

**Г.В. Любимова**

### **Сибирская свадьба в крестьянской мемуарной литературе<sup>16</sup>**

*Аннотация.* В статье представлено описание традиционной свадьбы, присутствующее в рукописных воспоминаниях С.И. Курина о его родном с. Сидоровка Колыванского района Новосибирской области. Автор статьи подробно комментирует все основные этапы свадебного обряда. Рассмотренное народно-публицистическое произведение обозначено как нарратив о жизни села «раньше и теперь».

The paper presents the description of traditional wedding ritual reserved in the hand-written memoirs by S.I. Kurin about his home village Sidorovka of the Kolyvan district of Novosibirsk region. The author of the paper gives the detailed commentary on every essential step of the wedding ceremony. The folk-publicistic text under examination is marked as a narration about the village life «anciently and today».

*Ключевые слова:* свадебный обряд новопоселенцев Сибири, народная публицистика, самозапись фольклора.

Wedding rituals of new-migrants in Siberia, the folk-publicistics, the auto-recording of folklore.

УДК: 398.

*Контактная информация:* 630090, г. Новосибирск, пр. Лаврентьева, д. 17. Институт археологии и этнографии СО РАН. E-mail: terra-gl@mail.ru.

Рукописные воспоминания Сергея Ивановича Курина (1921 г.р.) – уникальный источник по истории сибирского переселенческого села, основанного в конце XIX в. выходцами из центральных губерний России (Казанской, Рязанской, Тамбовской и др.) в Колыванском уезде Томской губернии, на расчищенном от леса участке «лиственной тайги». В тексте рукописи подробно представлены обстоятельства возникновения Сидоровки, дана детальная характеристика этнокультурного взаимодействия первых поселенцев (русских, мордвы и чувашей), описаны история населенного пункта вплоть до образования колхозов, а также влияние социальных и политических катаклизмов на развитие единоличного крестьянского хозяйства. Таким образом, воспоминания С.И. Курина представляют собой своеобразную попытку осмыслить воздействие процессов модернизации на традиционную культуру в категориях самой крестьянской культуры<sup>17</sup>.

Авторский стиль изложения можно обозначить как «разговорный». Рассказчик незаметно вводит читателя в свою жизнь, воссоздавая обстоятельства места и времени, побудившие его взяться за перо: *«После обеденного отдыха, в февральский день... сел за стол перед окном и люблюсь на природу зимы. Все попряталось под снежным покровом». И далее: «Когда больше [всего] думается? ...когда нет дел, особенно в одиночку. Вот и я сейчас остался один, жена-старушка вышла к соседям. Мы с ней оба на пенсии»* (Воспоминания С.И. Курина, III). Зимний пейзаж неизбежно наводит на размышления об ушедшей жизни: *«Поглядываю в окно, и что же, вы думаете, я вижу? Картину детства своего, что осталась у меня в памяти. Свой край деревни, где я родился и рос помаленьку в крестьянской семье... Вот передо мной сейчас открытая панорама пустого поля, заросшего бурьяном... На этом месте ведь жили люди, и долго жили. Хорошие ведь дома были... А сейчас пустырь... голое место осталось»* (Там же, III). Зримые перемены в облике родного села пробуждают в авторе острую потребность передать свои знания о прежней крестьянской жизни современному молодому читателю: *«Ох, как быстро времечко летит! Хоть бы успеть написать историю Сидоровки. Надо торопиться, а то... никто [и] приблизительно не будет знать, откуда Сидоровка взялась. И меня бы покойного вспомнили, что оставил сидоровскому потомству память о ней»* (Там же, л. 2–3).

<sup>16</sup> Работа выполнена при поддержке Министерства образования и науки Российской Федерации: НИР 6.2069.2011.

<sup>17</sup> Неоднократная публикация обширных фрагментов воспоминаний С.И. Курина была предпринята В.А. Зверевым (полный список см.: [Зверев 2011]). Воспоминания С.И. Курина «Какой была Сидоровка», хранящиеся в Колыванском районном краеведческом музее Новосибирской области, записаны автором в шестнадцати тонких «ученических» тетрадах. Двенадцать из них имеют сплошную нумерацию листов (л. 1–374) и обозначены номерами с 1 по 11. Под номером 3 представлены две тетради, содержание которых различно, однако нумерация листов (л. 57–92) совпадает. Еще четыре тетради («История моей жизни», «Моя предвоенная жизнь», без названия и «Продолжение истории моей жизни») не обозначены номерами и не имеют нумерации листов. В настоящей работе при ссылке на данную рукопись (далее – воспоминания С.И. Курина) указывается нумерация листов (при совпадении вводится литера «с»). Не пронумерованные тетради обозначаются, соответственно, римскими цифрами I–IV.

Красной нитью через все воспоминания С.И. Курина проходит семантическая оппозиция «раньше – теперь»<sup>18</sup>, которая используется автором при описании традиционного уклада крестьянской жизни и современного состояния села. Ср.: *«Как свадьба или праздник — гудит Сидоровка весельем. Хоть и жили многие не в достатке, да работали не так, как сейчас, а все вручную. Умели люди жить, работать и веселиться. Не то, что сейчас... Все делалось для себя, для своей семьи»* (Там же, л. 89/с). Опираясь на рукописные крестьянские воспоминания, попробуем реконструировать локальный сценарий традиционной сибирской свадьбы.

