

синтез философского, исторического и психологического начал, эпистолярный XIX в. состоялся в культурологической, экзистенциальной и гуманитарно-антропологической проекциях, став больше, чем просто «лист с начерченными на нем письмами». Он приобрел собственное «тело письма», смог отразиться как его «эпистолярное эхо», незримой «тенью» сопровождая путь человека в эпистолярно-историческое «воспоминание о будущем».

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Гиренок Ф. И. Ускользящее бытие. М., 1994.
2. Лосский В. Н. Очерк лингвистического богословия Восточной церкви. Догматическое богословие. М., 1991.
3. Цит. по: Кихней Л. Г. «Звучащая и говорящая плоть...». Акмеисты о природе слова // Русская речь. 1998. № 1.
4. Нейхоф М. О собственном творчестве // Звезда. 2002. № 2.
5. Гельб И. Е. Опыт изучения Письма (Основы грамматики). М., 1982.
6. Волков А. Грамматология. М., 1971.
7. См.: Пражский лингвистический кружок. М., 1967; Подорога В. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию: Материалы лекционных курсов, 1992-1994. М., 1995.
8. Рикер П. Время и рассказ. М.; СПб., 2000.
9. См.: Деррида Ж. Письмо и мышление. М., 2000.
10. Розанов В. Уединенное. СПб., 1912; Он же. Опавшие листья. СПб., 1913.
11. Русский архив. 1867. № 11.
12. Старина и новизна. 1914. Кн. 7.
13. Тодд У. М. Дружеское письмо как литературный жанр в пушкинскую эпоху. СПб., 1994.
14. Русская старина. 1902. Октябрь.
15. Цит. по: Троицкий Ю. Л. Эпистолярный дискурс в России XIX века: пощечина, розыгрыш, дуэль // Традиция и литературный процесс. Новосибирск, 1999.
16. Русская старина. 1903. Декабрь.
17. Старина и новизна. 1914. Кн. 18.

Лилия Васильевна ДЕМИНА –
старший научный сотрудник
сектора филологии

Института гуманитарных исследований,
руководитель фольклорного центра «Росстань»,
кандидат искусствоведения

УДК 398.3

ТРАДИЦИОННЫЙ СВАДЕБНЫЙ ОБРЯД ПЕРЕСЕЛЕНЦЕВ (ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН) ЗАПАДНОЙ СИБИРИ

АННОТАЦИЯ. В статье рассмотрен традиционный свадебный обряд поздних переселенцев (русских, украинцев, белорусов) Тюменской области. Комплексный подход в изучении ритуала выявляет типологические и индивидуальные черты, обусловленные различием мест формирования и времени его локализации в Сибири. Рассмотрены основные символические языки, определяющие характер планов содержания и выражения в свадебном ритуале переселенцев.

The author dwells upon traditional wedding ceremony of later Tyumen Region settlers (Russian, Ukrainian, Belorussian), and, having employed a complex approach to the study of a ritual, traces typological and differential features that are determined both by time and location of a definite ritual in Siberia. Further major symbolic codes, that comprise the peculiarities of planes of content and expression in a wedding ceremony of settlers, are scrutinized.

В современной фольклористике наибольшую остроту представляет изучение *обрядового фольклора*, составляющего глубинный пласт любой региональной традиции и концентрирующий в себе многие основополагающие ее признаки. Посредством совершения обрядов люди укрепляли усвоенные от предшествующих поколений социальные установления и порядки. Благодаря обрядам осуществлялась связь людей друг с другом, изменялось их отношение к природе. Поэтому обряды можно рассматривать и как одно из проявлений социальной жизни общины. Посредством обрядов преодолевались многие конфликты, еще более укреплялись общественные связи, в жизнь человека вводились определенные коллективные нормы, которые в значительной мере обуславливали его поведение. Социолог У. Сэмнер рассматривал обряд как образец функционирования социальных и групповых норм, представляющих важные средства общественной организации, достижения социального порядка, необходимые обществу для решения проблем выживания.

Традиционные обряды убедительно подтверждают правомерность одной из фундаментальных установок современной фольклористики, согласно которой именно обрядовый фольклор концентрирует в себе наиболее существенные признаки локальной песенной традиции. Не случайно явления утраты многих образцов обрядового фольклора, а также проникновение в ритуальный комплекс инородных музыкально-поэтических форм расцениваются исследователями как признаки разрушения системы традиционного фольклора. Именно обряд, благодаря наличию в нем механизмов самосохранения, обладает способностью длительного существования в условиях исторически изменяющегося социокультурного контекста, становясь мощным фактором консервации и развития традиционной культуры.

Из комплекса традиционного жизненного цикла ритуалов в памяти местных жителей старшего поколения (русских, украинцев, белорусов) Западно-Сибирского региона до сих пор устойчиво сохраняется свадьба. Именно в традиционных свадебных ритуалах Западно-Сибирского Зауралья, в двух его локальных версиях — старожильческой и новопоселенческой, сфокусировано все разнообразие элементов, ассимилированных сибирским фольклором.

Историко-культурное значение свадьбы, ее художественные достоинства неоднократно отмечались исследователями в разные периоды исторического развития русской культуры. К настоящему времени сложилось два метода публикации свадебного фольклора. Первый опирается на издание свадебных фольклорных текстов вне их связи с обрядовым контекстом, второй же предполагает включение публикуемых текстов свадебных песен в контекст подробного описания свадебного обряда. Существование столь различных методов объясняется несходством взглядов на свадьбу как на целостное действо. В одних случаях исследователи различают в свадебном обряде лишь отдельные произведения, несущие в себе драматургическую функцию, в других — трактуют эти произведения как элементы драматургического целого.

Для сторонников первого метода характерны издания, в которых публикуются поэтические тексты свадебных песен, расположенные по хронологическому или жанровому принципу без подробного этнографического комментирования. Примером работ этого направления может служить книга Ю. Г. Круглова «Русские обрядовые песни», где тексты свадебных песен, приведенные без напевов и указания этнографического контекста исполнения, сгруппированы по жанрам.

Иные принципы записи и публикации свадебного фольклорно-этнографического комплекса начинают складываться на рубеже XIX–XX веков. С появлением капитального труда А. Д. Листопадова «Песни донских казаков», пятый том которого целиком посвящен описанию казачьей свадьбы на Дону [1; 359], в музыкальной фольклористике начинает утверждаться подход к свадьбе как к целостному

фольклорно-этнографическому комплексу, где все элементы — действия участников, предметы, музыкально-поэтические тексты — взаимосвязаны. Вслед за листопадовской появляется целый ряд более поздних публикаций, содержащих описание свадебного фольклорно-этнографического комплекса.

