девушкам чары после выпитого вина. Все эти издаваемые чарой звуки показывают, что в ней оказалась дареная монета:

<...> Золотая чара
По столу брэнчала. <...>
Со стола сходила,
До нас доходила, <...>
Девушек дарила. <...>⁶⁰
(с. Шатрище Спасского р-на).

И другое композиционное решение относительно стука питейной посуды – в виде отрицательного параллелизма:

Не по столикам рюмочки гремят,
Не бокалы поговаривают, – <...>
Добра молодца выхваляют⁶¹
(с. Сысои Сараевского р-на).

Иносказательно намек подарить игриц выражен в катании чары:

Покатилась чарочка,
Покатилась хрустальная
Ко батюшке... крестному⁶²
(д. Петровичи Спасского р-на).

Вообще катание посуды символически обозначает какую-либо просьбу: ср. – в песне с зачином «Как по погребу бочоночек катается / валяется...» муж просит жену разуть его; в анализируемых песнях питейная посуда брэнчит и подкатывается к гостю за монетой для игриц.

В благодарность за одаривание девушки играли:

Мы по слову ласкову,
 По поклону низкому
 Мы твой мед выпили,
 Золотую твою гривну вынули...
 (с. Б.Ардабьево Касимовского у.)

Спасибо, дружья братья,
 Мы пиво твое выпили,
 Золотую гривну вынули
 (д. Красная слободка и д. Урусово Данковского у.)⁶³.

Интересно, что старинный обычай опускать в стакан с хмельным напитком монету считался оказанием чести, но и одновременно высмеивался, пародировался на девичнике. Рассердившись из-за корильных песен в свой адрес, дружка в Михайловском у. подавал девушке ковш кваса и произносил:

Пей-ка, попей-ка,
 На дне-то копейка,
 Побольше попьешь,
 Еще грош найдешь⁶⁴.

Так пародийное переосмысление старинных ритуалов при забвении их исконного значения стало способом организации мотивов корильных песен (ср. анализ мотива «не глядите под стол... там нет мослов» в главе 17).

Вероятно, пародией на опускание в вино монеты стал зафиксированный в 1963 г. в Кадомском р-не шуточный ритуал на пиру: «Родители бросают в рюмку хлебные крошки, приговаривая: «Нечистую водку (брагу) дали». Жених с невестой опять целуются и вилочками вытаскивают крошки»⁶⁵. В конце XIX века записано образное высказывание на эту тему: «Старуха водку варила и, верно, кочергу уронила и назóлом насорила»⁶⁶ (Зарайский, Рязанский, Михайловский уу.). Такие приговорки относятся к поцелуйному ритуалу, применяются только в конце свадебного пира и включают в себя разные образы сора. На свадьбе сор выражает идею богатства, поэтому среди «предсказок» часто встречаются такие, которые указывают на замусоренность, неприбранность в избе: «Таракан, мухи, сор»; «Молодых привели, а потолок не обмели»; «Вон пыль на потолке»⁶⁷. К этому же ряду магических приемов относится требование, чтобы молодая подмела пол и не выносила мусор из избы на следующее утро: в с. Мелехово Сасовского уезда при ритуале под названием «метут избу» специально натаскивали сор⁶⁸.

Вместо монеты и сора в хмельном напитке, с магической целью в сосуд часто наливали воду с хмелем, и из чашки с этим содержимым дружка трижды брызгал на лошадь и народ, обходя повозку жениха⁶⁹ (с. Гремячка и с. Мураевня Данковского у.). Промежуточным вариантом наполнения такого сосуда является вода с хмелем и серебряной монетой – все это применялось при надевании на жениха в хлеву рубахи и всего остального костюма⁷⁰.

На свадьбе питейный сосуд использовался по двум назначениям:

- 1) для выпивания хмельного напитка;
- 2) для уничтожения его после такого ритуального питья.

Последнее символизирует утрату девственности невестой и представлено поэтической формулой в песне «Не было ветру, вдруг навенуло...» д. Красная Слободка и д. Урусово Данковского у. – в ряду подобных формул с общим мотивом разрушения:

Обломили сени новые,
 Раздавили чару золоту,
 Упустили соловья из саду⁷¹.

Строка «Раздавили чару золоту» – не просто песенная метафора, но отражение в поэтическом тексте древнерусского свадебного ритуала.

В древнерусской свадьбе существовало специальное ритуальное действие – уничтожение питейного сосуда. При венчании дочери Ивана III Елены с литовским князем в Вильне 15 февраля 1495 г. по русскому обычаю молодые в церкви пили вино, тут же «скляницу и растоптали». Когда в 1526 г. великий князь Василий Иванович женился на Елене Глинской, он в церкви с невестой выпил вино и «бросил скляницу о землю и растоптал ногою; осколки стекла потом бросили в реку, «как прежде велось»⁷². А.В.Терещенко и затем А.И.Козаченко приводят много подобных описаний разбивания «скляницы» при церковном венчании царей⁷³.

Крестьяне же после брачной ночи молодых били горшки: дружок вводил молодоженов в избу из отдельного холодного помещения, разбивал глиняную посуду – «а сваха пляшет по черепкам»⁷⁴ (Зарайский у.). Разбиваемый горшок мог быть чем-либо наполнен: насыпан мякиной, золой, монетами – «десячками» и «двадцачками»⁷⁵ (д. Сонино Клепиковского р-на; с. Ермолowo Касимовского р-на). Тогда битые горшков совмещалось с ритуалом подметания пола: «Умеет пол молодая мечь?» – «В угол положут черепки – не выносят, а то невеста удерет»⁷⁶ (д. Сонино Клепиковского р-на, г. Спас-Клепики).

В случае невестственности молодой в с. Красное Пронского у. ее мужу подавали худой горшок⁷⁷. Более древний вариант ритуала – поднесение матери молодой водки в стакане с зажатой пальцем дыркой⁷⁸. Дружок подносил первые стаканы с хмельным напитком отцу и матери новобрачного и лишь затем – родителям молодой – в кружке с просверленным дном, которое он затыкал пальцем, пока наливал вино⁷⁹ (с. Гремячка и с. Мураевня Данковского у.).

Образ дыры как знак совершеннолетия девушки встречается в ритуальной формуле, употребляемой русским населением села Сара Майданы Теньгушевского р-на Мордовии (находится поблизости от Ермишинского и Кадомского районов Рязанской обл.) при обычае «навязывать» невесту: «Парень – двоюродный или родной брат ее везет по селу и кричит:

Поспела дыра, назрела дыра.
А жених выходи, поворачивай дыру
К моему двору.

Жених говорит: «Добро пожаловать». Зовут в избу и угощают. А вечером приходят отец с матерью сватать»⁸⁰. В с. Теньгушеве и с. Белораменье мать невесты в 1960-е годы приходила «набиваться» – «если девушка с парнем уже погуляли»⁸¹.

Однако вспомним о рязанском обычае «навязывать» невесту – локальной параллели к распространенному сватовству (см. главу 1), при этом важным является половозрелость девушки (ее целомудренность имеется в виду).

Фольклорист Н.В.Новиков привел сказочные формулы, обозначающие лишение целомудренности царь-девицы в сюжете СУС 551 «Молодильные яблоки»⁸²: «кот тут был и молоко пил и стола не закрыл...», чаще – гость (невежа и т.п.) «был, квас (воду, мед) пил, а квасницы (дежки, колодца, судна) не закрыл»⁸³.

Аналогичные формулы имеются в свадебном фольклоре. Примером может служить ответ свахи при обвинении ее в выборе «нечестной» невесты: «<...> Чем корыто-то погано? Где собака налоктала?»⁸⁴ (Правильнее была бы запись: «Чем корыто-то погано, где собака налоктала?») Все эти формулы включают в себя два момента: 1) пить из сосуда; 2) оставление сосуда незакрытым, его осквернение.

В свадебном обряде отрицательному значению пролитого из дырявой кружки вина и вешания на шею отца молодой хомута противопоставлен положительно-оценочный ритуал вынесения дружком на всеобщее обозрение на глиняном блюде рубашки новобрачной (или: «комбинашку клали раньше на тарелку – свахи доки были») либо появление свахи «с припиленными двумя платками: белым наверху, красным книзу»⁸⁵. Первый стих корильной песни «Приехали к нам все рогожницы...» воспринимался не только как противопоставление по признаку «бедность-богатство» родственниц жениха невесте – «кумачнице» или «комчатнице»⁸⁶, т.е. носящей одежду из кумачовой ткани или камчатной, камки, но и как

оскорбительное обвинение женской половины поезда жениха в распутстве – при бытовании такого обычая: «Любовник “нечестной” девушки может постлать перед ней рогожу на церковной паперти, когда она с молодым мужем выходит из церкви»⁸⁷ (с. Гремячка и с. Муравня Данковского у.). Рогожа являлась отрицательной противоположностью холста, который как выражение почести новобрачным стелили в церкви под ноги и загадывали: «Если девка на холстину постановится (первой. – Е.С.), жених будет уважать»⁸⁸ (г. Спас-Клепики).

Угощение родителей новобрачной вином (из целого или дырявого сосуда – неважно) после первой брачной ночи молодых знаменует не только дефлорацию невесты, но и символизирует будущее рождение ребенка как следствие выпивания молодой напитка, преподнесенного мужем. Эта символическая зависимость отражена в ряде близких по смыслу свадебных песен с мотивом питья и образами самоварчика и выведенными в зачин чарки и бочоночка. В песне «Во горенке во новой...» с. Лебяжье, д. Кузьминки, д. Загрядчино Раненбургского у. изображен «самоварчик золотой», «небольшой», иногда с «чайничком золотым» – «полон чаем / водой налитой» – это первая версия песни. В ней муж угощает жену и просит:

Выпей чашку за мене,
А другую за себе. <...>
Роди сына во мене,
А дочерю во себе⁸⁹.

В остальных указанных песнях представлена не сама прямая связь рождения ребенка в результате выпитого напитка (ср. СУС – 532**): сказочный мотив зачатия волшебного героя от меда), но показаны предшествующие этому событию знаки супружеской любви:

Как по погребу бочоночек катается,
Как Иван-сударь над Марьюшкой ломается:
– Уж ты, Марьюшка, разуй.
(с. Озёрки Сараевского р-на)

Уж как у чарочки у серебельной
Золотой у ней веночек <...>
Вот я Мишенькю люблю...
Среди двора встречаю.
Я встречаю, разую,
Распоясываю.
(с. Секирино Скопинского р-на)

Бражки в стакашки пображивая (наливая) <...>
А темною ночью к сердцу жмет,
К сердцу жмет – «миленьким» зовет (о жене)
(Касимовский у.)⁹⁰.

А.А.Потебня отметил этот мотив: «Пить вино – тоже любить»⁹¹.

Мотив чудесного зачатия от выпивания или съедания чего-либо является типичным мотивом свадебных песен. В с. Шостье Касимовского района бытует приуроченная к свадьбе песня «Маша по лесу гуляла...», под которую «приплясывают». В ней причиной зарождения ребенка указан горох – иносказание внебрачной связи:

А я в поле была, горох ела,
Червоточка съела.
Оказался червоточек
С ногами, с руками <...>⁹².

Съедение гороха как причина рождения героя встречается в волшебных сказках о Покатигорошке и Иване Горохе; в распространенной на Рязанщине поговорке сказочного происхождения – «При царе Горохе» и особенно «При царе Горохове» (царское имя обра-

зовано по древнерусской модели отчества)⁹³. Частушечное начало «Рассыпался горох / По белому блюду» (с. Озёрки Сараевского р-на), вероятно, заимствовано из мотива подблюдных песен – ср.: «Рассыпался горох / На двенадцать дорог»⁹⁴.

Очевидно, в древности горох являлся ритуальной пищей, т.к. зафиксировано его обрядовое употребление на некоторых летних календарных праздниках. На Рязанщине это Русальская неделя, когда в с. Полтевы Пеньки Кадомского района «было принято выходить на площадь за селом с моченым горохом (друг друга угощали)»⁹⁵.

В других регионах России горох ели на третий Спас – Гороховый, или Ореховый, Хлебный (16 / 29 августа ст. ст. / н. ст.): в Архангельской губернии праздник именовался «горохов день»; в Вологодской губернии бытовал «обычай всеобщих разговен горохом» на гороховом поле после молебна⁹⁶. В старинной севской свадьбе мотив корильной песни свату, видимо, основан на пародийном переосмыслении обычая угощать на праздник горохом как лакомством: «А мы у свата были, / На сене сидели, / Кислый горох ели!»⁹⁷. Вероятно, при утрате магического смысла поедания гороха и, соответственно, веры в волшебную силу рожденного таким способом героя у царя Гороха появился двойник, низменная противоположность – «шут гороховый». Этот персонаж, возможно, имеет двойное происхождение: 1) от породы клоунов; 2) от чертей – «шутов» и других «нечистых»⁹⁸.

Мотив угощения хмельным напитком обозначал еще и благополучие, богатство в доме. В свадебной песне «Марьюшка по сеньюшкам похаживала...» в с. Ермолowo Касимовского р-на жених-«сокол» сообщает невесте о своем пребывании в гостях, где его тещаматушка попотчевала «мягким... пирогом», а тещь-батюшка – «зеленым меня вином»⁹⁹. В величальной песне свахе напиток указан в числе атрибутов, подчеркивающих ее местонахождение «во саду» = рае:

Во саду сваха посаженная,
Виноградом обгороженная,
Черной шалью покрываемая,
Зеленым вином поливаемая
(д. Инкино Касимовского р-на).

Во саду сваха посаженная,
Виноградом обгороженная,
Медовой сытой поливана,
Шелковой травой накрывана
(д. Алферьево Касимовского р-на)¹⁰⁰.

По песням Зарайского, Рязанского и Михайловского уу., сама сваха (или сват) не употребляют хмельного:

Вино не пьет,
А пиво в рот не берет,
А сладкий медок
Лишь прикушивает¹⁰¹.

Однако это всего лишь позднейшая личина, поданная в русле христианской морали, в соответствии с пословицей: «Пить до дна – не видать добра»¹⁰². Этой сентенции противоречит обычай дарения на пиру в с. Любовниково Касимовского р-на: «К жениху пришли, отгуляли. Садятся за стол, становятся тарелочку цветную:

На четыре уголушка,
А вот тебе на пятое донушко»¹⁰³.

Выражение «Она донная бабка»¹⁰⁴ (т.е. знающая, веселая, играющая песни), бытующее в г. Спас-Клепики, возможно, восходит к свадебному обычаю ритуального питья из сосуда с положенной на дно монетой. В Мещерском крае первую рюмку подносили крестному отцу и именовали его «посошком», поскольку он в руках держал посох, которым указы-

вал молодому дорогу к тестю¹⁰⁵. Вероятно, отсюда происходит обычай пить последнюю рюмку перед отправлением в путь – «на посошок».

Умение пить не пьянея всегда ценилось русским народом: в Зарайском, Рязанском, Михайловском уу. сваха, угощая подруг невесты хмельным, говорила:

Пейте, девки, пейте,
да дело разумеите¹⁰⁶.

Похвала умению пить нашла свое отражение в свадебной песне, игравшейся на запое в с. Борки Шацкого р-на:

Как у чарочки у серебряной
Золотой веночек.
Как у Михайла у Ивановича
Светлый разумочек.
Иде ни ходит, ни гуляет
Ночевать домой идет¹⁰⁷.

Обратная ситуация представлена во второй версии песни девичника – «Во горенке во новой...» д. Инкино (ср. также д. Скобелево, с. Ермолово) Касимовского р-на, в которой невеста отказывается принять угощение жениха:

<...> Стакан вина наливал,
Он Аннушке подносил,
Миколаевне подносил:
– Выпей рюмку у меня.
– Не буду пить у тебя:
Что я знаю про тебя,
Что ты горький пьяница
(По улицам шляешься.)¹⁰⁸

Информатор в д. Инкино Касимовского р-на прокомментировала последнюю строку песни: «Он такой не был. Это невеста плакала»¹⁰⁹ (песня также бытовала в соседних д. Скобелево и с. Ермолово того же района).

Песенный мотив выпивания хмельного напитка и соотносимые с ним образы чарки, чашки, рюмки, стакана, бокала бочонка и т.п. проходят через всю свадьбу, начиная с песен запоя и кончая ритуалом разувания при укладывании молодых спать. Известно приблизительное время появления некоторых сосудов: рюмки (стеклянная, сделанная из хрусталя, посуда собственного производства возникла на Руси во второй четверти XI в., с середины XII в. известны рюмки, а наибольшее распространение получили с XVII в.¹¹⁰), стакана («достакан» – по одним сведениям, появился в XIV в., по другим – в XVI в.), бокала (бытует с XVIII в.)¹¹¹. Эти данные могут пригодиться при датировке фольклорных песен.

¹ Записи автора. Тетр. 1. № 502 – Маслобойникова (урожд. Астахова) Анна Николаевна, 1927 г. р., род. в с. Озёрки Сараевского р-на, живет в г. Рязань, конец мая 1991 г.; РИАМЗ, н. а. III-664. Кн. X. № 234.

² ИЭА. Ф. 47 (фонд РОКЭ). Карт. Д.Коган. № 359-а – с. Полтевы Пеньки Кадомского р-на.

³ Мансуров А.А. Вып. 1 № 98 – с. Шостье Касимовского у.

⁴ ИЭА. Ф. 47 (фонд РОКЭ). Карт. Д.Коган. № 359-а.

⁵ Мансуров А.А. Описание рукописей этнологического архива Общества исследователей Рязанского края. Рязань, 1929. Вып. 2. № 20 – д. Кочемары Касимовского р-на.

⁶ Мансуров А.А. Указ. соч. 1930. Вып. 3. № 219; Записи автора. Тетр. 3. № 210 – Докелина Мария Ивановна, 1916 г. р., пос. Солотча Рязанского р-на, 26.07.1985.

⁷ ИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. Ед. хр. 124. Л. 4 об. – Зарайский, Михайловский, Рязанский уу.

⁸ РИАМЗ, н. а. III-1009. Л. 6 – д. Муняки Старожиловского р-на.

⁹ Ярустовский В., священник. Народные поверия и обычаи в Пронском уезде // Рязанские епархиальные ведомости. Прибавления. Рязань, 1885. № 5. С. 134 – с. Гулынки Пронского у.