Наиболее благоприятным временем для заключения брака в крестьянской среде считался продолжавшийся с Рождества до Масленицы мясоед. *«До рождества, — пишет автор, — свадьбы не гуляли, а только после крещения и до масленой недели. Были времена, в одну зиму... до шести-семи свадеб играли»* (Там же, л. 145).

Ритуал сидоровской свадьбы начинался со сватовства<sup>19</sup>. Женильба и замужество предстают в рукописи как результат предварительной договоренности между крестьянскими семьями, в которой хозяйственная мотивация выступала на первый план: *«Начали мужики подрастающих сыновей женить, дочерей замуж отдавать... стали свадьбы играть веселые росейские лапотники... Одному нужно семью пополнить женскими руками... [поскольку] одна жена не справляется с хозяйством... А у некоторых... девок полный двор»* (Там же, л. 79–80/с, 120). По этой причине отцы сами нередко *«навязывали»* своих дочерей *«ребятам в жены. [Но] не так просто: “бери мою Маньку или Дуньку”, а вроде в шутку: “вот был бы ты моим зятем, любил бы я тебя”. А то и так бывало: “женил бы ты своего Кольку на моей Нюрке, хорошие сватовья были бы. И свадьбу гульнули бы”»* (Там же, л. 80/с).

Чаще всего инициатива женить сына исходила от главы большой патриархальной семьи. Будущую невестку при этом старались выбирать из «ровни»: *«Сватали по состоянию хозяйства. Богатые у богатых, бедные у бедных»* (Там же, л. 74/с). *«Вы думаете, — спрашивает своих воображаемых собеседников С.И. Курин, — [свадьбы играли] по согласию или велению молодых? Нет, совсем по-другому дело было! Главенствовали [в семье] старише»*. Вполне достаточным, по словам автора, считалось, если *«старик или отец парня скажет: “Васка или Колька, женись!”»*. Далее рассказчик приводит типичный пример из жизни односельчан: *«Расскажу [один случай]. Старший сын и не думал жениться», а отец у него «крутой был, самонаравный... Однажды перед ужином пришел Алексей [домой]... под хмельком... Когда уселись все за стол, он и говорит сыну: “Проньк? Я за тебя невесту сосватал”. Сын вытаращил глаза и спрашивает: “Кого, тять?” — “Польку симбирскую. Во баба будет. Особенно на стогу стоять в покос, плотно сено будет... лежать”. Сын ничего не сказал... только голову повесил, да ложка из рук выпала: “Воля твоя, ты отец”. — “Во, мать, по вкусу я сноху выбрал. А завтра возьмем Федора с Марьей, да Митроху со Стешкой и пойдем запой делать”, — [заключил отец]. Если бы сын, — рассуждает автор, — сказал хоть слово против, то была бы ему взбучка. А отец на своем все равно бы [настоял], силком заставил под венец стать... Другой бы не послушал отца. Не стал бы жениться и все! Но не таков был Пронька, под властью у отца был...»* (Там же, л. 121–122).

Реакцией молодых на родительский произвол являлась, как известно, такая форма заключения брака, как свадьба «убегом». Неодобрительное отношение к ней автора следует из скупо упомянутого им поступка родной сестры: *«У моего отца пять сыновей да одна дочь была, и та убегом взамуж ушла. Отца с матерью опозорила. Как наши негодовали! Не хотели прощенье давать да благословенье. Но ничего не поделаешь...»* (Там же, л. 80–81/с). Последнее замечание, по всей видимости, свидетельствует о том, что в новых социальных условиях подобные случаи становились скорее нормой, чем исключением из правил.

Ярким примером отцовского произвола, связанным с попыткой сыграть свадьбу «убегом», можно считать приведенное С.И. Куриным описание из «прежней жизни»: *«Был такой случай, влюбилась хозяйская дочь в работника, а он был совсем бездомный, но красив и здоров собою, [да] и она девка напиказ... Не объяснившись с родителями, подговорили одного парня с лошадейю... Жених с [тем] парнем товарищи [были]... Собрались вечером, вроде на посиделки. А вещи кое-какие Грунька заранее припасла... Уселись в сани со шмутками и рванули до Криводановки, оттудова работник-то был... Но план сорвался... Подкараулили их, доложили отцу... [который] тут же организовал погоню за беглецами... Только уселись за угощальный стол, погоня врасплох нагрязнула... Отец набросился... на дочь: “ах стерва, без отцовского благословенья крадочью удрала”, за косы ее из-за стола выволок... Жених в*

<sup>18</sup> Подобная оппозиция как инструмент анализа современных устных рассказов русских старожилов Восточной Сибири о разрушении деревень была предложена М.Р. Соловьевой [2003: 219–222].

<sup>19</sup> У разных групп старожилов и переселенцев Сибири сватовство называлось «сговор», «запой», «заручины», «фрукобитель» и пр. [Любимова 2004: 64].

защиту [кинулся]... *Хорошо, что соседи [на помощь] набежали... на кулаках вынесли [невестиных] братьев да помощников. Поцадили только самого отца. Но он не отпустил дочериных кос из рук, пока не скрылась из виду Криводановка... Как прибыли домой... дал [он] дочери такое объявление, что отдает ее за труды... одному из погонщиков в жены, раз не послушала отца, ссамовольничала... Вот так вот из бедняков Кузька и попал в зятя к богатому»* (Там же, л. 74–77/с).