Современные фольклористы и этнографы видят главную задачу в фиксации как можно большего количества местных версий свадебного обряда, на основе которых возможны дальнейшие научные обобщения. По такому пути идут, в частности, Д. М. Балашов и Ю. С. Красовская, представившие в своем сборнике «Русские свадебные песни Терского берега Белого моря» свадебный обряд с. Варгуза Терского района Мурманской области. По их мнению, «публикация свадьбы должна представлять в единстве историко-этнографических, словесно-художественных и музыкально-художественных ее компонентов» [2; 7–8].

Среди работ, посвященных изучению свадебного ритуала как сложного фольклорно-этнографического текста, можно выделить публикации Б. Б. Ефименковой, в которых намечены основные аспекты и методы анализа данного явления. Исследователем впервые осуществлена типология свадебных обрядов восточных славян, выработаны методологические подходы к рассмотрению драматургии действия и его музыкального кода [3; 198–242; 4; 8–15; 5; 152–157; 6].

Самые ранние описания свадебного обряда и публикации текстов сибирского свадебного фольклора появились в изданиях второй половины XIX века. Многие статьи в журнале «Ежегодник Тобольского Губернского музея» представили свадебные материалы, собранные на территории Тюменской области в прошлом столетии. Эти источники позволили лишь предположительно говорить о некоторых моментах обряда, тем более о свадебных песенных жанрах, поскольку свадебные песни обычно публиковались без напевов.

В современном этномузыкознании актуален *комплексный* подход в изучении свадебного ритуала во всем объеме его составляющих (темпорального, акционального, персонажного, предметного, локативного, вербального, музыкального). Для выходцев из областей русско-белорусского и русско-украинского пограничья в Тюменской области характерен новопоселенческий свадебный обряд. Исследование традиционной новопоселенческой свадьбы (русских, украинцев, белорусов) выявляет в ней *общую* основу и отдельные *индивидуальные* черты, обусловленные различием мест формирования ритуала и времени его локализации в Сибири. Типологические черты свадебного ритуала новопоселенцев коррелируют с западно-южнорусской моделью «свадьба-веселье» и локализуются в деревнях Аромашевского, Викуловского, Заводоуковского, Ишимского, Сладковского районов Тюменской области.

Традиционный *новопоселенческий* свадебный обряд Тюменской области характерен для уроженцев западнорусских (Брянской) и южнорусских (Орловской, Воронежской, Тульской, Курской) губерний, а также Белоруссии и Украины. Основная часть белорусских переселенцев прибыла во второй половине XIX в. из восточных губерний Белоруссии — Гомельской, Могилевской, Витебской, незначительная часть — из Минской. Встречаются и предки белорусов Черниговской губернии Украины, которая граничит с Белорусским Полесьем. Местное население Тюменской области называло новопоселенцев — «расейцы», «лапотники», «пришлые», «трататоны» (от слова «тараторить» — «трататонить»), украинцев — «хотлы», белорусов — «самоходы».

Вместе с самим ритуалом переселенцы привнесли новые для Западной Сибири свадебные *термины*, широко распространенные в Европейской части России. Как показывают полевые материалы фольклорно-этнографических экспедиций (Викуловский р-н, д. Ермаки, Еловка, Осиновка, Жигули — переселенцы Белорус-

сии, д. Каргалы — 20% переселенцы Украины; Сладковский р-н, д. Лопазное — переселенцы Белоруссии, д. Ново-Андреево — переселенцы Украины; Ишимский р-н, д. Шаблыкино — переселенцы Орловской губернии, д. Ново-Локти — переселенцы Украины, д. Второпесьяное — переселенцы Курской губернии; Аромашевский р-н, д. Новоберезовка — переселенцы Белоруссии; Казанский район, д. Вакарино, Смородиновка — переселенцы Украины), свадебное действо обозначается у новопоселенцев термином «веселье». Е. М. Храпко (1910 г. р.) вспоминает: «У нас свадьба не называли, а веселье» (Нижне-Тавдинский р-н, д. Тюнево).

Рассмотрим основные символические языки, определяющие характер планов содержания и выражения в свадебном ритуале новопоселенцев Западно-Сибирского Зауралья.

Временные параметры свадебных обрядов новопоселенцев (русских, украинцев, белорусов), проживающих на территории Тюменской области в целом совпадают. В годовом цикле со свадьбами связывали прежде всего периоды от *Крещения до Масленицы* и от *Покрова до Рождественского поста*. Благоприятным временем для заключения браков считалась *Красная горка, Троица*, неблагоприятным — месяц май. Не разрешалось играть свадьбы в посты и в дни двунадесятых православных праздников. В суточном цикле, по народным верованиям, самым предпочтительным временем для всех начинаний являлся промежуток *от восхода солнца до полудня*. *Вечернее время* считалось оптимальным для сватовства, «змовин», «обгляда» двора жениха. Для отъезда свадебного поезда за невестой, ее выкупа выбирали *полдень* как пограничное время.

В **акциональном** плане переселенческого ритуала центральное место принадлежит линии перехода невесты в другую семью, чужой дом, которому сопутствуют моменты контактов двух родов. Названной линии соответствуют следующие акции: символические действия невесты во время сватовства; застолья и игры во время свадебных вечорок; приготовление и отвоз «снаряда» жениху, украшение венка для невесты; изготовление и украшение караваев в доме жениха и в доме невесты; символические акции во время движения свадебного поезда в дом невесты; «обменные» операции между представителями двух родов; благословение брачующихся родителями невесты; увоз приданого в дом жениха; символические действия в доме жениха после венца; игровые действия ряженных; переходы молодых «по родне».

Во время сватовства свое согласие выйти замуж невеста выражает тем, что *выпивает рюмку вина*, подаваемую ей «сватовщиками», а также отдает им *здаток* (подарок для жениха). «*Невесте не глянетца жаних. Тогда они приводят его в избу и начинают невесту сколачивать. Если невеста согласна, начинают рядица с задатком*» (Ишимский р-н, д. Ново-Локти). На предсвадебной неделе важную роль в линии территориального перехода невесты играют вечорки, где собираются девушки — подружки невесты и «товарищи» жениха. Молодежь устраивает поцелуйные игры, сопровождающиеся поцелуйными песнями, для которых характерна брачная символика. На последней свадебной вечорке девки готовят «снаряд» жениху (белье, рубашку, пояс) и *веник* (чаще березовый), выкупаемый впоследствии женихом.