¹⁰ МГК, и. 1961-7 – д. Александровка Чучковского р-на.

- ¹¹ Срезневский И.И. Словарь древнерусского языка. М., 1989. Т. 3. Ч. 2. Стбц. 1471; Василенко В.М. Русское прикладное искусство: Истоки и становление. I век до н. э. – XIII в. н. э. М., 1977. С. 448. Примеч. 239.
- ¹² 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.
- ¹³ РИАМЗ, н. а. III-664. Кн. 7. № 161 – Салагур Касимовского у.; МГК, и. 1961-7 – д. Александровка Чучковского р-на.
- ¹⁴ Народные русские сказки А.Н. Афанасьева: В 3 т. М., 1957. Т. 3. С. 339. № 564.
- ¹⁵ ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 124. Л. 4 об. – Зарайский, Михайловский, Рязанский уу. (Деление на стихи мое. – *Е.С.*).
- ¹⁶ ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 124. Л. 4 об. – Зарайский, Михайловский, Рязанский уу. (Деление на стихи мое. – *Е.С.*).
- ¹⁷ Байбурин А.К., Топорков А.Л. У истоков этикета: Этнографические очерки. Л., 1990. С. 149.
- ¹⁸ Самоделова Е.А. Из жизни села Секирино: Старинный свадебный обряд // Народное творчество. М., 1995. № 1. С. 17.
- ¹⁹ ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 124. Л. 4 об. – Зарайский, Михайловский, Рязанский уу. (Деление на стихи наше. – *Е.С.*).
- ²⁰ РИАМЗ, н. а. III-508... Кн. 10. № 243 – д. Нефедово Киструсской вол. Спасского у.
- ²¹ Записи автора. Тетр. 1. № 423 – Трушечкина Матрёна Ивановна (1907-1982), род. в с. Озёрки Сараевского р-на, жила в Москве, нач. 1980-х гг.
- ²² ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 124. Л. 4 об. – Зарайский, Михайловский, Рязанский уу.
- ²³ ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 124. Л. 4 об. – Зарайский, Михайловский, Рязанский уу.
- ²⁴ Собрание народных песен П.В.Киреевского. Записи П.И.Якушкина: В 2 т. Л., 1983. Т. 1. № 475 – Раненбургский у.
- ²⁵ ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 124. Л. 8 об.; Семенова-Тян-Шанская О.П. Жизнь «Ивана». Очерки из быта крестьян одной из черноземных губерний. /Записки РГО по отд-ю этнографии. СПб., 1914. Т. XXXIX. С. 64 (Репринт: Рязань, 1995); РИАМЗ, н. а. III-629. Л. 166, 201 – Жданово, с. Пекселы Касимовского у.; Собрание народных песен П.В.Киреевского. № 475 – Раненбургский у., № 368 – сельцо Гололобово Зарайского у.
- ²⁶ ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 124. Л. 8 об.; Семенова-Тян-Шанская О.П. Жизнь «Ивана». С. 64.
- ²⁷ Записи автора. Тетр. 1. № 129 – Трушечкина М.И. (1907-1982), род. в с. Озёрки Сараевского р-на, жила в Москве, нач. 1980-х гг.
- ²⁸ Собрание народных песен П.В.Киреевского. № 368 – сельцо Гололобово Зарайского у., № 475 – Раненбургский у.; ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 124. Л. 8 об.; МГК, и. 1802-36, и. 1609-28 – с. Кутуково, с. Новики Спасского р-на.
- ²⁹ 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. 6. № 151 – Корнеев Михаил Васильевич, 1921 г. р., с. Секирино Скопинского р-на, 05.07.1989; РГАЛИ. Ф. 483. Оп. 1. Ед. хр. 483. Л. 20 – Михайловский у.; Мансуров А.А. Вып. 1. № 36 – с. Б. Ардабьево, Б. Мутор, Федоровка Касимовского у.; Записи автора. Тетр. 3. № 230 – Краснова Анастасия Ивановна, 1899 г. р., пос. Солотча Рязанского р-на, 27.07.1985; Записи автора. Тетр. 3. № 294 – Воробьёва Мария Степановна, 1903 г. р., д. Полково Рязанского р-на, 04.08.1985.
- ³⁰ Записи автора. Тетр. 8. № 7 – Рогова Т.С., 1927 г. р., с. Тимошкино Шиловского р-на, зап. Е.А.Самоделова и А.В.Беликов 24.08.1990.
- ³¹ Семенова-Тян-Шанская О.П. Указ. соч. С. 61.
- ³² Шейн П.В. Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т.п.: В 2 вып. СПб., 1900. Вып. 2. С. 555–556.
- ³³ ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 150. Л. 6 – с. Красное Пронского у.
- ³⁴ Мансуров А.А. Вып. 1. № 98 – с. Шостье Касимовского у.
- ³⁵ Шейн П.В. Вып. 2. № 1856 – д. Красная слободка и Урусово Данковского у.
- ³⁶ Записи автора. Тетр. 3. № 234 – Краснова Анастасия Ивановна, 1899 г. р., пос. Солотча Рязанского р-на, 27.07.1985.
- ³⁷ Балашов Д.М., Марченко Ю.И., Калмыкова Н.И. Русская свадьба: Свадебный обряд на Верхней и Средней Кокшеньге и на Уфтюге (Тарногский р-н Вологодской области). М., 1985. С. 286–287; Бернштам Т.А., Лапин В.А. Виноградье – песня и обряд // Русский Север: Проблемы этнографии и фольклора. Л., 1981. С. 3–110; Записи автора. Тетр. 3. № 234 – Краснова А.И., 1899 г. р., пос. Солотча Рязанского р-на, 27.07.1985; Записи автора. Тетр. 3. № 193 – Архипова Мария Ивановна, 1910 г. р., с. Заборье Рязанского р-на, 26.07.1985; Записи автора. Тетр. 3. № 267 – Воробьёва Евдокия Акимовна, 75 лет, д. Давыдово Рязанского р-на, 30.07.1985; Записи автора. Тетр. 3. № 290 – Бирюкова Анисья Михайловна, 1904 г. р., д. Полково Рязанского р-на, 04.08.1985.
- ³⁸ См.: Авдотья Рязаночка /Сост. Ю.И.Смирнова. Архангельск: Издание Кенозерского национального парка, 2007. – 61 с.; Смирнов Ю.И. Добрыня Рязанич // Народная культура Русского Севера. Вып. 2. Архангельск, 2004. С. 65-85.

³⁹ Записи автора. Тетр. 11. № 66 – 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; Записи автора. Тетр. 11. № 235 – Жукова Анна Николаевна, 1909 г. р., д. Инкино Касимовского р-на, 19.07.1992.

⁴⁰ МГК, и. 2138-34 ф. 3562 – «Сеяли девушки яровой хмель...», д. Сандыри Милославского р-на.

⁴¹ Собрание народных песен П.В.Киреевского. № 474 – «Над рекой калина стояла, хвалилась...», Рязанбургский у.

⁴² ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 124. Л. 1 – Зарайский, Михайловский, Рязанский уу.

⁴³ 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.

⁴⁴ Записи автора. Тетр. 3. № 303 – Григорьева Елена Елисеевна, 1904 г. р., Агро-Пустынь Рязанского р-на, 05.08.1985

⁴⁵ Записи автора. Тетр. 3. № 405 – Варвара Ивановна (фамилия неизвестна), лет 80, род. в с. Кудрявшино Данковского р-на Липецкой обл. (б. Рязанской губ.), живет в Москве, 25.01.1987.

⁴⁶ ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 124. Л. 11 – Зарайский, Михайловский, Рязанский уу.

⁴⁷ РИАМЗ, н. а. III-508... Кн. 1. № 7 – с. Пекселы Касимовского у.

⁴⁸ 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.

⁴⁹ Материалы для историко-статистического описания ряз. епархии, ее церквей и приходов. С. Рожново ц. Успения Б. Матери (Зарайск. у.). //Рязанские епархиальные ведомости. Рязань, 1889. № 6. С. 242.

⁵⁰ МГК. Тетр. 6. № 1243. Лето 1980 – д. Александровка Чучковского р-на.

⁵¹ 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.

⁵² РИАМЗ, н. а. III-508. Кн. 1. № 7 – с. Пекселы Касимовского у.

⁵³ Петров В. Мещерский край (Этнографический очерк) //Вестник рязанского губернского земства. Рязань, 1914. № 1. С. 43.

⁵⁴ РИАМЗ, н. а. III-508... Кн. 2. № 36 – с. Б. Ардабьево Касимовского у.

⁵⁵ РГПИ, 1966. Тетр. 1. № 5 – пос. Каширино Шацкого р-на.

⁵⁶ РИАМЗ, н. а. III-664. Кн. 7. № 161 – д. Салагур Касимовского у.; Концерты М.Е.Пятницкого с крестьянами. М., 1914. С. 33; РГПИ, 1972. Тетр. 4. № 62 – с. Чурики Михайловского у., 1966. Тетр. 8 – с. Лесное Ялтуново Шацкого р-на.

⁵⁷ Василенко В.М. Указ. соч. С. 341; Бочаров Г.Н. Художественный металл Древней Руси. X – начало XIII вв. М., 1984. С. 102–103; Николаева Т.В. Указ. соч. С. 213; Постникова-Лосева М.М., Платонова Н.Г., Ульянова Б.Л. Золотое и серебряное дело XV – XX вв. М., 1983. С. 25, 32–33.

⁵⁸ Устное народное творчество Рязанской области. С. 50 – с. Шатрище Спасского р-на.

⁵⁹ 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.

⁶⁰ Устное народное творчество Рязанской области. С. 50 – «Мы пойдем по ряду...», с. Шатрище Спасского р-на.

⁶¹ РГПИ, 1978. Тетр. 2. № 132 – с. Сыои Сараевского р-на, тетр. Калининой.

⁶² РГПИ, 1974. Тетр. д. Петровичи Спасского р-на; МГК, и. 1610-11 ф. 3034.

⁶³ РИАМЗ, н. а. III-508... Кн. 2. № 36 – «Ты разумная головушка...», с. Б. Ардабьево Касимовского у.; Шейн П.В. Вып. 2. № 1868 – «Кого это величаем?», д. Красная слободка и д. Урусово Данковского у.

⁶⁴ РГАЛИ. Ф. 483. Ед. хр. 483. Л. 20 об. – Михайловский у.

⁶⁵ ИЭА. Ф. 47 (фонд РОКЭ). Карт. Д.Коган. № 359-а – Кадомский р-н.

⁶⁶ ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 124. Л. 14 об. – Зарайский, Рязанский, Михайловский уу.

⁶⁷ ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 124. Л. 14 об. – Зарайский, Рязанский, Михайловский уу.; МГК. Дневник. Магнитофон 2. Сеанс 1. 21.01.85 – с. Восход (б. Полтевы Пеньки) Кадомского р-на. Ср.: Записи автора. Тетр. 8. № 62 – Брыкунова Мария Павловна, 1912 г. р.; Морозова Прасковья Григорьевна, 1904 г. р., с. Тимошкино Шилового р-на, зап. Е.А.Самоделова, А.В.Беликов 26.08.1990; Записи автора. Тетр. 1. № 382 – Самохвалова Анастасия Степановна, 73 г., с. Батьково Клепиковского р-на, зап. Е.А.Самоделова, М.Д.Максимова в авг. 1987; РИАМЗ, н. а. III-508... Кн. 1. № 7 – д. Пекселы Касимовского у. и др.; МГК. Тетр. 6. № 1243. Лето 1980 – с. Пертово Чучковского р-на.

⁶⁸ Мансуров А.А. Вып. 1. № 44 – с. Мелехово Сасовского у.

⁶⁹ Семенова-Тян-Шанская О.П. Указ. соч. С. 66–67.

⁷⁰ Мансуров А.А. Вып. 3. № 219.

⁷¹ Шейн П.В. Вып. 2. № 1854 – д. Красная Слободка и Урусово Данковского у.

⁷² Козаченко А.И. К истории великорусского свадебного обряда // Советская этнография. 1957. № 1. С. 65.

⁷³ Терещенко А.В. Быт русского народа: В 7 ч. Ч. II. СПб., 1848. С. 51–52; Козаченко А.И. Указ. соч. С. 57–71.

⁷⁴ Шейн П.В. Указ. соч. Вып. 2. С. 560.

⁷⁵ Записи автора. Тетр. 1. № 293 – Хлапова Александра Дмитриевна, 72 г., род. в д. Сонино Клепиковского р-на, живет в г. Спас-Клепики, зап. Е.А.Самоделова, М.Д.Максимова 17.08.1987; Записи автора. Тетр. 11. № 336 – Мотасова Евдокия Ивановна, 1915 г. р., с. Ермолowo Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, И.Рыбаков 21.07.1992.

⁷⁶ Записи автора. Тетр. 1. № 293 – Хлапова А.Д., 72 г., род. в д. Сонино Клепиковского р-на, живет в г. Спас-Клепики, зап. Е.А.Самоделова, М.Д.Максимова 17.08.1987; Записи автора. Тетр. 1. № 321 – Милова Анастасия Дмитриевна, 77 лет, г. Спас-Клепики, зап. Е.А.Самоделова, М.Д.Максимова 17.08.1987.

⁷⁷ ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 150. Л. 11. Арцев – с. Красное Пронского у.

⁷⁸ ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 124. Л. 15.

⁷⁹ Семёнова-Тян-Шанская О.П. Указ. соч. С. 69–70 – с. Гремячка и с. Муравеня Данковского у.

⁸⁰ ИЭА. Ф. 47 (фонд РОКЭ). Маслова Г.С. Папка 2360. № 96.

⁸¹ ИЭА. Ф. 47 (фонд РОКЭ). Маслова Г.С. Папка 2360. № 96.

⁸² Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / Сост. Л.Г.Бараг, И.П.Березовский, К.П.Кабашников, Н.В.Новиков. Л., 1979.

⁸³ Новиков Н.В. Образы восточнославянской волшебной сказки. Л., 1974. С. 71, 73.

⁸⁴ ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 124. Л. 15 об.

⁸⁵ Семёнова-Тян-Шанская О.П. С. 74, 69; Записи автора. Тетр. 11. № 337 – Якунькина Евдокия, с. Ермолowo Касимовского р-на, 21.07.1992; ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 124. Л. 15 об.

⁸⁶ РИАМЗ, н. а. III-1009. Л. 7; ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 124. Л. 12.

⁸⁷ Семёнова-Тян-Шанская О.П. Указ. соч. С. 74 – с. Гремячка и с. Муравеня Данковского у.

⁸⁸ Записи автора. Тетр. 1. № 334 – г. Спас-Клепики, лето 1987.

⁸⁹ ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 50. Л. 18 об. – 19. Ср.: Записи автора. Тетр. 1. № 31 – Янчева Екатерина Дмитриевна, 1912 г. р., с. Озёрки Сараевского р-на, 18.08.1982; Сборнов Иван Петрович, 1909 г. р., д. Дмитриево Сараевского р-на, 20.08.1982.

⁹⁰ Записи автора. Тетр. 1. № 46 – Волчкова Дарья Сергеевна, 1902 г. р., род. в с. Озёрки Сараевского р-на, живет в Москве, 10.07.1982; ⁹⁰ Записи автора. Тетр. 1. № 438 – Клягина Мария Устиновна, 1925 г. р., с. Секирино Скопинского р-на, 1989 г.; Петров В. Указ. соч. С. 44.

⁹¹ Потебня А.А. О некоторых символах в славянской народной поэзии. Харьков, 1914. С. 11.

⁹² Записи автора. Тетр. 7. № 150 – Царёва Елизавета Ананьевна, 1919 г. р., с. Шостье Касимовского р-на 02.07.1990. Ср.: Киреевский П.В. Собрание народных песен П.В.Киреевского. Тула, 1986. № 275 – Тульская губ., зап. К.Д. Кавелин. Семейно-бытовая песня:

В поле младенька гуляла,
Зеленого горошку объелась,
То-то брюшко и припухло.

⁹³ Новиков Н.В. Указ. соч. С. 28; Афанасьев А.Н. Указ. изд. Т. 3. № 560; Записи автора. Тетр. 1. № 488 – Трушечкин Михаил Федосеевич (1901-1992), род. в с. Озёрки Сараевского р-на, жил в Москве, 13.04.1991.

⁹⁴ Записи автора. Тетр. 1. № 489 – Трушечкин М.Ф. (1901-1992), род. в с. Озёрки Сараевского р-на, жил в Москве, 13.04.1991; Записи автора. Тетр. 4. № 43 – с. Бояновичи Хвостовичского р-на Калужской обл., лето 1985 г.

⁹⁵ ИЭА. Ф. 47 (фонд РОКЭ). Карт. Д.Коган. № 367.

⁹⁶ Круглый год: Русский земледельческий календарь / Сост., вступ. ст. и примеч. А.Ф.Некрыловой М., 1991. С. 310; Максимов С.В. Из очерков народного быта. Крестьянские календарные праздники // Максимов С.В. Литературные путешествия. М., 1986. С. 352.

⁹⁷ Старинная севская свадьба / Записи и свод О.А.Славяниной. Подг. текстов и ред. Ф.М.Селиванова. М., 1978. № 123.

⁹⁸ Ожегов С.И. Словарь русского языка. М., 1990. С. 899.

⁹⁹ Записи автора. Тетр. 11. № 305 – Кривова Мария Тимофеевна, 1914 г. р., с. Ермолowo Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, И.Рыбаков 21.07.1992; Записи автора. Тетр. 11. № 318 – Кривова Мария Тимофеевна, 1914 г. р.; Захарцова Мария Сергеевна, 1903 г. р., с. Ермолowo Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, И.Рыбаков 21.07.1992.

¹⁰⁰ Записи автора. Тетр. 11. № 37 – Жукова Анна Николаевна, 83 г., д. Инкино Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, Ф.В.Строганов 15.07.1992; Записи автора. Тетр. 11. № 45 – Барныкова Евдокия Ефимовна, 1924 г. р.; Коробкова Александра Сергеевна, 1932 г. р.; Жукова Анна Ефимовна, 1935 г. р.; Сидорова Пела-

гея Андреевна, 1934 г. р., д. Инкино Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, Н.В.Рыбакова, Ф.В.Строганов, Е.Г.Богина 15.07.1992; Записи автора. Тетр. 3. № 72 – Вдовина Анна Петровна, род. в д. Алферьево Касимовского р-на, живет в с. Заборье Рязанского р-на, 22.07.1985.