Тем не менее и в прежние времена родительская власть над детьми, судя по тексту воспоминаний, имела не безграничный характер. Многие, по словам С.И. Курина, «сватали ту девку, которую желает жених». Бывало и так, что «сын объявляет родителям: “Я хочу жениться вот на ком. Пойдемте сватать, пока не поздно”» (Там же, л. 123).

Описание сватовства пестрит в рукописи специфическими понятиями советской эпохи («свидетели», «понятые», «доверенные лица»): «Собираются родители жениха, да еще кого-нибудь прихватят в свидетели... Доверенных лиц [возьмут] для подкрепления, человека три... Ну, а назначенный сват и сваха из жениховой родни – обязательно... Сватов да жениха с понятыми... уже встречают приветливо, усаживают на передние лавки» (Там же, л. 81/с, 123). В то же время в тексте отмечено множество традиционных моментов свадебной обрядности, к примеру, таких как расположение сватов под матицей<sup>20</sup>: «сват со свахой выбирают себе места под матицей, чтобы не попусту болтать, [а] наверняка бить клинья. Это примета русская такая, – поясняет автор, – если сваха или сват под матицей [находятся], сговор будет [не напрасный]» (Там же, л. 81/с).

Традиционный сценарий «сидоровской свадьбы» представлен в рукописи через метафору **купли-продажи**. Само сватовство описывается в ней как торг («Сват и сваха из жениховой родни... торги ведут, то есть уговор»). И это несмотря на то, что родители жениха и невесты нередко договаривались обо всем заранее: «Прежде чем сватать, жениховы родители заблаговременно предупредят невестиных, чтобы приготовились к встрече сватов. Бывало... договорятся будущие сватья с глазу на глаз, чтобы все было хорошо» (Там же).

После успешного сговора следовал запой, длившийся иногда «дня по три» – сначала у невестинной родни, потом у жениховой: родители жениха «появляются... как [только] сообщат им, что можно ехать на запой и прихватить с собой четверть или две самогону» (Там же, л. 81 – 82/с). Что касается выпивки, то в прежние времена, по мнению С.И. Курина, спиртного «по многу не пили... Но гуляли свадьбы весело... А если кто жадный был на выпивку, его за доброго человека не считали, и с неохотой приглашали, чтобы не позорил своим куражем компанию. Выпьют... по чайнушке самогону [и всё]». Насчет закуски, как сказано в рукописи, угощались, «чем бог послал. В ходу были огурцы да капуста, да хлеб батюшка... Всякую стряпню, кренделя да пироги, сами делали, но и салом не брезговали... Да мяска помаленьку, если у кого было». Любое застолье обязательно сопровождалось пением «протяжных песен», наиболее ходовыми из которых были «Бродяга», «Казак скакал» и «Стенька Разин». «А уж как по второй подадут, – отмечает автор, – то застолье нарушается, переходят на пляс под гармонь, особенно женщины» (Там же, л. 82–83/с).

В ходе запоя решались экономические вопросы, в том числе, «сколько будет народу гулять с обеих сторон»<sup>21</sup>. Родители жениха сговаривались с родителями невесты «насчет помочи» («может чего не хватает к свадьбе, одежонки какой или обуви»). Это называлось «кладка невесте от жениха» (Там же, л. 123). В свою очередь, оговаривались размеры **приданого**, приготовление которого завершалось во время «невестиных вечеринок».

Наряду со святочными «игровыми вечерами» и посиделками С.И. Курин характеризует «невестины вечеринки» как один из «вариантов [зимнего] общения молодежи» (Там же, л. 126). Ср.: «После... сватовства невеста собирает своих подруг для приготовления вещей для свадьбы, что не успела сделать за свою девичью жизнь. Связать чего-нибудь или вышить для жениха рубашку подвенешнюю, или кисет, полотенцев сколько там<sup>22</sup>. Подружки собираются для спевки песен прощальных... [поскольку] на каждое действие начала свадьбы [полагалась] своя песня» (Там же, л. 127–128).

<sup>20</sup> Будучи поперечной перекладиной в основании потолка, матица имела конструктивное и семиотическое значение в пространстве дома, выполняя роль символической границы между внутренним и внешним миром. В свадебном обряде место под центром матицы являлось ритуально нагруженным локусом. Выражение «сидеть под матицей» означало «быть свахой, сватать в доме невесту». Сваты не должны были заходить за матицу без разрешения хозяев до определенного момента свадьбы [Славянские древности 2004: 201–203].

<sup>21</sup> «Было ведь так заведено, – пишет С.И. Курин, – что если идешь на свадьбу гулять, то и свою лепту вносишь, какую определяют родители молодых по договоренности. Каждый [после женихова угощения] должен [поочередно] угощать гостей... поставить установленную норму вина на стол... Договариваются меж собой семьи по три и даже четыре, [вскладчину] угощают выпивкой и съедобным, [что] собирают в один дом, у кого попросторней» (Там же, л. 85/с, 146–147).