Важнейшим обрядовым действием является *приготовление и украшение караваев*. *Разбрасывание* специально испеченных «каралек» во время приезда свадебного поезда к дому невесты должно обеспечить благополучие молодых.

Искусственные преграды, которые устраивают перед воротами дома невесты, символизируют сопротивление родни и подруг невесты стороне жениха. В д. Второпесьяное Ишимского р-на перед воротами жгут солому, пучки которой родственники невесты нередко бросают в лошадей, препятствуя таким образом въезду

всадников в растворенные ворота. *«Приезжают, у нас ворота закрывают на замок. Просто молодёжь собирается и закрывают ворота. Таки запоры, цепью обнесут и на замок. Вперёд сватов пускают, откупают и на крыльчке встречают опыть»* (Ишимский р-н, д. Ивановка).

Свадебному поезду при его движении под венец и «глуховозам», везущим приданое невесты в дом жениха, также принято перекрывать дорогу. «Плата» за проезд большим количеством вина, хмельного пива должна гарантировать благополучие молодым. Для рассматриваемой линии характерен комплекс «обменных» действий, отмечающих как сближение брачующихся, так и породнение двух семей: обмен хлебами между свахами, выкупы дружиной жениха невестиной косы у брата, места рядом с невестой за столом. *«Выкупают невесту и место выкупают. Ну, там сколько денег дают. Там, семечки кто кидает, кто конфеты кидает, кто чё придётся»* (Ишимский р-н, д. Ивановка).

Ряд послевенечных действий имеет охранительный либо продуцирующий смысл. Так, стрельба из ружей в момент приезда молодых от венца способствует их защите от нечистой силы. Очистительное значение огня используется в обычаях зажигать костры по дороге к дому и у ворот, а также в пересечении повозкой с молодыми огненной полосы. К числу продуцирующих акций принадлежит связывание молодых опояской в знак того, что они должны любить друг друга и жить дружно. Символом будущего богатства молодоженов выступает посыпание их овсом либо пшеном.

Порушение хлеба («маршалок» разрезает каравай и подает его гостям) означает, что пришло время вести молодых на «подклет». «Вскрытие молодых» на следующий день определяет дальнейшее течение свадьбы. Если молодая сохраняет до свадьбы девичью честь, присутствующие начинают бить горшки о дверь, пить красное вино, стрелять из ружей. В противном случае вместо цветов привязывают к шесту «разное тряпье, старые веники», родителям невесты подают дырявую посуду, вышитые полотенца заменяют белыми. Идеей плодородия пронизаны игровые действия ряженых, шествующих по селу на второй и третий дни свадьбы. *«На третий день женихова радня нарижались цыганями. Шли, пели песни под гармошку, веселились. Кагда приходили в дом к невесте, начинали «чудить» — кто дрava пилил, кто сено метал»* (Ишимский р-н, д. Ново-Локти). Молодые завершают свадьбу хождением по домам родственников, чтобы со всей родней водить «хлеб-соль».

Обрядовые действия инициационного перехода невесты маркируют его основные фазы: отчуждение, транзит, обретение нового половозрастного статуса. Ниже перечислены символические действия, выполняющие обрядовую функцию отчуждения: подружки «вьют елку»; невесте расплетают косу; невесту ведут в баню; невеста-сирота приходит на могилу родителей.

«Елку», которая символизирует девичество невесты, «вьют» ее подружки, украшая срубленную верхушку ели либо сосны лентами, бумажными цветами. В дальнейшем установленную в красном углу «елку» ломают, разрывают, что означает потерю девушкой чести и воли. *«Ёлку ставят на стале. Абкрутють ёлку бумагами, цветы на ей пустють, и стаит ана баьшая да поталка, красива стаить»* (Сладковский р-н, д. Н-Никольск). Прощание невесты с волей воплощается в обрядовом расплетании косы, которая, наряду с елкой, связывается с представлениями о девичестве. *«Невесте надевали на голову венок с белыми цветами. А касе гаварили: «Каса — девичья краса»* (Ишимский р-н, д. Ново-Локти).

Как и у старожилов, «подневестницы» (подружки) ведут невесту в баню смывать «девичью волю», что обозначает границу между девичеством и будущей жизнью замужней женщины. *«Утром в день венца мать будить невесту, и девки нявесту на квашонку садють. Закроют, шубу покладають и абводють её три раза. Если отец*

есть радной, он абводитъ. Абведутъ и садютъ. Затем уж наряжать начинаютъ её» (Заводоуковский р-н, д. Покровка).

Невеста-сирота накануне венчания *посещает могилы умерших родителей*, прося у них благословения.

Символические действия, совершаемые во время отъезда под венец, относятся к фазе транзита. В этой фазе происходит основное пространственное перемещение невесты из «своего» мира в «чужой». *Выбрасывание невестой платка «со слезами»* в «нейтральной» зоне символизировало завершение исполнения причитаний.

К числу акций, соответствующих фазе приобщения новобрачной к группе молодых женщин, относятся: действия при «повиваньи» новобрачной; вождение молодых «на подклет».

Обряд *перемены прически и головного убора («повиванье»)* невесты после венчания происходит в доме жениха, открывая фазу вхождения новобрачной в старшую половозрастную группу. Две свахи, отгородив девушку от гостей растянутой шалью, заплетают ей одновременно две косы и укладывают их венком на голове, что свидетельствует о потере девичества. Повязывание платка узлом под подбородком завершает «повиванье» и дает право называть новобрачную *молодой*. Обрядовые действия при проходах молодых в брачную постель: благословение молодых родителями жениха, наставления свахи, дружки, провожатых — завершают акциональный план инициационной линии свадьбы.

Все этапы свадебного обряда новопоселенцев соотнесены с определенными *локусами (локативный код)*. Обрядовые действия, связанные с инициационным переходом невесты, совершаются в различных зонах ее дома. Одно из таких мест — *«куть» (кухня)*, где девушка прощается со своим домом и родными, ожидает приезда поезда, где подруги расплетают ей косу. Прощальные обряды отправляются и в *переднем углу* горницы, с которым связаны все важные рубежи жизни человека — крещение, свадьба, похороны. В переднем углу подруги «вьют елочку» и оставляют ее там до приезда свадебного поезда. *На посаде*¹, символизирующем невинность и одновременно плодородную силу, невеста сидит во время расплетания косы.