¹⁰¹ ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 124. Л. 9 – «Приезжая свашенька...» (ср.: Л. 8 об. «Умная головушка, широкая бородушка...»).

¹⁰² ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 150. Л. 31 об.

¹⁰³ 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.

¹⁰⁴ Записи автора. Тетр. 1. № 366 – Краюшкина Татьяна Захаровна, 78 лет, г. Спас-Клепики, зап. Е.А.Самоделова, М.Д.Максимова в авг. 1987 г.

¹⁰⁵ Петров В. Указ. соч. С. 47.

¹⁰⁶ ИЭА. Фонд ОЛЕАЭ. Ед. хр. 124. Л. 7 об. (Деление на стихи мое. – Е.С.).

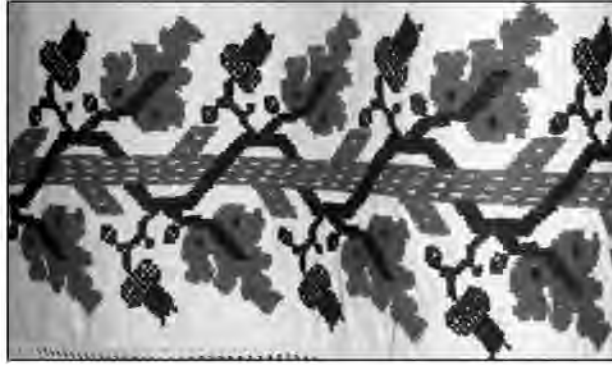
¹⁰⁷ РГПИ, 1966. Тетр. 2 – с. Борки Шацкого р-на.

¹⁰⁸ Записи автора. Тетр. 11. № 35 – Жукова Анна Николаевна, 83 г., д. Инкино Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, Ф.В.Строганов 15.07.1992. Ср.: Записи автора. Тетр. 11. № 2 – Кузьмина Полина Максимовна, 1933 г. р., д. Инкино Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова 14.07.1992; Записи автора. Тетр. 11. № 10 – Замотаева Прасковья Анисимовна, 1912 г. р., д. Скобелево Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, В.О.Усачёва, Ф.В.Строганов, Е.Г.Богина, О.Б.Халдей 15.07.1992; Записи автора. Тетр. 11. № 319 – Кривова Мария Тимофеевна, 1914 г. р.; Захарцова Мария Сергеевна, 1903 г. р., с. Ермолowo Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, И.Рыбаков 21.07.1992.

¹⁰⁹ Записи автора. Тетр. 11. № 35 – Жукова А.Н., 83 г., д. Инкино Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, Ф.В.Строганов 15.07.1992. Ср.: Записи автора. Тетр. 11. № 2 – Кузьмина П.М., 1933 г. р., д. Инкино Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова 14.07.1992; Записи автора. Тетр. 11. № 10 – Замотаева П.А., 1912 г. р., д. Скобелево Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, В.О.Усачёва, Ф.В.Строганов, Е.Г.Богина, О.Б.Халдей 15.07.1992; Записи автора. Тетр. 11. № 319 – Кривова М.Т., 1914 г. р.; Захарцова М.С., 1903 г. р., с. Ермолowo Касимовского р-на, зап. Е.А.Самоделова, И.Рыбаков 21.07.1992..

¹¹⁰ Шапова Ю.Л. Стекло Киевской Руси. М., 1972. С. 61–62; Постникова-Лосева М.М., Платонова Н.Г., Ульянова Б.Л. Указ. соч. С. 30.

¹¹¹ Николаева Т.В. Указ. соч. С. 214; Постникова-Лосева М.М., Платонова Н.Г., Ульянова Б.Л. Указ. соч. С. 26, 30.



ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Поэтическая семантика свадебных жанров

При сохранении на Рязанщине традиционной народной свадьбы в «живом» ее бытовании (в отдельных селениях) и в памяти старожилов (распространено повсеместно) собираемый свадебный фольклорно-этнографический материал постоянно пополняется, принося исследователю новые находки. Многообразие местных вариантов с их типичными и редкостными чертами позволяет изучать символику поэтических текстов в единстве с семантикой обрядовых действий и ритуалов. Мировоззренческий стержень свадьбы – «умирание – (воз)рождение» находит свое выражение в ритуальном сюжетно-композиционном комплексе, в широком смысле включающем помимо основных свадебных ритуалов примыкающие – обряд первого надевания поневы и посещение родственников молодой на Масленицу, и в закономерной последовательности поэтических образов и мотивов разножанровых произведений.

Довенчальный поэтический цикл является доминирующим и потому самым объемным. Многообразие его мотивов можно объединить в более широкие группы:

- – разрушение (потеря соколом пера или крыла, вышибание лебедушки из стада, намерение ударить в макушку свата, заламывание растения, расплетание косы, сгорание овина и др.);
- – расставание (выплетение алой ленты из косы, отправка девичьей волюшки в чисто поле или темный лес, просьба невесты о благословении «на другую жизнь» и др.);
- – путь на «чужую сторонку» (переправа через воду, дальняя дорога).

Поэтические образы, соотносящиеся с погибельными мотивами (см. выше), подразделяются на следующие группы:

- – образы-разрушители (сокол, нападающий на лебедушку; сваха – разорительница косы и др.);
- – образы, подвергающиеся разрушению (белая лебедушка, дерево без макушки, заломленное растение, расплетенная коса, пойманная рыбка, сгоревший овин и др.);
- – образы «чужой сторонки» (дом свата у болота, чужая сторона «горючей слезой поливана», «чужие люди злы, досадливы» и др.).

Такие образы и мотивы соотносятся с представлениями о ритуальной смерти. С этим же связаны народные названия некоторых поэтических жанров – «крики», «плачи», «причеты», «вопли», «сиротская песня»; ритуальных действий – «обкрикивать», «отпевать», «корить», «причитывать» и отдельных свадебных чинов – «плакса», «пужава», «кнутник».

Поэтические образы и мотивы по-разному функционируют в свадебном обряде. Одни из них прикреплены к соответствующему ритуалу (расплетение косы, благословение и др.) и составляют с ним неразрывное целое. Другие переосмысливают породивший их ритуал (ср.: «Друженька похвалился – каравай развалился» и обрядовое ломание каравая по полам). Третьи содержат в себе отголоски утраченных ритуалов: а) свадебных (молодая чешет-гладит кудри молодцу); б) других – например, поминальных (ср.: «дружки, не смотрите

под стол... Там нет мослов... кобели унесли»). Четвертые опираются на «обрядовые формы мышления»¹ (сокол вышибает из стада лебедушку, соколы подшибли утице крылышки и др.). Пятые заимствуются в готовом виде из других обрядов (мотив обращения невесты-сироты к ветрам и тучам с просьбой разнести желты пески и раскрыть могилу матушки, мотив зарастания травую-муравую невестиного пути-дорожки – проникновение похоронного плача и «цитат» из него в свадебный плач).

Семантика и поэтическое воплощение одного и того же образа меняются на протяжении его функционирования в разных свадебных ритуалах (ср.: каравай «выше матицы яловой, ширше печи кирпичной»² и «каравай развалился»). Некоторые эпизоды свадьбы породили сюжеты и мотивы сказок (невеста с плохим зрением якобы видит валяющуюся у порога иголку) и быличек (остановка колдуном свадебного поезда, порча молодых).

В перспективе видится изучение поэтики величальных песен и песенок игриц.

Пока же мы предлагаем условное название «*песенки игриц*» – то есть ответные песенки исполнительниц обрядовых свадебных песен (преимущественно величальных). Эти короткие песенки хор девушек или женщин (до венчания в доме невесты или после бракосочетания в доме молодого) адресует значимому свадебному чину – дружке, свахе и т.п., или просто семейной паре, которому или которой только что исполнили пространную величальную песню. В «песенке игриц» они просят наградить их деньгами за исполнение произведения, в противном случае обещают высмеять и опозорить участника свадьбы или гостя; также исполнительницы выражают благодарность за полученную денежную награду. Уже по этому краткому описанию «песенок игриц» в них видны разные сюжеты или сюжетные мотивы: это мотив просьбы о денежном награждении за исполнение величальной песни; мотив благодарности за получение денег; мотив угрозы из-за отсутствия награждения.

«Песенки игриц», являясь жанровой разновидностью свадебной обрядовой песни, встроены в определенный ритуальный контекст, приспособлены к исполнению в жесткой последовательности всего песенного ряда.

Имея собственную характерную сюжетику, выраженную в сравнительно небольшом ряде сюжетов, «песенки игриц» не обладают самостоятельным содержанием в том плане, чтобы быть независимыми от предыдущей песни и от ситуации ее восприятия адресатом-слушателем. Подчеркнем: важная особенность «песенки игриц» – это изначально заложенная в ней песенная функция выбора исполнительницами конкретного оценочного сюжета (положительно-окрашенного или негативного) в зависимости от реакции свадебного чина на исполненную для него величальную песню. Иначе говоря, если воспеваемый персонаж платит деньги, его восхваляют, если нет – ругают.

Как и все свадебные песни, «песенки игриц» обладают строгой гендерной прикрепленностью: их исполняют девушки или замужние женщины – смотря по тому, в какой обрядовый момент свадьбы и в чьем доме они поются. Мужчины обрядовые свадебные песни не исполняют, хотя поют на пиру песни иных жанровых разновидностей.

Хронологически «песенки игриц» прикреплены к свадебному дню, поскольку соотносятся с величальными песнями и, более того, сюжетно и функционально дополняют их.

Различные повествовательные структуры – в первую очередь, разнообразные приговорки, разнящиеся структурно, тематически, по занимаемому месту в довенчальной и послевенчальной частях обряда, по приуроченности к определенному ритуалу, по прикрепленности к свадебному чину (конкретному персонажу) составляют своеобразный *ритуально-свадебный язык*, имеющийся в каждой локальной традиции и варьирующийся в небольших пределах в каждой из них.

Возможно, к такому ритуально-свадебному языку – как главному языку обрядового общения – следует также отнести свадебные плачи и свадебные песни разных жанровых разновидностей (в том числе диффузного характера), которые также пронизывают всю словесную композицию свадьбы.

Кроме того, за рамками ритуально-свадебного языка (в буквальном понимании как систематизированного набора звучащих слов и словоформ) находится мелодический и ак-

циональный язык, то есть системы определенных свадебных мелодий и жестов, телодвижений, сопровождаемых необходимой предметной атрибутикой.

Все эти знаковые явления также нуждаются в дальнейшем тщательном изучении.

В нашей работе наряду с детальным описанием каждого свадебного ритуала и его поэтического оформления предлагается «Приложение 1» (см. часть 1) с данными народной терминологии по свадебному обряду и жанрам.

Параллелизм ритуалов

В рязанской свадьбе сохранился *параллелизм ритуалов* и обрядовых действий, относящихся к жениховой и невестинной стороне.

В древнерусской свадьбе уже имелся подобный параллелизм и часть параллельных ритуальных действий носила функционально одинаковые наименования³.

Очевидно, что ритуальный параллелизм был изначально присущ свадьбе как таковой и, соответственно, его черты могут быть обнаружены в любой региональной свадебной традиции. Между тем на материале рязанской свадьбы очень отчетливо выявляются признаки парности свадебного обряда.

Часть параллельных ритуальных действий на Рязанщине (вероятно, как в и других местах России и вообще у восточных славян) носит функционально одинаковые названия.

- Во-первых, это *сватовство* жениха и *навязывание* невесты.
- Во-вторых, происходящее в доме невесты *сватовство* и пир у жениха через неделю под названием «*жениха в гости брать*»⁴.
- В-третьих, *девичник* у невесты (почти повсеместно) и *вечерье* у жениха (более редко).
- В-четвертых, *баня невесты* и ритуал *жениха парить*⁵.
- В-пятых, плач невесты-сироты и обычай матери жениха-сироты «*выходить на зорю*» с плачем.
- В-шестых, завершающее раздельное угощение молодежи: «...в день свадьбы, жених последний раз угощает своих *товарищей*, а девушка – *подруг*»⁶.
- В-седьмых, *елка* как символ невесты и *налка* как иносказание жениха.
- В-восьмых, *родительское благословение* жениха и невесты (потом – новобрачных при приезде их от венца): «Каждая мама с папой должны благословлять: жениха, когда он едет за невестой – там его родные благословляют, а невесту тут, когда приехал»⁷ (с. Константиново Рыбновского р-на и повсеместно).
- В-девятых, *закрытость лица невесты платком* и *наброшенный на плечи жениха платок*, сложенный косынкой (Зарайский у.; см. выше).

Далее, обладают ритуальной парностью *визиты дружка к родителям жениха и невесты*: дружок с иконой трижды обходит поезд перед его отправлением за невестой и затем к венцу; отъехав немного, он один возвращается в дом жениха просить родительского благословения и затем уже с женихом после венчания едет приглашать родителей невесты на свадебный пир к молодым⁸.

Встреча свахи (невестиной и жениховой) на пороге дома также демонстрируют параллелизм свадебных ритуальных действий. Сначала выступает «*прогонятка* в вывороченной шубе»⁹ – сваха со стороны невесты, встречающая жениха со свадебным поездом и едущая в одной повозке с невестой в церковь, сопровождающая ее и оберегающая, всячески помогающая ей. Потом, уже в другом ритуальном действии, появляется «*пужава*» с хмелем – баба, одетая в шубу, овчиной вверх»¹⁰ – женщина со стороны жениха, родственница или даже свекровь, встречающая на пороге дома молодых, приехавших от венчания.

Чертами свадебного ритуального параллелизма располагают призывы организаторов свадьбы к главным действующим лицам и гостям принять в ней участие. Родственники новобрачного идут *позывать*¹¹ невестину родню на свадебный пир, а на утро следующего дня так же приглашают женихову сторону в гости к родителям невесты.

Более редкий тип параллелизма в Рязанской свадьбе выстроен согласно дуализму 'молодежь/старики' и наблюдается, например, в устраивании самостоятельных *вечорки* для невесты и жениха и *вечерушки*¹² для их старшей родни.

Параллелизм ритуалов можно рассматривать и под другим углом зрения – в числовом ключе: как парность событий, то есть некую количественную часть множества действий. В таком аспекте линию множественности составляют также все повторные, тоекратные и повторяющиеся большее количество раз ритуалы. К ним относятся *многочисленные однотипные действия*: ритуализация свадебных моментов с шапкой жениха (при заочном сватовстве с шапкой, при сбивании шапки с головы с целью выкупа при приезде за невестой к венчанию, при укладывании платка невесты в шапку жениха при смене прически на церковной паперти); тоекратные обходы дружкой свадебного поезда перед каждым выездом (за невестой, к венцу); возвраты дружки за благословением или приглашением родителей (при поездке за невестой, к венцу); опережающие приезды дружки за разрешением прибыть всему свадебному поезду (к родителям невесты и жениха) и т.п.

Сделанные наблюдения и выводы

В начале монографии автор сообщал о незавершенности замысла фольклорно-этнографического исследования рязанской свадьбы. Тем не менее он осмелился выставить книгу на суд читателя, считая важным впервые предложить новые разработки этой темы. Они таковы.

Во-первых, поставлен давно назревший и вполне закономерный вопрос о неоднородности традиционной свадьбы в ее локальных и социальных истоках и историческом развитии. В этом плане рязанская свадьба не является исключением: те или иные «социальные разновидности» свадебного обряда наблюдаются во всех его региональных типах. Что касается именно рязанской свадьбы, то она представлена следующими разновидностями: крепостнически-крестьянская и однодворческая; мещёрская (в том числе куршáцкая), богословщинская (локальные группы); из них однодворческая и две последних этногеографические разновидности прослеживаются лишь пунктирно. В основном исследуется свадьба русского православного крестьянина и совершенно не затрагиваются свадебные обычаи других народов, исторически населяющих Рязанскую губ./обл.: мордвы эрзя, касимовских татар.

Во-вторых, впервые четко структурирована рязанская свадьба, подробно описан весь ход обряда (иначе говоря, его сюжетно-композиционное строение, внутренняя структура, смысловая архитектоника, группировка и последовательность организующих приемов и компонентов). Прослежены региональные черты внутри рязанской свадьбы, распадающейся на северную и южную части, правобережную и левобережную вдоль реки Оки.

В обрядовом и фольклорно-жанровом плане обнаружены или подтверждены как уже известные, но еще не ставшие общеизвестными в научной среде, некоторые локальные особенности рязанской свадьбы, а также редкие общерусские свадебные элементы. В обрядовом аспекте к ним относятся обычай «*навязывать невесту*», ритуал «*парить жениха*», ритуал «*выходить на зóрю*» матери жениха-сироты и причитать, ритуалы *выкатывания ступы* и «*овин тушить*», *сырный ритуал* как разновидность *каравайного ритуала*, сажание за свадебный стол «*мнимой невесты*», *ряженье пастухом* и «*упокойником*».

В фольклорном аспекте обращает на себя внимание общерусские жанры «*предсказки*» («*приговорки*») при ритуале даренья, *обрядовая песня* и *приговорка при продаже постели невесты* и др. Выделяются региональные жанровые разновидности – *каравайные песни* и *приговорки* (песни распространены на западе Рязанщины), «*сокóльные*» песни и «*коренья*» в качестве «обыгрывательных песен» (обе разновидности бытуют в Рязанской Мещёре). При том, что выявлено своеобразие этих обрядовых действий и фольклорных жанровых разновидностей, от них следует «протянуть ниточки» из Рязанской губ. к соседним территориям: вероятно, там обнаружатся аналоги, которые позволят уточнить смысл и углубить семантику данных акциональных и вербальных структурных единиц. В ряде случаев такие пунктирные линии уже проложены к аналогичной атрибутике и символике свадьбы остальных земель Центральной России.