<sup>22</sup> В другом месте рукописи автор уточняет: «Невеста должна приготовить для жениха свадебную рубашку, шарф вя-  
занный своими руками, перчатки [и] платочек» (Там же, л. 86/с).

Большую часть времени до венчания невеста проводила в кругу своих подруг, в обязанности которых (помимо приготовления приданого и разучивания «прощальных песен») входило отвести невесту накануне свадьбы в баню – «*помыться, попариться*». В тот же день перед баней жениху полагалось прокатить девиц в саях с украшенным венником. «*Это делается так, – читаем в рукописи. – Берут обыкновенный банный веник... из березовых веток. Разукрашивают его разноцветными лентами, чтобы он был пышный и красивый. Становятся в клеть на сани девок пять или шесть, и невеста с ними... гармониста с собой усаживают... и едут по улице с частушками да прибаутками, [при этом] трясут этим венником у себя над головами*». Большинство парней, подчеркивает автор, запрягали сани не одной лошадейкой, а «парой или тройкой»: «*Проехать, так проехать! Прокатить подружек на послед девичьей жизни! Да и самому [жениху хотелось] похвалиться: “Посмотрите, добрые люди, как я мчу девчат с венником!”*» (Там же, л. 128–129).

Украшенный венник, как было показано в ряде исследований (см, например: [Любимова 2004: 67–70] и др.), служил одной из форм предметного воплощения «девьяей красоты» — сложного понятия, обозначавшего, по мнению А.К. Байбурина, некую принадлежность, «общее достояние возрастной группы девушек», сближаясь в этом отношении с понятием доли<sup>23</sup> [Байбурин 1993: 70]. Катание по селу украшенного венника манифестировало, таким образом, прощание невесты с «девьяей волей», связанное с ее переходом в группу молодых замужних женщин. Следует также отметить, что ритуальные действия с украшенным венником практиковались лишь в тех локальных традициях, где свадебный обряд включал в себя посещение бани; в свадебной сибирской лирике, к примеру, содержится прямое указание на то, что «*расшелковым кудреватым венничком*» невеста смывает в бане «*девьяю красоту*» [Обрядовые песни 1981: № 156 и др.]. Там же, где баня не входила в состав свадебного ритуала, обычай катать по деревне украшенный венник не фиксируется [Любимова 2004: 70].

«*После катания, – говорится в воспоминаниях, – ведут невесту в баню, мыть да парить*». Авторские ремарки позволяют предположить, что такие компоненты традиционной обрядности, как причитания невесты в бане, в первые десятилетия XX в. воспринимались исполнителями обрядовых действий как пережиточные. Ср.: «*Подружки песни напевают, какие положено... а невеста голосит с причетом, тоже что положено... Делает вид, что заливаается горькими слезами... Ничего не поделаешь, нужно исполнять обряд*», – заключает автор и добавляет: «*Выполняй, если уж так положено. Притворяйся, наводи жуть на окружающих*». Та же ирония сквозит в описании обряда последнего заплетания косы: «*После мытья в бане мать с помощью подружек заплетает [невесте] косу... с причетами. Мать свою песню мурлычет... А дочь своё голосит, нагнув голову в колени [и] обхватив лицо в пригоршню*» (Воспоминания С.И. Курина, л. 129–130).

Большое внимание в воспоминаниях С.И. Курина уделяется характеристике свадебных «чинов». Главными распорядителями крестьянской свадьбы, судя по тексту рукописи, в начале XX в. оставались «*дружка с полдружкой*»<sup>24</sup>, которые должны были хорошо знать всех участников свадебного пиршества. Именно они обязаны были «*сдать после обвенчания... молодых родителям [жениха] под благословение*» и ехать «*позывать гостей... на свадебное гулянье*», предварительно уточнив, «*не пропустили ли кого, а то ведь обида будет!*». Им же вменялось в обязанность «*поставить коней к корму... встречать гостей, усаживать [их] за столы [и] угощать... да организовать продажу блинов*» (Там же, л. 84/с, 140–141). Как видим, в данном перечне отсутствует упоминание такой традиционной функции дружки, как «отвораживание порчи» от жениха и невесты (см.: [Любимова 2004: 66]), что, видимо, говорит об отмирании в указанное время представлений об особой уязвимости молодых для разного рода «нечисти».

«Дружка с полдружкой», как следует из воспоминаний С.И. Курина, являлись самыми мобильными участниками свадебного ритуала, координируя взаимодействие партии жениха и партии невесты. Ср.: «*В назначенный день... дружки первые являются к... родителям жениха... и едут [к невесте] за обрядом [свадебной рубашкой и др. подарками]*». Невеста «*навешивает*» им полотенца: «*дружке через правое плечо под левой подмышкой завязывает узел... А полдружке через левое плечо под правой подмышкой... чтобы не волочились концы по снегу во время езды в кошеве... С подарками от невесты дружки возвращаются к жениху, одевают его в невестину рубашку, да еще пояс вышитый подпоясывают... готовят к встрече с невестой и снаряжают... для венчания*» (Воспоминания С.И. Курина, л. 85–86/с, 130).

<sup>23</sup> Символизируя «вольное девичье житье», «красота», как считает Т.А. Бернштам, являлась воплощением древних славянских представлений о множественности «душ», сосуществующих вместе или сменяющих друг друга в определенные периоды человеческой жизни [Бернштам 1982: 57].