Существенную роль в организации ритуального пространства прощальных эпизодов ритуала играет *баня*. Довенечная *баня* для невесты, по всей видимости, воспринятая новопоселенцами у старожилов Западной Сибири, наряду с очистительной, выполняет и продуцирующую функцию, направленную на обеспечение здоровья девушки и ее способности к деторождению.

Некоторые этапы инициационного перехода невесты связаны с пограничными зонами ее дома — *окном, порогом, крыльцом, воротами*.

В *переднем углу* дома жениха происходит «повиванье» молодой. *Клеть* (пустая, нежилая комната), как правило, становится местом брачного ложа молодых. Вместе с тем она обнаруживает все признаки пограничной пространственной зоны.

В линии территориального перехода невесты также значимы пространственные границы между «этим» и «тем» мирами. Сакральным значением наделяется *матица*. Во время сватовства под матицей останавливаются сваты, сваха садится под матицей, что обеспечивает успех их дела. *«Пад матку сват главный праходитъ, каторый начинаетъ гаварить»* (Ишимский р-н, д. Ивановка). *Порог* — граница между домом и не-домом, — с одной стороны, наделяется защитными функциями, с другой — считается «поганим» местом. Сваха, постучав ногой по порогу, рассчитывает на положительный исход сватовства. В дальнейшем все действия, происходящие у порога, а также приговоры, произносимые дружкой, будут направлены на защиту молодых от порчи и наговоров.

¹ Посадом обычно служат накрытая кожухом дежа, калка с рожью.

«Красное крыльцо», с которым связан определенный круг обрядовых действий, символизирует добротность, надежность уклада жизни, доброжелательность и гостеприимство. *Ворота*, открытые для людей, знаменуют гостеприимство и хлебосольство их хозяина. В то же время в свадебном обряде ворота являются преградой на пути поезжан: чтобы зайти в ворота требуется заплатить выкуп. Поскольку, согласно народным представлениям, ворота — опасное место, где обитает нечистая сила, дружка перед выездом из ворот вычерчивает на земле или на снегу крест. При встрече молодых из церкви в доме жениха для них специально отворяют ворота. Открывание и закрывание ворот символизирует контакты с чужим, внешним миром.

Двум переходам, совершаемым невестой в ходе свадебного действия новопоселенцев, соответствуют определенные **предметы (предметный код)**, имеющие символическое значение. В инициационной линии ритуала можно выделить две группы таких предметов: одна из них воплощает идею чистоты девушки, вступающей в брак, другая играет охранительную роль. Важную символическую функцию выполняет *свадебное деревце* — небольшая елочка или верхушка сосны, которая считается символом производительной силы природы и средством защиты от злых духов. «Срубаять ёлку, всяко бумаг нарежут и вершок красиво цветами сделают. У невесты поставят её на койку, и ёлка стаить. В субботу бярут дащечку (крестовину), прикалотят и туда поставют ёлку» (Викуловский р-н, д. Еловка).

А. В. Терещенко связывает символику свадебного дерева («вильца») с образом дерева жизни, объединяя тем самым представления о целостности рождающей природы и гармонии брачного союза [7; 61]. Символом девичества выступает *свадебный венок*, украшающий голову невесты после расплетания косы. Свадебный венок невесты тесно смыкается со всеми головными уборами («перевязкой», «повязкой», «налобнем»), в том числе со специальными свадебными, которые просватанная невеста носит перед венчанием (лента, бант, кокошник и др.). Символом «воли» в новопоселенческом обряде может быть и сплетенная из лоскутков *коса*.

Переход молодой в новый половозрастной статус, связанный с «поручением девства», маркируется символикой *предметов красного цвета*: *красные банты, красные одеяла* в кошеве, *красные «стяги»* на воротах женихова дома, *красные платки* на головах родственников невесты, демонстрирующие «честность» новобрачной после первой брачной ночи. *Красное вино* во второй день свадьбы подают гостям и отвозят родителям молодой в знак ее непорочности. Напротив, *битые горшки*, вывешенные на воротах, — показатель того, что невеста не сохранила девственности до венца.

Защитную роль играют *полотенце*, накидываемое на невесту после родительского благословения, и некоторые *детали одежды молодых*. Охранительную функцию выполняют и *подшивки* по швам, краям и отверстиям одежды. Завязанный *пояс*, образующий круг, защищает от колдовства. Входя после венчания в дом мужа, новобрачная бросает пояс на печь в знак своего приобщения к новому домашнему очагу.

Линия территориального перехода невесты содержит свой круг символических предметов. Одна их часть включается в обменные действия, осуществляемые между двумя семьями. Такова украшенная лентами *коса* из льна или тряпочек, которую подруги невесты «продают» поезжанам. «*Падруги и касу плетут, шивают там чего-нибудь. Раньше лент-та не с было, дак вот этих са всяких ласкутков такую касу толстую сделают, а тогда уж в день свадьбы эту косу продают*» (Ишимский р-н, д. Ивановка).

Символика соединения молодых в брачный союз присуща другой группе предметов. Так, натягиваемая во дворах невестиного и женихова дома *веревка* выражает идею неразрывной связи будущих супругов. Изготовление *парочки невесты* (юбка и кофта из светлой однотонной ткани белого, розового или голубого цвета)

и *рубашки* жениха из одинаковой ткани подчеркивает их единство и взаимную любовь. Ряд предметных символов играют защитную роль, например, привязанные к дугам кошюков *колокольчики* («шеркунцы»), призванные отпугивать злые силы. Особое место в рассматриваемой драматургической линии ритуала занимают предметы, наделенные продуцирующим значением. В частности, многие обрядовые действия сопряжены с ритуальным употреблением *хлеба*, символически связанным с плодородием, достатком, благополучием. Основной вид ритуального хлеба — *свадебный каравай*, в который вставляется *свадебное деревце* (елка либо сосна). Другой его разновидностью являются *булочки*, посылаемые женихом в дома понравившихся девушек. «*Каравай пякуть в савараде круглай. Украшенный пад вид пирага — чё накладёшь. Розы панадельваешь сверху*» (Ишимский р-н, д. Ивановка). «*Рядом с караваем ставили кудри¹*» (Ишимский р-н, д. Второпесьяное).