В-третьих, представлен в убедительном объеме *параллелизм большинства свадебных ритуалов и ритуальных действий*, касающихся жениха и невесты и соответственно их родственников, друзей и соседей. Предпринята попытка выявить суть тех обрядовых действий, в которых атрибутика носит инверсионный (травестийно-перекрестный) характер, иначе говоря – когда сугубо женские предметы обихода и манеры поведения, привычки применяются к мужчине в ритуальных целях, перекладываются на него (обычно с невесты на жениха) и наоборот.

В-четвертых, прослеживается соотношение меры стабильности и изменчивости рязанской свадьбы на протяжении более полутора столетий (со времени начала ее записи, с середины XIX – по начало XXI веков) – от традиционной (классической) до современной.

Результаты, полученные на материале Рязанской области, могут быть распространены на всю среднерусскую свадебную традицию с учетом ее региональных особенностей, а в отдельных своих компонентах – на севернорусскую свадьбу.

¹ См.: Еремина В.И. Ритуал и фольклор. Л., 1991. С. 194.

² Шейн П.В. Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т.п.: В 2 вып. СПб., 1900. Вып. 2. № 1842.

³ См.: Самоделова Е.А. Описания древнерусской свадьбы как первоисточник научных знаний о русском свадебном обряде //Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 12 /ИМЛИ РАН; О-во исследователей Древней Руси. М.: Знак, 2005. С. 810-811.

⁴ МГК. Тетр. VI. 1982, лето. № 1307 – с. Большое Подовечье Милославского р-на.

⁵ См.: МГК. Тетр. II. 1982, лето. № 1303. Дневник. Сеанс 32 – с. Ольшанка Милославского р-на.

⁶ РЭМ. Фонд кн. Тенишева. Ф. 7. Оп. 1. Ед. хр. 1432. Л. 3 – Кутехов Ф. Рязанская губерния, Егорьевский уезд.

⁷ Записи автора. Тетр. 8-а. № 479 – Силкина П.М., 1917 г. р., с. Константиново Рыбновского р-на, 13.09.2000.

⁸ См.: Народные поверия и обычаи. В селе Истье, Пронского уезда //Рязанские губернские ведомости, 1888. № 30. С. 7.

⁹ Собрание народных песен П.В.Киреевского. Записи П.И.Якушкина: В 2 т. Т. 1. Л., 1983. С. 192 – Зарайский у.

¹⁰ Мансуров А.А. Описание рукописей этнологического архива Общества исследователей Рязанского края. Рязань, 1928. Вып. 1. № 36. С. 22 – Касимовский у.

¹¹ ИЭА. Науч. архив. Ф. 1379. Т. IV. Л. 29. – Липец Р.С. Свадебный обряд в с. Корневом Скопинского р-на.

¹² МГК. Лето 1980. Дневники. Тетр. 6. № 1243 – д. Александровка Чучковского р-на.



Приложение 3.

ИСТОЧНИКИ РЯЗАНСКОЙ СВАДЬБЫ

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ВРГЗ – Вестник Рязанского губернского земства
ГМЗЕ – Государственный музей-заповедник С.А.Есенина (с. Константиново Рыбновского р-на Рязанской обл.)
ЖС – Живая старина
ИМЛИ – Институт мировой литературы им. А.М.Горького РАН
ИРЛИ – Институт русской литературы РАН (Пушкинский Дом). Научный архив.
ИЭА – Институт этнологии и антропологии им. Н.Н.Миклухо-Маклая РАН
МГК – Московская государственная консерватория им. П.И.Чайковского. Научный центр народной музыки. Архив проф. Н.Н.Гиляровой.
МПУ – Московский педагогический государственный университет (б. МГПИ им. В.И.Ленина). Фольклорный архив кафедры русской литературы.
ОИРК – Общество исследователей Рязанского края
ОЛЕАЭ – Общество любителей естествознания, антропологии и этнографии
РГАЛИ – Российский государственный архив литературы и искусства
РГВ – Рязанские губернские ведомости
РГВИА – Российский государственный военно-исторический архив
РГО – Императорское Русское географическое общество
РГПИ – Рязанский государственный педагогический институт (ныне РГУ им. С.А.Есенина). Фольклорный архив кафедры русской литературы.
РГУ – Рязанский государственный университет им. С.А.Есенина (б. РГПИ)
РЕВ – Рязанские епархиальные ведомости
РИАМЗ – Рязанский историко-архитектурный музей-заповедник. Научный архив
РМУ – Рязанское музыкальное училище им. Г. и А. Пироговых. Фольклорный архив.
РОКЭ – Рязанский отряд комплексной экспедиции
РОНМЦНТ – Рязанский областной научно-методический центр народного творчества
РЭВ – Рязанский этнографический вестник
РЭМ – Российский этнографический музей им. Петра I (Кунсткамера)
ЧОИДР – Чтения в Обществе истории и древностей российских
ШЭС – Шацкий этнолингвистический словарь
ЭО – Этнографическое обозрение

**ПЕЧАТНЫЕ ИСТОЧНИКИ РЯЗАНСКОЙ СВАДЬБЫ:
ТЕКСТЫ. ИССЛЕДОВАНИЯ**

1. Афонин В. Не продавайте девушку //Путь молодежи. Рязань, 1929. № 19. С. 2.
2. Башков В.П. «Плачет где-то иволга»: Константиновские этюды. М., 1986.– 176 с.
3. Белошенков Дм. Из сокровищницы эльфов //Рязаночка. Рязань, 1999. Август. № 6.
4. Будде Е. К диалектологии великорусских наречий. Исследование особенностей рязанского говора //Русский филологический вестник. Варшава: Типогр. Марии Земкевич, 1892. Т. XXVIII. № 3/4. С. 22–111.
5. Ванюшечкин В.Т. Словарь русских народных говоров Рязанской Мещеры. А-Н. Материалы по русской диалектологии. Учеб. пособие. Воронеж, 1983. – 275 с.
6. Виноградов А. «Крики» Рязанской губ., Ряжского уезда //Этнографическое обозрение. Вып. 35. М., 1897. № 4. С. 122–124.
7. Власова С.Ю. Свадебный обряд в селе Николаевка Касимовского района Рязанской области (В изложении собирателя) //Русская свадьба: В 2 т. /Сост.: А.В.Кулагина, А.Н.Иванов. М.: Гос. респ. центр рус. фольклора, 2000. Т. 1.
8. Гилярова Н.Н. Музыкальный фольклор Рязанской области /Рязанский этнографический вестник. Рязань: Рязанский областной центр народного творчества, 1992. – 141 с. (2 гл. – А.А.Козырев).
9. Грушин Е.Ф. Старинная свадьба: Этнографические очерки. Шилово, 2005.
10. Грушин Е.Ф. Этнографические очерки. Шилово, 2005.
11. Диттель. Сборник рязанских областных слов //Живая старина. СПб.: Типогр. кн. В.П. Мещерского, 1898. Вып. II. С. 203–227.
12. Дурново Н., Ушаков Д. Хрестоматия по великорусской диалектологии. Пособие при преподавании русского языка в высших учеб. заведениях. М.: Типогр. Императ. Моск. Ун-та, 1910. – 216 с. с картами.
13. Ерофеевская З.А., Жбанкова Т.С. Домашняя обстановка, пища, одежда, праздники //Рязанское село Кораблино (история, экономика, быт, культура, люди села) /Ученые записки Рязанского государственного педагогического института. Рязань, 1957. Т. XVIII. С. 190-206.
14. 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.). /Под ред. Николая Харузина. М.: Тип. А.Левенсон и К°, 1889. Вып. 1.

15. Зеленин Д.К. Описание рукописей ученого архива Императ. Русского географического общества: В 3 вып. Пг.: Типогр. А.В.Орлова, 1916. Вып. 3. С. 990–1280, 4 с. (№ 6–7, 14–16, 19–24).

16. 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. IV. Кн. 1. Октябрь. № 10. С. 27-44. (Начало в июле, с. 63-69; окончание вперед).

17. Календарные свадьбы //Рязаночка. Спецвыпуск: Свадьба. Рязань, 2005. № 8.

18. Киреевский П.В. Песни, собранные П.В. Киреевским. Новая серия. / Под ред. В.Ф.Миллера и М.Н.Сперанского. Вып. 1. Песни обрядовые. М.: Печатня А.И.Снегиревой, 1911. – 354 с.

19. Киреевский П.В. Собрание народных песен П.В.Киреевского. Записи П.И.Якушкина: В 2 т. Л.: Наука, 1983. Т. 1. – 342 с.

20. [Купресов, свящ.] С. Ильицыно, Зарайского уезда //Рязанские губернские ведомости. 1889. № 60. С. 6; № 61. С. 5.

21. Курник от Любы Майоровой //Рязаночка. Рязань, 1999. Август. № 6.

22. Лебедева Н.И. Духовная культура рязанских крестьян. Классификация одежды русских. Маслова Г.С. Из истории восточно-славянской этнографии /Рязанский этнографический вестник. 1994. (перепечатка: Лебедева Н.И. Научные труды: В 2 т. /Рязанский этнографический вестник. 1996. Т. 2.).

23. [Лебедева Н.И.] Из архива Н.И.Лебедевой: Свадебные и праздничные печенья Рязанской губернии (Публикация Е.А.Самодоловой) //Palaeoslavica. Cambridge; Massachusetts. 1999. № VII. P. 261-274.

24. Лебедева Н.И. Материалы по народному костюму Рязанской губернии /Труды Общества исследователей Рязанского края. Рязань, 1929. Вып. XVIII. – 35 с.

25. Лоскутова С., Соловьева Г.В. Свадебный обряд в селе Котелино Кадомского района //Материалы и исследования по рязанскому краеведению /Рязанский областной институт развития образования. Отв. ред. Б.В.Горбунов. Рязань: Изд-во Ряз. обл. ин-та развития образования, 2008. Т. 13. Этнографический сборник. С. 266-269.

26. 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.: В Университет. типогр., 1820. С. 16-17.

27. Малинина М.Д. Очерки Рязанской Мещеры //Вестник рязанских краеведов. Рязань, 1925. № 3 (7). С. 1-20.

28. Мансуров А.А. Описание рукописей этнологического архива Общества исследователей Рязанского края. Рязань. Вып. 1. 1928. 47 с. № 1–100; Вып. 2. 1929. 35 с. №

101–200; Вып. 3. 1930. 43 с. № 201–300; Вып. 4. № 301–400; Вып. 5. 1933. № 401–500 (Труды Рязанского Бюро краеведения. Вып. 7 (48)).

29. Материалы для историко-статистического описания ряз. епархии, ее церквей и приходов. С. Рожново ц. Успения Б. Матери (Зарайск. у.) //Рязанские епархиальные ведомости. Рязань, 1889. – № 6. С. 238–243.

30. Мендельсон Н. Из наблюдений в Зарайском уезде, Рязанской губ. //Этнографическое обозрение. М., 1899. № 1/2. С. 385–391.

31. Михайлина Е.Ф. Свадебный крестьянский стол в деревне Сумерки //На самом краешке Рязанщины. Информационный сборник «Вестник культуры» /Кадомский районный дом культуры. Методический кабинет. 2007. Вып. 10.

32. 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.

33. 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. Вып. 28. – 427 с.

34. Народные поверия и обычаи в г. Касимове и его уезде //Рязанские епархиальные ведомости. Прибавления. Рязань, 1888. № 2. С. 50–55; № 4. С. 108–111.

35. Народные поверия и обычаи в Пронском уезде //Рязанские епархиальные ведомости. Прибавление. Рязань, 1888. № 7. С. 206–209.

36. Народные поверия и обычаи. В селе Истье, Пронского уезда //Рязанские губернские ведомости, 1888. № 30. С. 7.

37. На самом краешке Рязанщины. Информационный сборник «Вестник культуры» /Кадомский районный дом культуры. Методический кабинет /Изд. подг. Е.Ф.Михайлина. 2007. Вып. 10.

38. Некрасова Е., психотерапевт. Свадьба: цвет любви //Рязаночка. Рязань, 1999. Август. № 6.

39. Нестеров С.Б. Отчалившая Русь. Исторические и этнографические очерки о селе Нагайском /Материалы и исследования по рязанскому краеведению /Рязанский областной институт развития образования. Отв. ред. Б.В.Горбунов. Рязань: Узорожье, 2012. Т. 33. – 101 с.

40. 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.: Энциклопедия российских деревень, 1992. Ч. 1. 287 с. Ч. 2. 254 с.

41. Песни Рязанской губернии //Живая старина. СПб.: Типогр. С.Н.Худекова, 1894. Вып. II. Отд. IV. Смесь. С. 286–293.

42. Петров В. Мещерский край (Этнографический очерк) //Вестник рязанского губернского земства. Рязань: Изд-е губ. земства, 1914. № 1. С. 19–51.

43. Пушкина С.И. Песни родины Есенина. М.: Композитор, 2005.
44. Пушкина С.И. Песни Рязанской области /Сост. С.И.Пушкина, В.Б.Сорокин. Зап. С.И.Пушкина, В.Б.Сорокин, В.Григоренко. М.: ИП Краснов Д.Г. «Русколань», 2007.
45. Пятницкий М.Е. Концерты М.Е.Пятницкого с крестьянами. М.: Изд-е «Роберт Кенц», 1914. – 80 с.
46. Рейтаров Н. Заштатный город Кадом //Памятная книжка Тамбовской губернии на 1879 год. Тамбов: Тип. губернского правления, 1879.
47. Ростиславов Д.И. Записки Д.И.Ростиславова, профессора СПб. духовной академии, † 18-го февраля 1877 г. //Русская старина. СПб.: тип. В.С.Балашева, 1880. Январь. С. 1-38; Март. Главы III-IV. С. 545-572; Апрель. С. 681-704; Май. С. 35-68; Июнь. С. 179-218; Июль. С. 385-408.
48. Самоделова Е.А. Глава 19. Рязанская свадьба: традиционная и современная //Русские Рязанского края: В 2 т. /Отв. ред. С.А.Иникова. М.: Индрик, 2009. Т. 2. С. 56-115.
49. Самоделова Е.А. Дружка и его помощник //Мужской сборник: Мужчина в традиционной культуре. М., 2001. С. 28-47.
50. Самоделова Е.А. Елочка в рязанской свадьбе //Традиционная культура. М., 2009. № 3. С. 26-32.
51. Самоделова Е.А. Из жизни села Секирино: Старинный свадебный обряд //Народное творчество. М., 1995. № 1. С. 15-18, с фотографиями.
52. Самоделова Е.А. Каравайная традиция рязанской свадьбы //Этнография и фольклор Рязанского края (Первые Лебедевские чтения /Рязанский этнографический вестник. Рязань, 1996. С. 25-32.
53. Самоделова Е.А. Народные принципы обозначения свадебных песен //Традиционная культура. М., 2003. № 1. С. 18-26.
54. Самоделова Е.А. Орнитоморфные символы в свадебном обряде и поэзии (на материале Рязанской области) //Поэзия и обряд: Межвуз. сб. науч. трудов. М.: МГПИ им. В.И.Ленина, 1989. С. 94-106.
55. Самоделова Е.А. Ритуал с елкой и песенно-плачевые образы елочки в рязанской свадьбе //Материалы и исследования по рязанскому краеведению /Рязанский областной институт развития образования. Отв. ред. Б.В.Горбунов. Рязань: Узорочь, 2010. Т. 24. С. 133-141.
56. Самоделова Е.А. Рязанская свадьба: Исследование местного обрядового фольклора /Рязанский этнографический вестник. Рязань, 1993. – 326 с.
57. Самоделова Е.А. Рязанские свадебные ритуалы «катить ступу» и «овин тушить» //Этнографическое обозрение. М., 2015. № 6. С. 134-151.

58. Самоделова Е.А. Свадебное ряжение пастухом, покойником и другими персонажами (на материале Рязанской губ. / обл. //Palaeoslavica. Cambridge; Massachusetts. 2015. V. XXIII. № 1. P. 98-128.
59. [Самоделова Е.А.] Свадебные обряды Рязанской области (Публикация Е.А.Самоделовой) //Palaeoslavica. Cambridge; Massachusetts. 1998. № VI. P. 227-242.
60. Самоделова Е.А. Свадебные ритуалы «с мылом» и баня невесты (на материале Рязанской губ./обл.) //Пол. Политика. Поликультурность: Гендерные отношения и гендерные системы в прошлом и настоящем. Мат-лы VII Международной научной конференции РАИЖИ 9–12 октября 2014 года в г. Рязани: В 2 т. М., 2014. Т. 1. С. 101-105.
61. Самоделова Е.А. Свадебный плач: сопоставление севернорусской и среднерусской традиций и особенности исполнения //Palaeoslavica. Cambridge; Massachusetts. 2009. № XVII. V. 1. P. 149-162.
62. Самоделова Е.А. Свадебный ритуал “навязывать невесту” / “набиваться” как параллель к сватовству (на материале Рязанской обл.) //Вопросы кавказской филологии. Нальчик, 2015. Вып. 11. С. 144-159.
63. Самоделова Е.А. Свадьба в «жизнетексте» Есенина и селе Константиново //Славянская традиционная культура и современный мир. М.: ГРЦРФ, 2003. Вып. 5. С. 134-161.
64. [Самоделова Е.А.] Свадьба села Большие Озёрки Сараевского района Рязанской области /Комм. и публ. Е.А.Самоделовой //Palaeoslavica. Cambridge; Massachusetts. 2001. № IX. P. 211-222.
65. Самоделова Е.А. Система женских персонажей в рязанской свадьбе //Женщина и свобода: Пути выбора в мире традиций и перемен. Материалы международной конференции 1993 г. М.: Наука, 1994. С. 352-361.
66. Самоделова Е.А. Тема смерти в свадебных корильных песнях (На материале Рязанской области) //Этнографическое обозрение. М., 1993. № 4. С. 106-123.
67. Сафронова Е. Стеглянная, оловянная, деревянная //Рязаночка. Рязань, 1999. Август. № 6.
68. 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 /Рязанский областной институт развития образования. Отв. ред. Б.В.Горбунов. Рязань: Изд-во Ряз. обл. ин-та развития образования, 2000. Т. 1. С. 91-133.
69. Свадебные и др. 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.
70. Свадебные приметы и суеверия //Рязаночка. Спецвыпуск: Свадьба. Рязань, 2005. № 8.
71. Селезнев, свящ. Этнографические сведения о Рязанской губернии. Народные юридические обычаи, существующие в Зарайском уезде Рязанской губернии, собранные

действит. членом статистич. комитета, священником Селезневым. Рязань: Изд-е Рязанского статистич. комитета. В Губерн. типогр., 1871. – 17 с.