<sup>24</sup> В данном случае имеется в виду «полдружье» – помощник дружки.

После всех этих приготовлений от дома жениха выезжает свадебный поезд, т.е. обоз из нескольких подвод («от пяти до двенадцати», как сказано в рукописи)<sup>25</sup>. Первыми едут «дружка с женихом в кошеве», за ними «полдружка с главной свахой», потом – все остальные. Как только первая подвода подъезжает к воротам дома невесты, подруги запевают песню: «А вью над водой расстиляется... / А зять у ворот увивается... / Вывели ему все коня с седлом... / Это не мое... / Не мной сужено, не мной ряжено, / Вынесли ему все сундук с добром...» и т.п. В это время невестина родня выносит «сундук [и] постельную принадлежность с посудой» (Там же, л. 131).

Метафора купли-продажи на данном этапе свадебного ритуала получала реализацию в серии последовательных выкупов партией жениха «ворот», «сундука с добром», «места за столом рядом с невестой», «невестиной косы» и пр. Ср.: «В [невестиных] воротах, – говорится в тексте, – стоит страж... Охраняют ворота, жердями заложат, веревками обвяжут, чтобы взять выкуп... Человек пять охраняют... Не впускают ни пеших, ни конных. Вот ту-то и пошел расход спиртного... Нужно выкупить ворота — подать по чарке охранникам... А в доме подружки продолжают свою песню: “А зять у дверей увивается... / Он просит свое, свое суженое... / Вынесли ему [все] сундук с добром / Это не мое... / Не мной сужено, не мной ряжено”. Поезжане со шмутками невестиными выезжают... до женихова двора... [Тоже] со своими причудами. То ящик через порог не могут поднять, а то постель не могут протащить в дверь. Тут тоже надо облегчить тяжесть вешицам. Снова чарки зазвенели, да забулькала прибавка силы... для шутки, для веселья, чтобы было чем вспомнить Полькину с Пронькой свадьбу... Тут уж начинают наводить кураж женищины со стороны жениха... Так вот и ехали с постелью в полном вооружении...» (Там же, л. 132–133).

Тем временем подружки продолжают песню про зятя, который требует себе «красну девицу». Одна из подружек, что побойчее, представляет из себя цыганку и просит у дружки выкуп за свою принцессу Поленьку, да за исполнение песен [и] за убранство в наряды. Только сперва деньгами, а винца уже для завершения, и за место жениху около невесты за столом... Жених для куражу даст немного. [Подруги] клянчат еще, что на базаре за кобылу: “Да ты посмотри, какая красавица-то! Да мы разве за нее столько возьмем?” В пять раз, скажет, или в десять дороже... А жених все добавляет. До тех пор клянчат, пока дружка плеть не покажет, да не построжится для шутки... Все, вроде, выкупили невесту у подружек! [Но, не тут-то было] ...около невесты [уже] сидит с ножницами в руках братишка... и за косу держится. Также свои условия предъявляет: “[Плати] выкуп за косу, а иначе отстригу ножницами”... Для шутки и ему кнут покажут... порядок, никуда не денешься... Платит за косу или сам жених, или дружка по поручению жениха. Тогда только жених занимает [за столом] место около невесты» (Там же, л. 134–135).

Идея выкупа косы-красоты, согласно предположению И.М. Денисовой, возникла с установлением жесткой патрилокальности брака, когда особенно актуализировалась идея условной смерти девушки (в силу взаимоналожения двух «переходов») – в новый социальный статус и в новый родовой коллектив). При этом представления о «девичьей душе» неразрывно слились с понятием «родовой души» [Денисова 1995: 58, 84]. По этой причине акт продажи косы совершался, как правило, при непосредственном участии мужчины из рода невесты. Не случайно в рукописи С.И. Курина подчеркивается, что самую активную роль на данном этапе свадьбы играл «кто-нибудь из братьев невесты или дядя ее, если нет брата» (Воспоминания С.И. Курина, л. 133).

С завершением процедуры выкупа косы роль подружек в свадьбе считалась выполненной. «На прощанье, – читаем в воспоминаниях, – подружки ... поют [всем присутствующим] песни. Кому какая положена... для дружки, для полдружки, для брата жениха, для сестры, для дяди, для тети. Песни вроде припевок или частушек, но обязательно с поддачкой. Как всех обойдут с позолочением ручки... тогда их миссия на этой свадьбе кончается. Они уже не нужны... [хотя и] остаются, конечно, [но] как приглашенные гости по просьбе жениха и невесты» (Там же, л. 135–136).

Перед отъездом к венцу родители невесты «благословляют молодоженов, которые становятся на колени, крестятся и кланяются до самой земли... Под венец невесту и жениха везут поврозь, на разных подводах... Дружка усаживает... жениха на свою кошевку, а полдружка невесту на свою... В церкви или в часовне происходит венчальный обряд, священник читает положенную молитву, [жениху с невестой] надевают венчальные короны. [По приметам] жених до конца свадьбы не должен раставаться с невестой... [держит ее под ручку или обхватив за талию]. А если кого-нибудь пропустят меж себя молодые, разомкнут объятия, то это уже жди в течение жизни раздуку. Но за этим и дружки следят, и сваха, чтобы молодые не сделали оплошность, посчитав за пустяки или неправду».