Каравай является символом новой доли. По мнению А. К. Байбурина, «если учесть, что каравай — это и образ вновь созданного мира, то кроение каравая одновременно является и символическим делением мира. Каждый участник получает свой надел и удел» [8; 80–82].

Из пищевых продуктов символическим значением наделяется *курица*, символизирующая плодородие. *Пиво* из солода и хмеля, которое варят «пивоварки» на предсвадебной неделе, является «видом жертвоприношения земледельца природным силам, в отличие от быка — у скотоводов, оленя — у охотников» [9; 266–267]. Пиво — это коллективный, задравный хмельной напиток, которым угощают на всех этапах новопоселенческого свадебного обряда. Наконец, продуцирующее значение имеет посыпание новобрачных *хмелем* или *зерном*, а также усаживание их *на шубу*, вывернутую мехом вверх.

Мусор является атрибутом дома и вместилищем душ предков. Считалось, что мусор способствует плодородию земли и чадородию молодых. Существует обычай разбрасывать мусор вместе с деньгами по избе утром второго свадебного дня. Невеста собирает деньги, чтобы в доме сохранялись богатство и изобилие.

Главными персонажами (**персонажный код**) новопоселенческого свадебного обряда являются *жених с невестой*, которые уподобляются князю и княгине.

О предстоящей свадьбе родственников жениха и невесты оповещают «*зватые*». Определенным кругом чинов представлена сторона невесты. *Родители невесты* готовят свадьбу и участвуют в совершении ряда довенечных обрядов. Значительна роль *крестной матери*, на протяжении всего действия находящейся рядом со своей крестницей. Вместе с крестной жениха она совершает, в частности, обряд «повивания». «*К ночи постель стлали сваньки, садились на постель, пели, а жаних идёт с невестой спать*» (Аромашевский р-н, д. Новоберезовка).

В довенечный период у невесты собираются девушки-шитницы, количество которых зависит от благосостояния семьи. Их называют *баярками* — они должны снарядить невесту под венец и попросить за нее большой выкуп. «*Нявеста сядить за сталом. На галаве у неё венок. Вокруг неё сидять баярки. Жаних невесту у них и выкупает*» (Ишимский р-н, д. Ново-Локти).

При расплетании косы рядом с невестой сидит подневестница, которая позже уводит ее в горницу. Невеста выбирает «*приданницу*» — уважаемую замужнюю женщину, которой поручают отвезти приданое к жениху. Иногда на свадьбу приглашают *вопленицу* (*вытницу*), которая причитает, вводя невесту и всех окружающих в особое эмоциональное состояние.

Со стороны жениха в ритуале новопоселенцев участвуют *сват* или *сваха*, которых выбирают из числа женатых (замужних) либо вдовых родственников или близ-

¹ Кудри — местное название хвороста.

ких знакомых (сватами не могут быть холостые парни и девушки). Активная роль принадлежит *родителям жениха* (выбор будущей жены для своего сына, сватовство, встреча молодых от венца). *Большими боярами* именуют близкую родню и почетных гостей, *меньшими боярами* — дальнюю родню и гостей «попроще». Важная функция отводится *дружке*, также представляющему сторону жениха. Первая его обязанность заключается в том, чтобы отвезти невесте коробку с жениховыми подарками (гребень, чулки, башмаки, мыло, зеркало, подвязки), а также гостинцы (конфеты, орехи, пряники и т. п.). Дружка расплачивается с девушками от имени жениха. При выборе дружки выясняют, владеет ли он знахарским ремеслом, чтобы защитить молодых от «злых чар». В противном случае на свадьбу приглашают *знахаря*. Жениха сопровождают *шафера* — его близкие друзья. Участники свадебного поезда — *поезжане*, *ездовые*, а также *подшапошник* — близкий родственник жениха. «*Это уже жаних с этим приехал. Раньше называли у нас «подшапошник». Это уже у яго там есть близкий родственник, он же лошадью руководит, и уже молодых везет, когда встречают и ворота закрывают. «Подшапошник» — раньше кучера так называли*» (Ишимский р-н, д. Мизоново).

Крестный или дядя жениха выступают в чине *тысяцкого*. Выбор останавливают на том, кто умеет снарядить свадебный поезд и в дальнейшем быть его «воеводой-начальником». Тысяцкий должен быть богатым, щедрым человеком, пользующимся уважением благодаря своему уму и честному труду. Поверенного жениха называют *маршалком*; его главная функция заключается в делении каравая после венца в доме жениха.

Словесный (вербальный) код — один из важнейших в свадебном обряде. Именно через слово наиболее отчетливо структурируется синтагматика ритуала, а также конкретизируется содержание других кодов. Каждый этап свадебного действия имеет свои характерные поэтические символы. По мнению А. К. Байбурина, «слово в ритуале — поэтическое слово, освобожденное от конкретики повседневного общения. Определение «поэтическое» указывает на две особенности словесных элементов ритуала. Во-первых, на специальную организацию словесного текста. Любая реплика, <...> являющаяся структурным элементом ритуала, несет на себе печать дополнительных ограничений, в результате которых мы имеем дело не просто с высказываниями, а с формулами, не просто с речью дружки, а с приговорами дружки. <...> Во-вторых, «поэтическое» указывает на присущую ритуальному словесному тексту метафоричность, иносказательность» [10; 140]. Обыденные формы речевого поведения чужды свадебному обряду. Это связано с глубинной сутью ритуала как способа общения между «своим» миром и «чужим».

В словесном коде, как одном из наиболее универсальных символических языков ритуала, посредством поэтических образов обозначены две драматургические линии действия и представлены основные элементы других кодов.

Ведущим поэтическим мотивом довенечного песенного цикла, маркирующего фазу отчуждения в *инициационной линии* ритуала, является мотив *чистоты, непорочности невесты*, которая именуется «*земляничкой недоспелой*», «*маковкой нерасцветенной*». В прощальных песнях с невестой соотносятся образы *кукушки* («*зозули*»), *ласточки*, *павы*, вылетающей из родного гнезда: «*Кукавала зазулька в садочку, прикланивши галовку к листочку*»; «*Сидела зязюлька в садочку, прикланивши галовку к листочку*»; «*Что за пава, что за пава по сеням гуляла?*» (Ишимский р-н, д. Шаблыкино).