72. Селиванов В.В. Год русского земледельца: Зарайский уезд, Рязанской губернии //Письма из деревни: Очерки о крестьянстве в России второй половины XIX века. М.: Современник, 1987. С. 24–145.

73. Семенова-Тян-Шанская О.П. Жизнь «Ивана». Очерки избыта крестьян одной из черноземных губерний /Записки РГО по отд-ю этнографии. Т. XXXIX. СПб.: Типогр. М.М. Стасюлевича, 1914. – 136 с. (Репринт: Рязань, 1995).

74. Сервилин М., дьякон. Церковная и бытовая старина Рязанской губернии //Труды Рязанской ученой архивной комиссии. 1907 год. Т. XXII. Вып. 1. Рязань, 1908. С. 25–60 (с. Ялмонт Егорьевского уезда).

75. Серин П.А. Свадебный обряд с. Новая Пустынь Шиловского р-на //Материалы и исследования по рязанскому краеведению /Рязанский областной институт развития образования. Отв. ред. Б.В.Горбунов. Рязань: Изд-во Ряз. обл. ин-та развития образования, 2003. Т. 4.

76. Слепцова И.С. Свадебные блюда в Шацком р-не Рязанской области: разгонщик //Palaeoslavica. Cambridge; Massachusetts. 1998. № VI. P. 335-341.

77. Словарь современного русского народного говора (д. Деулино Рязанского района Рязанской области) /Мат-л собрали и словарь составили: Г.А.Барина, Т.С.Коготкова, Е.А.Некрасова, И.А.Оссовецкий, В.Б.Силина, К.П.Смолина /Под ред. И.А.Оссовецкого. М.: Наука, 1969. – 612 с.

78. 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. 19-23.

79. Солодовников Д. Материалы для изучения народного творчества Рязанской губернии //Труды Рязанской ученой архивной комиссии. Рязань: Типогр. Н.В. Любомудрова, 1912. Т. XXV. Вып. 1. С. 80–95 (Оригинал: ГАРО. Ф. 869. Оп. 1. Ед. хр. 268. Лл. 1-3 об.).

80. Сычева М.В., Гудкова П.И. Свадебный обряд сел Собчаково и Морозовы Борки Сапожковского района в XX веке //Материалы и исследования по рязанскому краеведению /Рязанский областной институт развития образования. Отв. ред. Б.В.Горбунов. Рязань: Изд-во Ряз. обл. ин-та развития образования, 2008. Т. 13. Этнографический сборник. С. 261-266.

81. С. Козлово Зарайского уезда //Рязанские губернские ведомости. 1889. № 53. С. 6.

82. С. Мишино Зарайского уезда //Рязанские губернские ведомости. 1889. № 98. С. 5.

83. С. Середняково, Егорьевского уезда //Рязанский вестник. 1910. № 43. С. 4.

84. Тихомирова Г.А. Лексика свадебного обряда Шацкого района Рязанской области //Лингвистическое краеведение Рязанской области: Исследования и материалы. Рязань, 1995. С. 50-55.

85. 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. 63–65.

86. Тулинов С. Свадебный сезон в Раненбурге //Рязанская жизнь. 1914. № 15.

87. «У меня в душе звенит тальянка...» Частушки родины Есенина – села Константинова и его окрестностей. Фольклорное исследование Лидии Архиповой, главного хранителя Государственного музея-заповедника С.А.Есенина. Челябинск: Челябинский дом печати, 2002. – 349 с.

88. Устное народное творчество Рязанской области /Ученые записки РГПИ. Т. 38. Вступит. ст., подгот. текстов и примеч. В.К.Соколовой и В.П.Гришина. М.: Просвещение, 1965. – 118 с.

89. Ушаков Д.Н. Материалы по народным верованиям великоруссов //Этнографическое обозрение. М., 1896. Кн. 29–30 (№ 2/3). С. 146–204.

90. 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. 14–22.

91. Федулин Г.И. Свадебный обряд в Ермишинском районе Рязанской области //Этнография и фольклор Рязанского края (Первые Лебедевские чтения) /Рязанский этнографический вестник. Рязань, 1996. С. 113-120.

92. Филатов К.В. Заплесневевший быт //Путь молодежи. Рязань, 1929. № 19. С. 2.

93. Чернышев В. Этнографические заметки по Зарайскому уезду Рязанской губернии //Живая старина. СПб., 1903. (XIII год изд.). Вып. IV. Отд. V. С. 475–479.

94. Чичероне. Молодежь борется с предрассудками (Зарайский уезд) //Рабочий клич. Рязань, 1923. № 226.

95. Шахматов А.А. Диалектологические материалы, собранные В.И.Тростянским, И.С.Гришкиным и др. Приготовил к печати и снабдил примечаниями А.А.Шахматов //Сборник отделения русского языка и словесности Императ. Акад. наук. Пг.: Тип. Имп. Акад. наук, 1916. Т. 95. С. 76–89.

96. Шейн П.В. Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т.п.: В 2 вып. СПб.: Типогр. Императ. АН, 1900. Т. 1. Вып. 2. С. 554–560. № 1854–1879.

97. Ярустовский В., священник. Народные поверия и обычаи в Пронском уезде //Рязанские епархиальные ведомости. Прибавления. Рязань, 1885. № 5. С. 133–136; № 7. С. 206–209.

ФОНОЗАПИСИ РЯЗАНСКОЙ СВАДЬБЫ

98. Антология музыкально-обрядового фольклора Рязанской области /Автор и рук-ль проекта В.В.Коростылев; науч. рук-ль Н.Н.Гилярова: В 6 вып. Russian disc, 1999-2000. <Вып. 1-4 – на грампластинках.>

99. Вып. 5. Russian disc, 2000. RDCD 00542. Воскресшие голоса Рязанской земли.

100. Вып. 6. Russian disc, 1999. RDCD 00543. Песни села Секирино Скопинского района.

101. Вып. 7. Russian disc, 2000. RDCD 00646. Народные песни и инструментальные наигрыши Шацкого района.

102. Вып. 8. Russian disc, 2000. RDCD 00645. Народные песни Касимовского района.

103. Вып. 9. Russian disc, 2000. RDCD 00644. Народные песни села Кутуково <Спасского р-на>.

104. Вып. 10. Russian disc, 2000. RDCD 00643. Песни Земли Рязанской.

АРХИВНЫЕ ИСТОЧНИКИ РЯЗАНСКОЙ СВАДЬБЫ

РОССИЙСКАЯ ГОСУДАРСТВЕННАЯ БИБЛИОТЕКА (РГБ; МОСКВА).
ОТДЕЛ РУКОПИСЕЙ

1. ОР РГБ. Ф. 125. Оп. 1. Папка 61. Лл. 1182 – 1183. Указатель к черновикам песен... от А.П.Попова. (Рязанская губ. – «Вот червонная кралечка»).

2. ОР РГБ. Ф. 125. Оп. 1. Картон 41. № IV. Лл. 556 об. – 557 (142 об. – 143). Песни Рязанской губ. Ряжского у. от А.П.Попова. (1858 г. – «Как при вечере-вечеру...»).

РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ АРХИВ ЛИТЕРАТУРЫ И ИСКУССТВА
(РГАЛИ; МОСКВА)

3. РГАЛИ. Ф. 483. Оп. 1. Ед. хр. 452. Фонд бр. Соколовых. Фольклор Пермской, Полтавской, Псковской, Рязанской губ-й. (с. Шереметьево-Песочня Рязанского у., 1909 г.).

4. РГАЛИ. Ф. 483. Оп. 1. Ед. хр. 483. Фонд бр. Соколовых. Соколов Ю.М. Фольклор Рязанского р-на Московской обл.

5. РГАЛИ. Ф. 1420. Оп. 1. Ед. хр. 105. Свадебный обряд, частушки, записанные в Егорьевском уезде, Рязанской губ. Зап. С.В.Егоров, юнкер. 1913. Дер. Лузгарино Егорьевского у. Зап. студент Института слова П.И.Князев у крестьянки д. Васьницкое Лелечевской вол. (?) Егорьевского у. Московской (б. Рязанской) губ. Устиньи Максимовны Дегтевой, 26 л. 1924.

6. РГАЛИ. Ф. 1420. Оп. 1. Ед. хр. 106. Сказки, песни, частушки, записанные в Касимовском уезде, Сапожковском р-не Рязанской губ. (обл.). 1900–1939 гг. (Алексеевская вол. Касимовского у.).

ИНСТИТУТ ЭТНОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ ИМ. Н.Н.МИКЛУХО-МАКЛЯЯ
РАН (ИЭА; МОСКВА).

НАУЧНЫЙ АРХИВ. ФОНД ОБЩЕСТВА ЛЮБИТЕЛЕЙ ЕСТЕСТВОЗНАНИЯ,
АНТРОПОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ ПРИ МОСКОВСКОМ УНИВЕРСИТЕТЕ (ОЛЕАЭ)

7. ИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. Ед. хр. 50. Записи по жилищу, верованиям и свадебным обрядам, собранные учителем И.В.Михайловым в Раненбургском у. Рязанской губ. в 1893-1894 гг. Рукопись 11 ноября 1894 г. (с. Лебяжье, д. Кузьминки, д. Загрядчино).

8. ИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. Ед. хр. 124. Свадьбы, детские игры, гадания, обряды и суеверия. Записаны И.Е.Востоковым в Рязанской губ. Зарайский, Михайловский, Рязанский уу.

9. ИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. Ед. хр. 146. Заговоры и суеверия, записанные в Рязанской губ., Д.Солодовников в 1899 г.

10. ИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. Ед. хр. 148. О верованиях крестьян Рязанской губ. с. Новоселки Рязанского у., собр. учитель Ив. Дмитревский; с. Кузьминское Рязанского у., собр. учитель Иванов.

11. ИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. Ед. хр. 149. Верования села Константиновское Рязанской губ. Рязанского у., собр. учитель Дм. Ильин в 1892 г.

12. ИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. Ед. хр. 150. Верования, судопроизводство и др. этнографические материалы, собранные в Пронском у. Рязанской губ. с. Насилова Полянской вол., собр. учитель Вас. Соколов в 1892 г.; с. Красное Абакумовской вол., собр. учитель А.Арцев.

13. ИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. Ед. хр. 151. Верования крестьян Рязанской губ. Рязанского у. с. Дягилево, собр. учительница Рикман; с. Федякино, собр. учитель Ник. Тверитинов.

14. ИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. Ед. хр. 284. Обрядовые обычаи, записанные в Рязанской губ. д. Волынь Рязанского у., собр. учительница М.Кельцева; Свадебные обычаи, записанные в Рязанской губ. (собр. Д.В.Шишлов в с. Белоомут Зарайского у.).

15. ИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. Ед. хр. 343. Пословицы и поговорки в Рязанском, Михайловском и Зарайском уу., собр. И.Е.Востоков.

16. ИЭА. К. 3. Оп. 1. Д. 4. № 76. Л. 54 – Сергиевский. Старинные свадебные обряды д. Соболевой (Спасский у.). Записано со слов бабки Даши.

ФОНД 47: РЯЗАНСКИЙ ОТРЯД КОМПЛЕКСНОЙ ЭКСПЕДИЦИИ (РОКЭ)

17. ИЭА. Ф. 47. (Фонд РОКЭ). Карт. Карточки по одежде. 152 л.

18. ИЭА. Ф. 47. (Фонд РОКЭ). Карт. Коган Д.М. № 323–524.

19 ИЭА. Ф. 47. (Фонд РОКЭ). Карт. Сафьянова А.В. № 399–483.

20. ИЭА. Ф. 47. (Фонд РОКЭ). Карт. Сафьянова А.В. Тетр. Полевая запись в Рязанской обл.

21. ИЭА. Ф. 47. (Фонд РОКЭ). Лебедева Н.И. Папка 2356-а.

22. ИЭА. Ф. 47. (Фонд РОКЭ). Маслова Г.С. Папка 2360.

23. ИЭА. Ф. 47. (Фонд РОКЭ). Оп. 19. Ед. хр. 4376. № 3 – Собр. С.И.Дмитриева, с. Чернава Милославского р-на в 1961 г. Исп. Губина М.М., 68 лет.

24. ИЭА. Ф. 47. (Фонд РОКЭ). Оп. 19. Ед. хр. 4376. № 4 – Собр. Бочкова. 1961. Исп. Губина М.М., 68 лет, с. Чернава Милославского р-на.

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

26. ИЭА. Ф. 1379. Т. I – Материалы этнографического обследования предприятий и колхозов Скопинского р-на Рязанской обл., собранные Р.С.Липец. 1949-1950 гг.

27. ИЭА. Ф. 1379. Т. IV – Липец Р.С. Свадебный обряд в с. Корневом Скопинского р-на Рязанской обл. Машинопись. 1949.

28. ИЭА. Ф. 1435. Т. IV. Л. 691 – Фольклорные материалы, собранные Р.С.Липец в с. Секирино Скопинского р-на Рязанской обл. в 1934-1950-е гг. Машинопись.

МОСКОВСКАЯ ГОСУДАРСТВЕННАЯ КОНСЕРВАТОРИЯ ИМЕНИ
П.И.ЧАЙКОВСКОГО (МГК).
КАБИНЕТ НАРОДНОЙ МУЗЫКИ. АРХИВ Н.Н.ГИЛЯРОВОЙ

29. МГК, и., ф. или тетр.

30. МГК. Луканцева Л. Свадебные песни Средней Оки. М., 1981. Дипломная работа. Науч. рук. – проф. Руднева А.В.

31. Документальный фильм «Свадьба»: В 2 ч. Ч. 1. Секиринская свадьба /Под ред. Н.Н.Гиляровой. – М.: Артель. Рубрика «Мировая деревня».

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ МУЗЫКИ (ВЫСШАЯ ШКОЛА ИМ ГНЕСИНЫХ)
(РАМ; МОСКВА).
АРХИВ ЛАБОРАТОРИИ НАРОДНОЙ МУЗЫКИ

32. РАМ. Тетр. 42. Ряжский р-н. Бобровниковы. 1973.

33. РАМ. Тетр. 272. Клепиковский р-н. Июль 1977. Собр. Захарова А., Лукина Т.

34. РАМ. Тетр. 272. Клепиковский р-н. Июль 1978. Собр. Лукина Т.

35. РАМ. Тетр. 421. Собр. Козакова Г., Насибулина Г. 1982.

36. РАМ. Бобровникова Е. Некоторые черты музыкально-песенного стиля южных районов Рязанской обл. М., 1977. Дипломная работа.

37. РАМ. Ермаков А.Н. Освоение музыкального фольклора родины С.А.Есенина и авторских произведений на стихи поэта песенно-инструментальным ансамблем «Радуница». М., 1990. Диплом.

38. РАМ. Капралова Е.Ф. Народные песни Скопинского р-на Рязанской обл. М., 1972. Диплом. Науч. рук. – проф. Руднева А.В.

39. РАМ. Моисеева Л.М. Народные песни Кадомского р-на Рязанской обл. и Суздальского р-на Владимирской обл. (по материалам экспедиций летом 1971 года). М., 1972. Дипломная работа. Науч. рук. – проф. Руднева А.В.

40. РАМ. Орлова З.П. – Литвиненко. Песни села Колыбельского Чаплыгинского р-на Липецкой обл. М., 1971. Дипломная работа.

41. РАМ. Сазонова Л.И. Песни Московской области (по материалам экспедиций в Зарайский и Наро-Фоминский р-ны). М., 1972. Дипломная работа. Науч. рук. – проф. Руднева А.В.

МОСКОВСКИЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ (МПГУ)

42. МПГУ. Фольклорный архив кафедры русской литературы. (Ныне хранится в Государственном республиканском центре русского фольклора – РГЦРФ, г. Москва)

РОССИЙСКИЙ ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ МУЗЕЙ (РЭМ; САНКТ-ПЕТЕРБУРГ).

43. РЭМ. Фонд кн. Тенишева. Ф. 7. Оп. 1. Ед. хр. 1432. Л. 10 – Кутехов Ф. Рязанская губерния, Егорьевский уезд.

44. РЭМ. Фонд кн. Тенишева. Ф. 7. Оп. 2. Ед. хр. 1729. Л. 6 – Шишлов Д.В. С. Белоомут Зарайского у. Рязанской губ. Свадьба. 11 дек. 1898 г. Машинопись.

РУССКОЕ ГЕОГРАФИЧЕСКОЕ ОБЩЕСТВО (РГО; САНКТ-ПЕТЕРБУРГ).

45. РГО. Разряд 33. Оп. 1. Д. 23. Л. 7 – Лебедев Д., священник. Рязанская губ., Пронский уезд, с. Красное. Б/д.

ИНСТИТУТ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ (ПУШКИНСКИЙ ДОМ) (ИРЛИ; САНКТ-ПЕТЕРБУРГ).

46. ИРЛИ. Колл. 47. Папка 4. № 24 – с. Долгиново Рязанского р-на. Запись 1934 г.

47. ИРЛИ. Колл. 47. Папка 6. № 10. Л. 186 – д. Муняки < Старожиловского р-на >.

48. ИРЛИ. Колл. 47. Папка 10. № 34 – с. Кораблино.

ГОСУДАРСТВЕННЫЙ АРХИВ РЯЗАНСКОЙ ОБЛАСТИ (ГАРО)

49. ГАРО. Ф. 869. Оп. 1. Ед. хр. 268. Материалы, собранные Д.Солодовниковым для изучения народного творчества Рязанской губ.

50. ГАРО. Ф. Р-6710. Оп. 1. Ед. хр. 41. Лебедева Н.И. Этнографический дневник (1926). Программы исследований и полевые материалы по этнографии Рязанской обл. Тетр. 1. Лл. 16–18, 35–39.

51. ГАРО. Ф. Р-6710. Оп. 1. Ед. хр. 43. Лебедева Н.И. Полевой дневник экспедиции в Сасовский р-н Рязанской обл. Лето 1951. Лл. 38 об.-41.