<sup>25</sup> Отметим, что в традиционном варианте свадебный поезд состоял из нечетного числа подвод, что было связано с символикой «чета» и «нечета».

После венчания молодые садятся в одну кошеву, которую постарались разукрасить подружки: *«лентами разноцветными обматывают дугу коренника, на шею повесят расшитое узорами полотенце, на чубы коням навяжут ленты... Так разукрасят возок молодых, что залюбуешься! ...Первыми впереди едут дружка с полдружкой. За ними молодые, за молодыми сват со свахой, да еще сопровождающих несколько подвод... Едут к женихову дому, откуда и начинается свадебное гулянье»*. Родители жениха встречают свадебный поезд *«на крыльце с караваем хлеба и солью, с божьими образами, [и тоже] благословляют молодых, [которые] опускаются на колени и кланяются до самой земли»* (Там же, л. 86–87/с, 136–139).

Саму свадьбу, как пишет С.И. Курин, гуляли по неделе – *«не то, что сейчас... за один вечер»* (Там же, л. 82/с). Первый день автор называет *«организационным»*, предназначение второго – *«похмеляться»*, а третий – *«блиновой день»*<sup>26</sup>. *«После блинового вечера, – повествует рассказчик, – идут к жениховой родне. К тому, чья первая очередь угощать, и так по порядку... После – к невестиным родителям... пока не обойдут всю невестину родню... В каждом дворе или дому вытют по чайнушке. Хозяйка разносила на подносе и каждого угощали поочередно. Первые, кто выпил и закусил, уже и песни запевают. Второй раз не закончили обносить, гармонь заиграла, застолье нарушается, пляска началась. А кто-то уже засобирался на выход, особенно [те], кому очередь настала у себя собирать»* (Там же, л. 85/с, 87–88/с).

Описание свадебного пиршества насыщено множеством ценных бытовых подробностей, в том числе, портретами односельчан, типичными диалогами и приговорными формулами. Помимо приглашенных гостей (*«гулеванов»*) на свадьбе присутствовало большое количество так называемых *«глядельщиков»*. Ср.: *«А ведь что еще было заведено? Не одни ведь приглашенные находились в помещении, где гуляют. Глядельщиков уйма... в горнице гости за столами сидят, а прихожая забита... незваными поглядатаями. Которые женщины подают еду, только и кричат: “С дороги, а то ошпарю!”, а иначе не пройдешь. Поднос выбьют из рук. Не только в помещении, но и [на улице] ...толпа, загоразивали окна так, [что] хоть днем свет в доме зажигаи... Интересно [ведь] посмотреть, кто как одетый, у кого какая приколка, да серьги какие Мотья подцепила, а Никитка прям горстей капусту в рот толкает без ложки! ...Если гулеваны переходят с одного места в другое, то и глядельщики не отстают»*. При этом сам переход осуществлялся *«гурьбой с гармошкой [под] ...частушки с приплясом»* (Там же, л. 88–89/с, 141).

*«Всю свадьбу, – продолжает рассказчик, – молодые сластили водку поцелуями... Раньше ведь как угощали-то? На подносе подносили каждому чарку... [а гости при этом произносили]: “ой, горькая какая, пить невозможно, хуже полыни”... В блиновой день самое веселье, но а для молодой-то пары целое наказание. Губы аж опухнут у обоих от поцелуев. По первости стесняются, да разве дадут покою?»* (Там же, л. 143–144).

*«Блиновой день»*, как следует из текста рукописи, был отмечен такими *«мероприятиями»*, как *«тушение огня»* и *«подметание пола»*. Бытование этих обычаев, носивших характер общественных испытаний, С.И. Курин объясняет стремлением *«замести следы свадьбы»*. Результаты проверки становились достоянием гласности и предметом всеобщего обсуждения: проверив, как быстро *«жених умеет... зажигать огонь»*, все присутствующие, – пишет автор, – *«приступали к проверке невестинных способностей мести пол... Каждому гулевану или участнику свадьбы [хотелось знать], на что способна молодуха»* (Там же, л. 90/с, 147–148).

Сами испытания, без сомнения, касались нового брачного статуса героев ритуала, о чем рассказчик случайно *«проговаривается»*, сообщая о *«блинах, испеченных молодухой»* – *«[так] называлась невеста после венчания и первой брачной ночи... а жених [назывался] молодой»* (Там же, л. 90/с). *«Проверка молодых»*, происходившая в *«свекровом доме»*, заключалась в следующем. *«Гости, – читаем в рукописи, – усаживаются за накрытые столы, а молодые [стоят] с подносами. Жених держит поднос со спиртным, налитым стаканами. Поочередно подносит каждому»*<sup>27</sup>. *Извиняюсь. Это отец подносит. А молодой только успевает зажигать светильник, чиркать спички. Молодуха держит какую-нибудь посудину, скажем тарелку... каждый участник свадьбы... после поднесенной чарки тушит светильник или лампу керосиновую. Про электричество и не знали, – не упускает случая напомнить автор. – Потушит и бросает деньги в тарелку. Молодой снова зажигает и говорит: “спасибо за подарок”. Так и продолжается, пока отец всех не обнесет чаркой. Да по второй...»* (Там же,

<sup>26</sup> «Блины организуют на третий день или, если ресурсы слабоватые, на второй день свадьбы», – уточняет автор в другом месте рукописи (Там же, л. 142).