Образ *девьи красоты*, присутствующей в песенных текстах и рассказах исполнителей, относится к периоду девичника: «*Расстаюсь с тобой, косонька, Расстаюсь с девьей красотой*», «*Отлетала девья красота за горы, горы высокие*», «*Поведут в нову баню мыться, Дак смоят девью красоту*» и т. п. Сама красота — «крас-

ней солнышка», «светлей месяцу» — покатила «во матушку божью церковь» и остановилась перед Богородицей навечно. С девьей красотой связан образ *зеленой елочки*: «Наша ёлачка зиму и летечка зялёна, наша Танечка всю няделечку вясёла».

Иногда в песнях новопоселенцев-белорусов упоминается *явор*. *Береза* в свадебном фольклоре выступает символом спокойной, счастливой семейной жизни. Образы «*бязозы*» со сломанной верхушкой либо притоптанной символизируют расставание невесты с косой, девичеством, родным домом: «А девачка са двара съезжала, с бязозы верхушку сламала».

Обретение невестой нового статуса воплощается в поэтическом мотиве *созревания* «недозрелой калинушки», «недоспелой маковки»: «Недоспелая маковка, где ты будешь доспевать?».

Ветру в народных представлениях приписывается способность как к разрушительному, так и к благотворному воздействию на жизнь человека. Вызывая ветер либо тучу, невеста просит их завьюжить, замести дорогу «чуж-чужанину». Аналогичную роль играет образ *коня*: «Молодая услышала, как в сыром бору конь заржав, молодые сваточки песни поют». В славянской мифологии он связан одновременно с культом плодородия и загробным миром, смертью. Конь — это проводник «на тот свет», в чужой для невесты мир.

Символика брачного союза воплощена в парных образах *князя и княгини*, отмечающих повышение социального статуса жениха и невесты, а также *барашка и телочки, лебедя и лебедушки*, связанных с идеей соединения мужского и женского начал. Баран в русской мифологии относится к «чистым» животным, которых приносили в жертву солнечному божеству. Корова (телочка) — наиболее почитаемое из домашних животных — в свадебном обрядовом комплексе ассоциируется с невестой, женщиной. Лебедь — птица, символизирующая любовь, преданность. Многие из этих образов можно встретить в словесных формулах сватовства: «У вас тёлочки нету? Не прабегала? — Нет! — А ну-ка, счас жаниха пустим в ход, пусть найдёт сваю тёлочку!» (Сладковский р-н, д. Покровка). «Вот мы пришли к вам за ярачкой. У нас есть барашек, он один, ему скучна. Мы хатим, чтобы вы нам прадали ярачку. А чтобы купить, нада что-та вам дать» (Казанский р-н, д. Вакарино).

С идеей брака связан и образ *хмеля с тычиной*, встречающийся в некоторых свадебных, а также игровых и плясовых песнях. Символика хмеля устойчиво соотносится с мотивом устройства брака, о чем девушки «приговаривают» при посеве этой культуры, а парни заклинают выросший хмель перевестись к ним в огород.

Определенный круг поэтических образов связан с женихом и представителями его рода, которые имеют разные воплощения в инициационном и территориальном планах ритуала. С точки зрения невесты (инициационный переход), это посланцы чужой стороны, главный среди которых — жених, *чуж-чужанин, разоритель, погубитель*. В контексте породнения семей (территориальный переход) все свадебные чины изображаются идеализированно. Так, жених в величальных песнях именуется *соколом*, соотносясь с образом, являющимся мифопоэтическим воплощением небесных стихий, заключающим в себе гордость и победоносную силу.

В корильных песнях изображения свахи, тысяцкого, дружки связаны со стихией продуцирующего смеха. Например, сваха жениха уподоблена *корове*, у тысяцкого «галава-то капылом, а рожа-то пряслицею», у дружки «касые глаза» и т. д. Иногда корильные песни содержат брань, сквернословие. В словесном коде находят отражение все обозначенные выше зоны и границы ритуального пространства: кузь, окно, крыльцо, баня, ворота, река и т. д.

Из временных категорий следует выделить термин «*раным-рано*», встречающийся в свадебных песнях переселенцев из южных губерний. Он обозначает начало любого временного промежутка — года, годового сезона, суток — и вместе с тем

символизирует начало жизни в социальном аспекте. В свадебном обряде д. Шаблыкино Ишимского р-на (переселенцы из Орловской губернии) рефрен «ой, раным-рано» маркирует сакральное время перехода девушки в новый статус.

Наконец, многие моменты *акционального* плана новопоселенческой свадьбы запечатлены в словесных приговорах дружки: «Сват да сватъя, у нас свадьба едет, по вашему полю наши кони, кони вараные, дружки маладые. Здравствуйте, сват да сватъюшка» (словесный приговор, который выкрикивается во время движения свадебного поезда, Юргинский р-н, д. Сосновка). «Дружка идёт, каравай нясёт, сырчитый каравай принимайте, наших маладых даравайте, не рублём-палтиною, залатою гривною. Если ваша честь — то рубликав шесть, вы роду багатага, нет ли скоту рагатага?» (дружка выкрикивает, рисуя на стене углем, кто из присутствующих гостей что дарит новобрачным во время столования, Викуловский р-н, д. Ермаки).

Важное символическое значение в ритуале имеет **музыкальный код**. Именно он выражает глубинный магический подтекст обрядового текста и его ведущие функции. По мнению О. А. Пашиной, «нередко звуковой акт составляет основу ритуала, а остальные коды выступают как вспомогательные, что отражено и в обрядовой терминологии (например, «гукать», «кликать» весну, покойника и т. п.)» [11; 76]. Ритуальная значимость звучания, *пения* обусловлена традиционными представлениями о магической роли *голоса* в обрядовом поведении. Являясь принадлежностью освоенного человеческого пространства, приметой этого мира, «голос» трактуется как явление сакральное, магическое, которое может воздействовать на человека и окружающий его мир. С. М. Толстая подчеркивает, что «голос — инструмент знакового поведения человека, и он способен приобретать различные семиотические и магические функции — защитную, отгонную, продуцирующую, лечебную и т. п.» [11; 60].