РЯЗАНСКИЙ ИСТОРИКО-АРХИТЕКТУРНЫЙ МУЗЕЙ-ЗАПОВЕДНИК (РИАМЗ).
НАУЧНЫЙ АРХИВ

52. РИАМЗ, н. а. III-508...: Этнологический архив ОИРК (III-508-522, 559, 611-614, 908).

53. РИАМЗ, н. а. III-629. Записи сказок и песен, собранных по Касимовскому у. 253 л.

54. РИАМЗ, н. а. III-664. Описание рукописей этнологического архива ОИРК. 1932. 79 л.

55. РИАМЗ, н. а. III-878. Этнографические материалы Рязанского края (географические сведения, игры, одежда, пища, народные знания и др.).

56. РИАМЗ, н. а. III-1009. Астахова А.М. Фольклорные материалы дер. Муняки Старожиловского р-на Московской обл., собранные Рязанской фольклорной бригадой. 1935. 89 л.

57. РИАМЗ, н. а. III-1011. Астахова А.М. Фольклорные материалы с. Рыкова Слобода Рязанского р-на Московской обл., собранные Рязанской фольклорной бригадой. 1934-1935. 67 л.

58. РИАМЗ, н. а. III-1012. Астахова А.М. Фольклорные материалы с. Кораблино Рязанского р-на Московской обл., собранные Рязанской фольклорной бригадой. 1934-1935. 49 л.

59. РИАМЗ, н. а. III-1013. Астахова А.М. Фольклорные материалы с. Борки Рязанского р-на Московской обл., собранные Рязанской фольклорной бригадой. 1934-1935. 52 л.

60. РИАМЗ. III-1843. Фольклорный материал, собранный туристами 2-й средней школы г. Рязани в селе Погост Бельковского р-на <ныне Касимовского р-на> Рязанской обл. во время тридцатидневного похода в июле 1957 года. 16 л.

РЯЗАНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ ИМ. С.А.ЕСЕНИНА (б.
РЯЗАНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ ИНСТИТУТ; РГПИ).
ФОЛЬКЛОРНЫЙ АРХИВ КАФЕДРЫ ЛИТЕРАТУРЫ

61. РГПИ, год экспедиции, тетр.

РЯЗАНСКОЕ МУЗЫКАЛЬНОЕ УЧИЛИЩЕ ИМ. Г. и А. ПИРОГОВЫХ (РМУ)

62. РМУ. Областной смотр фольклорных коллективов. 1978 /Преп. Миронов Н.Я., 1989.

63. РМУ. Избранные песни Рязанской обл., записанные студентами Московской консерватории (Каб. МГК им. Чайковского) /Преп. Миронов Н.Я.

64. РМУ. с. Сысои Сараевского р-на. 1980 /Класс преп. Суховой С.В. 1988-1989.

65. РМУ. с. Сысои Сараевского р-на. 1986 /Преп. Миронов Н.Я., 1986.

49. РМУ. с. Дегтяные Борки Ухоловского р-на. 1982 /Преп. Миронов Н.Я., 1985.
66. РМУ. с. Александровка Ухоловского р-на. 1983 /Преп. Миронов Н.Я., 1987.
67. РМУ. с. Карабухино Путятинского р-на. 1983 /Преп. Миронов Н.Я., 1986.
68. РМУ. с. Ново-Еголдаево Ряжского р-на. 1983 /Преп. Миронов Н.Я., 1986.
69. РМУ. с. Отрада Путятинского р-на. 1983 /Преп. Миронов Н.Я., 1983.
70. РМУ. с. Собчаково Сапожковского р-на, 1985 /Преп. Миронов Н.Я., 1987.

РЯЗАНСКИЙ ОБЛАСТНОЙ НАУЧНО-МЕТОДИЧЕСКИЙ ЦЕНТР НАРОДНОГО ТВОРЧЕСТВА (РОНМЦНТ)

71. 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.

ДАНКОВСКИЙ КРАЕВЕДЧЕСКИЙ МУЗЕЙ (Г. ДАНКОВ ЛИПЕЦКОЙ ОБЛ.)

72. 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).

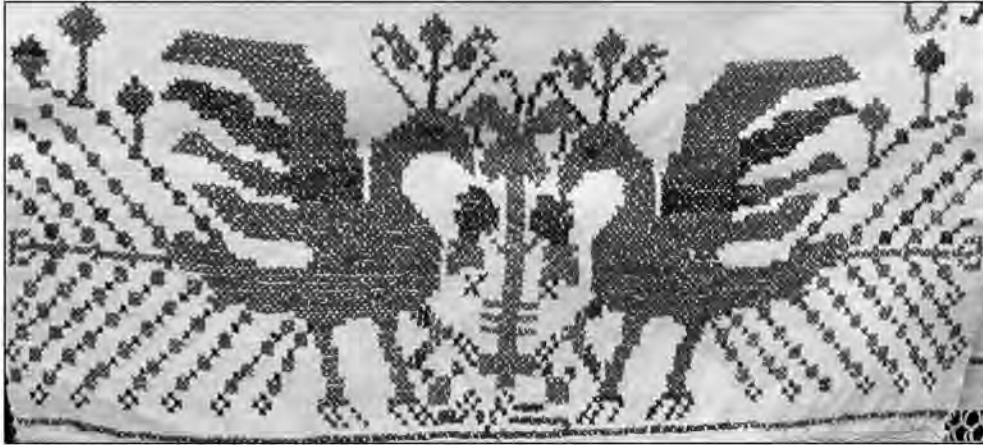
ГОСУДАРСТВЕННЫЙ МУЗЕЙ-ЗАПОВЕДНИК С.А.ЕСЕНИНА (ГМЗЕ; С. КОНСТАНТИНОВО РЫБНОВСКОГО Р-НА РЯЗАНСКОЙ ОБЛ.)

73. ГМЗЕ. Науч. архив. Инв. № 878. П-50. – Воспоминания односельчан о С.А.Есенине. Запись проведена Вавиловой В.А.

74. 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>

ЗАПИСИ АВТОРА

75. Записи автора. Тетр., номер или страница. Или файл, или фотография.
76. Записи автора. Файл wedding2005.doc – зап. С.А.Иникова летом 2005 г.



**Приложение 4.
ТОПОНИМИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ
(СПИСОК НАСЕЛЕННЫХ МЕСТ И ИНЫХ ГЕОГРАФИЧЕСКИХ ОБЪЕКТОВ)**

Топонимический указатель включает топонимы в административно-территориальных системах разных исторических эпох, как это представлено в монографии. Во многих случаях указана принадлежность населенных пунктов к волостям и уездам, а под косой чертой – к более поздним районам, иногда с учетом изменений в районировании (ведь в трехтомнике процитированы или кратко сообщаются сведения об одном и том же селении, но записанные в разное время). В некоторых случаях приведены народные (местные) названия селений, употреблявшиеся в определенные периоды российской истории. В сложных случаях даны разночтения, проставлены ударения.

При населенных пунктах Рязанской губ. / обл. никакие специальные пометы не поставлены, если только эти селения не относились к разным губерниям-областям. Для остальных (не рязанских) селений и городов имеются более полные административно-территориальные сведения.

Помимо населенных пунктов приводятся наименования рек, морей, побережий, островов, уездов / районов, губерний / областей / краев, географических регионов, стран / государств, континентов, упомянутых в данном трехтомнике.

Назначение топонимического указателя (списка) – показать глубину исторической памяти и широту территориального охвата рязанской свадьбы; продемонстрировать места записи свадебного обряда и фольклора, отдельных обрядовых компонентов и устно-поэтических произведений; выявить повторные фиксации свадьбы в некоторых населенных пунктах в различные исторические эпохи; отметить типовые свадебные элементы за пределами Рязанщины.

- Абрахово – деревня Клепиковского р-на
- Агишево – село Шацкого р-на
- Агламазово – деревня Спасского р-на
- Аграфеновка – деревня Ижевской вол. Спасского уезда
- Агро-Пустынь (Аграфенина Пустынь, Агра-Пустынь) – село Рязанского р-на
- Азия – континент
- Акбердеево – деревня Пителинского р-на
- Аксёново – деревня Рыбновского р-на
- Аксиньино – деревня Рязанского уезда
- Акулово – деревня Дубровской вол. Касимовского уезда
- Акулово – деревня Рязанского уезда / Клепиковского р-на

- Александровка – деревня Рославльского уезда Смоленской губ.
 Александровка – деревня Чучковского р-на
 Александро-Невский район
 Александро-Прасковинка – деревня Сапожковского р-на
 Алексеево – деревня Клепиковского р-на
 Алексеевское – сельцо Раненбургского уезда
 Алферьево – деревня Касимовского р-на
 Анатольевка – деревня Касимовского уезда
 Андреевка – деревня Милославского р-на
 Андроново – деревня Клепиковского р-на
 Анновка – деревня Кораблинского р-на
 Аргамаково – село Спасского р-на
 Ардабьево (см. Большое Ардабьево) – село Касимовского р-на
 Аристово – деревня Старожиловского р-на
 Архагельск – город, центр губ. / обл.
 Архангельская губерния
 Архангельское – село Милославского р-на
 Асаново – деревня Рязанского уезда
 Астраханская область
 Астрахань – город, областной центр
 Аткарский уезд Саратовской губ.
 Бавыкино – село Серпуховского уезда Московской губ.
 Бараково – село Скопинского уезда
 Б́арснево – деревня Клепиковского р-на
 Батыко́во – деревня Клепиковского р-на
 Бахметьево – село Александро-Невского р-на
 Бахметьево – село Сараевского р-на
 Башкирия / Башкортостан – республика в составе Российской Федерации
 Белгородская черта <засечная>
 Белое море
 Белоомут – село Зарайского уезда / р-на
 Белораменье – село Теньгушевского р-на Мордовии
 Белоруссия / Беларусь – страна
 Бельское – село Спасского р-на
 Береговое – село Путятинского р-на
 Березняги́ – село Скопинского р-на
 Берёзки (возм., д. Берёзовка или д. Берёзники) – деревня Сапожковского уезда
 Берёзовка – село Сапожковского р-на
 Берёзово – село Шиловского р-на
 Беспятово – деревня Зарайского р-на
 Бессоновка – деревня Спасского уезда
 Благие – село Ряжского уезда / Новодеревенского р-на / Александро-Невского р-на
 Богородицкий уезд Тульской губ.
 Богородицкое – село Ухоловского р-на
 Богородский уезд Московской губ.
 Богослов – село Рязанского уезда
 Богословка (она же Татищево, Круглое) Данковского уезда
 Богословка – деревня Шацкого р-на
 Богословский монастырь (см. Свято-Иоанно-Богословский монастырь)
 Богословщина – район в Рязанском и Михайловском уездах / в Захаровском и Михайловском р-нах
 Божатково – деревня Троицкой вол. Рязанского уезда

- Болгария – страна
Большая Алешня – село Ряжского р-на
Большая засечная черта
Большие Новосёлки – деревня Касимовского р-на
Большое Ардабьево (см. Ардабьево) – село Елатомской вол. Касимовского уезда
Большое Ляхово – село Ермишинского р-на
Большое Подовечье (Подовечье) – село Милославского р-на
Большой Мутор – село Касимовской вол. и уезда
Большой Пролом – село Шацкого р-на
Борец – село Сапожковского уезда
Борисково – деревня Клепиковского р-на
Борисково – село Рязанского р-на
Борки – село Рязанской вол. и уезда
Борки – село Шацкого р-на
Боршево – село Милославского р-на
Бояновичи – село Хвастовичского р-на Калужской обл.
Бронницкий уезд Московской губ.
Брянская губерния
Бухово – село Раненбургского уезда / Чаплыгинского р-на Рязанской губ. /
Липецкой обл.
Бучнево – деревня Касимовского уезда
Былинский приход Касимовского уезда
Бычки – село Сапожковского уезда / Сараевского р-на
Бычково – деревня Клепиковского р-на
Важное – село Шацкого р-на
Вакино – село Зарайского уезда
Васино – село Сараевского / Путятинского р-на
Васьницкое – деревня Егорьевского уезда
Великое – озеро в Рязанском уезде
Вельково – деревня Касимовского уезда
Верётье – село Спасского р-на
Верхняя Залегощи – село Новосильковского уезда Тульской губ.
Веряево / Вириява – село Тамбовской губ. / Пителинского р-на Рязанской обл.
Ветринка – деревня Шацкого р-на
Ветчанская волость Касимовского уезда / Клепиковского р-на
Ветчаны / Ветчаное (Истомино) – деревня Клепиковского р-на
Вёрда – река
Вёрда – железнодорожная станция в Сараевском р-не
Византия
Викловка – деревня Касимовского уезда
Вириява / Веряево – село Тамбовской губ. / Пителинского р-на Рязанской обл.
Витебщина в Белоруссии / Беларуси
Владимирская губерния / область
Воейково – село Данковского уезда
Волга – река
Волово – деревня Путятинского р-на
Вологда – город, центр губ. / обл.
Вологодская губ. / обл.
Волынщино – село Ухоловского р-на
Вольнь – деревня Рязанского уезда
Воробьёвы горы в Москве
Воронеж – город, губернский / областной центр

- Воронежская губерния / область
 Воронежский край
 Воронежский уезд Воронежской губ.
 Воронка – деревня Захаровского р-на
 Воскресеньевка / Воскресеновка – деревня Ижевской вол. Спасского уезда / р-на
 Вóслебово (Вóслебы) – село Скопинского р-на
 Восточная Сибирь – регион России
 Восточный Казахстан – часть государства
 Восход (Полтевы Пеньки) – село Кадомского р-на
 Выползово – село Спасского р-на
 Выселок Фофкин – деревня Рославльского уезда Смоленской губ.
 Высокие Поляны – село Пителинского р-на
 Высокое – село Михайловского уезда / Рязанского р-на
 Высокое – село Сапожковского уезда / Сараевского р-на
 Высокое – село Шацкого р-на
 Высоцкий монастырь в Михайловском уезде
 Вычегда – река
 Вязёмка – село Заметчинского р-на Пензенской обл.
 Гавриловское – село Спасского уезда
 Гиблицы – деревня Касимовского уезда
 Гладкие Выселки (Гладкие Мещерские Выселки) – село Михайловского уезда /
 Захаровского р-на
 Глинищи – село Рязанского р-на
 Голенчино – село Рязанского уезда
 Гололобово – сельцо Зарайского уезда
 Городецкие Выселки – деревня Захаровского р-на
 Городецкое – село Скопинского р-на
 Горьковская область
 Гостилово – село Рязанского уезда
 Грачевка – деревня Захаровского р-на
 Гремячка – село Данковского уезда
 Гремячка – село Скопинского р-на
 Гридино – село Тамбовской губ.
 Гришино – село Клепиковского р-на
 Гулынки – деревня Спасского р-на
 Гуслицкий район Московской обл. (народное название)
 Гусь – река в Рязанской и Владимирской обл.
 Давыдово – деревня Рязанского р-на
 Даниловка – деревня Мичуринского р-на Тамбовской обл.
 Данилово – деревня Рыбновского р-на
 Данков – город в Рязанской губ. / Липецкой обл.
 Данковский уезд / район Рязанской губ. / Липецкой обл.
 Дарьино – поселок Кадомского р-на
 Дегтяноборковская волость Сапожковского уезда
 Дегтяные Борки – село Ухоловского р-на
 Деево – деревня Клепиковского р-на
 Дербень – деревня Михайловского уезда / Захаровского р-на
 Демидово – село Шацкого р-на
 ДERMелеево – деревня Захаровского р-на
 Деулино – деревня Рязанского района
 Дёмкино – село Чаплыгинского р-на Липецкой обл. (б. Раненбургского у. Рязанской
 обл.)