<sup>27</sup> В другом месте воспоминаний сказано, что *«в блиновой день подносят каждому участнику на тарелке блин с выпивкой. Он должен взять блин... после того, как положит деньги или какую-нибудь вещь для выкупа. А кто может, посулит какую-нибудь скотинку»* (Там же, л. 144).

л. 90–91/с). Тушение огня, таким образом, совершалось *«не бесплатно. Потушил зажженную коптишку, плати чем-нибудь»* (Там же, л. 147).

Обрядовые действия с блинами на заключительном этапе свадьбы были тесно связаны с мотивом потери невестой девственности [Лаврентьева 1990: 43], в том числе, с символизацией представлений о ее «честности» и «нечестности». У сибиряков-старожилов, к примеру, в случае «нечестности» невесты свекровь выкусывала середину блина [Любимова 2004: 77]. Таким образом, приготовление и поедание свадебного хлеба, подчеркивает А.К. Байбурин, отчетливо уподоблялось «переделке» девушки в молодую женщину [1993: 81]. Эротический характер действий, описанных в сценарии «сидоровской свадьбы», усиливался многократным возжиганием огня<sup>28</sup>, которое следовало за выкупом приготовленного молодухой угощения. Подобные обряды, считает Т.А. Бернштам, символизировали соучастие всего взрослого состава свадебного ритуала в центральном акте брачного «перехода», одновременно с этим означая включение молодых во взрослую часть населения общины [1988: 62].

Пока шло «тушение огня», гости успевали *«несколько песен спеть, да шутки какие-нибудь выбросить для смеха... Гармонист [был] уже начеку и начинал играть плясовую»*. «Выметание молодухой сора» происходило следующим образом. Кто-нибудь из гостей (из тех, «кто побойчее») *«выскочит во двор, схватит из чых-нибудь саней... соломы или сена в беремя и в дом. Бросает на пол и кричит: “эй, молодуха, проспала сегодня и пол не подмела, смотри, сколь сору!”*. А у молодухи уже венчик в руках наготове, *начинает мести... В это время бросают мелкие деньги в солому... кому сколь не жалко... Она должна сметать солому, но и деньги подбирать. Некоторые даже поросеночка... для шутки пускали, чтобы молодые его быстрее поймали... гусей, кур, петухов, ягнят притаскивали... чтобы свое хозяйство заводили. Молодуха при гостях должна вымести весь мусор... во двор, а все ценное собрать в свою пользу. Наутро делают подсчет, сколь всего набралось дарственного»* (Воспоминания С.И. Курина, л. 91/с, 148–149). Помимо практического значения, связанного с одариванием молодых на обзаведение своим хозяйством, описанные действия несли глубокую символическую нагрузку, означая окончательное прощание невесты с прежней жизнью и утверждение новых родственных отношений [Любимова 2004: 78].

Завершая описание «сидоровской свадьбы», автор обращает внимание на то, что *«так стали справлять свадьбы, когда сидоровчане разжились [и] окрепли хозяйством. Было на что так шиковать, распрячься от летних полевых да домашних работ в зимнее время»* (Воспоминания С.И. Курина, л. 149). Воспоминания С.И. Курина дают возможность восстановить детали таких традиционных компонентов свадебного ритуала, как «сватовство», «запой», «катание по селу украшенного венника», «невестина баня», «выкуп косы», «блиновой день», «тушение огня», «выметание сора» и др. Вместе с тем воздействие начальных этапов модернизации, как можно судить по тексту рукописи, в начале XX в. сказывалось не только на традиционной семейной обрядности, но и на всей сфере семейных отношений, что проявлялось в разрушении вековых устоев патриархальной семьи, в том числе в большей свободе молодых при заключении браков.

Верхнюю границу бытования традиционных обрядов рассказчик определяет как середину 1930-х гг. (*«считай до 1935 года»*), *«пока не было кулацкого погрома»*, отмечая при этом, что *«торможение в развитии»* наблюдалось также *«в годы германской войны да революционного переменя царской власти на советскую»* (Там же, л. 142, 146). В целом, по своей идейной и эмоциональной направленности сочинение С.И. Курина примыкает к выделяемому в сфере народной публицистики сюжетно-тематическому циклу, условно обозначенному как нарративы о жизни села «раньше и теперь», в которых «предельно остро ставится проблема утраты жизненной среды, необходимой человеку для гармоничной жизни» [Соловьева 2003: 220].

*Байбурин А.К.* Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб: Наука, 1993. 240 с.

*Бернштам Т.А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX – начала XX в. Половозрастной аспект традиционной культуры. Л.: Наука, 1988. 278 с.

*Бернштам Т.А.* Обряд «расставания с красотой» (К семантике некоторых элементов материальной культуры в восточнославянском свадебном обряде) // Памятники культуры народов Европы и Европейской части СССР. Сборник МАЭ, XXXVIII. Л.: Наука, 1982. С. 43–66.

*Денисова И.М.* Вопросы изучения культа священного дерева у русских. М.: ИЭА РАН, 1995. 203 с.