По народным представлениям, с помощью голоса можно оградить свой мир от злых существ, от нечистой силы, а также воздействовать на плодovitость скота, урожай злаковых культур. В то же время голос служит средством контакта с обитателями иного мира. Естественный тембр человеческого голоса, пение характерны для «своего» мира, искаженные тембры голоса (визгливый, хрипловатый и т. п.) — для «чужого» мира. Любое отступление от правильного ведения голоса во время обряда оценивается негативно. В традиционном «опевании» (от слова «петь»), сопровождающем человека от рождения до смерти, «голос» выступает в качестве главного символического средства. Перемена состояния или статуса отмечается в ритуале изменением и искажением голоса, подчеркивающим обрядовую принадлежность обладателя этого искаженного голоса к «иному» миру.

Обрядовое интонирование отличается от обычного пения в быту, что находит выражение и в народной терминологии («кричать», «вопить», «голосить», «выть», «причитывать» и т. д.). Специфику ритуального интонирования составляют:

а) сочетание закономерностей говора и пения в одном тексте. По наблюдению Е. А. Дороховой, «иногда весь текст интонируется с неопределенной звуковысотностью, в других случаях возможно последовательное сочетание речитации и пения в одном тексте»;

б) искажение естественного тембра голоса (исполнение напева нарочито грубым голосом в неестественно низком или, наоборот, чересчур высоком регистре), смена тесситуры в пределах одного исполнительского акта;

в) «использование особых исполнительских приемов: «гуканья» в календарных и свадебных песнях, всклипов, возгласов, рыдания в плачах» [12; 89–90].

В каждом ритуале ядро музыкального кода составляют *политекстовые напевы* (термин Е. В. Гиппиуса), или *напевы-формулы* (термин З. В. Эвальд). По мысли

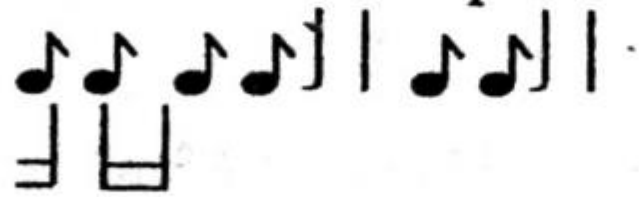
Ф. А. Рубцова, «соединение одного и того же напева с текстами различного содержания никогда не бывает случайным в полном смысле этого слова, так как любые проявления народно-песенной практики всегда имеют определенные жизненные обоснования» [13; 11]. Поэтические тексты излагают содержание происходящего действия, напевы же раскрывают внутренний смысл обряда, «подчеркивая — в зависимости от сложившейся в данной местности традиции — либо драматическую, либо праздничную сторону обряда» [13; 129].

Музыкальный код свадебного обряда новопоселенцев составляют единичные образы *сольных причитаний*, исполняемых невестой и ее матерью, *прощальные, величальные, корильные, поезжанские песни и песенные комментарии*. «*Не шибка причитавали*» (Ишимский р-н, д. Ивановка). «*Раньше причитали. Невеста навалитце на мать и причитает: «Спасиба тебе, радима матушка. Сберегла ты меня в красных девушках». А мать отвечает: «Милая ты мая доченька, спасиба, что ты мне памагла. Теперь памагай свекровке-матушке, да свёкру-батюшке»* (Ишимский р-н, д. Ново-Локти). «*На вечорки хадили, там причеты были*» (Ишимский р-н, д. Ново-Локти). «*Загаласит-та ана в голас*» (Викуловский р-н, д. Еловка). «*Галасили, причитали, кагда с падругами мильми расставалась. Как ухныкается, еле жива*». «*На калени перед матерью упадётся и припеваает: «Благослави-ка ты меня, радима матушка, да надели-ка ты меня счастьем и долею да добрым здоровьем»* (Ишимский р-н, д. Второпесьяное). Сольные причитания представлены в наших материалах без напевов, что не позволяет охарактеризовать их с точки зрения мелодико-ритмического строения.

Рассмотрим названные функциональные группы *свадебных песен*, бытующих у белорусско-западнорусских и украинско-южнорусских переселенцев.

Прощальные песни, звучащие в эпизодах инициационной линии свадьбы, выходцы из белорусских и западнорусских территорий, как и старожилы, называют «жалобными». «*Дефки всё с песнями сидели, выпевали кажную песню*» (Сладковский р-н, д. Новониколаевка). Исполняли их боярки и специально приглашенные пельницы. «*Когда-то стивала. Та песня отрубом, а эта тянется*» (Казанский р-н, д. Вакарино). «*Сирате касу расплетают и жалобные пають песни*» (Аромашевский р-н, д. Новоберезовка). «*Падружки сабирались, наряжали нявесту, готовили её и пели прашальные девичьи*». «*Ёлку готовят, снаряжают, на стол ставят и свадебную девичью пають*» (Сладковский р-н, д. Александровка).

Для большинства прощальных песен свадебного обряда новопоселенцев характерен силлабический цезурированный стих с формулой 5, 4, 6, 7 + 3 слогов, цезурированный слогоритмический период следующего строения:



Единичными примерами представлены в прощальных песнях другие ритмические формы.

Мелодика свадебных прощальных песен западнорусских переселенцев базируется в основном на ангемитонных, реже — малообъемных гемитонных звуко-рядах. В прощальных песнях образуется политекстовый напев. Кроме того, он повторяется на протяжении всего свадебного ритуала переселенцев-белорусов, соединяясь с несколькими функционально разнородными текстами песен: прощальными, корильными, величальными и песнями, комментирующими обрядовые ситуации. В фольклористической литературе (Ф. А. Рубцов, З. Я. Можейко, Н. В. Леонова) политекстовый напев, исполняющийся с текстами разных функциональных групп, называют «праздничным». Не закрепленный за определенными этапами ритуала подобный напев по отношению к тексту обладает функциональной самостоятельностью.

Линия *территориального перехода* невесты и контактов двух родов озвучивается песнями трех функциональных групп: величальными и корильными; песнями-комментариями; поезжанскими песнями. Величальные и корильные песни исполнялись как стороной невесты, так и стороной жениха.