- Дёмушкино – деревня Сасовского р-на
Дивово – жел.-дор. станция Рыбновского р-на
Дикое поле – исторический регион
Дмитриевка (народное Дмитриево) – деревня Сараевского р-на
Дмитриево – деревня Клепиковского р-на
Дмитровка / Дмитриевка – деревня Ижевской вол. Спасского уезда
Днепр – река
Добрые Пчёлы – село Михайловского уезда / Захаровского р-на
Добрый Сот – село Пронского уезда
Долгинино – село Рязанского р-на
Долгое – село Данковского уезда
Долгоруковский район Курской обл.
Домочи – село Данковского уезда
Дон – река
Донское-II – село Задонского р-на Липецкой обл.
Древний Египет – государство
Древняя Русь – государство
Дубровичи – село Мурминской вол. Рязанского уезда
Дубровка – деревня Бежецкого р-на Тверской обл.
Дунай – река
Дурное (ныне Октябрьское) – село Пронского р-на
Дягилево – село Рязанского уезда / р-на
Дядьково – село Рязанского уезда
Европа – континент
Европейская Россия
Европейская часть СССР
Егорово – деревня Клепиковского р-на
Егорьевск – город, уездный / областной центр Рязанской губ. / Московской обл.
Егорьевский уезд / район Рязанской губ. / Московской обл.
Екатеринбург (б. Свердловск) – город, областной центр
Елабужский уезд Вятской губ.
Елатомский уезд Тамбовской губ. / часть Касимовского р-на Рязанской обл.
Елатьма – уездный центр Тамбовской губ. / поселок городского типа Касимовского р-на
Енисейская губерния
Ерденево – деревня Касимовского уезда
Ермишинский район
Ермишь – поселок городского типа, центр района
Ермолово – село Касимовского уезда / р-на
Ершово – деревня Старожиловского р-на
Жданово – село Касимовского уезда
Желанное – село Шацкого р-на
Жерновки – село Милославского р-на
Жёлобово / Жёлобовы Борки – село Сапожковского уезда / Сараевского р-на
Жёлобовы Борки / Жёлобово – село Сапожковского уезда / Сараевского р-на
Жокино – село Захаровского р-на
Журавинка – село Ряжского р-на
Забайкалье – регион России
Заболотное – село Данковского уезда
Заборово – село Новодеревенского / Александро-Невского р-на
Заборье (б. Рыкова слобода) – село Рязанского р-на
Завидное – деревня Шацкого р-на

- Завидово (Назаровка) – деревня Чучковского р-на
 Загрядчино – деревня Раненбургского уезда
 Замоскворечье – район в Москве
 Занины Починки – село Касимовского уезда
 Запад – Западная Европа
 Западная Белоруссия (Беларусь)
 Западная Европа
 Зарайск – город, уездный / районный центр
 Зарайский уезд / район Рязанской губ. / Московской обл.
 Зараново – деревня Кораблинского р-на
 Заречье – село Шацкого р-на
 Зарубежная Европа
 Затворное – село Скопинского р-на
 Заулки – село Кадомского р-на
 Захаровка – село Михайловского уезда
 Захарово I – село Захаровского р-на
 Захарово II – село Захаровского р-на
 Захаровские Дворики – деревня Захаровского р-на
 Захаровский – кордон Ермишинского р-на
 Захаровский район
 Захупта – слобода Ряжского уезда
 Зелёная Поляна Захаровского р-на
 Зыкеево – село Ижевской вол. Спасского уезда
 Ибердус – село Касимовского р-на
 Иванково – деревня Касимовского / Клепиковского р-на
 Ивановка – деревня Кадомского р-на
 Иванчино – село Касимовского р-на
 Игнатьево – село Кадомского р-на
 Иерусалим – столица Израиля
 Ижевская волость Спасского уезда
 Ижевское – село Спасского уезда / р-на
 Ильицыно – село Зарайского уезда
 Инкино – деревня Касимовского р-на
 Ирицы – село Спасского уезда
 Иркутская область
 Исады – село Спасского р-на
 Истье – село Пронского уезда
 Кадом – заштатный город, уездный / районный центр Тамбовской губ. / Рязанской обл.
 Кадомский район
 Казарь – село Рязанского р-на
 Казацкая слобода Данковского уезда
 Казачья Слобода – село Шацкого р-на
 Калужская губерния / область
 Каменка – деревня Пителинского р-на
 Каменка – село Тульской губ.
 Камызяк – село Нижне-Волжского края
 Кандалакшский берег Белого моря
 Канущево – село Новодеревенского / Александро-Невского р-на
 Карабухино – село Сапожковского уезда
 Карачево – деревня Ермишинского р-на
 Карево – деревня Пронского уезда

- Картаносово – село Рязанского р-на
Касимов – город, уездный / районный центр
Касимовский уезд / район
Катагоща – село Михайловского уезда / Захаровского р-на
Кафтейка – село Ермишинского р-на
Каширино – поселок Шацкого р-на
Квáсево – деревня Касимовского р-на
Кермись – село Шацкого р-на
Кидусово – село Спасского уезда
Кипчаково – село Ряжского уезда / Кораблинского р-на
Кировская область / Вятская губерния
Кистенево – село Чучковского р-на
Клепиковский район (б. Спас-Клепиковский р-н)
Клязьма – река
Козлов – город Тамбовской области
Козлово – село Зарайского уезда
Колесниково – деревня Клепиковского р-на
Колéсня – село Захаровского р-на
Колетино – деревня Кадомского р-на
Колоссаи Фригийские
Колыбельское (народное Колыбёлевка) – село Раненбургского у. Рязанской губ. / Чаплыгинского р-на Липецкой обл.
Колычево – село Егорьевского уезда
Комаровка (ныне Ленино) – село Новодеревенского / Александро-Невского р-на
Конаковский р-н Тверской обл.
Конúщево (Канúщево) – село Рязанского уезда / район в г. Рязань
Константиново / Константиновское / Константиновка – село Рязанского уезда / Рыбновского р-на
Константиново – село Шиловского р-на
Кончаково – село Зарайского уезда
Коншино – село Вологодской губ.
Копаново – село Касимовского уезда
Кораблино – деревня /пгт, районный центр
Кораблинский район
Корневое – село Скопинского р-на
Коровка – село Сапожковского р-на
Коротоякский уезд Воронежской губ.
Костромская губерния
Костромской уезд Костромской губ.
Котелино – село Кадомского р-на
Котельниково – село Кадомского р-на
Которово – село Касимовского р-на
Кочемары – деревня Китовской вол. Касимовского уезда / р-на
Кочемíрово – село Кадомского р-на
Кочуры – село Данковского уезда
Красная Дубрава – село Мордовского с/с Сараевского р-на
Красная Дубрава – село Салтыковского р-на Пензенской обл.
Красная Слободка – деревня Данковского уезда
Красное – село Абакумовской вол. Пронского уезда / р-на
Красное Озеро – село Чучковского р-на
Красный – поселок Шиловского р-на
Кресты – деревня Захаровского р-на

- Кривель – село Сапожковского уезда
 Кривское – село Сапожковского уезда / Сараевского р-на
 Кромской район Орловской обл.
 Крутое – деревня Салтыковского р-на Пензенской обл.
 Крутое – деревня / село Сасовского р-на
 Крымское ханство
 Кудрявшино – село Данковского р-на Липецкой обл. (б. уезда Рязанской губ.)
 Кузьминки – деревня Раненбургского уезда
 Кузьминское – село Рязанского уезда / Рыбновского р-на
 Куйбышевская / Самарская область
 Култуки (Кукареки) – деревня Клепиковского р-на
 Курмыш – село Касимовского р-на
 Курская губерния / область
 Курша – река, левый приток р. Нарма
 Курша – село Клепиковского р-на
 Куршинское лесничество
 Куршский край
 Кусмор – село Касимовского уезда
 Кутлово / Кутловы Борки – деревня / село Сапожковского уезда / Сараевского р-на
 Кутловы Борки / Кутлово – село / деревня Сапожковского уезда / Сараевского р-на
 Кутукова гора – местность в Спасском р-не
 Кутуково – село Спасского р-на
 Кучино – деревня Выжелесской вол. Спасского уезда
 Ламино – село Сапожковского уезда
 Ласино – село Касимовского р-на
 Лебедино – деревня Клепиковского р-на
 Лебедино – озеро в Клепиковском р-не
 Лебединь – районный центр в Липецкой обл.
 Лебязий Бор – деревня Ермишинского р-на
 Лебязье – деревня / село Желтухинского с/с Скопинского р-на
 Лебязье – село Раненбургского уезда
 Левино – деревня Касимовского р-на
 Леки – село Егорьевского уезда
 Ленинградская область
 Ленино (б. Комаровка) – село Новодеревенского / Александро-Невского р-на
 Лесничество – деревня Спасского р-на
 Лесное Конобеево – село Шацкого р-на
 Лесное Ялтуново – село Шацкого р-на
 Лесуново – деревня / село Клепиковского р-на
 Лесуновский приход Касимовского уезда
 Липецкая область
 Липки – село Захаровского р-на
 Липяги – село Милославского р-на
 Листань – река (ныне р. Листвянка в 30 км от Рязани)
 Литва – государство
 Локня – деревня Михайловского р-на
 Лопатино – село Скопинского р-на
 Лубеники – село Касимовского уезда
 Лубонос – село Ерахтурского / Шиловского р-на
 Лубянки – деревня Ухоловского р-на
 Луганская обл. Украины
 Лузгарино – село Егорьевского уезда

Лузский район Кировской области
Лукино – деревня Пителинского р-на
Лукино – деревня Старожиловского р-на
Лукмос – село Сапожковского р-на
Луховицы – село Зарайского уезда
Лучинск – село Старожиловского р-на
Льгово – село Рязанского уезда
Льговский район Орловской обл.
Любава – село Зарайского уезда
Любовниково – село Касимовского р-на
Ляпуновка – деревня Данковского уезда
Ляпуновка – деревня Милославского р-на
Ляпуновка (народное: Ляпуново) – деревня Сараевского р-на
Макеево – деревня Клепиковского р-на
Макеево – деревня Кромского р-на Орловской обл.
Максы – село Сапожковского уезда / Сараевского р-на
Малаховка – село Ермишинского р-на
Малахово (Ивановка) – деревня Клепиковского р-на
Малахово (Фёдоровское) – село Клепиковского р-на
Малево – деревня Ижевской вол. Спасского уезда
Малинки – село Данковского уезда
Малинки – село Михайловского р-на
Малоархангельский уезд Орловской губ.
Мальшево – село Ижевской волости Спасского уезда
Мамасево – деревня Клепиковского р-на
Марсево – деревня Касимовского р-на
Марчуки-I – село Рязского р-на
Медведево – деревня Рыбновского р-на
Межище – деревня Муромского уезда Владимирской губ.
Мелекшинó – деревня Старожиловского р-на
Мелехово – село Касимовского / Сасовского уезда / Клепиковского р-на
Мервино – село Рязанского уезда
Мердушь – село Ермишинского р-на
Мещёра
Мещёрская низменность
Мещёрская сторона
Мещёрский край Рязанской губернии
Милославский район
Милославское – посёлок городского типа, центр района
Мирный – посёлок в черте г. Рязань
Мироновка – деревня Кадомского р-на
Михайлов – город, уездный / районный центр
Михайловский уезд / район
Михалково – деревня Новодеревенского / Александрo-Невского р-на
Мишенево – деревня Тырновской вол. Рязанского уезда
Мишино – село Зарайского уезда
Можары – село Сапожковского уезда / Сараевского р-на
Мокрая Бугурка – село Цельнинского р-на Ульяновской обл.
Монастырёк – церковь в г. Михайлов (народное название)
Мордасово – деревня Шиловского р-на
Мордвиново – деревня Клепиковского р-на
Мордвиново – деревня Сасовского р-на

Мордвиново – село Ряжского уезда
Мордово – село Сапожковского уезда
Мордово – село Ряжского уезда
Мордовия – республика в составе Российской Федерации
Мордовская республика
Морозовы Борки – село Сапожковского уезда / р-на
Моршанск – город в Тамбовской области
Мосальский уезд Калужской губ.
Москва – город, столица России
Москва – река
Московия – государство
Московская губерния / область
Московская земля
Московская Русь
Московское государство
Мостье – село Ряжского р-на
Муняково / Муняки – деревня Старожиловского р-на
Муравлянка – село Сапожковского уезда
Муравлянка – село Скопинского р-на
Мураёвня – село Данковского уезда
Муратово – село Шиловского р-на
Мурманское побережье Белого моря
Муром – город (ныне во Владимирской обл.)
Муромо-Рязанское княжество
Муромо-Суздальская часть Владимирской губ.
Нагайская волость Ряжского уезда
Нагайское – село Ряжского уезда / района
Назаровка (Завидово) – деревня Чучковского р-на
Назарьево – село Сапожковского уезда
Напольное – село Сапожковского уезда
Нарма – река
Нарма – село Ермишинского р-на
Нармушадь – село Шиловского р-на
Неверово – деревня Клепиковского р-на
Немятово – деревня Клепиковского р-на
Ненашкино – деревня / поселок Клепиковского р-на
Нестерово – село Пителинского р-на
Нефедово – деревня Киструсской вол. Спасского уезда
Нижегородская губ. / обл.
Нижнее Поволжье – регион
Нижний Белоомут – село Зарайского уезда
Нижняя Ищереть – село Кораблинского р-на
Николаевка – село Касимовского р-на
Никольская слобода в г. Пронск
Никольское – деревня Кромского р-на Орловской обл.
Никоново – деревня Чучковского р-на
Новая Пустынь – село Шиловского р-на
Новгород (Новегород) – центр княжества / губ. / обл.
Новгородская губерния
Новгородский край
Новики – село Спасского р-на
Ново-Александрово – село Скопинского уезда

- Новое – деревня / село Сасовского р-на
Новое Еголдаево / Ново-Еголдаево – село Ряжского р-на
Новое Киркино – село Михайловского р-на
Новосибирская область
Новосильская (Новосельская?) вол. Рязанского уезда
Новочернеево – село Шацкого р-на
Ногайская орда
Норино – деревня Клепиковского р-на
Область Войска Донского
Одоевщина – село Сапожковского уезда / Сараевского р-на
Озериха – село Сараевского р-на
Озёрки – деревня Клепиковского р-на
Озёрки – село Сараевского р-на
Озёрное – село Касимовского р-на
Ока – река
Окско-Цнинский вал
Октябрьское (б. Дурное, Никольское) – село Пронского р-на
Олимп – гора в Греции
Ольхи – село Шацкого р-на
Ольховка – деревня Александро-Невского р-на
Ольшанка – село Милославского р-на
Орельево – деревня Рыбновского р-на
Орехово – село Городковической вол. Спасского уезда / р-на
Орловка – деревня / село Данковского уезда
Орловская губ. / обл.
Осётр – река
Остатовка – деревня Захаровского р-на
Остроухово – село Михайловского уезда
Отрада – село Путятинского р-на
Пальное – село Рязанского р-на
Пальченки (Пальчинки) – деревня Касимовского уезда
Паники – село Сапожковского уезда / Сараевского р-на
Панино – село Спасского р-на
Пара – река
Парахино – деревня Касимовского уезда
Парсаты – село Шацкого р-на
Парышка – село Сапожковского р-на
Пёкселы – деревня Занинской вол. Касимовского уезда
Пензенская губ. / обл.
Пензенский край
Пеньки – деревня / село Елатомского у. Тамбовской губ. / Пителинского р-на
Рязанской обл.
Перемышльский уезд Калужской губ.
Пермская губерния
Персия – страна (ныне Иран)
Пертово – село Чучковского р-на
Песочня – село Путятинского р-на
Пестовский р-н Новгородской обл.
Петелино – село Елатомского у. Тамбовской губ. / Касимовского р-на Рязанской обл.
Петровичи – село Спасского р-на
Петрово – село Ряжского р-на
Петроград – город, столица Российской Империи

Петрушино – село Скопинского р-на
 Печерниковские Выселки – село Михайловского уезда
 Пíнега – город, уездный центр Архангельской губ.
 Плахино – село Захаровского р-на
 Плахинская волость Михайловского уезда
 Плешкино – деревня Клепиковского р-на
 Поволжье – регион России
 Погореловка – деревня Захаровского р-на
 Погост – село Бельковского / Касимовского р-на
 Подлесная слобода – село Рязанского уезда
 Подлесное – село Михайловского уезда / Рязанского р-на
 Подмосковье – Московская обл.
 Подовечье (Подовечье Милославского р-на) – село Милославского р-на
 Подосинки – деревня Раненбургского уезда
 Покровский уезд Владимирской губ.
 Поликаново – деревня Путятинского р-на
 Полкóво – деревня Рязанского р-на
 Половское – село Спасского р-на
 Полотняный Завод – поселок Дзержинского р-на Калужской обл.
 Полтевы Пеньки (Восход) – село Кадомского р-на
 Польное Ялтуново – село Шацкого р-на
 Польско-Литовское государство
 Поляны – село Скопинского р-на
 Поморье – регион Русского Севера
 Попадьино – село Михайловского уезда / Захаровского р-на
 Попадьянская волость Михайловского уезда
 Посёлки – Елатомского у. Тамбовской губ. / Касимовского р-на Рязанской обл.
 Потапово – деревня Милославского района
 Потапьево – село Пителинского р-на
 Починок – деревня Касимовского р-на
 Пóщупово – село Рыбновского р-на
 Прибалтика – страны и части государств около Балтийского моря
 Придонье – регион России
 Приокский район в г. Рязань
 Пронск – город, уездный / районный центр
 Пронский уезд / район
 Проня – река
 Просéчье – село Александрo-Невского р-на
 Псковская губерния
 Пургасово – село Кадомского р-на
 Пупки – село Скопинского р-на
 Пупкино – деревня Захаровского р-на
 Пустотино – село Кораблинского р-на
 Путятино – село, центр района
 Путятинский район
 Пушкaри – село Михайловского р-на
 Пущино – село Рязанского уезда
 Раненбург – город, уездный центр, железнодорожная станция
 Раненбургский уезд
 Речь Посполитая
 Рождество Лесное – село Рязанского р-на
 Рожново – село Зарайского уезда

Романово – деревня Клепиковского р-на
Романовы Дарки (Роман-Дарки) – село Шацкого р-на
Российская Империя – государство
Российское государство
Россия – страна
Ростово-Суздальская область
Ростовская земля
Ростовская область
Руденка – деревня Раненбургского уезда
Русский Север – регион
Русь – страна
РСФСР / Российская Советская Федеративная Социалистическая Республика
Рыбновский район
Рыбное – город, центр района
Рыкова Слобода – село Рязанской вол. и уезда (ныне с. Заборье)
Ряжск – город, уездный / районный центр
Ряжский уезд / район
Рязанская губерния / область
Рязанская земля
Рязанская Мещёра
Рязанская сторона
Рязанские земли
Рязанский край
Рязанский уезд / район
Рязанское княжество
Рязанщина – народное название Рязанской обл.
Рязань – город, губернский / областной центр
Савино – деревня Кадомского р-на
Савино – село Касимовского р-на
Савватьма – село Ермишинского р-на
Савостьяново – село Касимовского р-на
Салаур (Салагур) – деревня Касимовского уезда / Шиловского р-на (см. Солоур)
Салтыково – деревня Пронского уезда
Салтыково (Салтыково-Буты) – село Сасовского р-на
Самарская губерния
Самодуровка – село Данковского уезда
Самуиловка – деревня Касимовского уезда
Сандыри – деревня Милославского р-на
Санкт-Петербург – город, столица Российской Империи / областной центр
Сапожок – город, уездный / районный центр
Сапожковский уезд / район
Сараевский район
Сараи – село / пгт Сапожковского уезда / Сараевского р-на
Сара Майданы – село Теньгушевского р-на Мордовии
Саратовская губерния
Саратовское Поволжье – регион
Сасово – город, районный центр
Сасовский район
Сатино – село Ухоловского р-на
Свердловск / Екатеринбург – город, областной центр
Свинчус – село Занинской вол. Касимовского уезда
Свистовка – село Скопинского уезда