<sup>28</sup> Традиционное для славян зажигание огня во время и после брачной ночи призвано было обеспечить рождение потомства у молодых и предохранить их от «злых сил» [Славянские древности 2004: 516–517]. К примеру, в традиции вятских переселенцев на второй день свадьбы у дверей помещения, где ночевали молодые, разыгрывались диалоги следующего содержания: *«дружка спрашивал: “Печку топили?”, крестная отвечала: “Топили”, “Хорошо горела?” – “Хорошо”, “Ярко?” – “Ярко”*» и т.п. [Любимова 2004: 76].

- Зверев В.А. «Жить, чтобы люди завидовали». Социокультурная история переселенческой деревни в семейном предании Куриных // Актуальные вопросы истории российской провинции XVI–XX вв. Новосибирск, 2011. Вып. 6. С. 153–178.
- Лаврентьева Л.С. Символические функции еды в обрядах // Фольклор и этнография. Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. Л.: Наука, 1990. С. 37–47.
- Любимова Г.В. Возрастной символизм в культуре календарного праздника русского населения Сибири. XIX – начало XX вв. Новосибирск: ИАЭТ СО РАН, 2004. 240 с.
- Обрядовые песни русской свадьбы Сибири / Сост. Р.П. Потанина. Новосибирск: Наука, 1981. 319 с.
- Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н.И. Толстого. М.: Междунар. отношения, 2004. Т.3. 693 с.
- Соловьева М.Р. Семантика современных устных рассказов русских старожилов Восточной Сибири о разрушении деревень // Народная культура Сибири: Материалы XII науч.-практ. семинара Сибирского регионального вузовского центра по фольклору. Омск: ОмГПУ, 2003. С. 219–222.

**Н.А. Новосёлова**

### **Антропоморфное ряжение березы в Приенисейской Сибири**

*Аннотация.* В статье предпринято описание особого вида обряда ряженья березы, распространенного среди русского старожильского населения Сибири. Основываясь на материалах экспедиций последних лет, автор выявляет ареальное существование ряженья в трех районах Красноярского края и локальное — в ряде других районов. Уточнена календарная приуроченность обряда в разных районах; рассмотрена семантика ряженья березы в женскую и мужскую одежду.

The paper describes the specific mode of the ritual disguising of a birch spreading among the Russian old-timers of Siberia. Basing on the material of recent fieldworks the author reveals the areal existing of that disguising in three districts of Krasnoyarsk Krai and its local existing in some other districts. The calendar coincidence of the ritual in different districts is specified, the semantic of disguising of a birch into man's and woman's clothes is studied.

*Ключевые слова:* обряд ряженья березы, календарные обряды русского населения Сибири.

Ritual disguising of a birch, calendar rituals of Russian population in Siberia.

УДК: 398.

*Контактная информация:* 660049, г. Красноярск, ул. Ады Лебедевой, д. 89. Красноярский государственный педагогический университет. Тел.: (391)271-60-47. E-mail: agafonova@kspu.ru.

На семицко-троицкой неделе наряду с другими видами существовало ряжение дерева в человеческую одежду [Агапкина 2002: 624]. При этом в некоторых местностях у троицких «кукол» подчеркивались половые признаки: «...крупная грудь и черная мочалка под юбкой, которую демонстрировали участникам празднества» [Там же]. Гендерная природа кукол-мужчин также проявлялась в обряде весьма откровенно [Там же: 625]. Все это позволило Т.А. Агапкиной говорить о брачно-эротической доминанте в ряжении березы [Там же: 627].

Однако в местных традициях отличия на акциональном, вещественном и вербальном уровнях могут свидетельствовать о разной семантике образа ряженой березы и обрядовых действий, связанных с ним. В данной работе делается попытка выявления семантики антропоморфного ряжения березы в Приенисейской Сибири. В конце XIX – начале XX в. такое ряжение существовало только в раннестарожильческих населенных пунктах, т.е. появившихся в регионе в XVII – первой половине XVIII в. [Новосёлова 2010: 282].

Об антропоморфном ряжении на территории региона впервые упоминает в XIX в. А. Сахаров, а в начале XX в. эти данные подтверждает А. Макаренко [Макаренко 1913: 167]. Однако сведения дореволюционных публикаторов очень лаконичны и характеризуют точечные традиции. Более полно восстановить картину помогла наша экспедиционная работа в 1979–2002 гг. Информаторы описывали семицко-троицкое ряжение по памяти, большинство из них были участниками или наблюдателями обрядов в 20–30-е гг. XX в.

Согласно дореволюционным публикациям, ряжение березы в человеческую одежду существовало в Минусинском округе, а также в деревнях Пинчугской (современный Богучанский район) и Кежемской волостей Приангарья [Макаренко 1913: 167]. Экспедиционная работа выявила существование антропоморфного ряжения в Бирилюсском, Мотыгинском и Енисейском районах Красноярского края.

Лишь в Бирилюсском районе семицкое ряжение существовало в компактно расположенной группе старожильческих деревень: Еловка, Арефьево, Чепушево и Бирилюссы. В остальных районах региона оно фиксировалось в селах, порой значительно удаленных друг от друга, и могло сосуществовать с другими видами ряжения. В частности, это происходило в тех селах Приангарья, где в начале XX в. совмещались разные поселенческие традиции. В таких населенных пунктах в Семик или Троицу вы-