Величальные песни в народной терминологии называются «хвалебными». «*Хвалить парня-то*» (Викуловский р-н, д. Еловка). Корильные песни исполнители называют «дразнилками» и «ругательными». «*Пели дружкам. Они пахдодють к сталу, а им: «Не стой, Пятро, за плечами, не лупай ачами. Бяри жменю гроши, клади на тарелку, бяри сябе девку*» (Сладковский р-н, д. Рождественка). «*Перепирались. Невесту выкупали, жениху пели, дразнили. А те пели: «У нашего свата карьем крыта хата*». *Чужие тут стаять, и радные тут*» (Сладковский р-н, д. Ново-Никольск). «*Девшники брешуть эти, всё падряд пають*» (Сладковский р-н, д. Задонка). «*Шутють всяка. Тут же девушек дразнять, что задарам косу продали*». (Сладковский р-н, д. Покровка). «*У нашего свата галава касмата, дров не палена, вина па калено. Он галавой патрясёт, нам па рюмке паднясёт*» (Сладковский р-н, д. Новониколаевка). Основной круг величальных, корильных песен восходит к типовой ритмической модели и к одному политекстовому напеву.

В отличие от рассмотренных песен, относительно свободно распространяющихся в ритуале, *песням-комментариям* свойственна строгая закреплённость за определенными его эпизодами. Из воспоминаний А. Л. Мармухамедовой (1912 г. р., ур. д. Свято Минской обл.): «*Как сватають, идуць песни пають. Идуць на заручаны и пають нявесте. А как идуць дамой, всякие пають тоже песни*» (Заводоуковский р-н, д. Покровка).

В напевах песен, комментирующих обрядовые ситуации, формируется политекстовый напев, уже рассмотренный на материале прощальных свадебных песен. Аналогичные закономерности свойственны песням, составляющим музыкальный код в свадьбе переселенцев из южнорусских губерний.

Итак, новопоселенческой свадьбе свойственно параллельное развертывание действия в разных частях ритуального пространства, исполнение обрядовых фольклорных текстов представителями обоих локусов — стороной невесты и стороной жениха, а также такие особенности музыкального кода, как его «полифоничность», доминирование песен и второстепенное значение, а нередко и полное отсутствие причитаний, маркирование свадебными песнями главным образом территориального перехода невесты и эпизодов контактов двух семей при «точечной» музыкальной отмеченности всех трех фаз инициационного перехода невесты. Явление того же порядка — отсутствие стилевого разграничения между песнями территориального и инициационного переходов: в отличие от старожильческого фольклора, где представлены два класса ритмических форм — сегментированные и цезурированные, все новопоселенческие свадебные песни принадлежат к единому классу цезурированных ритмических форм. Для ряда типовых напевов характерно объединение с поэтическими текстами разных функциональных групп песен и, как следствие, отсутствие строгой закреплённости за определенными эпизодами ритуала. В свадьбе западнорусских и белорусских переселенцев таков политекстовый напев, который встречается в прощальных (инициационная линия), величальных и корильных (линия территориального перехода невесты) песнях, а также песнях-комментариях, которые «озвучивают» оба перехода.

В музыкальном коде свадьбы, бытующей у выходцев из южных областей России, такое универсальное значение имеет напев, характерный для прощальных и комментирующих обрядовую ситуацию песен. При наличии стилевого родства (силлабические цезурированные стихи, цезурированные слогоритмические периоды, гетерофония и диафония с бурдоном как основные виды многоголосия,

преимущественно ангемитонные, а также малообъемные гемитонные ладовые звукоряды) песни, привнесенные с запада и юга России, отличаются и своеобразными чертами. Свадебный фольклор западнорусского происхождения обнаруживает близость календарным песням восточных славян (стихотворные формулы 5+3, 5+5 слогов и соответствующие им цезурированные периоды слогового ритма, а также прием «гуканья», характерный для некоторых песен, — показатели этой близости). В песнях, привнесенных в Сибирь выходцами с южных территорий, ощутима хороводно-плясовая стилевая основа (алилешные рефрены в текстах, восходящие к хороводно-плясовому фольклору ритмические закономерности — стихи со структурой 7+7, 4+4+6 слогов и формирующиеся на их основе слогоритмические формулы, приплясывание и хлопки в ладоши во время исполнения песен), прощальные же песни стилистически соотносятся с ранней лирикой юга России.

Исследование и описание традиционного новопоселенческого свадебного обряда (русские, украинцы, белорусы) составлено на основе материалов, собранных во время фольклорно-этнографических экспедиций по южным районам Тюменской области студентами фольклорного отделения Тюменского колледжа искусств, сотрудниками фольклорного центра «Росстань» МОУ СШ № 73 «Лира». В целом данная работа является одним из этапов в изучении народно-песенного творчества восточных славян, проживающих на территории Тюменской области, выявляет типологические и региональные черты свадебного ритуала русских, украинцев, белорусов.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Листопадов А. М. Песни донских казаков: В 5 т. Т. 5. М., 1954.
2. Балашов Д. М., Красовская Ю. Е. Русские свадебные песни Терского берега Белого моря. Л., 1969.
3. Ефименкова Б. Б. Драматургия свадебной игры междуречья Сухоны и Юга и верховьев Кокшеньги (Вологодская область) // Проблемы музыкальной науки: Сб. статей / Сост. Г. А. Орлов, В. Н. Холопова, М. Е. Тараканов. М., 1973.
4. Ефименкова Б. Б. К типологии свадебных ритуалов восточных славян // Музыка русской свадьбы (проблемы регионального исследования): Тез. докл. науч.-практ. конф. М., 1987.
5. Ефименкова Б. Б. Свадебные песни и причитания как один из кодов ритуала // Фольклор: проблемы сохранения, изучения и пропаганды: Тез. докл. науч.-практ. конф.: В 2 ч. Ч. 1. М., 1988.
6. Ефименкова Б. Б. Севернорусская причеть: Междуречье Сухоны и Юга и верховья Кокшеньги (Вологодская область). М., 1988.
7. Рубцов Ф. Основы ладового строения русских народных песен // Рубцов Ф. Статьи по музыкальному фольклору. М., 1973.
8. Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993.
9. Шуклин В. М. Мифы русского народа. Екатеринбург, 1995.
10. Байбурин А. К. Коды обряда и их взаимодействие // Фольклор: проблемы сохранения, изучения и пропаганды: Тез. докл. науч.-практ. конф.: В 2 ч. Ч. 1. М., 1988.
11. Голос и ритуал: Материалы конф. М., 1995.
12. Дорохова Е. А. О специфике интонирования обрядовых напевов в связи с их формой // Фольклор: проблемы сохранения, изучения и пропаганды: Тез. докл. науч.-практ. конф.: В 2 ч. Ч. 1. М., 1988.
13. Сумцов Н. Ф. Символика славянских обрядов: Избр. труды. М., 1996.