Свято-Иоанно-Богословский монастырь в Рязанском уезде / Рыбновском р-не
 Северо-Запад России – регион
 Секирино – село Скопинского р-на
 Селезнёво – село Клепиковского р-на
 Селище – сельцо Касимовского уезда
 Сельцы – село Рыбновского р-на
 Селянино – деревня Рязанского уезда
 Семёнково – деревня Кромского р-на Орловской обл.
 Семилукский р-н Воронежской обл.
 Семион – село Кораблинского р-на
 Сербия – страна
 Сергеевка – деревня Клепиковского р-на
 Сергеево – деревня Рязанского уезда / р-на
 Сергиевка – деревня Милославского р-на
 Сергиевский – посёлок Милославского р-на
 Сердобский уезд Саратовской губ.
 Сибирь – регион России
 Симбирская губерния
 Симиричи – деревня Рославльского уезда Смоленской губ.
 Скаторонь – деревня Рославльского уезда Смоленской губ.
 Скобелево – деревня Касимовского р-на
 Скопин – город, уездный / районный центр
 Скопинская дворцовая волость
 Скопинский уезд / район
 Слобода Меловая – деревня Рославльского уезда Смоленской губ.
 Слобода Хера – деревня Рославльского уезда Смоленской губ.
 Слободка – село Михайловского р-на
 Словения – страна
 Смолеевка – село Ухоловского р-на
 Смоленская губерния / область
 Смоленщина – народное название Смоленской обл.
 Соболево – деревня Спасского уезда
 Собчаково – село Сапожковского р-на
 Советский район Курской обл.
 Советский Союз – государство
 Содружество независимых государств (СНГ)
 Соловецкие острова в Белом море
 Солотча (Солодча) – село Рязанского уезда / р-на (ныне часть г. Рязань)
 Солоур – село Касимовского уезда (см. Салаур)
 Сонино – деревня Клепиковского р-на
 Сорокино – деревня Касимовского р-на
 Софийка – деревня Милославского р-на
 Союз Советских Социалистических Республик / СССР
 Спас-Клепики – село Рязанского уезда / районный центр Клепиковского р-на
 Спас-Клепиковский уезд / Клепиковский р-н
 Спас-Раменьё – село Ермишинского р-на
 Спасский уезд / район
 Средневековая Московия – государство
 Среднее Поволжье – регион
 СССР / Союз Советских Социалистических Республик
 Ставропольский край
 Старая Курша – село Касимовского уезда

- Старая Рязань – село Спасского р-на
Стариково – село Ижевской вол. Спасского уезда
Стáрица – старое русло реки Оки
Старое Высокое – село Кадомского р-на
Старое Пошатово – село Кадомского р-на
Старожиловский район
Старочернеево – село Шацкого р-на
Старый Кадом – село Кадомского р-на
Стафурлово – село Рязанского уезда
Степаново – деревня Касимовского уезда
Стóлпцы – село Старожиловского р-на
Стрелецкая слобода Михайловского р-на
Стрелица – полуостров на озере Великом в Рязанском уезде
Строитель – поселок в черте г. Рязань
Стружа́ны – село Клепиковского р-на
Стублё – село Михайловского р-на
Студёнки – село Новодеревенского / Александро-Невского р-на
Суздальская земля
Суздальский уезд Владимирской губ.
Сукромля – деревня Рославльского уезда Смоленской губ.
Сумбулово – деревня Спасского р-на
Сумерки – деревня Кадомского р-на
Сухорожня – деревня Милославского р-на
Сысои – село Сапожковского уезда / Сараевского р-на
Та́лдом – город, районный центр Московской обл.
Тамбов – город, центр губернии / области
Тамбовская губерния / область
Тамбовская <засечная> черта
Танкино – деревня Талдомского р-на Московской обл.
Таптыково – село Сапожковского уезда
Тарадеи – село Шацкого р-на
Татаркино – деревня Старожиловского р-на
Татищево (Богословка, Круглое) – деревня Данковского уезда / Милославского р-на
Татищево – деревня в Саратовской обл.
Татищево – деревня в Челябинской обл.
Тверская губерния
Телебукино – село Касимовского уезда
Телятники – село Сапожковского уезда / Сараевского р-на
Темешево – село Шацкого р-на
Темирево – село Елатомского у. Тамбовской губ. (ныне часть Касимовского р-на Рязанской обл.)
Темниковский уезд Тамбовской губ.
Теньгушево – село в Мордовии
Терентьево – село Касимовского уезда
Терский берег Белого моря
Тёплое – село Данковского уезда
Тимошкино – село Шиловского р-на
Толстиково – деревня Вологодского уезда и губ.
Толстые – деревня Милославского р-на
Толстяково – деревня Солнечногорского р-на Московской обл.
Топилы – разъезд Милославского р-на
Топилы – село Милославского р-на

Торопец – город в Тверской земле
 Троекурово – город Тамбовской обл.
 Троица – село Спасского р-на
 Троицкое – село Данковского уезда
 Троицкое – село / деревня Шацкого р-на
 Троицкое – село Новохопёрского р-на Воронежской обл.
 Троснянский район Орловской обл.
 Тульская губерния
 Тума (Николаевская) – село / пгт Рязанского уезда / Касимовского р-на
 Тюково – село Клепиковского р-на
 Увеза (Увязь) – село Касимовского уезда
 Ужищево – деревня Касимовского уезда / Клепиковского р-на
 Украина – страна
 Уланова гора – деревня Касимовского уезда
 Унгары / Унгар / Унгор – село Сапожковского уезда / Путятинского р-на
 Урал – регион России
 Урицкое – деревня Спасского р-на
 Урусовка – деревня Данковского уезда
 Урядино – деревня Касимовского р-на
 Усвятский район Псковской области
 Успеновка – деревня Шацкого р-на
 Успенское – село Скопинского р-на
 Устрань – село Спасского р-на
 Ухолово – село Ряжского уезда / центр Ухоловского р-на
 Ухоловский район
 Ухорские Выселки – деревня Кораблинского р-на
 Ухорское – село Спасского р-на
 Ухорь – село Кораблинского р-на
 Ушинка – деревня Керенского уезда Пензенской губ.
 Ушмор – село Рязанского уезда / Клепиковского р-на
 Федосово – село Шацкого р-на
 Федяево – село Шацкого р-на
 Федякино – село Рязанского уезда / Рыбновского р-на
 Фёдоровка – деревня Касимовского уезда / р-на
 Хавертово – село Михайловского р-на
 Хворостань – река
 Херсонская губерния
 Ходынино – село Рязанского уезда / Рыбновского р-на
 Хорошёвка – деревня Милославского р-на
 Хреновое – поместье
 Хрипёнки – деревня Спасского р-на
 Хрущёво-Подлесное – село Данковского р-на
 Царёво – село Ермишинского р-на
 Центральная и Передняя Азия
 Центральная Россия
 Центральная часть России
 Центрально-Промышленная область
 Цна – река в Шацком р-не
 Чаплыгинский район Липецкой обл. (б. Раненбургский у. Рязанской губ.)
 Чермные – село Кадомского р-на
 Чернава – село Милославского р-на
 Чернавский район Липецкой обл.

- Чернавы – село Рязанского уезда
Черная Речка – село Путятинского р-на
Черная Слобода – село Шацкого р-на
Чернобаевская волость Пронского уезда
Черноземье – регион России
Черноморские колонии Римской Империи
Чернышёвка – деревня Данковского уезда
Чернышёвы Починки – деревня Касимовского уезда
Четаево – деревня Касимовского р-на
Четово – село Кадомского р-на
Чешуево – село (деревня) Рыбновского р-на
Чулково – село Скопинского р-на
Чулково-Выселки – село Скопинского р-на
Чумиксы – село Касимовского р-на
Чурики – село Михайловского уезда
Чучковский район
Шабаево – деревня Клепиковского р-на
Шаморга – село Шацкого р-на
Шаранино – деревня Клепиковского р-на
Шатрище (Шатрица) – село Спасского р-на
Шатрищенская волость Спасского уезда
Шатура – поселок городского типа, районный центр в Московской обл.
Шацк – город в Тамбовской губ. / Рязанской обл.
Шацкий уезд Тамбовской губ. / район Рязанской обл.
Швабия – область в Германии
Швейцария – страна
Шевырляй – село Шацкого р-на
Шелковая – деревня Старожиловского р-на
Шеметово – деревня Загорского / Сергиев-Посадского р-на Московской обл.
Шеянки – село Касимовского уезда
Шиловский район
Шинково – село Елатомского уезда Тамбовской губ.
Шо́стье – село Касимовского уезда / р-на
Шу́мошь / Шу́машь – село / поселок Рязанского уезда / р-на
Щелево – деревня Скопинского уезда
Щигровский район Курской обл.
Щурово – село Зарайского уезда
Эммануиловка – село Шацкого р-на
Юго-Восточная Моравия
Юго-Западная Белоруссия (Беларусь) – регион
Юмашево – деревня Кораблинского р-на
Юраково – село Кораблинского р-на
Юрьевская земля
Ягодное – село Данковского уезда
Ялмонт – село Егорьевского уезда
Ялтуново – село Шацкого р-на
Ярославль – город, центр губернии / области
Ярославская губерния
Praha – город, столица Чехословакии / Чехии



ПОЭТИКА РЯЗАНСКОГО СВАДЕБНОГО ФОЛЬКЛОРА. ЧАСТЬ 3

Глава 10. Образы святых Кузьмы-Демьяна и Михаила-Архангела в свадебной поэзии. – С. 5-14.

Глава 11. Ёлочка как свадебное деревце. – С. 15-23.

Глава 12. Образ дерева без верхушки в свадебной песне сироте и мотив заламывания растения

(Мотив заламывания растения: калина, смородина, мята, хмель – Дерево без верхушки в свадебной песне сироте: дуб, ель, яблоня). – С. 24-31.

Глава 13. «Сокól» как жанровая разновидность свадебной песни

(Образы, сюжеты и мотивы песни «соко́л» – Ритуальная основа песни «Вдоль по морю...» – Художественная структура «соко́льной» песни – Функционирование «соко́льных» песен в свадебном обряде). – С. 32-58.

Глава 14. Мотив переправы через воду и образ рыбы в свадебных песнях

(Мотив переправы через воду – Образ рыбы в свадебных песнях). – С. 59-73.

Глава 15. Мотивы изменения прически жениха в свадебных песнях. – С. 74-84.

Глава 16. Песни и плачи ритуала расплетания косы невесты

(Мотив расплетания косы в свадебных песнях – Мотив расставания с «девичьей волей» в плачах невесты – Символика цвета в свадебной песне о расплетании косы – Образ веночка в свадебной песне). – С. 85-105.

Глава 17. Тема смерти в корильных песнях и проблема природы жанра

(Место корильных песен в свадебном обряде – Тема смерти в корильных песнях: болото и горы – Тема кривизны и слепоты персонажа в корильных песнях – Способы умерщвления и старинные виды казни в корильных песнях – Корить невесту – «Корить» как ‘обыгрывать, величать’ – Вопрос о величально-корильных песнях). – С. 106-132.

Глава 18. Мотивы дальнего пути и благословения

(Мотив незнакомого пути-дороженьки – Мотив благословения). – С. 133-149.

Глава 19. Образ «чужой сторонки». – С. 150-154.

Глава 20. Каравайные песни и приговоры дружки
(Ритуальное приготовление свадебного караваля – Каравайный ритуал после венчания). – С. 155-176.

Глава 21. Жанр приговорки (предсказки) и проблема игры в свадьбе. – С. 177-203.

Глава 22. Образы домашних животных (коня, ярки, свиньи и коровы)
(Образ коня – Образ ярки – Образы коня и ярки в едином контексте – Образы свиньи и коровы). – С. 204-223.

Глава 23. История свадебной терминологии и праздничная жизнь
(«Радость» и «веселье» как древнерусские синонимы свадьбы – «Каша» как синоним свадебного пира – «Играть» и «гулять» как синонимы празднования свадьбы). – С. 224-234.

Глава 24. Образ чарочки и этикетные нормы ритуального питья. – С. 235-250.

Заключение

(Поэтическая семантика свадебных жанров – Параллелизм ритуалов – Сделанные наблюдения и выводы). – С. 251-255.

Приложение 3. Источники рязанской свадьбы.

- Список сокращений;
- Печатные источники рязанской свадьбы: тексты, исследования;
- Архивные источники рязанской свадьбы. – С. 256-269.

Приложение 4. Топонимический указатель (Список населенных мест и иных географических объектов). – С. 270-286.

Содержание. – С. 287-288.

Список изданий «Рязанского этнографического вестника»

1. Панкова Т.М. Рязанский традиционный народный костюм. — 1992. 26 цветных иллюстраций.
2. Гилярова Н.Н. Детский фольклор Рязанской области. — 1992.
3. Клямова Т.Н. Вышивка Валентины Васильевны Грумковой. — 1992.
4. Гилярова Н.Н. Козырев А.А. «Рябина-рябинушка» Музыкальный фольклор Рязанской области. — 1992.
5. Гилярова Н.Н. Музыкальный фольклор Рязанской области. — 1992.
6. Фрумкин А.Н. Рязанская глиняная игрушка. — 1993.
7. Сипина Л.Д. Народные инструменты России. Словник в помощь руководителям музыкальной художественной самодеятельности. — 1993.
8. Сипина Л.Д. Народные промыслы. Декоративно-прикладное искусство Рязанской области. Библиографический указатель. — 1993.
9. Сипина Л.Д. Музыкально-обрядовый фольклор Рязанской области. Библиографический указатель. — 1993.
10. Самоделова Е.А. Рязанская свадьба. Исследование местного обрядового фольклора. — 1993.
11. Горбунов Б.В. Традиции русских народных игр военно-прикладного характера в Рязанском крае. — 1993.
12. Горбунов Б.В. Этнография Рязанского края. Библиографический указатель. — 1993.
13. Горбунов Б.В. Рязанские казаки в XV-XVIII в.в. Историко-этнологический очерк. — 1994.
14. Горбунов Б.В., Ефимов А.В., Ефимова Е.А. Традиционные народные игры и забавы Рязанского края. 1994.
15. Гилярова Н.Н., Фрумкин А.К. Детский фольклор Рязанской области. Рязанская глиняная игрушка. Народные музыкальные инструменты России. Издание 2-е дополненное. — 1994.
16. Лебедева Н.И. Духовная культура рязанских крестьян. Из полевых материалов 1923-1965 г.г. Классификация одежды русских.
17. Маслова Г.С. Из истории восточнославянской этнографии. О жизни и творчестве Натальи Ивановны Лебедевой. — 1994.
18. Руделев В.Г. Лексика жилищно-хозяйственного строительства в южно-русских рязанских говорах. 1995.
19. Чумакова Ю.П. Лексика традиционного ткачества в говорах района «Богословщина» Рязанской области. — 1995.
20. Новицова Т.С. Песни Скопинского района Рязанской области. По материалам фольклорных экспедиций 1993-1994 г.г. — 1995.
21. Этнография и фольклор Рязанского края. Материалы Российской научной конференции к 100-летию со дня рождения Н.И. Лебедевой (1-е Лебедевские чтения). 6-8 декабря 1994 г. — 1995.
22. Лебедева Н.И. Научные труды. — Т. 1. — 1996.
23. Лебедева Н.И. Научные труды. — Т. 2. — 1996.
24. Традиционная народная культура русских. Сборник программ и вопросников для этнографических исследований. — 1996.
25. Самоделова Е.А. Жизнь и научная деятельность Н.И. Лебедевой. 1996 г. Этнологические материалы.
26. Поплавская Х.В. «Паломничество и странноприимство в Рязанском крае». — 1998.
27. Самоделова Е.А. Историко-фольклорная поэтика С.А. Есенина. 1998.
28. Гилярова Н.Н., Морозов И.А., Слепцова Н.С., Чижикова Л.Н. Рязанская традиционная народная культура первой половины XX века. Шацкий этнодиалектный словарь. — 2001.
29. «Православие и традиционная народная культура Рязанского края». Коллектив авторов. — 2001.
30. Тульцева Л.А. Рязанский месяцеслов. Круглый год праздников, обрядов и обычаев рязанских крестьян. — 2001.
31. Мельничук Г.А. История и ревизские сказки шацкого села Кермись. — 2004.
32. Бабурин А.В. Рязанский топонимический словарь (названия рязанских деревень). — 2004.
33. Шарифуллина Ф.Л. Касимовские татары (Историко-этнографическое исследование). — 2004.
34. Осипова Е.П. Язык рязанского костюма. Наименования элементов народной одежды в рязанских говорах. Научное издание. — 2004.
35. Горбунов Б.В. Этнография Рязанского края. Библиографический указатель. — 2005.
36. Гилярова Н.Н. Песенный венок Мещеры — 2006.
37. Гордова Ю.Ю. Топонимия Рязанской засечной черты. — 2006.
38. Воронина Т.А. Практика поста в Рязанской области XIX-XXI вв. — 2006.
39. «Мужское» в традиционном и современном обществе. Выпуск 2. — 2006.
40. Григоров А.И. Рязанское ополчение в Великой войне 1914-1918 гг. — 2008.
41. Хрусталева И.Н. Названия озер и болот Рязанской области. — 2009.
42. Гордова Ю.Ю. Словарь фамилий Рязанской области. Имена, прозвища, фамилии рязанцев в XVI веке. — 2009 г.
43. Григоров А.И. Рязанские десятины. (Списки рязанских служилых людей XVII века). Книга 1, Книга 2. — 2010.
44. Мужской сборник. Выпуск 1. Мужчина в традиционной культуре. — 2011 г.

45. Антропоэстетические исследования в Рязанской области. — 2011 г.
46. Смолицкая Г.П. Гидронимия бассейна Оки. — 2012 г.
47. Яхонтов С.Д. Моя жизнь в деревне и в Рязани, 1905–1938 гг. (книга 13). — 2012 г.
48. Самоделова Е.А. Гастрономическая поэтика С.А. Есенина и народная пищевая культура. — 2012 г.
49. — в работе
50. — в работе
51. Сказки Центральной России. Т. I. — 2013 г.
51. Самоделова Е.А. Сказки и сказочники Центральной России. т. II. — 2013 г.
52. Яхонтов С.Д. Моя жизнь. Воспоминания. Книги 1, 2, 3. — 2013 г.
53. Яхонтов С.Д. Моя жизнь. Воспоминания. Книга 4. — 2014 г.
54. Григоров А.И. Рязанское ополчение в Великой войне 1914–1918 гг. Изд. 2-е. — 2014 г.
55. Коростылёв В.В. Мой отец — русский офицер. — 2015 г.
56. Самоделова Е.А. Рязанская традиционная свадьба: том 1. — 2015 г.
56. Самоделова Е.А. Рязанская традиционная и современная свадьба: том 2. — 2015 г.
56. Самоделова Е.А. Поэтика рязанского свадебного фольклора: том 3. — 2016 г.



Рязанский этнографический вестник